

Antonio Orbe

LA TEOLOGIA DEI SECOLI II E III

**Il confronto della Grande Chiesa
con lo gnosticismo**



VOLUME I

Temi veterotestamentari

TPIEMME
Theologica


EDITRICE PONTIFICIA
UNIVERSITÀ GREGORIANA

La teologia dei secoli II e III

«Un'opera complessivamente di altissimo livello, e soprattutto un'opera che, per la quantità dei temi trattati e dei dettagli messi in rilievo, rappresenta un modo nuovo di fare la storia della teologia patristica: basta scorrere, senza troppa fatica, l'indice per notare quanti sono gli argomenti che compaiono qui per la prima volta in un'opera che vuole essere di carattere generale. Se perciò il titolo... ricorda una quantità di opere similari, alcune delle quali pubblicate di recente, in realtà l'opera è radicalmente nuova. E solo Orbe la poteva scrivere».

Manlio Simonetti

Professore di storia del cristianesimo
Università "La Sapienza" Roma

Antonio Orbe

Antonio Orbe S.J., è professore emerito della Pontificia Università Gregoriana. Le sue ricerche, da oltre quarant'anni, riguardano la teologia del cristianesimo dei secoli II e III, sia nella sua espressione ortodossa (Giustino, Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino) che in quella eterodossa (Marcione e la gnosi).

Oltre a numerosi articoli in riviste teologiche, ha scritto: *Estudios Valentinianos*, 5 voll., Roma 1955-1966 (*En los albores de la exegesis johannica*, 1955; *Los primeros herejes ante la persecución*, 1956; *Hacia la primera teología del Verbo*, 1958; *La unción del Verbo*, 1961; *La teología del Espíritu Santo*, 1966); *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969; *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, 2 voll., Madrid 1972; *Cristología gnóstica*, 2 voll., Madrid 1976; *Il Cristo I. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Milano 1985; *Teología de san Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»*, 3 voll., Madrid-Toledo 1985-1987; *Espiritualidad de san Ireneo*, Roma 1989.

ISBN 88-384-2284-2



L. 85.000
IVA inclusa

ANTONIO ORBE

LA TEOLOGIA DEI SECOLI II E III

Il confronto della Grande Chiesa
con lo gnosticismo

Edizione italiana a cura di

ANTONIO ZANI

VOLUME I

Temi veterotestamentari

TIEMME
Theologica



EDITRICE PONTIFICIA
UNIVERSITÀ GREGORIANA

Titolo originale: *Introducción a la teología
de los siglos II y III*

© 1987 - Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma

Traduzione italiana a cura di Maria Gilli

Copertina: *Studio Aemme*

I Edizione italiana 1995

II Edizione, maggio 1996

© 1995 - EDIZIONI PIEMME Spa

15033 Casale Monferrato - Via del Carmine, 5

Tel. 0142/3361 - Fax 0142/74223

© 1995 EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

00187 Roma - Piazza della Pilotta, 35

Tel. 06/6781567 - Fax 06/6780588

Stampa: arti grafiche TSG s.r.l. - Via Mazzini, n. 4 - Tel. 0141/59.85.16 - 14100 Asti

Presentazione all'edizione italiana

L'Autore della presente monografia è poco noto ai lettori italiani¹, ben più a quanti insegnano la dottrina trinitaria e la cristologia vincolate alle origini cristiane, stante ormai la predominanza del cosiddetto metodo genetico nell'elaborazione della riflessione teologica, e riferimento indispensabile per chi professionalmente si occupa del periodo patristico, prenceno in particolare.

Docente per un quarantennio nella facoltà di teologia dell'Università Gregoriana di Roma, A. Orbe ha al suo attivo un'abbondante produzione scientifica² che l'ha proiettato in frontiera, spesso pioniere coraggioso, nell'analisi implacabile e accurata dei diversi e complessi sistemi gnostici e della produzione teologica di Ireneo. All'attività scientifica ha ovviamente unito quella didattica, divenendo in tal modo guida rigorosa, severa e sicura di un nutrito e internazionale gruppo di discepoli, da lui allenati all'impegno ascetico dello studio delle fonti antiche della teologia cristiana.

La sua frequentazione, al di là dei corsi accademici, per la preparazione della tesi dottorale, ad esempio, consente di sperimentare, unitamente alle esigenti richieste concernenti l'approccio analitico ai testi patristici, la squisita attenzione e l'amorevole pazienza verso il discepolo, talvolta intimidito

¹ Due soli suoi scritti, finalizzati alla riflessione spirituale, sono tradotti in italiano: *Padre è giunta l'ora. Meditazione sulla preghiera sacerdotale (Gv 17)*, Roma 1986; *L'Annunciazione. Meditazioni su Luca 1, 26-28*, Roma 1994. Un testo antologico, utile per accompagnare la lettura dell'opera presente, appartiene a una fortunata collana pubblicata in Italia: *Il Cristo I. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, a cura di A. Orbe, Fond. L. Valla, Milano 1985. Alla terza edizione (Milano 1990) ha collaborato anche M. Simonetti.

² Cfr. E. ROMERO-POSE, *Bibliografia del P. Antonio Orbe*, in *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe, S.J.*, E. Romero-Pose (ed.), con la collaborazione di J. Rius-Camps e J. Montserrat-Torrents, Santiago de Compostela 1990, 15-52.

dinanzi allo spessore delle sue conoscenze gnostiche, patristiche e della coeva filosofia.

«Mi hanno accusato – scrisse qualche anno fa A. Orbe³ – di simpatizzare con gli gnostici. Nutro una simpatia infinitamente maggiore per Ireneo; presento anche, tuttavia, gli eretici, coerenti prima che aberranti». È una precisazione di rilievo per l'approccio corretto alla sua intera indagine e, in particolare, a quella che qui presentiamo. Consente, in altri termini, di non attendere quanto essa non dà e di accogliere con la garanzia dell'ottimo livello quanto offre.

In che consiste il centro propulsore dell'estesa ricerca sulla teologia dei secoli II e III? La sua ampiezza parrebbe quasi soffocarlo, quanto meno diluirlo o estenuarlo, ma l'Autore più di una volta lo richiama, erigendolo e precomprensione indispensabile nel lettore per seguirlo con fiducia nella fitta esplorazione dottrinale che egli compie. Tale centro consta di una duplice dimensione: quella divina notificata dall'intera sacra Scrittura; è la dimensione attiva di Padre, Figlio, Spirito Santo, autori e perfezionatori, con dinamismo diverso ma complementare, dell'umanità; quella passiva, propria dell'uomo, elevato dalla sua attuale condizione alla vita eterna (e filiale) di Dio.

Se le due dimensioni si saldano inscindibilmente e paradigmaticamente in Cristo, la seconda, quella relativa all'uomo, è variamente chiarita, e splendidamente illuminata dall'Autore, nei diversi teologi dei secoli II e III. L'uomo, infatti, è *spirito* per gli gnostici, *anima* per Marcione e l'orientamento antropologico alessandrino (Clemente e Origene) e *carne* per Ireneo. Ne consegue una differente interferenza (salvifica) di Dio e una differenziata paradigmaticità del Salvatore.

Ridimensionata gradualmente l'esuberante antropologia gnostica, nella Grande Chiesa non tarderà ad imporsi la dottrina coincidente con l'equazione *homo = anima*, radicatasi almeno tra i teologi alessandrini grazie alla rilettura di Filone delle prime pagine di *Genesi* secondo lo schema platonico *homo = mens*, marginalizzando la scritturistica e ireneana identità *homo = humus* (o *homo = caro*).

Di tale centro propulsore si nota, guidati da un'esposizione accurata dell'Autore, l'irradiazione coerente dei diversi temi che costituiscono i capitoli dell'opera. Avviati con l'analisi del Dio in sé, gradualmente contemplanò il Dio per noi, con la documentata convinzione che nei secoli II e III l'esplicito

³ *Teología de san Ireneo I. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»*, Madrid-Toledo 1985, 12.

punto di connessione è il Figlio, volto visibile del Padre, sua progettualità e insieme primizia compiuta dell'uomo-dio, pensato, voluto e posto in essere da Dio vuoi come spirito, vuoi come anima, vuoi come carne, a seconda delle diverse premesse (filosofiche e) teologiche di partenza. La cristologia diventa, senza forzature, la prospettiva di lettura unificante la teologia, l'antropologia e la soteriologia. Gli stessi «misteri» vissuti per noi dal Figlio Gesù sono rivelazione concreta dell'identità e del destino dell'uomo.

Non tutti potranno condividere tutte le conclusioni cui l'Autore giunge. Non è questo un tratto negativo. La dissonanza, se mai vi sarà e non vorrà essere aprioristica, dovrà poggiare su un pari rigore analitico e su un'analoga verifica delle fonti, diventando in tal modo, più che un semplice correttivo, un approfondimento ulteriore.

Due ultimi aspetti vanno segnalati. Il primo è di natura metodologica. A. Orbe è convinto, sin dai suoi primi scritti, che per intendere con giustezza la teologia cristiana dei primi secoli sia necessario comprendere insieme nell'analisi sia gli «ecclesiastici» (o esponenti della Grande Chiesa) che gli «eterodossi» (o teologi di tendenza ereticale). «L'eresia – scrive l'Autore⁴ – trae con sé molti elementi di verità». In ogni capitolo, dei quarantanove – ventisette nel primo volume e ventidue nel secondo – che compongono quest'opera, l'attenzione è rivolta tanto agli uni quanto agli altri, anche se il cuore batte verso il prediletto Ireneo, che funge con frequenza da teologo dominante. Malgrado A. Orbe lo dissimuli, vale anche qui quanto sovente afferma e scrive circa la singolarità, la suggestività e l'attualità del pensiero del vescovo di Lione⁵.

Il secondo aspetto attiene al valore dell'opera. Giacché è difficile scindere, in chi scrive questa presentazione, la stima e la riconoscenza del discepolo dall'obiettività della valutazione, ritengo preferibile cedere la voce a uno studioso meno pregiudicato ma autorevole ed esperto in materia. È «un'opera complessivamente di altissimo livello, e soprattutto un'opera che, per la quantità dei temi trattati e dei dettagli messi in rilievo, rappresenta un modo nuovo di fare la storia della teologia patristica: basta scorrere, senza

⁴ *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología del los siglos II y III*, vol. I, Madrid 1976, 9.

⁵ «Approfondirne le pagine equivale a chiarire le origini della dogmatica e dell'esgesi cristiana... seguirne il percorso è scoprire una teologia più umana e vitale di quella attuale» (*Teología de san Ireneo I, XII*). Cfr. anche, in una direzione analoga, le conclusioni della sua ultima monografia: *Espiritualidad de san Ireneo*, Analecta Gregoriana 256, Roma 1989, 337-338.

troppa fatica, l'indice per notare quanti sono gli argomenti che compaiono qui per la prima volta in un'opera che vuole essere di carattere generale. Se perciò il titolo... ricorda una quantità di opere similari, alcune delle quali pubblicate di recente, in realtà l'opera è radicalmente nuova. E solo Orbe la poteva scrivere»⁶.

L'Autore, almeno a quanto si desume dalla sua Introduzione, sembra pensare agli studenti di teologia e ai cultori delle origini cristiane quali referenti privilegiati del suo lavoro. Esso è il frutto, ci ricorda, del proprio insegnamento della teologia patristica. Giova al riguardo, e senza nessuna retorica artificiosa, quanto lo stesso Ireneo segnalava all'inizio del Libro V del suo capolavoro: «Tu e tutti quelli che leggeranno questo scritto *dovrete leggere con impegno*»⁷. È la via migliore per verificare ed esperire quanto A. Orbe scriveva⁸ presentando una sua opera ormai famosa: «Alcuni libri vennero scritti per amore verso la scienza pura. Nessuno dei miei fu concepito così»!

Antonio Zani

⁶ M. SIMONETTI, *Introduzione alla teologia dei secoli II e III. A proposito di un'opera recente*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 25 (1989), 90. Cfr. anche l'ampia recensione di E. Romero-Pose in «Theologische Revue» 89 (1993), 481-487, spec. 485.

⁷ *Adv. haer.* V, praef. (in *Teología de san Ireneo* I, 44, 29-30).

⁸ *Cristología gnóstica* I, XV.

Al lettore

Un titolo così pretenzioso, come quello dato alla presente opera, richiede molta audacia. Più che al mondo scientifico penso alla cerchia dei miei alunni; ho cercato di introdurli modestamente dove né con le patrologie né con le trattazioni dogmatiche riescono a entrare. Oggi è di moda la bibliografia. Quella indicata qui è minima e in parte essa pare eccessiva per il mio scopo. Importante è presentare le tematiche dei secoli II e III e suggerire elementi di riflessione, indipendentemente da schematismi posteriori. Invece di suddividere i vari ambiti, ho cercato di individuare le connessioni tra i dogmi prestando attenzione ai presupposti in base ai quali argomentano i primi pensatori del messaggio cristiano.

Vi è un paradosso nell'aprirsi in ugual misura alle ideologie ecclesiastiche ed eterodosse, utilizzando abbondanti citazioni letterali; e nel vedersi obbligato, per ragioni tipografiche, ad offrire i testi originali greci in una veste così povera. I tecnici sapranno aggiungere, per loro conto, gli accenti e gli spiriti che mancano.

Avrei potuto indugiare maggiormente su elementi attinenti alla cristologia, ai sacramenti e all'escatologia, per esempio, e dissimulare meglio i due campi – degli gnostici valentiniani e di Ireneo – da sempre preferiti nei miei studi. È difficile trovare tra gli ecclesiastici teologi della statura di Ireneo. Una pagina di Valentino (e discepoli) insegna più che cento di eterodossi posteriori (ariani, eunomiani, nestoriani ecc.). Il lettore, così avvertito, comprenderà la moltitudine di direzioni suscitate dai versetti scritturistici qui appena indicati. Non ho voluto impegnarmi oltre di fronte agli alunni nei corsi di «Introduzione ai Padri».

Dispiace che le continue attenzioni rivoltemi da altri si traducano in così poca cosa. Meriterebbero molto le premure del mio Rettore, R.P. Gilles Pelland, al quale si deve in grandissima parte la pubblicazione e quelle del mio carissimo Bernardo Arruti S.J.

Antonio Orbe, S.J.

Introduzione

Molte discipline contribuiscono oggi alla formazione del teologo. Prima di tutto la dogmatica e la morale, seguono poi l'esegesi dei due Testamenti, la liturgia, la storia della chiesa. Alla morale è correlato il diritto canonico e alla storia della chiesa la patristica. Un posto a parte occupa lo studio previo delle lingue classiche – latino, greco, ebraico – alle quali si uniscono, se ormai non si sostituiscono, alcune lingue moderne.

A un numero così strettamente necessario di discipline indispensabili sarebbe opportuno aggiungere, come completamento, lo studio dei Concili, la storia delle religioni, la storia delle eresie, la psicologia e la sociologia religiose e altre simili strettamente connesse al dogma, alla morale e alle scritture.

È un programma ideale e utopico in ugual misura, impossibile a realizzarsi tra i professionisti stessi della teologia e, ancor più, nella formazione universitaria dello studente. Lo studio della teologia si è complicato e nessuno pensa di semplificarlo per renderlo più accessibile. Si impone una gerarchia al fine di scegliere le discipline di maggior peso specifico, eliminare quelle accessibili con il lavoro individuale e dedicarsi alle più ardue e necessarie, difficilmente comprensibili senza uno studio guidato.

Conviene fare per la teologia quanto si fa per altre materie, quelle che, senza essere di primissima importanza, richiedono diuturna consacrazione. È il caso dei santi Padri. Sarebbe bene conoscere alcune piccole nozioni di patristica. Buona parte della teologia patristica può, anzi deve, essere opportunamente sviluppata tenendo presenti le tesi trinitarie e cristologiche del dogma. Oggi che tanto si invocano le fonti – e i Padri lo sono per l'esegesi biblica e la tradizione – basterebbe perseguire le origini dell'esegesi dottrinale cristiana per muoversi tra i Padri più qualificati.

Anche così restano da studiare gli inizi della teologia, la relazione tra gli scritti del Nuovo Testamento e gli albori della prima speculazione, il passaggio dai documenti rivelati e dalle regole di fede alla loro espressione in for-

me sistematiche e tutto ciò che porta a restituire, in modo accessibile, il contenuto del messaggio di Dio, affinché dopo l'analisi venga prospettato con ordine e sufficiente chiarezza. Contribuirono a questo passaggio i florilegi della Scrittura, catalogati secondo temi particolari. Si ricordino i tre libri di testimonianze *ad Quirinum* di Cipriano. Ai florilegi seguiva, in primo luogo, il loro studio analitico e poi veniva l'armonia delle conclusioni risultanti e quella delle conclusioni parallele di antologie analoghe.

L'esistenza stessa di tali antologie, suddivise in libri e in capitoli, con una sobria registrazione di testimonianze dell'Antico e Nuovo Testamento secondo temi della dottrina cristiana, presuppone come assioma l'unità dei due Testamenti. I rabbì negavano il vangelo scritto e vissuto e si limitavano allo studio della propria scrittura. I cristiani, non contenti di aggiungere le loro Scritture alle Antiche, vedevano nelle Nuove la chiave delle prime. Il compimento confermava e illuminava la profezia. E se qualcosa restava oscuro nella realizzazione, bastava ricorrere al Testamento profetico per approfondirlo e chiarificarlo.

La vita di Gesù, in particolare il dramma del Calvario, offriva perfetta unità alle due Scritture. A partire da Mosè, fin dalle prime pagine della Genesi, tutto si orientava verso Gesù Cristo: la preistoria divina anteriore alla creazione del mondo – appena accennata in frammenti di Giovanni, Paolo, scritti sapienziali, salmi –, i grandi giorni della creazione, l'epifania e il destino del protoplasto Adamo, il dramma del paradiso, la storia del genere umano, – prima e dopo il diluvio, la circoncisione e la Legge – l'esodo di Israele, la storia del popolo di Dio fino al tempo di Gesù. Guidati dal Maestro, i discepoli cercavano di capire la Scrittura attraverso esempi, immagini e profezie. I misteri della vita di Gesù stimolarono profonde riflessioni tra i suoi seguaci più vicini, particolarmente in Paolo. E di colpo il Vangelo (e la persona) di Cristo acquisirono profondità, non senza creare un vastissimo mondo di speculazioni nei confronti del suo messaggio. Cristo riassumeva tutto nella sua duplice dimensione divina e umana. Verbo Figlio di Dio, paradigma dell'uomo, mediatore salvifico tra Dio Padre e gli uomini, principio dello Spirito del nuovo popolo (chiesa). Per mezzo della sua venuta tra gli uomini nella pienezza dei tempi determinava il centro della storia, conferendole un significato definitivo.

Se le Antiche Scritture, guidate dallo Spirito profetico, miravano sempre verso il futuro, le Nuove, oltre a riassumere con la parusia di Cristo il messaggio supremo della salvezza, invitavano a un loro approfondimento secondo i nuovissimi e ispirati parametri degli Apostoli. Basterà più avanti analizzare con l'aiuto di ambedue i Testamenti le origini remote (divine) e pros-

sime (umane) di Gesù per arrivare al dogma trinitario e scrutare le interferenze delle tre persone divine nella creazione del mondo e dell'uomo. L'indole divina del Nazareno lo coinvolge nella (esistenza ed) efficacia dei Tre nella creazione, e in modo speciale per quanto riguarda l'aspetto costitutivo, il destino e la traiettoria dell'uomo. Altrettanto essenziali per l'antropologia storica, quanto i capitoli iniziali della Genesi, sono le lettere di Paolo. Mosè guarda all'uomo dal di fuori, l'apostolo dall'interno. Lo Spirito di Dio, che governa l'uomo interiore paolino, si percepisce in una prospettiva cristologica fin dai giorni di Adamo. L'economia della salvezza, filo conduttore della storia, coinvolge i Tre fin dalla prima plasmazione di Adamo «a immagine e somiglianza di Dio».

Lo studio del protoplasto non può prescindere dal secondo Adamo e neppure il mistero della trasgressione dall'antitesi della obbedienza fino alla morte in croce. Tra i due Adamo scorre la variopinta storia del popolo eletto, che si diluisce in una soluzione catastrofica, in aperto contrasto con i suoi appariscenti preliminari. Tuttavia, la luce del secondo Adamo lascerà il passo all'economia lineare che riassume l'educazione umana, dalla prima umile epifania – dal fango della terra – fino alla sua esaltazione gloriosa, anticipata nella gloria di Gesù.

Non occorre teorizzare. Quanto non avvenne né poteva avvenire tra i Giudei – con la proliferazione della letteratura (apocalittica) intertestamentaria, tanto ricca di fantasia quanto priva di contenuto divino e umano – accadde tra i cristiani, appena si diffuse nel mondo il Canone del Nuovo Testamento. Trascorsero pochi anni tra l'apparizione degli scritti canonici e le due prime grandi espressioni letterarie della riflessione: la vigorosa esegesi, ugualmente cristiana, dei due Testamenti e la costruzione sistematica del dogma cristiano con unità e uniformità perfetta in tutti i campi (dal trinitario all'antropologico).

Meraviglia la rapidità di entrambe e, ancor più, la loro maturità. Già prima della seconda metà del II sec. si profilavano nitide tradizioni esegetiche parallele riguardo alle Scritture. Mosè era tanto associato al mistero di Cristo come l'apostolo Paolo. Tradizioni dominate da una linea coerente, intorno all'*homo salutis*, con il suo duplice versante cristologico ed ecclesiale: quella gnostica eterodossa dell'uomo-Spirito, quella ecclesiastica (filonizzante) dell'uomo-Psiche, quella ecclesiastica di Ireneo dell'uomo-Plasma. Tributari di una concezione peculiare dell'uomo, gli scrittori cristiani si affrettarono a comprendere conforme a essa i dati rivelati. Ad una tale concezione li spingevano, più che riflessioni personali, sedicenti tradizioni apostoliche, private o pubbliche.

I discepoli degli apostoli si diedero molta premura per incanalare accanto alle Scritture le tradizioni, che non poterono essere in principio complesse e denunciarono da subito una linea semplicissima di pensiero relativamente agli assiomi (o temi) fondamentali: l'unità o meno di Dio, dell'uomo, del Cristo, ad esempio.

La triplice unità bastò a definire subito dopo l'antropologia, la costituzione fisica di Gesù, la soteriologia e la mediazione salvifica. Ancora un passo e le tradizioni dei discepoli degli apostoli si arricchirono mediante l'analisi delle fonti letterarie, con l'applicazione cioè dei suoi principi elementari alla Scrittura.

Un eccezionale istinto dogmatico si percepì tra gli scrittori cristiani: a) per l'interpretazione unitaria dei due Testamenti; b) per la scelta delle testimonianze. Era inutile condurre l'analisi sul testo di tutta la Scrittura. Bastava lo studio e il confronto di pericopi o versetti qualificati.

Alcuni partivano assiomaticamente dall'unità assoluta dei due Testamenti. Invece di evidenziare le differenze, accentuavano le analogie, colmavano i vuoti di uno con le notizie dell'altro. Sensibili all'identità e alla similitudine di voci, passavano da un versetto all'altro, senza timore di arricchirli concettualmente.

Altri sottolineavano le differenze, esagerandole come i marcioniti o armonizzandole come i grandi gnostici: l'Antico con la sua antropologia e teologia (psichiche), il Nuovo con la sua antropologia e teologia complementari (pneumatiche). I marcioniti negavano ogni legame tra le due alleanze, in quanto esponenti di due economie diverse, una, quella dell'Antico Testamento, ignorante, l'altra, quella del Nuovo Testamento, sapiente perché in possesso della Verità.

Una tale varietà di interpretazioni, estensibili a priori a tutte le Scritture, obbediva in gran parte al modo di leggerle. Alcuni non si distaccavano dall'interpretazione letterale, alla ricerca di un immediato senso storico; condannavano il senso allegorico e, non potendo coordinare le parole di ambedue i Testamenti, eliminavano ogni vincolo dell'uno con l'altro. Tra i fautori del senso allegorico, alcuni cercavano le linee della sua economia attraverso una lettura spirituale, al di là del significato letterale e morale (psichico); altri si accontentavano di una lettura etica, riconducibile alla disciplina razionale dell'*homo-anima*.

Inutile aggiungere che un così vario modo di leggere le Scritture – letterale, morale, spirituale – riflette l'antropologia del lettore. Coloro che discutono dell'*homo-plasma*, *homo-caro*, pongono in evidenza il corpo immediato o lettera della Scrittura e i fautori dell'*homo-anima* cercano nel senso morale

la sua intima sostanza. Gli gnostici, amici dell'*homo-spiritus*, sacrificano la lettera e l'anima del testo sacro all'economia dell'uomo divino.

Fortunatamente i grandi autori sono coerenti e permettono di colmare in misura sufficiente i numerosi vuoti. Se l'esegesi si adatta all'antropologia, a nulla serve attribuire al sostenitore di un'antropologia l'esegesi corrispondente alle altre due. Sarà più valido, invece, a priori, sulla base di due esegesi parallele, congetturare la terza, di cui non constano testimonianze letterarie. Seguendo questa via si sopperisce in gran parte all'esiguità di elementi, molti dei quali frammentari, delle generazioni immediatamente successive ai discepoli degli apostoli.

La letteratura del sec. II – punto d'avvio della grande dogmatica – è eterogenea, con carattere ed estensione disuguali. Ciò nonostante, a stento si resiste all'analisi; essa denuncia elementi sufficienti per presentare – alla luce di altri – dottrine perfettamente definibili.

In quanto alle tradizioni eterodosse, con una base letteraria comunemente sobria (per ciò che riguarda il II sec.), non serve appellarsi all'inganno. Il mito, ricondotto a forme concettuali oggi accessibili, offre a volte (per es. tra ofiti e valentiniani) un materiale eccezionalmente denso; quasi sempre, senza uscire dalla più pura teologia.

I valentiniani possiedono il dono della sobrietà. Concisi, creatori di un linguaggio tecnico che in breve tempo acquista maturità, riassumono una gran quantità di concetti. Lo sviluppo del mito segue parallelo quello dell'economia compendiata in esso. Alla presentazione del termine unisce, in forma sempre implicita, le sue relazioni (concettuali) con quelle che lo precedono e lo seguono. Solo l'analisi paziente scopre la polivalenza dei suoi vocaboli e la serrata e uniforme densità e profondità che regolano la sua apparizione nel sistema globale. Il mito sviluppato da Tolomeo (Ireneo, *Adv. haer.* I, 1-8) nasconde un'autentica *summa*, compendio di tutti i dogmi, sistematicamente presentati.

Ai valentiniani (e ofiti) spetta il merito della priorità. Di colpo, senza precedenti che li annunciassero, si presentarono con assoluto dominio in tutti i campi della teologia e delinearono l'economia della salvezza entro una direttrice continua. Non si avverte tra loro indecisione. Sicuri di se stessi fin dal principio edificano con pari sodezza. Abbiamo o meno riflettuto a lungo sui temi caratteristici della regola di fede, i teologi valentiniani offrono un sistema complesso, definito fin negli ultimi dettagli. A giudicare dai loro scritti parziali, erano perfettamente in grado di studiare punti concreti. È ugualmente ammirevole con quale celerità, profondità e maturità seppero teologizzare in tutti i campi. Non si improvvisa una visione tanto semplice, uniforme e armonica senza un'uguale riflessione per tutti i dogmi.

Alla concezione unitaria degli eterodossi, gli ecclesiastici, per reazione, risposero con altra pure unitaria. La seconda metà del sec. II assiste al duello dogmaticamente più duro della storia della chiesa. Due teologie nascevano e si combattevano per impadronirsi del campo, reclamando ognuna per sé le fonti rivelate e la chiave della loro interpretazione. Incontro globale su tutti i fronti: trinitario, cosmologico, antropologico, cristologico. A differenza delle eresie (ariana, nestoriana, monofisita) dei sec. IV e seguenti, limitate a punti molto concreti, la teologia del sec. II dava battaglia su tutte le linee, per il fatto che si presentava chiusa, in blocco, senza distinzione di parti.

Dovette prendere una posizione indiscriminata per tutte le verità del Simbolo. Gli uni e gli altri invocavano le Scritture. Contro la tradizione privata, segreta degli gnostici si levarono gli uomini della chiesa con la tradizione pubblica. Teologi gli uni e gli altri, lottavano nello stesso campo con pari istinto dottrinale. Fu particolarmente vantaggiosa la loro scelta del dogma come campo di battaglia, i misteri del Cristo storico in particolare. Pur accogliendo senza discussione la grammatica comune, di timbro stoico, per l'uso delle preposizioni o accettando la morale dello Stoicismo, riconducevano la controversia al divino, al puro divino, al Mediatore, al divino-umano. Entrambe le teologie cercavano di spiegare l'economia della salvezza umana e si preoccupavano del destino dell'uomo compendiato in Gn 1, 26 e orientato verso Cristo e la sua chiesa.

Inizialmente i teologi del sec. II non vollero confrontarsi con la filosofia. Non ne andavano alla ricerca e neppure la combattevano. Costruivano di sana pianta la propria filosofia in risposta ai grandi problemi divini e umani latenti nelle scritture. S'imbatterono in alcuni assiomi del paganesimo. Se gli eterodossi, e talvolta anche gli ecclesiastici, se ne lasciavano impressionare, generalmente i primissimi teologi della chiesa li posponevano alle Scritture.

Allo stile di vita inaugurato da Cristo col suo messaggio di salvezza si opponeva una quantità di dottrine ambientali, ebraiche e pagane. Era compito del teologo denunciarle senza ira. La dogmatica cristiana si formò in un'atmosfera di combattimento e si tradusse, a volte, in forme letterarie di antitesi. Non serve appellarsi a un inganno. Ecclesiastici ed eretici mal potevano esporre positivamente i propri dogmi, senza provocare forti reazioni e sentirsi obbligati alla difesa, concedendo alla «apologetica» un'indebita diffusione, per nulla spontanea. Forse l'opera dogmaticamente più vigorosa e ricca di antichità è l'*Adversus haereses* di Ireneo. È compito del lettore odierno discernere e andare diritto al positivo.

Tuttavia, una cosa apparentemente tanto facile nasconde una sua difficoltà. Gli antichi producevano composizioni ben fatte, ma non secondo moduli

attuali. Reputo molto ardua la lettura di Ireneo e dei suoi grandi avversari e tanto difficile il significato del suo linguaggio personale e diretto quanto quello del mito gnostico, artificiosamente adottato dai valentiniani per celarne il contenuto. Gli autori superficiali si lasciano comprendere subito. Quelli di una profondità tanto abissale quale quella del vescovo di Lione sono più difficili da capire.

Sembra un paradosso il fatto per cui due teologie antagoniste, entrambe difficili e oscure, si chiariscono meglio attraverso un'analisi reciproca – in contrasto – piuttosto che da sole. In generale il linguaggio mitico è più arduo nei dettagli che in temi importanti. Potrà ciò nonostante acquistare in precisione grazie al confronto con i propri avversari. Quanto tra gli gnostici resta oscuro, assume maggior chiarezza, per antitesi, con il parallelo ecclesiastico. Viceversa, ciò che è confuso tra gli ecclesiastici si definisce spesso meglio grazie al confronto con esegesi settarie.

Tutto questo invitava a scegliere come ambito di studio, a titolo di Introduzione ai Padri, il clima turbolento del sec. II e degli inizi del sec. III. Perché non assistere al sorgere della prima teologia con le sue spontanee impostazioni dogmatiche, al passaggio dalle fonti rivelate alle sintesi umanamente elaborate? Questo transito ebbe luogo incredibilmente presto; lo testimonia una doppia letteratura antagonista. È assurdo pretendere dallo studente la conoscenza diretta delle fonti che creano difficoltà persino ai critici di professione. Sarebbe bene offrire loro, per un'immediata comprensione, nozioni introduttive, una sintesi assimilabile della prima teologia. Per parte mia, non pretendo altro: aprire gli occhi dello studente allo spettacolo che si pensa di aver scoperto nel primo scontro drammatico, quando già erano state definite le grandi linee del pensiero cristiano.

È interessante osservare la nascita della dogmatica. Gli amici della libertà dottrinale possono assistere, nella seconda metà del sec. II, al duello di due titani: la gnosi liberissima, intellettuale, che pretende di adattarsi all'ellenismo, a beneficio reciproco della fede cristiana e della filosofia; la tradizione pubblica apostolica della chiesa, che sacrifica individuali tendenze alla conservazione della fede e si muove con mirabile disinvoltura nel campo immenso della rivelazione.

Vi è un fascino nel percepire il vigore della teologia *in fieri* che scopre varianti, temi spontanei seppure non vagliati, in via di sviluppo, e caratterizzarli poi con il loro peso specifico, prima che degenerino in schemi o tradizioni senza vita. Se piace seguire la traiettoria divergente della dogmatica a partire da alcune identiche testimonianze della Scrittura, piace ancor più soppesare i principi che accomunavano gli antagonisti. L'errore e la

verità coincidono prima del bivio. Se l'errore viene sempre dopo la verità, sarà tanto più degno di studio quanto più scopre le sue comuni radici o fonti di ispirazione.

Limitata così la nostra *Isagoge* nel tempo ed estesa, d'altra parte, allo studio di autori dogmatici non ortodossi, si distingue da:

a) la Patristica, con frontiere molto più vaste nel tempo e nel contenuto (letterario, culturale, biografico). Interessano qui i grandi autori cristiani – eretici ed ecclesiastici – esponenti del dogma. Molti apologeti vengono praticamente esclusi, perché generici e privi di messaggio. Ma più degli autori interessano le impostazioni e le soluzioni, erranee o no; anche se la parità di considerazione nei loro riguardi risulta essere a beneficio dei soli ecclesiastici, padri di grande fama postuma.

b) la Storia dei Dogmi, la Storia delle Eresie, i *Dogmata theologica* sullo stile di D. Petau, che abbracciano molti secoli e studiano i temi cronologicamente. La nostra Introduzione limita il tempo per presentarli diacronicamente, al momento della loro prima comparsa. Un'analisi diacronica nei sec. iv e seguenti apporterebbe novità su certi punti, ma nessuna o quasi nessuna per il resto. Il termine «dogma» dice poco nello studio di un'epoca nella quale assistiamo alla sua prima apparizione ancora esente da pregiudizi tra le varie correnti cristiane. Uno stesso tema, prima della sua elaborazione da parte di ebioniti, monarchiani, gnostici, ecclesiastici di varie tendenze (platonica, asiatica), non può né deve presentarsi come dogma. Va considerato, prima di tutto, come questione libera.

Gli eresiologi antichi trattavano gli eretici come eretici, con pochissima simpatia per i loro insegnamenti. Si compiacevano nell'accentuare l'errore e persino nell'ingigantirlo. Io cerco di simpatizzare con tutti; in particolare con i settari più padroni della teologia, fini esegeti ed eccellenti sistematici. L'errore, quando diviene acuto, obbliga a definire meglio i suoi limiti. Dall'errore derivò la prima grande teologia sistematica. In seguito ad esso, sulla falsariga valentiniana, nacque la dogmatica di Ireneo, tanto completa nel suo versante ecclesiastico come lo era stata nel suo aspetto eterodosso quella di Tolomeo e di altri qualificati discepoli di Valentino.

Forse la maggior novità del presente lavoro consiste nell'importanza riconosciuta alla dogmatica eterodossa, particolarmente a quella di Marcione e degli gnostici (ofiti e valentiniani). Lo studio delle dottrine antagoniste, se portato avanti parallelamente, offre maggiori garanzie di andare più a fondo tra i tesori della prima teologia. Le tradizioni si fondavano sulla Scrittura. Di qui l'ampiezza attribuita all'esegesi biblica. È una via appena esplorata,

a motivo dell'assenza di opere preliminari relative al *Corpus Scripturale haereticum*. Sviluppata la miglior esegesi ecclesiastica parallelamente e in contrasto con quella eterodossa, dovrebbero essere entrambe uniformemente analizzate in tutti i campi.

Lo studio segue la linea dell'economia, come tra i discepoli di Valentino. Sfortunatamente, ai miei capitoli manca uniformità nella forma e nel contenuto. Molti temi richiederebbero maggior attenzione. Autori come Origene, Clemente Alessandrino e Ippolito meritano considerazione più ampia. La complessità dei due alessandrini (Clemente e Origene) ha l'inconveniente di distrarre con frequenza verso una problematica diversa dalla tradizione apostolica della miglior qualità e costruita su deboli premesse. Non cerco di scusarmi.

Più degli autori interessano le dottrine. Lascio ad altri il loro sviluppo completo. Abituati alle questioni classiche secondo lo schema consueto dei dogmi, i lettori di oggi non sospettano la ricchezza e il vigore di quelle che, esplicite o implicite, si intrecciavano nei primi secoli. Perché non annotare il loro sviluppo ancora libero da impronte? Così, ad esempio, le tappe della formazione personale e divina del *Logos*, quelle della processione dello Spirito Santo, le loro interferenze reciproche con la creazione, le frontiere tra la *creatio prima* e la demiurgia; nel campo cristologico, i preliminari dell'incarnazione (umanizzazione), le realtà coinvolte nel mistero del battesimo di Gesù, nella passione e morte. Senza pretendere di impostare nuovamente i temi evocati dalla prima teologia, soprattutto quella eterodossa, è parso conveniente segnalarne alcuni.

Molte questioni qui brevemente riassunte, le avevo già esaminate con maggior ampiezza. Sono appena state pubblicate, senza rimontare troppo nel tempo, a Santiago de Compostela, alcune mie lezioni su temi di teologia popolare concernenti l'incarnazione, alle quali ora alludo appena. Spesso ci si ripete senza volerlo.

Avrei desiderato, invece, addentrarmi a fondo nello studio dei grandi dogmi mediante una triplice via parallela: valentiniana (gnostica), alessandrina (origeniana) e ireneana.

A questo si aggiunge un altro difetto di metodo. Alcuni capitoli sono sintetici, altri analitici. Sintetici, di solito, sono quelli che ho meglio studiati e la cui documentazione mi avrebbe obbligato a ritornare su quanto detto da me altrove. Analitici, quelli che, o per non averli studiati o perché esorbitavano dall'abituale esegesi, servivano da complemento a temi importanti. Il maggior peso grava sempre su Ireneo. È l'autore verso il quale nutro maggiore simpatia, superiore per profondità e istinto dogmatico a tutti gli altri. Molto avrò ottenuto, se riesco a dar vita alla teologia che dorme, dispersa tra mille altre notizie, nelle impersonali prime pagine delle patrologie.

Sigle e abbreviazioni

- AAA *Acta Apostolorum Apocrypha*: Lipsius-Bonnet.
ACTJoh. *Acta Johannis*.
AJ *Apocryphon Johannis* (NHC II, 1) = Nag Hammadi Cod. II, tr. 1.
AJ BG *Apocryphon Johannis*, Papyr. Berolinensis 8.502.
APAW *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*.
1 ApJac *1 Apoclypsis Jacobi* (NHC V, 3).
2 ApJac *2 Apocalypsis Jacobi* (NHC V, 4).
AuC *Antike und Christentum*: F.J. Dölger, Cf. RAC.
BA *Bibliothèque Augustinienne*: Desclée de Brouwer.
2 Bar *Apocalypsis syr. Baruch*.
3 Bar *Apocalypsis graec. Baruch*.
BT *Bibliotheca Teubneriana* (Leipzig).
CAG *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berlin).
CC o CCL *Corpus Christianorum. Serie latina* (Turnhout).
CCG *Corpus Christ. Serie graeca*. (Turnhout).
Cels *ORIGENE, Contra Celsum*.
CH *Corpus Hermeticum* (4 voll.), ed. Nock-Festugière.
CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Paris-Louvain).
CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vindobonae).
DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris).
EJA *Epistula Jacobi Apocrypha* (NHC I).
1 Enoc *Henoch Aethiopicus*.
2 Enoc *Henoch slavus*: vers. di A. de Santos.
3 Enoc *Henoch hebr.*: ed. Odeberg.
Ev. Aeg. *Vangelo degli Egiziani* (NHC III).
Ev. Phil. *Vangelo di Filippo* (NHC II, 3).
Ev. Thom. *Vangelo di Tommaso* (NHC II).
Ev. Ver. *Vangelo della Verità* (NHC I).
EP *Eclogae propheticae*: Clemente Al.
ET *Excerpta ex Theodoto*: Clemente Al.
GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Drei Jahrhunderte* (Berlin).
GNTK *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*: Th. Zahn.

HA	<i>Hypostasis Archontum</i> (NHC II).
HE	EUSEBIO DI CESAREA, <i>Historia Ecclesiastica</i> .
HThR	<i>The Harvard Theological Review</i> (Cambridge, Mass.).
ISP	<i>Ps.-Ippolito, In sanctum Pascha</i> , ed. Nautin (Sch 27).
JA	<i>Journal Asiatique</i> (Paris).
JAC	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i> (Münster).
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> (Oxford).
LXX	<i>Septuaginta</i> , ed. A. Rahlfs.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> (Berlin-Hannover).
NHC	<i>Nag Hammadi Codex</i> .
NTS	<i>New Testament Studies</i> (Cambridge).
Od. Sal.	<i>Odae Salomonis</i> .
Or. Sib.	<i>Oracula Sibyllina</i> .
PG	<i>Patrologia Graeca: Migne</i> .
PL	<i>Patrologia Latina: Migne</i> .
PMG	<i>Papyri Magicae Graecae: Preisendanz</i> .
PLS	<i>Patrologiae Latinae Supplementum: Hamman</i> .
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , Paris.
PP	MELITONE DI SARDI, <i>Peri Pascha</i> (Sch 123).
PS	<i>Patrologia Syriaca</i> (Paris).
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum: Th. Klauser</i> .
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> (Paris).
SBAW	<i>Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften</i> .
SPAW	<i>Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften</i> .
SVF	<i>Storicorum Veterum Fragmenta: J. ab. Arnim</i> .
TU	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> (Leipzig-Berlin).
UW	Scritto senza titolo (NHC II).
VC	<i>Vigiliae Christianae</i> (Amsterdam).
ZNTW	<i>Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft</i> (Giessen-Berlin).

NB - Le ulteriori sigle e abbreviazioni sono normalmente desunte da J. QUASTEN, *Patrologia I*, Torino 1975³, pp. VII-XIV.

Capitolo Primo

Verso la conoscenza di Dio

Tra i primi pensatori cristiani l'esistenza di Dio non creava problemi. Mai, almeno, di autentica importanza come nel ciceroniano *De natura deorum*. Non ci si ritenne seriamente coinvolti nel dover dimostrare l'esistenza dell'Essere supremo né di fronte ai marcioniti e gnostici, né nei contrasti con i giudei e giudaizzanti e neppure nelle apologie contro i pagani. Nessuno dei grandi settari la mise in discussione.

Esistevano, comunque, pregiudizi inerenti la concezione di Dio. Alcuni, per metterne in dubbio la trascendenza, negavano la categoria di Dio al Creatore del mondo e combattevano, pertanto, la natura divina del Dio degli ebrei, ma non quella dell'Essere supremo. Altri esageravano la sua immanenza, con premesse arrischiate per rigosità. Non mancavano nell'ambito filosofico precedenti di ateismo. Si confondevano i limiti tra il divino ed il cosmo, tra lo spirito e la materia. Entrambi gli estremi erano uniti, senza soluzione di continuità, da gerarchie intermedie. Anche allora restava salva, il più delle volte, l'esistenza di Dio, confermata attraverso innumerevoli divergenze dalle varianti della teologia cosmica da Platone a Filone.

Il sec. II d.C., favorevole al sincretismo, accorciava le distanze tra le grandi scuole filosofiche e incorporava problematiche comuni, una delle quali era la ricerca della via per la conoscenza di Dio. Come arrivare alla nozione dell'Essere supremo?

Si aggiunse l'influsso crescente delle religioni misteriche e il sorgere di movimenti equidistanti dalla religione e dalla filosofia, rappresentati, per esempio, dal *Corpus Hermeticum*, dagli *Oracula Chaldaica*, testi magici o di astrologia, dal *De mysteriis* di Giamblico, dal *De littera omega* di Zosimo e simili. Per vie eterogenee tutti si orientavano verso la conoscenza di Dio.

Ai pensatori cristiani toccò dibattersi tra genti delle più diverse tendenze e aprirsi la strada attraverso mentalità complesse. In teoria lo scontro doveva essere tanto maggiore quanto più li separava da coloro che cercavano di appropriarsi del Vangelo: più forte con i pagani che con i giudei, più con i

giudei che con i cristiani di altre sette. *In realtà* accadde il contrario. Lo scontro con i seguaci di altre sette cristiane risultò più forte e teologicamente più efficace che non rispetto ai giudei o ancor più rispetto ai pagani.

Alcune brevi note di introduzione basteranno a chiarirlo. L'interesse aumenterà nella misura in cui circoscriveremo il campo intorno ai problemi dibattuti tra i soli cristiani.

1. THEOS AGNOSTOS

Al di là delle preoccupazioni delle scuole, inesistenti nel senso strettamente teologico, si avverte l'impegno di voler entrare in contatto con Dio. La religione ufficiale, senza contenuto umano, non soddisfa nessuno. Le religioni salvifiche promettono la mediazione tra Dio e l'uomo. Il medioplatonismo si collega facilmente ad esse.

L'uomo cerca il paradosso. Tutti presentano l'Essere supremo come un Dio ignoto. Sconosciuto e umanamente inconoscibile, tuttavia necessario alla umana salvezza tramite la conoscenza. Le vie per superare il paradosso non erano quelle abituali, utilizzate dalla teologia negativa e idonee ad accentuare la trascendenza, ma non per tutelarla.

Effettivamente suscettibile di appellativi, Dio possiede tutti i nomi, ma nessuno in senso stretto, tutte le forme e definizioni, ma nessuna in modo rigoroso... Anonimo, amorfo, infinito, è inaccessibile attraverso forme e concetti. Oltre ogni essenza, trascendente tutti gli attributi. È e non è, molto più che l'umano essere e non-essere. Inutile accumulare, secondo schemi classici, le vie dell'eminenza, della casualità e dell'analogia. Alcuni trattati ermetici e alcuni gnostici cristiani abusano senza alcuna efficacia di essi. Cosa si ottiene sapendo che Dio è inaccessibile?

Dio sfugge al senso comune e alla ragione. Anche per l'intelletto (*νοῦς*) è sole che acceca invece di illuminare; lascia dietro di sé i limiti di ogni concetto umano e creaturale.

Di conseguenza, Dio *non è*. Non perché gli manchi l'essere, ma in quanto lo supera. Più che «esistente» è superiore a ogni essere (*πρόων*) – *trascende l'essere* – e origine di ogni essere (*αὐτοῶν*), dal quale, a infinita distanza, fluiscono nella loro delimitazione gli esseri e le forme differenziate. Senza essere, possiede l'essere come fonte di quanto esiste, *preesistendo* a ogni esistenza.

Si può dire lo stesso degli attributi. Dio non è *sapiente*, bensì superiore ad ogni sapienza, anteriore e origine di essa; in possesso, per analogia di eccesso, di ogni sapienza.

La via della negazione può condurre solo a una conoscenza analogica di Dio. Porta a conoscere quanto emanato o prodotto da lui, le virtù e le perfezioni disseminate fuori di lui nell'universo. Dio stesso si nasconde. Dio è ignoto, perché inconoscibile (ἀγνωστος). Inconoscibile non soltanto secondo la conoscenza umana, ma secondo ogni conoscenza creata; a un livello superiore all'antitesi tra il conoscere e il non conoscere. Conosciuto in sé con il non-conoscere (o sopraconoscere) creaturale che, in quanto Dio, gli appartiene.

Conseguentemente, attraverso le sole vie di una stretta conoscenza (umana) Dio risulta inaccessibile. Significa questo che il *Theos agnostos* delle filosofie pagane, rappresentate da Albino, Apuleio, Massimo di Tiro, Celso, Numenio, gli *Oracula chaldaica* e altri esponenti del platonismo del sec. II, impedisca ogni sforzo dell'uomo per giungere alla vera conoscenza di Dio?

Così sarebbe se, irraggiungibile attraverso le vie normali della conoscenza, non esistesse un corrispettivo procedimento particolare, la *gnosi* (salvifica) positivamente voluta e instaurata da Dio. Più che nuova via umana della conoscenza, si tratta di una via divina, resa accessibile all'uomo per iniziativa di Dio. O, ed è lo stesso, è un'elevazione gratuita dell'uomo al livello della Sua esclusiva Conoscenza.

Ecco il modo di tutelare il paradosso del *Theos agnostos*, principio – per mezzo della sua conoscenza – della salvezza umana. La via difficilmente può essere salvifica – efficace per l'umana salvezza – se non procede da Dio, unico autore della salvezza. E non procede da Dio, se non è Lui l'autore della gnosi offerta all'uomo. La conoscenza divina, generosamente offerta all'uomo, è comune a Dio e all'uomo, eccedente le vie normali dell'umano conoscere, con la superiorità del vivere divino rispetto a quello umano.

I filosofi pagani individuavano occasionalmente buoni elementi per questo nuovo cammino. Uno di essi, benché generico, è percettibile in Massimo di Tiro e in Celso. Dio, come il re dei Persiani, risulta inaccessibile per il popolo. Bisogna attendere a lungo in anticamera, passare da un ministro all'altro, prima di prostrarsi davanti a Lui. Fungono da mediatori tra il Dio ignoto e l'uomo, angeli, arcangeli o arconti, cieli intermedi. L'uomo deve salire da un cielo all'altro, adattandosi al loro regime, prima di essere ammesso alla visione immediata di Dio. Si deve superare il livello umano e quello angelico. Assimilato così a un livello sempre più divino, l'individuo – passato gradualmente attraverso i cieli (e abitanti) intermedi – giunge infine alla visione di Dio, senza che questi abbia perso la sua trascendenza. Per questa via passa il metodo generalizzato tra i giudei dal *Sefer Hekalot* («Libro dei Palazzi» 3 Enoc) e dalla letteratura delle *Hekalot*.

Il Dio ignoto, secondo questo metodo, sarebbe solo «relativamente» inco-

scibile: irraggiungibile all'umano conoscere (terreno), angelico, arcontico (razionale, celeste, astrale), raggiungibile per gli spiriti satelliti, ministri e governatori di Dio.

Soluzione più apparente che reale. *Theos*, se veramente *agnostos*, rimane inconoscibile sia per uno spirito satellite sia per l'uomo, perché si innalza al di sopra di ogni concetto di creatura. La via che passa per gli intermediari trova nell'ultimo gradino un abisso incolmabile: il salto dal finito all'infinito, dalla forma all'informe, dalla misura all'immenso, dal concetto all'inconcepibile.

La vera soluzione risiede nello stesso Dio. Il medioplatonismo ne era consapevole e Plotino la sviluppò. L'Essere supremo, per spontanea e necessaria manifestazione di Sé, per emanazione della sua bontà, si rende raggiungibile mediante un'ipostasi che, a sua volta, per una nuova necessaria proiezione di sé, abbrevia le distanze, fino ad arrivare all'intelletto umano senza soluzione di continuità.

Senza abbandonare la sua *agnôsia*, Dio mediante ipostasi intermedie varca l'abisso che lo separa dall'uomo. Dio è il Bene. Pur trascendendo di molto il non divino, il Bene lo spinge a essere benefico, spontaneamente e necessariamente, uscendo da sé. Arrivando all'uomo, lo rende partecipe di Sé (con una porzione della Sua propria essenza dinamica) e lo incita a sviluppare il divino. Nascosto nella mente, il divino la rende capace di conoscere «in crescendo» Dio, fino a renderla simile al Suo proprio modo di essere. Tale via tratta: a) della parentela o affinità intima tra il *Theos agnostos* e l'uomo chiamato alla sua conoscenza; parentela positivamente offerta da Dio all'individuo; b) della chiamata dell'uomo alla comunione con il Bene, per somiglianza perfetta con Lui.

Elemento fondamentale della gnoseologia pagana è l'assioma *simile a simili*; il sole si vede con il sole. Il divino si fa conoscere al divino; fuori e prima dell'uomo, e pure nell'uomo. Il titolo di parentela non basta. Il figlio appena nato non conosce il padre. Oltre la comune natura, si richiede la perfezione dei suoi atti. L'uomo la raggiunge mediante la somiglianza dinamica, abilitato nella sua essenza all'esercizio di Dio.

Senza uscire ancora dalle premesse pagane, si profilano tuttavia come requisiti dell'uomo chiamato alla conoscenza dell'ignoto: a) la somiglianza sostanziale della mente umana con Dio; l'intelletto sarebbe della stessa essenza del Bene, consostanziale con esso; b) la somiglianza qualitativa dell'intelletto umano; esso riceverebbe, come qualità dinamica, la vita di Dio.

Alcune religioni salvifiche e alcune correnti filosofiche coeve discutono sui canali della somiglianza sostanziale. L'uomo, per sua essenza divino, è chia-

mato, per la sua natura, alla comunione perfetta con il Bene supremo. A questo mirano gli *Oracula chaldaica*, alcuni trattati del *Corpus hermeticum*, i maghi e i filosofi simpatizzanti. Questa sarebbe la strada delle grandi gnosti eterodosse del sec. II.

Inutile aggiungere che le premesse pagane incorporate nei sistemi gnostici cristiani suscitano nuovi problemi e si aprono a nuove prospettive, ignorate dalla filosofia. Questo si verifica già per quanto concerne la somiglianza. Una cosa è il titolo *radicale* della conoscenza, l'affinità (sostanziale o qualitativa) dell'uomo con il Bene, altra è il titolo *immediato*, l'affinità compromessa nell'atto perfetto. A quest'ultima si potrebbe giungere: 1) come a un termine spontaneo e anche necessario del processo di similitudine dell'uomo con Dio: la conoscenza si presenterebbe come nata all'interno (*ab intra*); 2) con l'aiuto di un Mediatore, come a un termine gratuito (*δωρεά*) del processo di somiglianza: la conoscenza sarebbe offerta come Dono, prodotto nell'individuo dal Mediatore (*ab extra*).

Le ideologie pagane del sec. II danno luogo a molteplici combinazioni, sulla base di un'accentuazione di una linea o dell'altra. Qui interessano solo genericamente o «per contrario». Da ora in poi si caratterizzano, di fronte alle ideologie cristiane, per un denominatore comune. Il paradosso del *Theos agnostos* reso accessibile all'uomo si fonda sulla manifestazione spontanea e *necessaria* di Dio, per impulso della sua natura (il Bene). Le ipostasi intermedie sono ugualmente necessarie, in quanto basate sull'essenza.

Il tema della conoscenza salvifica si adatta alle vie della filosofia o teologia pagana. Accanto alle religioni salvifiche e correnti affini, la teologia pagana cercò di risolverlo contemporaneamente attraverso i due estremi: Dio e uomo. Innalzò l'ultimo, in virtù del suo destino, alle altezze dell'Essere supremo. E coinvolse Dio, in qualità di Bene, in un'azione che lo rendeva più simile al livello umano. La traiettoria seguita dall'Ignoto nella sua manifestazione esteriore indica quella che l'individuo dovrà seguire nella sua ascensione verso l'Ignoto.

Recepita la somiglianza di natura o di qualità tra Dio e l'uomo, costerà poca fatica tradurre in profondità la traiettoria longitudinale. Invece di dirigersi verticalmente a Dio, all'uomo basterà penetrare nel divino di se stesso e scoprire nel proprio interno la preistoria e la metastoria dell'individuo. Plotino ritrovava nel suo animo gli orizzonti della migliore ideologia pagana, senza danneggiare la trascendenza dell'Essere supremo.

Risolta in questo modo la questione teologica e quella umana, rimane priva di basi la *historia salutis*. La storia, in quanto tale, non interessa. Da una parte c'è la traiettoria verticale dell'uomo verso Dio. Dall'altra c'è quella oriz-

zontale della storia umana. Essendo alla ricerca di Dio, il divino dell'uomo sfugge all'universo della materia. Mai l'uomo pagano immaginò che, per superare la trascendenza del *Theos agnostos*, fosse necessario deificare la materia, secondo le leggi dello spazio e del tempo.

Nonostante molte differenze radicali si avverte una quantità di elementi generici, comuni a pagani, giudei e cristiani. Le speculazioni della «teologia negativa» passarono per intero ad alcuni ecclesiastici, a molti gnostici e alla letteratura ebraica intertestamentaria.

Buona parte dell'angelologia – pagana ed ebraica – viene a colmare l'abisso tra l'Ignoto e il mondo. Sarà questo uno dei campi prediletti della gnosi eterodossa. L'impostazione del Demiurgo Jahvé, all'interno dell'economia globale, è un caso di applicazione angelologica. Gli arconti e gli dèi planetari da un lato, gli angeli, gli arcangeli e le altre gerarchie bibliche dall'altro, riempiono i cieli tra la regione suprema e il mondo materiale. La lontananza di Dio, indizio di trascendenza, viene coperta con una moltitudine di stati abitati da enti razionali. Cosa c'è di meglio per purificare le tappe della conoscenza, dalla terra fino al cielo? C'è un abisso sostanziale tra i cieli angelici o arcontici e quello del Dio ignoto. Gli arconti sono psichici, Dio è puro spirito. Spezzata la linea della somiglianza, sprofonda il ponte del congiungimento dal somigliante al somigliante; la trascendenza dell'*Agnostos* resta salva, nel silenzio assoluto.

Restava ancora molto spazio per moltiplicare, nell'ambito dell'altezza divina, gli *eoni* divini. È quanto fece la teologia pagana, mediante epiteti, denominazioni, appellativi di Dio, e faranno gli gnostici (pagani e cristiani) con gli eoni, *dynameis*, dèi del Pleroma, nella regione della Luce. Liberissimi di riferirsi a cifre, come segno di opulenza, e non contenti di assegnare a Dio le perfezioni abituali, le moltiplicarono in tetradi, pentadi, esadi, decadi, fino agli estremi di una fantasia paranoica. È faticoso scoprire le leggi seguite dagli gnostici nello sviluppo del pleroma divino da uno strato all'altro e – all'interno di uno stesso strato – da una serie all'altra (per es., di pentadi).

Il fatto di aver tanto proliferato i due mondi: arcontico (di tipo demiurgico) da una parte, pleromatico (di tipo strettamente divino) dall'altra, dice poco a favore dei suoi autori. Si trattava di un genere letterario che non coinvolgeva in alcunché.

Le formule di teologia apofatica nascondono l'infinito categorematico. Già prima di Plotino era stata aperta la strada all'infinità divina, in quanto pienezza traboccante, che si sottrae al conoscimento poiché rompe tutte le frontiere dell'essere. Che si chiami *Bathos* o *Bythós*, il Dio ignoto si offre come infinito attuale, raggiungibile al di là del concetto di pieno possesso.

La vera gnosi di Dio deve superare i limiti legati ad ogni concetto e adentrarsi per la via della somiglianza nella conoscenza della natura, della Luce con la luce, dello Spirito con lo spirito, del Bene con il bene.

Gli ideologi pagani invitano a combinare un percorso con l'altro, quello concettuale con un altro non concettuale, per giungere all'intuizione dell'infinito. Il primo conduce fino alle soglie dell'*Agnostos*, per es. fino all'intelletto (*νοῦς*). Il salto dall'Intelletto, personalmente e fisicamente circoscritto, all'Ignoto, impersonale e infinito, ha luogo «per somiglianza di natura» attraverso la via di parentela, al margine del percorso concettuale.

Insomma, il problema della conoscenza di Dio non si limitò nei primi secoli al campo della filosofia. Per influsso forse dell'Oriente (religioni salvifiche, giudaismo intertestamentario, gnosi pagana) scivolò verso il religioso nell'economia della conoscenza salvifica. Oltre la pura teoria, per concetti, urge risolvere con la gnosi di Dio la umana salvezza. Scienza e salvezza si intersecano con preponderanza della seconda. Il Dio ignoto si apre all'uomo per attirarlo a sé, senza rinunciare alla Sua superiorità.

I grandi temi sollecitati in vari modi dall'ellenismo perché temi umani, rimbalzano tra gli scrittori del cristianesimo nascente. Senza dubbio furono più vissuti che letterariamente formulati. Gli apologeti, a contatto con il paganesimo, rivolgono la loro attenzione in altre direzioni e non scoprono nelle preoccupazioni del mondo pagano le soluzioni chiave, comunemente formulate tra gli ideologi allora in voga.

2. IL DIO DEGLI EBREI

Gli Ebrei possedevano una solida base per poter giungere a Dio: le Scritture rivelate. Egli si era affrettato a far conoscere la Sua esistenza e la Sua economia riguardo al mondo. Così fu nel tempo di Mosè e nelle generazioni successive.

Più che le speculazioni filosofiche, assenti nel giudaismo anche intertestamentario, influirono nel sec. II. le tradizioni esegetiche dei rabbini relative alle Scritture classiche e, accanto al testo canonico, le tendenze rappresentate dagli apocrifi di maggior valore.

Filone costituisce un caso a parte. Alessandrino ed ebreo, legge la Scrittura secondo moduli ellenistici e incorpora vocabolario e inquietudini di tipo platonico con ripercussioni sul mondo e l'uomo, estranee alla tradizione giudaica.

Gli Ebrei dei primi secoli cristiani partono, come da un assioma, dallo *schema* (Dt 6, 4 s.): «Ascolta Israele: Jahvé è il nostro Dio, Jahvé è uno solo.

Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze». Esaltano la *Torà*, la Legge, l'unica rivelazione salvifica di Dio, Demiurgo del mondo materiale, Plasmatore e animatore del plasma umano, amico dei giusti dell'epoca patriarcale, Legislatore accessibile a Mosè. «Quale grande nazione ha la divinità così vicina a sé, come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invochiamo?» (Dt 4, 7).

Altri, interessati a dar valore alla sua supremazia, attribuiscono alla Sapienza, *Dynameis*, Potenze (angeli, arconti) divine, la Sua opera sull'universo e la storia umana.

Si potevano invocare i due modi – al singolare (Jahvé), al plurale (Elohim) – per caratterizzare Dio come colui che riunisce in sé, a titolo di Jahvé, la sublimità del *Theos agnostos*, e a titolo di Elohim la sua efficacia *ad extra*. La letteratura apocalittica (intertestamentaria) non dissimula la sua predilezione per l'allontanamento di Dio. Invece di teorizzare sopra l'infinità positiva, descrive quantità di cieli, gerarchicamente diversi. La ricchezza della fantasia supplisce in buona parte alla povertà dottrinale.

Il genere letterario, nella sua applicazione a Jahvé, scopre il suo artificio alla luce di alcuni trattati gnostici cristiani. Al di sotto del Demiurgo ebraico si trova il «cosmocreatore» con i suoi cieli (diabolici); al di sopra l'*Anthropos* con gli eoni dell'universo spirituale. Dove rimane la trascendenza di Jahvé con i suoi arconti? Sarà questa la facile via utilizzata dagli gnostici più deboli dal punto di vista speculativo, per colmare la loro teologia.

Espediente abbastanza diffuso nella produzione intertestamentaria, entrato poi nella letteratura gnostica, è il passaggio dall'unità al numero 7 o 12... Jahvé, uno, è anche sette: per i sette spiriti (Is 11, 2) o arconti, espressione del suo dinamismo sopra il mondo. Per renderlo unico, gli si attribuiscono un solo nome e sette predicati in funzione della sua efficacia. Da qui l'uguaglianza, matematicamente insostenibile, $1 = 7$: Dio uno per natura e settemplo per perfezione dinamica. I tre angeli di *Abramo* erano tre manifestazioni dell'unico Dio. Colui che parlava a Mosè e ai Giudici di Israele era l'Ignoto, resosi accessibile nella sua «Sapienza, Verbo, Angelo».

Lo sviluppo dell'angelologia, nei *Libri di Enoc nell'Apocalisse di Baruc* e simili, risponde a idee analoghe.

Nessun ebreo discute la conoscibilità di Jahvé *ex operibus*. Come pure nessuno controbatte l'assioma scritturistico: «Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo... Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere» (Es 33, 20-23). Tra i due estremi è bene situare anche il mistero della *Torà*, nella sua doppia dimensione accessibile e invisibile.

Gli ebrei, contemporanei di San Giustino, combattevano il politeismo pagano e con uguale zelo negavano la Trinità delle persone in Dio. Ammettevano in cambio, ipostasi, *dynameis*, intermediari tra Jahvé e il mondo sensibile (l'uomo). Le grandi ipostasi intermedie – «Metatron, Memra, Schechinà, Spirito Santo e Bath kôl» – sembravano invitarli ad approfondire la «immagine di Dio», la «somiglianza di Dio» e il destino umano. Tuttavia si ribellavano di fronte all'idea di un Verbo e Sapienza personali, chiamati a intervenire nella formazione dell'uomo. Più che la comunione dinamica con Jahvé, ripugnava loro la comunanza della natura. Vedevano in pericolo l'unità e la trascendenza di Dio.

Ciò che Filone risolveva con la sua dottrina del *Logos*, i rabbini lo risolvevano con le ipostasi intermedie. *Dinamicamente* divine, univano Dio al mondo. Benché normalmente fossero orientate verso il mondo, si ha l'impressione che – secondo i rabbini – si andasse anche in direzione contraria, dal mondo verso Dio. Il contatto delle grandi ipostasi con Jahvé, le abiliterebbe a deificare l'uomo e a predisporlo alla contemplazione (diretta?) di Dio. Basterebbe che il giusto si lasciasse possedere da queste.

Altre vie si intravedono tra gli ebrei senza allontanarsi dalla Scrittura: a) lo spirito profetico, particolarmente attivo tra i grandi vati (scrittori e non scrittori); b) il soffio di vita infuso dal Creatore (secondo Gn 2, 7).

I grandi profeti di Israele erano innalzati a una conoscenza singolare di Dio. Forse più che Jahvé in se stesso, comprendevano i suoi disegni su Israele. Anche così, per virtù dello Spirito, entravano in contatto speciale con Dio. Ebbe qualcuno la visione diretta di Jahvé? Più che il fatto in sé, sarebbe importante sapere se, per i giudei, la cosa era fattibile; se ritenevano realizzabile la gnosi intuitiva di Dio attraverso il profeta. Si dovette impostare il tema, la cui soluzione dipendeva dai due estremi: per Jahvé, dalla sua possibile manifestazione intuitiva all'uomo, previamente disposto alla visione; per l'uomo, dalla possibilità di tollerare (se non nella carne, almeno in estasi) la conoscenza gratuita di Dio. È la tematica evocata dall'espressione paolina (2 Cor 12, 3): «Sive in corpore, sive extra corpus nescio».

Più accurata e di maggiore interesse risulta la gnoseologia implicita in Gn 2, 7. Infusa la psiche razionale da Dio nel plasma umano, si intravede il cammino dell'uomo a Dio. Un cammino in apparenza semplice, in realtà abbastanza complesso. Abbastanza presto si vide nel «soffio di vita» la psiche razionale e insieme spirituale. Nessun mezzo spontaneo per giungere al Creatore. La storia del Paradiso lo testimonia. Dotato di parola mentale e orale, Adamo poteva dialogare con il Verbo di Dio nella stessa maniera in cui poteva comprendere liberamente il bene e il male, mediante l'albero della co-

noscenza. Il *Logos* o *Memra* presentava due versanti: da Dio verso il mondo, depositario dei tesori destinati all'universo; dal mondo verso Dio, veicolo per l'uomo dei tesori nascosti in Jahvé.

C'è di più. Il «soffio di vita» concede all'uomo un'anima *vivente*; psiche talvolta animata in maniera divina, con possibilità non solo di ragionare in quanto razionale, ma anche di intuire Jahvé poiché anche divina. Tutto dipende dal dinamismo inerente alla psiche umana. Divina, oltre che razionale, la psiche abiliterebbe per mezzo di due procedimenti la conoscenza di Jahvé: 1) *ex effectibus*, per relazione delle creature con il dinamismo del Creatore; 2) *ex spiraculo vitae*, per impulsi del divino inerente alla psiche, l'individuo arriverebbe, per mezzo di azioni spirituali, alla futura visione di Dio.

E non è tutto. A giudicare dalle *Omèlie e Recognitiones* pseudo-clementine, dovette esserci tra gli ebrei chi vide nella psiche (Gn 2, 7) una parte della sostanza stessa del Creatore. L'anima del protoplasto proviene, come dalla materia *ex qua*, dalla sostanza di Jahvé. Consostanziale con Lui, possiede la Sua medesima *dynamis* e azione.

Basandosi sulle sole premesse scritturistiche, mirava a questo una nuova via per la conoscenza di Dio: quella della parentela (*κατὰ συγγένειαν*), abbastanza comune tra i filosofi gentili. Dotato della sostanza di Jahvé, Adamo poteva conoscerlo come da figlio a padre, senza superare le possibilità della propria natura, al di fuori di ogni regime soprannaturale.

Una simile dottrina, poiché era portata agli estremi, si prestava ad essere attaccata. Volendo innalzare la dignità del protoplasto, diminuiva eccessivamente quella di Jahvé. Né mancarono coloro i quali, come Marcione, fecero di essa una premessa fondamentale contro Jahvé e la sua economia.

L'Antico Testamento e la letteratura intertestamentaria ignorano il problema delle vie della conoscenza di Dio. Le danno per evidenti. Tra i gentili, con la loro filosofia e le varie scuole del pensiero, e gli israeliti con la Scrittura non c'è posto per alcuna opzione. Con la mediazione della parola scritta di Dio appaiono chiari gli estremi: Jahvé che parla e si fa conoscere; il giusto che accoglie la parola di Dio. Solo l'esistenza di Dio rimane sullo sfondo. Jahvé si compiace nella rivelazione – da Mosè fino all'ultimo profeta – di comunicare con l'uomo e invitarlo a camminare verso di Lui come gli angeli attraverso la scala di Giacobbe. C'è cosa più facile che leggere le Scritture di Jahvé, per scoprirne i tesori e, quale anticipazione ad essi, la Sua esistenza e natura?

Non ci sarebbe alcun enigma se il linguaggio biblico fosse livellato per tutti in modo uguale o se le Scritture cercassero l'umana chiarezza. Dio si rivolge con la rivelazione all'*homo religiosus*, al credente, amico della verità.

Jahvé si fa conoscere per fini salvifici. Non pretende di mettersi sullo stesso piano della conoscenza esatta. Desidera la salvezza umana mediante un cammino meritorio per l'interessato; un cammino razionale e libero ma in armonia con la sua indole creaturale.

Dio parla nelle Scritture con un linguaggio adeguato alla sua intenzione, adatto ad una mente sana, religiosa, amante della verità. Racchiude i suoi tesori in parabole e forme inaccessibili a individui moralmente e religiosamente non preparati. I ben disposti lo intenderanno e sapranno meditare con gusto quanto è sottoposto alla scienza umana. Lo approfondiranno progressivamente. L'esercizio di tutti i giorni lo renderà di facile comprensione. Un uomo retto procederà da ciò che è chiaro a ciò che è oscuro. Dalle cose che le Scritture divine insegnano apertamente, senza equivoci, a quelle nascoste nelle parole. Le parabole si riferiscono a quanto non è ambiguo. Così manifestate, riceveranno da tutti una spiegazione simile. Il corpo della verità rimane intatto, con collegamento delle membra, e fermo. È una sciocchezza esporre clausole poco chiare con parabole interpretate secondo il gusto di ognuno. Appariranno tante verità quanti sono coloro che espongono le parabole, in lotta una contro l'altra, e daranno fondamento a dogmi contrastanti, come i filosofi pagani che suscitavano questioni (Ireneo, *Adv. haer.* II, 27, I).

Ciò che si dice delle parabole vale anche per altri stili letterari che ricorrono un forte senso religioso. Si ricordino le benedizioni dei patriarchi, specialmente di Giacobbe, e le benedizioni di Mosè. Nascoste in ogni tipo di metafora, racchiudono profezie messianiche così poco comprensibili come gli enigmi risolti da Daniele.

Senza la chiave del Verbo incarnato, le Scritture sono religiosamente enigmatiche. E non è strano che persino la figura del Dio Jahvé risulti compromessa per colui che non si limita soltanto alla lettera. I grandi settari del sec. II le impugneranno a partire da lì, mettendo in rilievo le conseguenze del letteralismo ebraico, e condanneranno l'effigie di Jahvé affamato di culto sensibile mediante sacrifici animali, iracondo con i suoi devoti incapaci di comprendere l'altalena tra la Legge esterna e gli impropri dei profeti.

Facendo uso delle nuove vie dell'uomo verso Dio, il giudaismo dei primi secoli cristiani non dissimula il proprio turbamento. Filone segue una traiettoria platonizzante e incorpora nell'esegesi della Scrittura gli elementi più puri dell'ellenismo. I rabbini propendono verso le ipostasi intermedie. A tutti manca la chiave che dia unità, per quanto riguarda la conoscenza salvifica, alle Scritture. Alla fine resta sospesa la soluzione del problema simultaneo della conoscenza di Dio e della salvezza dell'uomo; la salvezza dell'uomo, in corpo ed anima, alla vista di Jahvé.

3. MARCIONE

Non era amico della teorizzazione. Le sue *Antitesi* andarono perdute, ma la dottrina fondò una tradizione cui ci si poteva facilmente richiamare e percepibile nell'*Apostolikon* e nel *Vangelo*, giunti in buona parte fino a noi.

Il tema della conoscenza di Dio era imprescindibile ed era implicitamente impostato, grosso modo, sulla diversità tra Jahvé il Demiurgo, dio dell'Antico Testamento, e il Padre, dio del Nuovo Testamento.

Marcione denuncia come insussistente l'economia ebraica formulata nello Šemà. Jahvé non è l'Essere supremo, Dio Altissimo, come affermano gli israeliti. Arconte animato, padre di angeli e arcangeli, è un *theos* di seconda linea, catalogabile forse come primo tra gli «dèi secondari» della tradizione platonica. Demiurgo immediato del cosmo sensibile, plasmatore diretto dell'uomo, amico dei patriarchi, Legislatore di Israele, guida gelosa del popolo ebraico. Si crede Dio unico e si gloria di esserlo, ignorando l'economia dell'Essere supremo di cui è servitore. Della stessa sostanza della psiche umana razionale e libera, sottomesso alle passioni degli altri esseri razionali, suoi figli, prova come loro invidia, orgoglio, ira. Secondo la Genesi, ignorava dove si nascondeva Adamo nel Paradiso. Geloso dell'uomo, gli aveva proibito di mangiare dell'albero della conoscenza. Lo cacciò dal Paradiso, perché non mangiasse dell'albero della vita e diventasse immortale. Si pentì di aver creato l'uomo e lo castigò con il diluvio. Ebbe per gli israeliti predilezioni ingiustificabili. Cercò di conquistarli, per assicurarsi un tempio e un culto continuo. Chiuso al mondo dello spirito, orientò la salvezza umana verso ciò che è sensibile, con un nazionalismo inasprito. Tutti dati presi dalla Scrittura; una Scrittura intesa alla lettera, senza far ricorso all'allegoria, in corrispondenza con l'ispirazione letterale, tradotta alla lettera. Giudaico e carnale si equivalgono. Jahvé e dio giudaico anche.

Il Demiurgo Jahvé era troppo accessibile all'uomo; come il razionale a enti razionali. Tanto accessibile come poteva esserlo un arcangelo per gli angeli della sua specie. Univocamente, senza far ricorso alla analogia. Le teofanie della Genesi riferiscono il regime abituale di un arconte psichico, reso visibile, conforme alla sostanza. Trasferito Adamo dal Paradiso, era ovvio che conoscesse intuitivamente Jahvé, perché costituito in regime angelico. Se più tardi si manifestò rare volte sotto forma angelica o di Legislatore, non fu perché umanamente irraggiungibile, ma per sostituire con la lontananza la trascendenza di cui era privo. Neanche il privilegio concesso ai profeti, in virtù dello spirito, conteneva una trascendenza rigorosa. Lo spirito profetico era razionale quanto la psiche e altrettanto soggetto a passioni. Razionale Jahvé,

razionali i profeti, si rivelava per mezzo di loro agli uomini, pure razionali. Manifestava i suoi disegni con un linguaggio oscuro, per darsi autorità. Poteva tuttavia farsi conoscere nella propria essenza, perché né in sé né nelle sue perfezioni era umanamente irraggiungibile.

All'economia dell'ignoranza, peculiare nell'Antico Testamento, successe quella della conoscenza, propria del Nuovo Testamento. Alla economia del Demiurgo, dio ebraico, seguì quella del *Theos agnostos*: a) sconosciuto in assoluto lungo tutto l'Antico Testamento; b) rivelato per la prima volta al mondo per mezzo di suo Figlio, mediatore necessario tra Lui e gli uomini.

Tutto si riassume in Lc 10, 22: «Nessuno conosce il Padre (= Dio ignoto) se non il Figlio (= il Salvatore Cristo) e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare».

Unico vero Dio, *il Padre* è in sé direttamente inconoscibile da chiunque altro non sia suo Figlio. Solo attraverso la rivelazione del Figlio si fa conoscere anche agli uomini per la loro salvezza. L'unica strada per conoscere il Padre – meglio ancora, per intuire il Padre – è il Figlio inviato da Lui nel mondo, nella pienezza dei tempi.

Come Jahvé, erano incapaci di conoscere il Padre ignoto, pure gli angeli, arcangeli e l'uomo. Tutti, da Jahvé fino alla psiche umana, sono di sostanza razionale. Il Padre, invece è di sostanza spirituale. Il razionale (= psichico) non può conoscere lo spirituale, come neppure il materiale conosce il razionale. «Simile a simili».

Il Demiurgo Jahvé creò il mondo, formò l'uomo; governò l'Antico Testamento, ignorando in modo assoluto Dio Padre, benché fosse sua creatura. Rimase nell'ignoranza fino alla venuta del Figlio, per mezzo del quale conobbe l'economia di cui era servitore.

Lo Šemà, che costituisce per Jahvé la suprema e primissima verità, è per Marcione il primo e più alto peccato, esponente della suprema ignoranza religiosa.

Né i cieli planetari né la terra enunciavano l'esistenza del Padre ignoto. I patriarchi e profeti conoscevano l'autore immediato del mondo e degli uomini sensibili, ma non conoscevano il Padre. Nessuna creatura testimoniava altra cosa se non il dinamismo del Creatore e non autorizzava a salire fino al suo primissimo Autore. Il cammino *ex effectibus*, applicato al mondo e all'uomo sensibile, non conduce all'*Agnostos*. Lo avevano già constatato i pagani. Conduce solo, per ragionamento, alle *dynameis*. Risponde alle perfezioni attive dell'autore immediato; in qualche modo all'essenza (Nome proprio) del Dio silenzioso e inattivo.

Marcione non sembra aver teorizzato sopra le due forme di pensiero, *razionale* o discorsiva quella di Jahvé e della sua economia, *spirituale* e con-

templativa quella del Padre e della sua economia. A Jahvé si giunge con molti mezzi e con il ragionamento fino alla comprensione totale. Al Padre si arriva solo tramite l'intuizione dello spirito. Entrambe le forme, in armonia con l'essenza di Jahvé (e degli esseri razionali) da una parte e con quella del Padre (e degli esseri pneumatici) dall'altra, erano congenite – ciascuna al suo livello – e traducibili come specie della conoscenza, κατὰ συγγένειαν.

Le Scritture dell'Antico Testamento erano di ispirazione razionale, arcontica. Il loro linguaggio corrispondeva, anche letterariamente, al Demiurgo e Plasmatore della materia. Si atteneva alla lettera, senza utilizzare né l'allegoria né la figura. La circoncisione imposta ad Abramo, segno sensibile dell'appartenenza al popolo eletto, non andava al di là del senso letterale. Stesso criterio veniva usato per il sabato e le innumerevoli prescrizioni del Deuteronomio relative al culto sensibile. Ciò che Jahvé non insegna letteralmente, mediante le Scritture, è inutile cercarlo con il ricorso alle allegorie. Marcione scredita così ogni legame tra l'economia dell'Antico Testamento e quella del Nuovo Testamento, così come l'applicazione, mediante l'allegoria, del sensibile allo spirituale.

L'economia di Jahvé restava ermeticamente chiusa. Senza uscita per la regione dello Spirito, come ombra delle cose celesti, né per la storia del Vangelo, come sua profezia. Rotto il legame con il divino preesistente e con lo spirituale futuro, per superare l'interpretazione letterale non c'era che un ragionamento ovvio: quello di un popolo dominato da preoccupazioni immediate.

E la lotta secolare dei profeti a favore dello spirito, contro l'applicazione letterale della Legge? La critica è forte. Si intravede la risposta dell'eresiarca sulla base di alcune affermazioni di Ireneo e Tertulliano¹.

Soggetto, come gli uomini, alle passioni, il Demiurgo cambia ad ogni momento. Oggi ordina una cosa, domani un'altra. Impone sacrifici mediante la Legge e attraverso i profeti li rifiuta.

La venuta folgorante e non preparata del Salvatore Gesù introduce nel mondo un'economia di assoluta novità: un Dio nuovo, uno Spirito nuovo e un nuovo Mediatore. Abbattuta l'antica economia con i suoi dèi, il Salvatore instaura, nell'ordine stesso della conoscenza di Dio, un regime essenzialmente diverso dall'antico.

Gesù annuncia l'unico vero Dio, il Padre, sconosciuto come il *Theos agnostos* dei pagani, Spirito di natura soprarazionale, irraggiungibile dalla psiche (il ragionamento). Ignorato, di conseguenza, da Jahvé e dai suoi.

¹ IRENEO, *Adv. haer.* II, 3, 1; IV, 17, 2; TERTULLIANO, *Marc.* IV, 27, 1.

L'Autore delle «Antitesi» non teorizza sul problema della conoscenza del Padre. Invoca, come assioma, il passo classico di Lc 10, 22. Una è la conoscenza che il Figlio ha del Padre, un'altra è quella che i credenti ricevono dal Figlio.

La conoscenza divina del Figlio si basa sull'uguaglianza di sostanza con il Padre. Reso umano attraverso i cieli in una forma adulta, annuncia il Padre, Dio ignoto, fin dalla sua prima apparizione nella sinagoga di Cafarnaù e fonda la sua fede in Lui, mezzo indispensabile per l'umana Salvezza.

La conoscenza intuitiva e perfetta del Figlio non viene trasmessa ai credenti in virtù del messaggio. Passa soltanto la notizia del Padre ignoto.

Marcione, poco esplicito riguardo all'antropologia, non si sofferma nel precisare: a) la costituzione dell'uomo; composto, quando completo, di spirito/anima/corpo (con 1 Ts 5, 23); b) il destino: eliminata la *salus carnis*, insegna la salvezza dell'anima conseguibile con la comunione di Spirito con il Figlio (e il Padre).

La conoscenza della fede agisce «in crescendo» nel credente e lo dispone alla gnosi escatologica per infusione dello Spirito del Salvatore. L'eresiarca non richiede per la *perfecta Salus* la comunione di sostanza tra Dio (il Figlio) e l'uomo. Dio Spirito chiama solo le anime alla fede ora e alla fine alla conoscenza (o Salvezza). Il Salvatore non si rivolge agli individui *fisicamente* già divini, per condurli alla Salvezza. Annuncia il suo messaggio salvifico agli uomini, per innalzarli nel loro tempo all'unica Salvezza da essi raggiungibile, la *Salus animae*. A tal fine introduce nella storia umana una prospettiva totalmente nuova, sconosciuta.

Gli uomini, per Marcione, sono caratterizzati da ciò che offrì loro Jahvé: corpo ed anima, ma il corpo è veicolo circostanziale dell'anima. Appaiono nell'Antico Testamento come puri esseri razionali. A causa della morte, abbandonando per sempre il corpo, le anime discendono nell'Ade. Jahvé non le salva.

Con la venuta del Salvatore l'uomo entra nell'economia dello *spiritus*. Colui che dà fede al Suo messaggio, supera il regime razionale, accoglie nella sua persona (*spiritus/anima/corpus*) lo Spirito di Dio Padre, come qualità dinamica e inizia con la fede in Lui il cammino verso la conoscenza intuitiva del Padre. Il Salvatore agirà con il suo Spirito sul germe spirituale (qualitativo) della psiche e la incrementerà fino a renderla idonea per la gnosi dell'Ignoto, nel quale risiede la *salus animae*.

I seguaci di Jahvé erano e sono razionali. Quanti credono nel Padre sono spirituali. La sostanza negli uni e negli altri rimane uguale. L'uomo non cambia da un Testamento all'altro. Razionale prima e razionale *secundum*

naturam adesso. Ma coloro che accolgono il Vangelo del Salvatore, pur continuando ad essere *naturalmente* razionali, diventano spirituali per merito e idonei per la Salvezza (spirituale) dell'anima. Le loro anime si disporranno a intuire il Padre alla maniera del Figlio, per mezzo degli impulsi dello Spirito per i quali il Salvatore le rende meritevoli. La gnosi del Padre, connaturale al Salvatore a titolo di Figlio, sarà loro comunicata *in dono*, a titolo di spirituali.

Inutile ricercare tra le notizie che possediamo di Marcione un simile sviluppo circa la conoscenza salvifica. Le sue premesse lo autorizzano. Accettata la triplice economia di 1 Ts 5, 23 e il destino dell'uomo contenuto in Lc 10, 22, aggiunto il concetto *homo = anima*, sul quale si fonda la dottrina dell'umana Salvezza, tutto scorre con semplicità.

Che dire, dopo tutto ciò, di chi non crede nel Padre, superiore a Jahvé, né al Figlio da Lui mandato nel mondo con un messaggio così nuovo? Il caso, lungi dall'essere ipotetico, diventa concreto tra i più, nella massa degli ecclesiastici.

Chi non accoglie la nuovissima mediazione del Figlio e si attiene alla fede nel Demiurgo, chiude colpevolmente il cammino dell'unico vero *Theos*. Non vedrà il Dio ignoto né si salverà. Verrà il Cristo annunciato dai Profeti di Jahvé – nel tempo di Marcione era già prossimo alla venuta – e coloro che rinnegano il messaggio del Dio ignoto, crederanno al Messia, figlio di Jahvé, e s'incammineranno verso la perdizione, dominati dal supremo delitto che presiede l'economia di Jahvé.

È sintomatico l'atteggiamento delle anime nell'Ade prima della predicazione del Signore. I grandi amici di Jahvé (Abele, Noè, Abramo) la rifiutano e si perdono per sempre. I suoi nemici (Caino, gli abitanti di Sodoma e dell'Egitto) la accolgono e si salvano. La natura, la *psiche*, eguaglia l'uno all'altro; tutti sono della medesima essenza del Demiurgo. Tutti sono ugualmente razionali e liberi. Li differenzia l'opzione favorevole o meno alla fede nel Dio ignoto.

4. GNOSTICI

Il vocabolo stesso ne suggerisce un'idea sufficiente. Erano i professionisti della «gnosi». Quale «conoscenza» volevano approfondire, la propria, o quella di Dio, o entrambe? Interessava loro conoscersi, ma soprattutto giungere alla «gnosi» di Dio, sulla quale si fondava la loro salvezza.

Avevano alcuni punti in comune con Marcione. In primo luogo la distinzione tra Jahvé con l'economia dell'Antico Testamento e Dio Padre con quella del Nuovo Testamento. Il Demiurgo del cosmo e Plasmatore dell'uomo e Legislatore di Israele...era un arconte, di natura psichica, ignorante di tutto

ciò che è spirituale. Si credeva Dio e come tale si presentava al popolo. Ma solo il Padre era vero Dio. Sconosciuto, puro spirito, inviò al mondo, nella pienezza dei tempi, suo Figlio, il Salvatore, e per mezzo di Lui si rivelò agli uomini per salvarli. Gli gnostici insegnavano con ciò quanto aveva insegnato Marcione. Il loro punto di vista coincideva con lui – per conseguenza logica – anche sul fatto che prima della venuta del Salvatore nessuno aveva raggiunto la «gnosi» del vero Dio, nella quale consiste la Salvezza. L'Antico Testamento era stato un tempo di ignoranza.

Erano però distanti da Marcione su altri punti. I grandi gnostici ritenevano valide tutte le Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento: quelle ebraiche, da Mosè fino ai profeti, e quelle del canone ecclesiastico, dai quattro evangeli fino alle lettere di San Paolo, nella loro integrità. Leggevano a loro modo le Scritture; non le riducevano né le arricchivano senza scrupolo, come facevano i marcioniti. Quelle dell'Antico Testamento, ispirate da Jahvé, nascondevano quantità di elementi di influsso superiore, che solo una scienza «spirituale» era capace di scoprire. A partire dalla Genesi si percepivano complesse fonti di ispirazione. Gli scritti del Nuovo Testamento ignoravano altre fonti oltre quella dello Spirito o Sapienza del Salvatore. Lo «spirituale» doveva scoprire le fonti e le interferenze e in base a esse tradurre le Scritture nel linguaggio attuale. Capitava a volte che uno stesso versetto o *logion*, simultaneamente ispirato da Jahvé (o da qualcuno dei suoi arconti) e dalla Sapienza del Figlio, contenesse un doppio senso. A livello arcontico aveva un significato, a livello pneumatico ne aveva un altro. L'uno e l'altro veri.

In più di un'occasione Jahvé si era mosso per ispirare su impulso del Salvatore. Le Scritture arcontiche obbedivano, in tal caso, a una economia più alta, della quale l'ispiratore immediato era inconsapevole. Sarebbe ideale offrire al lettore della Bibbia, in forma sensibile, le testimonianze variamente ispirate, per ristabilire, secondo queste, le letture parallele alle quali danno luogo. Il valentiniano Tolomeo, nella *Lettera a Flora*, segnalò una regola per la legge di Mosè (Epifanio, *Panarion* 33, 3-8) con adattamento alle sue tre componenti (inferiore, simbolica, pura). Una sistemazione di tale tipo, a partire dai primi tre capitoli della Genesi, gettava molta luce su temi fondamentali e, in particolare sul nostro circa le vie della conoscenza di Dio in forza dei legami continui tra l'antropologia di Mosè e quella dell'Apostolo Paolo.

Il tema della conoscenza di Dio si sviluppa con uguale interesse attraverso i due estremi: Dio e uomo. Tiene presente, come in Marcione, la dualità di dèi, il Demiurgo dell'Antico Testamento e il Padre del Nuovo Testamento, e le strade che portano dall'uomo al Creatore, soprattutto quelle che conducono al Padre, unico vero Dio.

A differenza di Marcione, gli gnostici teorizzano un'antropologia particolare. Il genere umano si suddivide in tre specie diverse: spirituale, razionale e irrazionale, rappresentate rispettivamente da Set, Abele e Caino.

Da qui il problema: l'accesso delle specie umane alla conoscenza degli dèi. Jahvé è accessibile alle tre specie umane e per quali vie? Il Dio ignoto è raggiungibile da tutte e tre e per quali vie?

A rigore di termini Jahvé non è vero Dio. Qualunque sia la via per raggiungerlo, qui non interessa conoscerla; neppure interessa, per esempio la conoscenza del diavolo, arconte o dio di questo mondo. È di aiuto, tuttavia, come elemento di contrasto e per ampliare gli orizzonti, con analoghe derivazioni verso Dio e verso l'uomo.

Gli gnostici si interessano, soprattutto, della conoscenza salvifica in quanto espressione della salvezza umana e legame definitivo tra Dio e l'uomo.

Riguardo al Demiurgo. Sottomesso al Padre, che ignora, e utilizzato da Lui per la costruzione del mondo e la plasmazione dell'uomo, il Demiurgo Jahvé è di natura razionale. Da lui provengono, come effluvio, i sette arconti (arcangeli, cieli dell'*Ebdomade*) – tra la regione dello Spirito (= *Ogdoad*) e quella infralunare (*Esade*) – e gli angeli razionali. Da lui provenne, per soffio, (Gn 2, 7), l'uomo razionale Adamo e, dopo di lui, la stirpe umana razionale o psichica, rappresentata da Abele.

C'è, poi, tra il Demiurgo e gli uomini psichici una relazione di parentela, come tra padre e figlio. È sufficiente all'uomo psichico capire se stesso, le sue reazioni e passioni, per conoscere la natura di Jahvé, senza escludere la conoscenza *ex effectibus*, mediante il ragionamento. Comprenderà così, per comune natura, ciò che è invidioso, iracundo...del Creatore, l'ignoranza che accompagna ogni essere razionale, in armonia con le reazioni attribuite dalle Scritture a Jahvé, fin dai giorni del Paradiso, e ratificate durante la storia di Israele.

Inferiore alla specie psichica è quella irrazionale, illica (materiale). Adamo, il protoplasto, fu modellato da Jahvé partendo da una sostanza irrazionale vivente e non, come pensano alcuni, da terra arida senza vita. Il Demiurgo soffiò, muovendo dalla sua propria sostanza, nel plasma dotato di vita irrazionale la psiche razionale; come «tutto in tutto», uomo (psichico) in uomo (ilico), razionale nell'irrazionale. L'uomo ilico è della stessa sostanza dell'anima irrazionale dei bruti, ma con il privilegio della forma eretta e nobile dell'organismo, che lo abilita, per esempio, al linguaggio. Tipo dell'uomo irrazionale è Caino, il quale parla con Jahvé e, a suo modo, ragiona con lui secondo gli impulsi dell'anima illica.

Tra il Demiurgo e l'uomo ilico non esiste comunione di natura. Tuttavia

l'uomo ilico conosce Jahvé. Lo riconosce non come padre o origine della propria sostanza, ma come suo artefice o plasmatore e quale demiurgo del cosmo sensibile.

Come giustificavano i valentiniani il passaggio dall'irrazionale al razionale, con un dialogo così chiaro come quello tra Caino e Jahvé? Caino era ilico, Jahvé puro razionale. Ricorrevano, talvolta, alle interferenze nell'uomo comune tra il razionale e l'irascibile (o concupiscibile). Il caso dell'asina di Balaam e la penitenza comune a uomini e a giumenti in Ninive erano significativi. La consistente maggioranza dei gentili è ilica, irrazionale. Probabilmente la tendenza a definire l'uomo mediante la sua dimensione religiosa influi nel tradurre il *logos* con il religioso. Ne conseguì l'equivalenza irrazionale = irreligioso, razionale = pio o religioso. I valentiniani potevano assegnare la conoscenza *ex effectibus ad causam* all'uomo ilico e attribuire ugualmente alla filosofia gentile la scienza delle cose sensibili, nonostante la dichiarassero terrena e irrazionale. Il disprezzo per la «gnosi» di cui si vantava Plotino veniva superato dagli gnostici con il loro atteggiamento verso l'idolatria pagana.

Superiore alla specie razionale era quella pneumatica, raffigurata da Set. Non si governa con l'ira o la concupiscenza materiale e neppure con la ragione (*logos*), ma con la mente spirituale (*nous = pneuma*). Il suo esercizio proprio è la contemplazione (*noësis, gnôsis*). Incapace di comprendersi per azione spontanea nell'Antico Testamento, l'uomo spirituale visse fino al tempo del Vangelo in regime di ignoranza, incosciente di se stesso. Riposava in assoluta inerzia, come brace tra le ceneri, in attesa del Salvatore che lo ravvivasse. Non comprese se stesso né poté conoscere – con moto proprio – alcun elemento dell'economia dello Spirito, alla quale per natura era chiamato.

Con la sua venuta, nella pienezza dei tempi, il Salvatore risveglia l'uomo pneumatico nella sua coscienza e mediante una doppia conoscenza: a) la gnosi (intuitiva) del Salvatore, forma del Padre; b) la gnosi del Padre Ignoto, infinito e informe. Il fenomeno si verifica con l'«illuminazione».

La conoscenza del Figlio e del Padre comporta la conoscenza soprarazionale di Jahvé. Esercizio dell'intelletto spirituale, supera in valore la conoscenza che Jahvé ha di se stesso.

Quest'ultimo concetto scandalizza sant'Ireneo. I valentiniani, secondo una giusta logica, si credevano superiori *in natura* al Demiurgo e, di conseguenza, nella virtù e nell'esercizio del conoscere. Jahvé si autocomprende in virtù della ragione. Gli gnostici lo conoscono in forza dello Spirito. La distanza tra lo Spirito (= intelletto divino) e la Ragione è la stessa che esiste tra la conoscenza spirituale e quella razionale. In seguito all'Illuminazione l'uomo spirituale si

apre all'orizzonte dello Spirito, dove Jahvé occupa – come arconte razionale, al servizio del Verbo, Figlio di Dio – un posto di secondo piano. Le Scritture parlano con un nuovo linguaggio. Le vie verso la conoscenza del Demiurgo passano al secondo posto rispetto al cammino «spirituale» della gnosi.

Riguardo al Padre. Due assiomi definiscono l'ascesa dell'uomo al Padre, Dio ignoto: 1) uno di filosofia profana: il principio *simili a simili* portato all'estremo e cioè «simile (in sostanza) a simili (in sostanza)».

Una sostanza è completamente raggiungibile solo da un'altra della sua stessa natura; un dio o un angelo o un uomo, da un altro – qualunque esso sia – della medesima sostanza; 2) il secondo proveniente dal Vangelo (Mt 11, 27; Lc 10, 22): «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare».

Mediante il secondo, nessuno – neppure Set e gli uomini sostanzialmente spirituali dell'Antico Testamento – conobbe il Padre. Mancava la presenza del Figlio nel mondo. Venuto il Figlio nella pienezza dei tempi, rese possibile, con la sua mediazione, la conoscenza del Padre.

Per quanto riguarda il primo, soltanto gli uomini spirituali sono in grado di conoscere perfettamente, anche ora, il Dio ignoto.

Esistono gradi diversi nella conoscenza. Quello imperfetto della sola *fede*, per mezzo del quale si comprende Dio Padre mediante la parola di un altro. A questo grado appartengono gli uomini psichici favorevoli alla dottrina gnostica. Fisicamente razionali (non spirituali), riconoscono di non essere chiamati alla gnosi o visione del Padre e si adattano a una Salvezza *sui generis*, preparata già ora da un regime di fede o *Pistis*. Ciò che gli spirituali *contemplano* per intuizione, essi lo *credono* per averlo sentito, senza esigere altro.

C'è il grado perfetto della *gnosi*, per mezzo del quale l'individuo intuisce Dio Padre. Appartiene esclusivamente agli uomini spirituali ed esiste solo nell'economia del Nuovo Testamento.

L'esistenza nell'individuo della natura spirituale è insufficiente per contemplare Dio. Set e tutti gli «spirituali» dell'Antico Testamento la possedevano e non conobbero il Padre. Mancava loro la mediazione del Figlio, l'efficacia salvifica del Figlio sulla loro sostanza spirituale.

Gli uomini razionali dell'Antico Testamento pervenivano da soli, senza alcun mediatore, alla conoscenza di Jahvé. Bastava loro essere figli suoi, possedere la sua medesima natura. Perché ora si richiede *in più* la mediazione salvifica del Figlio?

Mai gli gnostici formulano tale domanda. È necessario leggerla tra i miti. La soluzione del caso sta nella parentela tra Dio e gli «spirituali». Non è una *συγγένεια* perfetta come quella tra l'Ignoto e il Figlio. Dio possiede uno Spi-

rito *maschile*, gli uomini «spirituali» uno *femminile*. Il maschile, a causa della sua perfezione, è illuminante e comporta un dinamismo completo. Non è così per quello femminile. Nella scala delle sostanze spirituali i valentiniani distinguono tre specie: 1) lo Spirito o Pneuma puro (= Spirito spirito, maschile); 2) lo Spirito anima, pneuma psichico (= Spirito femminile); 3) lo Spirito materia, pneuma diabolico (*spiritalis nequitia* Ef 6, 12).

Lo spirito degli uomini pneumatici, tanto nell'Antico Testamento come nel Nuovo Testamento prima dell'illuminazione, appartiene alla seconda specie. In regime razionale, vige sempre la disciplina che gli impone la psiche, all'interno della morale psichica.

È necessario che giunga il Mediatore, con il proprio Spirito maschile e agisca – come «illuminante» e attivo – sull'intelletto spirituale femminile (dell'uomo), lo svegli, lo ravvivi e comunichi la Sua propria luce, attirandolo verso la sua conoscenza. Senza la Mediazione, (= Illuminazione) del Figlio l'uomo continua a essere divino, ma come in letargo, defunto o addormentato per Dio.

C'è di più. «Come suprema dimostrazione, e a coronamento del sistema – scrive Ireneo – sono soliti citare (Mt 11, 25-27): Ti benedico, Padre, Signore dei cieli e della terra, perché hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno ha conosciuto il Padre se non il Figlio e nessuno ha conosciuto il Figlio se non il Padre e colui al quale il Figlio lo rivelerà. In queste parole, dicono, fu dimostrato, escogitato da loro, chiaramente che prima della sua venuta nessuno mai conobbe il Padre della Verità. E vogliono dimostrare che l'Autore e Creatore fu (al contrario) sempre conosciuto da tutti. Tali cose le avrebbe dette il Signore riguardo al Padre ignorato da tutti, che essi predicano»².

I valentiniani assumevano questa citazione in modo assiomatico, specialmente nei suoi due elementi, cronologico: «nessuno *conobbe* il Padre» fino alla venuta del Figlio nel mondo; ontologico o di *mediazione*, per conoscere il Padre è indispensabile la mediazione del Figlio.

Giustificavano entrambi gli elementi, compreso quello cronologico, impugnato dagli scrittori della Grande Chiesa. Riguardo alla mediazione conoscitiva salvifica del Figlio coincidevano con questi. Ma non semplicemente per il *logion*. Gli uni e gli altri, ecclesiastici e gnostici, chiarivano la differenza tra il Padre ignoto e il Figlio. Nonostante la consostanzialità tra il Padre e il Figlio, il primo era e rimaneva Ignoto, il secondo era personalmente acces-

² IRENEO, *Adv. haer.* I, 20, 3.

sibile agli uomini. Perché? Ritourneremo in seguito sull'argomento. Per il momento basta averlo formulato.

Ecco infine le vie della conoscenza di Dio che gli gnostici solevano distinguere.

A Jahvé, il Demiurgo, portano le vie: a) *ex effectibus*, dalle creature al creatore; b) *ex revelatione*, in forma di angelo (teofanie ad Abramo, ai Giudici, a Mosè); c) *ex spiritu prophético (rationali)*, in virtù del pneuma infuso dallo stesso Jahvé; d) *ex Scripturis*, alla portata di Israele; e) *ex propria conscientia*, supponendo la comunione di natura tra la psiche razionale e Jahvé; f) *ex visione*, per diretta e immediata manifestazione, in sé fattibile; g) a questa conviene aggiungere, nel Nuovo Testamento, *ex illuminatione*, in forza della Mediazione del Figlio.

Di queste vie la prima, *ex effectibus*, benché razionale era alla portata anche dell'uomo ilico. E anche la seconda *ex revelatione*, a giudicare dal dialogo di Caino con Jahvé che, al di là del discorso, presuppone una certa teofania. La via *ex Scripturis*, benché propria di Israele, era in qualche misura accessibile ai pagani, uomini illici; tuttavia, per un'idea deformata di Jahvé, come quella denunciata da Celso, per esempio.

Al Padre, Dio ignoto, si giunge unicamente *ex revelatione*, grazie alla sua manifestazione gratuita mediante il Figlio. Rivelazione accessibile in maniera imperfetta, «per fede», agli uomini psichici e perfetta «per gnosi» intuitiva, a quelli pneumatici. Il cammino «per gnosi» richiede un'affinità naturale dell'uomo con Dio, la mediazione salvifica del Figlio e si compie solamente nel Nuovo Testamento.

Gli gnostici mettono in gioco: a) a livello arcontico buona parte della teologia ebraica; b) a livello spirituale elementi della teologia pagana (riguardo al *Theos agnostos*) e cristiana intorno alla mediazione del Salvatore (Figlio del Padre). Li coordinano con elementi di antropologia – le tre specie umane – ispirandosi alla Genesi e all'Apostolo. Pongono così le premesse per trovare, poi, una soluzione alle vie della conoscenza religiosa (salvifica) del Demiurgo e del Padre, per l'uomo ilico o pagano, psichico o ebreo (ecclesiastico) e spirituale o gnostico.

5. ECCLESIASTICI

Il campo, immenso, richiede una sintesi. Agli ecclesiastici, a differenza dei gentili, interessa la conoscenza rivelata, conseguibile unicamente nelle Scritture. Diffidano molto delle scuole filosofiche e ricorrono alla parola di Dio.

Si differenziano, invece, dagli ebrei, per il ricorso *anche* agli scritti del

Nuovo Testamento quali fonti di rivelazione. Lo Spirito di Jahvé, che ispirò le antiche, ha ispirato nello stesso modo le Nuove Scritture. Ma c'è di più. Solo le nuove danno la chiave per intendere le antiche. E solo nelle vie rivelate della conoscenza divina nel Nuovo Testamento trovano adempimento quelle dell'Antico Testamento.

Si differenziano da Marcione: a) per il ricorso alle scritture antiche, come gli ebrei; b) contrariamente ad essi, per il riferimento, senza limiti, a tutte le Scritture nuove.

Differiscono dagli gnostici: a) nell'unità della stirpe umana, rispetto alle tre specie (ilica, psichica, pneumatica); b) nella tradizione degli apostoli, norma interpretativa delle Scritture: *pubblica* e uniforme in tutte le chiese diversamente da quella *privata* e multiforme invocata dalle famiglie gnostiche.

Di conseguenza, propugnano come gli ebrei l'identità tra Jahvé e il Dio supremo (*Theos agnostos*). Ammettono, contro i gentili e gli ebrei, la mediazione salvifica del Figlio, inviato da Jahvé nel mondo. Affermano, come i giudei e i pagani, l'unità del genere umano. Consacrano, di fronte agli israeliti, i due Testamenti, Antico e Nuovo. Precisano, contro Marcione, la continuità di entrambi e, contro gli gnostici, la loro perfetta uniformità.

Le vie valide per la conoscenza del Dio ignoto servono pure per la conoscenza di Jahvé creatore. Quelle che per gli israeliti portano alla gnosi di Jahvé, conducono ugualmente, secondo gli ecclesiastici, alla gnosi del Padre nel Nuovo Testamento. Sempre presupponendo – c'è qui una variante fondamentale – la mediazione del Figlio (Salvatore) tra Dio e gli uomini.

Non tutti gli ecclesiastici procedono nello stesso modo. Benché concordino sul punto di arrivo – il Dio, Creatore e Padre – e sul punto di partenza – l'uomo –, iniziano a prendere vie notevolmente diverse per quanto concerne l'antropologia. Gli alessandrini (Clemente e Origene), platonici o filoniani, partono dall'*homo = ratio* (*homo = anima*). Altri (Ireneo, Tertulliano...) partono dall'*homo = caro*. Conseguentemente orientano la conoscenza salvifica verso la *salus animae* oppure verso la *salus carnis*. Nello stesso modo dirigono la mediazione salvifica del Figlio verso la salvezza dell'anima o verso quella del corpo. Si profilano queste sequenze: una sarà la traiettoria dall'*homo = ratio* per mezzo del Figlio – in quanto Logos, in quanto Carne? – verso Dio Padre; un'altra quella dell'*homo = caro* per mezzo del Figlio – in quanto carne, in quanto Verbo? – verso il medesimo Dio.

Sarebbe troppo lungo enumerare le differenze degli ecclesiastici tra di loro e rispetto agli altri (gentili, giudei, settari). È sufficiente dare rilievo all'esegesi di Mt 11, 27 – intorno alla mediazione necessaria del Figlio – chiave della gnoseologia e, ugualmente, definire da un lato la posizione gnostica (valenti-

niana) e dall'altro quella ecclesiastica. All'interno di quest'ultima, la traiettoria origeniana da una parte e quella ireneana dall'altra. Le tre posizioni sono esponenti di una teologia vigorosa, percepibile fin dai primi secoli.

Ecco il *logion* su cui discutono i contendenti: «Nessuno *conosce* (*conobbe*) il Figlio se non il Padre e nessuno *conosce* (*conobbe*) il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11, 27)³.

Esegesi valentiniana. Legge «conobbe» (ἐγνώ) con valore di passato. Nessuno in assoluto fino alla venuta del Salvatore conobbe nell'Antico Testamento il Padre – unico Dio, superiore a Jahvé – né il Figlio. Tutti, invece, conoscevano Jahvé. Attribuisce al verbo il significato forte di «conobbe» con un'intuizione perfetta come quella reciproca tra il Padre e il Figlio e come quella fondata sull'affinità naturale. Un tale *conoscere* appartiene ai soli «spirituali», figli *per natura* di Dio Padre; lo concede il Figlio già qui nel momento della «illuminazione». È definitivo e completo, senza possibilità di aumento, uguale in tutti gli «spirituali» illuminati; senza soluzione di continuità con la visione eterna del Padre (= *salus spiritus*).

Esegesi di Origene. Legge «conobbe» come i valentiniani, senza fare pressione sul valore temporale. L'aoristo indica l'economia generale: tanto prima quanto dopo la venuta del Salvatore nessuno conobbe né conosce il Padre, Dio ignoto, all'infuori del Figlio e viceversa. Assegna al *conoscere* (*rivelare*) lo stesso significato profondo di gnosi o intuizione perfetta come i valentiniani, ma senza fondarla sulla parentela di natura. Conoscenza accessibile a tutti quanti *con libertà* di fede, senza limitazione di specie, si dispongono ad essa. Avviene nella consumazione, allorché assume la forma del Figlio. La Gnosi si confonde con la Salvezza finale.

Esegesi di Sant'Ireneo. Legge ἐπιγνώσκει al presente, benché senza troppa enfasi. Indica l'economia generale, precedente e successiva a Cristo. La rivelazione (gnosi) ha luogo anche nell'Antico Testamento per mezzo del Figlio con una salutare conoscenza di fede. Identifica praticamente *gnosis* = *pistis*, accentua la *pistis* imperfetta e «in crescita», in antitesi alle due posizioni valentiniana e di Origene. Accessibile a tutti in ordine alla Salvezza si compie in questa vita e nell'altra. Inoltre accompagna l'uomo anche nel regno del Padre e risponde al magistero illimitato («disciplina immensa») di Dio. Non si confonde con l'Illuminazione battesimale, come sostengono i valentiniani, né con la Salvezza definitiva, come intende Origene.

³ Cfr. *La revelación del Hijo por el Padre según san Ireneo*, «Gregorianum» 51 (1970), 11-38, spec. 78-79.

Appare così nel suo vero aspetto la dottrina di Ireneo (in *Adv. haer.* IV, 6, 3 ss.) sulla mediazione del Figlio ai fini della conoscenza del Padre.

L'Incarnazione restituisce umanamente rivelabile il Dio irrivelabile. Le due generazioni, divina e umana, del Verbo sono altrettante rivelazioni sostanziali, previe a quella che l'individuo accoglie con fede. La loro garanzia risiede nella divisione indivisa del Verbo: egli esce senza uscire e, facendosi conoscere *extra Patrem*, continua ad essere *in Patre* per mezzo della Gnosi che, come Figlio, gli appartiene. La sua rivelazione agli uomini si attua tramite la gnosi che gli spetta in quanto Figlio. La sua rivelazione agli uomini avviene per gnosi imperfetta, benché divina: compatibile in questa vita con le attuali limitazioni e nell'altra con *l'immensa disciplina*. Ed è il veicolo della Salvezza, che solamente alla fine dei secoli riguarderà pienamente l'uomo, in corpo ed anima.

L'economia della Salvezza interessa tutti. Nessuno per sua volontà può sfuggirla. Il dominio di Dio sopra le creature e la sua volontà positiva di manifestarsi intuitivamente agli uomini riuniscono tutti sotto lo stesso regime.

Alla manifestazione del Verbo per mezzo del Padre corrisponde la rivelazione del Padre per mezzo del Verbo in quattro forme: a) mediante l'universo creato: il Verbo rivela l'Autore onnipotente; b) mediante il mondo sensibile: manifesta il Demiurgo; c) mediante il plasma umano: manifesta chi lo formò a sua immagine e somiglianza; d) mediante il Figlio: nelle sue epifanie terrene rende conoscibile il Padre.

Le quattro forme di rivelazione appartengono al Logos e sono funzionali alla conoscenza del Padre. A tutte queste deve rispondere l'uomo con la fede nello stesso Dio, autore della prima creazione, Demiurgo del mondo materiale, Plasmatore del corpo umano, Padre dell'Unigenito inviato – attraverso le teofanie – come Figlio dell'uomo.

Emerge l'identità *Dio = Creatore*, autore di ciò che è materialmente più vile e Padre dell'Unigenito. Di conseguenza, l'identità del Messia, annunciato dai profeti di Jahvé, con il Verbo del Padre, nascosto nell'umile natura carnale di Gesù.

Per prevenire le scappatoie tra gli gnostici, sdoppia la forma ultima della rivelazione *per Filium*, assegnando all'Antico Testamento la versione scritturale *per Legem et prophetas* e al Nuovo Testamento la forma visibile *per Verbum incarnatum*.

L'Antico Testamento rivela mediante la Legge ed i profeti il doppio mistero di Dio Padre e del suo Verbo. Il fatto che i più non lo accolgano indica che pochi hanno la disposizione di fede indispensabile per accogliere la notizia

del cielo. La sua rivelazione è così completa e autentica, che l'Evangelo non apporterà altra novità che la *parusia*, in carne del Figlio.

Ireneo si estende fino alla forma ultima e più umana di rivelazione: l'Incarnazione. Perfino i demoni testimoniarono che l'incarnato era Figlio di Dio e, in modo implicito, testimoniarono il Creatore come suo Padre. I giudei, con inaudita cecità, non vollero riconoscere quanto i demoni avevano riconosciuto. La stessa cosa fecero i settari (marcioniti e gnostici).

A vergogna di giudei ed eretici la *agnitio* imposta a tutte le creature non è salutare né è sufficiente perché uno entri nell'economia di cui son parte tante ovvie forme di rivelazione. Si richiede la *agnitio per fede*, sebbene il cielo offra a tutti i mezzi per accoglierla in questo modo.

Tra quanti testimoniarono la figliolanza divina del Salvatore sobriamente enumerati da Ireneo (*Adv. haer.* IV 6, 7) – *a Patre, a Spiritu, ab angelis, ab ipsa conditione, ab hominibus, et ab apostaticis spiritibus et daemoniis et ab inimico, et novissime ab ipsa morte* – interessa chiarire il primo (*a Patre*).

Quando e come il Padre rivelò il Figlio? Si offrivano due testimonianze d'eccezione: quella di Natanaele (Gv 1, 49) e quella di Simon Pietro (Mt 16, 17). I due discepoli riconobbero Gesù come Figlio naturale di Dio. Non per rivelazione *immediata* del Padre, poiché questi infatti si fa conoscere solo per mezzo del Figlio. Mediante una *nuova* rivelazione avvenuta allora?

Ireneo si oppone a una rivelazione *ad hoc*, fatta dal Padre a Natanaele o a Simon Pietro. Ciò che il Padre doveva rivelare del Figlio lo aveva già fatto conoscere nell'Antico Testamento mediante lo Spirito profetico. I discepoli che leggevano (o ascoltavano) con fede le Scritture, compresero allora che i vaticini dell'Antica Legge si compivano in Gesù. Lo compresero senza nuova rivelazione. Bastò loro evocare, sotto l'influsso della fede, quanto era stato rivelato da tempo e proclamarlo agli altri. La stessa cosa capitò a San Giuseppe al momento di comprendere il mistero della concezione verginale. L'angelo non glielo rivelò allora (Mt 1, 20 ss.). Gli ricordò la rivelazione di Is 7, 14 e gli mostrò come quanto era stato rivelato secoli *prima*, si compiva in sua moglie. Se precedentemente Giuseppe non avesse accolto il vaticinio di Isaia come conviene, l'annuncio dell'angelo sarebbe passato inosservato.

Gli gnostici riservavano per il tempo di Gesù la vera rivelazione, l'apocalissi completa del mistero di Cristo e del Padre. Fino alla *parusia* visibile del Figlio Dio non si era rivelato al mondo.

Ireneo insegna il contrario. Le vere rivelazioni di Dio su di Sé e sul Figlio si manifestarono nella Legge e nei profeti, durante l'Antico Testamento. Le Scritture ebraiche contenevano l'autentica rivelazione del Dio Jahvé. Il Nuo-

vo Testamento la portò al suo compimento – senza aumentare minimamente la scienza – nel *Logos* incarnato (cfr *Adv. haer.* IV 33, 15).

Restio ad ammettere *nuove* rivelazioni paterne sul Figlio – a Natanaele o a Simon Pietro – screditava la sedicente *gnosi*, che si presentava come una nuovissima e completa conoscenza e, in seguito alla nuova economia, pretendeva insegnare un nuovo Dio, un nuovo Figlio, un nuovo Spirito, un nuovo linguaggio (spirituale) umano e una nuova Salvezza in presenza del nuovo Dio.

Dicendo Cristo a Pietro (Mt 16, 17): «Beato te, Simone figlio di Giona, poiché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli», alludeva – a giudizio di Ireneo – alle Scritture antiche, rivelate dal Padre. In esse Pietro scoprì la risposta al quesito di Gesù (Mt 16, 15): «Chi dite che io sia?».

La stessa cosa era capitata a Natanaele. Israelita di illuminata fede, trovò in Is 42, 1-4 la chiave per il Battesimo di Gesù e il mistero della persona sulla quale era disceso lo Spirito di Dio (cfr *Adv. haer.* III, 11, 6).

Al Padre che a beneficio di tutti aveva rivelato i misteri di Figlio, «mediante la Legge e i profeti», i discepoli rispondevano con fede, senza necessità di una nuova rivelazione.

I misteri che il Padre disvela al mondo riguardo al Figlio figurano già nell'Antico Testamento. Spetta al credente armonizzare entrambe le Scritture e ricorrere al Vangelo, non per cercarvi nuove notizie sul Figlio (sul Padre), ma per comprovare quanto era stato profetizzato e *conosciuto* in precedenza nella Legge e nei profeti: la presenza reale del Verbo tra gli uomini.

Bibliografia

FESTUGIÈRE A.J., *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.

KROLL J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i.W. 1914.

NORDEN E., *Agnostos Theos*, Leipzig 1929².

ORBE A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Romae 1958.

Capitolo Secondo

Il mistero di Dio

Le vie per la conoscenza di Dio, suggestive anche tra i gentili, non svelano il mistero nel quale egli si nasconde. Una di esse, quella della mediazione, sistematicamente seguita dai cristiani, promette di aprirsi su numerosi campi. Dio ha un Figlio per mezzo del quale si manifesta agli uomini per salvarli. La mediazione porta allo studio della famiglia di Dio. Il *Theos agnostos* poté generare il Figlio per farsi conoscere agli uomini per mezzo suo. O meglio, si servì del Figlio, generato per altri fini, per farsi conoscere per mezzo di Lui, agli uomini. Padre e Figlio, tra gli uomini, sono espressioni personali. La trascendenza dell'*Agnostos* consente di attribuirle a Dio?

Gli antichi simboli di fede fanno menzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Le prime indagini cristiane, abbondanti per ciò che riguarda lo studio del Padre e del Figlio, risultano scarse per quanto concerne lo Spirito Santo.

L'equivoco che, ben presto, accompagna lo Spirito Santo, in quanto espressione di natura, si presta a mille combinazioni. Non intendo dare risposte agli interrogativi e neppure annotarli o introdurre ad essi. Non cerco nemmeno di trovare nuove vie, ma di intraprendere con assoluta indipendenza quelle che incontro. Si tratterà, comunque, di un'innovazione a cominciare dall'impostazione.

1. DEUS SOLUS

Anche i filosofi pagani erano soliti porsi la domanda: «che faceva Dio prima della creazione del mondo?». A questa domanda, secondo Ireneo, può rispondere solo Dio. Le Scritture sono perentorie circa la creazione del mondo nel tempo. Riguardo ciò che Dio faceva precedentemente serbano il silenzio¹.

¹ *Adv. haer.* II, 28, 3, 86 ss: «Quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat. Subjacet ergo haec responsio Deo, et non ita stultas et sine discipuli-

I valentiniani colmano il silenzio delle Scritture attribuendo a Dio una moltitudine di «emissioni» – i trentadue eoni del Pleroma – il dramma di Sophia, l'apparizione di Horos e, alla fine, l'esilio della materia amorfa, abortiva, espressione della *creatio prima*. Ireneo non trova nei libri sacri alcuna base che autorizzi una simile preistoria.

Senza giungere però alle audaci speculazioni degli gnostici, ci furono ecclesiastici che risposero positivamente. Gli uni e gli altri convergevano su due punti: 1) Dio *ab aeterno* era solo; 2) finché un giorno (*ante tempus?*, *in tempore*) cessò di esserlo. Tertulliano lo descrive così:

«Ante omnia... Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus et ratio in ipso prius et ita ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est»².

Nella cronologia di Tertulliano si delineano tre fasi. *Una ab aeterno*: fase o perdurare di Dio in quanto Dio. Anteriore al «principio (personale)» di tutte le cose (*ante principium*). *Un'altra* «in principio»: a essa alludono Gn 1, 1; Gv 1, 1 e anche Prv 8, 22. Donde «*principio = Sapienza (personale)*», origine della economia positiva di Dio. *La terza in tempore*: a partire dalla creazione del mondo sensibile.

La solitudine di Dio riempie la tappa *ab aeterno*. Tertulliano la definisce *ante omnia, ante principium* (Prax. 5, 3). Colma i secoli di Dio, prima di fondare l'economia e, ugualmente, prima di ideare la Sapienza come «principio (personale)».

Dio, non Padre (con il Figlio) e neppure Signore (con l'universo), era Dio, termine assoluto. Sempre e solo Dio. In assoluta solitudine, senza mondo né luogo e nulla di estraneo a lui.

Non tanto persona, quanto sostanza infinita, informe, ignota. Qui Tertulliano potrebbe riunire gli attributi della teologia negativa, accumulando su di Lui tutti quelli che – con ostentazione e retorica – enumerano alcuni scritti gnostici³.

na blasphemias adinvenire velle prolationes, et per hoc quod putas te invenisse materiae prolationem, ipsum Deum qui fecit omnia reprobare».

² Prax. 5, 2.

³ Cfr. AJ BG p. 22, 19 ss.: «Dio..., lo Spirito Santo invisibile... è nella pura luce, nessuno sguardo la può vedere. Lo Spirito non deve essere concepito come Dio, o definito in modo determinato. Perché è più grande degli dèi. È un principato sul quale nessuno comanda. Nessuno, infatti, esiste prima di Lui né Egli ha bisogno di alcu-

I valentiniani, moderati, lo chiamano *proôn*, *proarchê*, *propatôr*, *Bythós*. I primi tre epiteti sollecitano la rottura di ogni relazione dell'Essere Supremo verso l'esterno. Non è «l'ente» origine dell'essere, ma anteriore all'essere con esistenza esclusiva e assoluta della quale nessuno partecipa. Neppure è «Principio» in relazione a quanto è originato bensì sopraprincipio in rapporto al non originato. Non è «Padre» che annunci un Figlio, con una fecondità che lo proietta all'esterno.

Non essendo Padre, né Principio, né «Esistente» vive in una solitudine eccelsa, senza ponte di comunicazione verso altri. E poiché al di fuori di Lui non c'è nessuno e nulla, Egli è mondo e luogo e tempo e tutto, senza essere mondo né luogo né tempo né nulla.

Agli ofiti e ai discepoli di Valentino piaceva chiamarlo «Abisso» (*Bythós*) e «Profondità» (*Báthos*), espressione del divino anteriore a ogni forma. Quanto era l'abisso precedente al mondo creato (Gn 1, 2), lo stesso era Dio nella sua trascendenza e silenzio eterni, prima di rivelarsi all'esterno.

«C'era – dicono (i valentiniani) – nelle sommità invisibili e ineffabili, un eone perfetto "Proôn". Lo denominavano anche "Preprincipio" e "Prepadre" e Abisso. Viveva un'esistenza impenetrabile e invisibile, sempiterna (*aidios*) e ingenita. In silenzio e in grande solitudine nei secoli senza fine. Coesisteva con Lui l'Idea (*Ennoia*), chiamata anche *Charis* (= Grazia) e *Sigê* (= Silenzio)»⁴.

La solitudine di Dio, incompatibile con la compagnia di qualcosa o qualcuno estraneo a Lui, consente la vicinanza di qualcosa di divino a Lui in-

no. Non ha bisogno di vita, perché è eterno. Non gli manca nulla, perché è incapace di complemento. Talmente incapace che in ogni tempo egli è assoluta perfezione. È luce. Ed è infinito, poiché nessuno è prima di Lui per delimitarlo. Non è soggetto a discernimento, poiché nessuno è prima di Lui per discernerlo. È incommensurabile, poiché nessun altro, che lo avesse preceduto, avrebbe potuto misurarlo. Invisibile, perché nessuno lo vide. È l'eterno, che sempre è. È l'indescrivibile, che nessuno ha compreso per poterlo descrivere. È colui il cui nome è innominabile, poiché nessuno lo ha preceduto per denominarlo. È la luce immensa, la santa limpida purezza, l'indescrivibile, perfetto, incorruttibile. Non è perfezione né santità né divinità, ma qualcosa di ben superiore a tutto questo. Non è neppure infinito o limitato, ma qualcosa di superiore a questo. Non è corporeo né incorporeo. Non grande né piccolo. Non ha alcuna grandezza suscettibile di misura. (Non è neppure) creatura, e nessuno può concepirlo. In generale, non è nulla di quanto è, ma qualcosa di superiore a questo... Il tempo non gli è connaturale, poiché a colui al quale si è fatto partecipe in un eone, altri l'hanno configurato. Non lo hanno reso partecipe del tempo, poiché non riceve nulla da colui al quale si comunica. Neppure necessita di qualcosa. In breve, non esiste nessuno che gli sia anteriore».

⁴ IRENEO, *Adv. haer.* I, 1, 1.

rente. Lo aveva largamente esposto Tertulliano contrastando il principio di una materia eterna sostenuto da Ermogene.

«Unici Dei status hanc regulam vindicat, non aliter unici nisi quia solius, non aliter solius nisi quia nihil cum illo...quia nulla vis, nulla materia, nulla natura substantiae alterius aderat illi... Si necessaria est Deo materia ad opera mundi, ut Hermogenes existimavit, habuit Deus materiam longe digniorem et idoneiorem, non apud philosophos aestimandam sed apud prophetas intelligendam, Sophiam suam scilicet...ex hac fecit faciendo per illam et faciendo cum illa»⁵.

Dio è unico. Se unico, è solo; se solo, nulla e nessuno sta con Lui. Nessuna *dynamis* né materia né natura di sostanza diversa da Lui. Coesiste, invece, con lui una *dynamis* o materia o natura della sua stessa sostanza. Questa è la sua Sapienza essenziale.

C'è poi solitudine e solitudine. C'è la solitudine prodotta da compagnia estranea e al di fuori di Dio, che esclude, per esempio, la materia coeterna non divina.

«Dio, come chi stava solo (*mónos*) e senza nulla di coevo (*synchronon*) a sé, decise di creare il mondo... Ci basti sapere che non vi è nulla di coevo a Dio, al di fuori di Se stesso»⁶.

E c'è la solitudine interna, di semplicità così assoluta da eliminare – nello stesso Dio – la polivalenza di virtù con esercizio proprio.

Tertulliano spiega la prima e non la seconda. Dio è solo di fronte agli altri, non lo è di fronte a se stesso. Ha un intelletto proprio, dal quale verranno tutte le cose. Possiede sostanza e virtù (*potestas*) ed esercizio propri, senza cessare, a causa di tale distinzione interna, di essere solo. Ippolito afferma la stessa cosa.

«Essendo Dio unico e solo, era molteplice (*polys*); non era privo di *Logos*, né di Sapienza, né di Potere (*dynamis*), né di Volontà; tutto era in Lui ed Egli era il tutto»⁷.

La coesistenza, da sempre, in Dio dell'Intelletto (*noûs*) o di *Sophia* – come vuole Tertulliano –, del *Logos*, Sapienza, *Dynamis* e *Volontà* – come indica Ippolito – non compromette il dinamismo molteplice, polivalente, della sostanza unica, di cui si serve il *Deus solus* per abbandonare la sua prima solitudine e rivelarsi esternamente.

⁵ *Herm.* 17-18.

⁶ IPPOLITO, *C. Noetum*, 10.

⁷ *Ibid.*

Non tutti gli ecclesiastici affermano ciò che sostengono Ippolito e Tertulliano: la coesistenza in Dio, nella sua solitudine sostanziale, dell'Intelletto, della *Dynamis*, della Volontà e di altre perfezioni non personali, indistinte in una sostanza unica e indefinibile.

È quanto accade in S. Ireneo. Per reagire contro gli gnostici, tendenti a moltiplicare eoni, rende estrema la semplicità di Dio. Giudica la distinzione, per esempio, tra Dio e il suo Intelletto, che predispone alla successiva tra l'Intelletto e la sua sapienza (Verbo interno), come eccessivamente umana. In maniera analoga valuta il passaggio dal silenzio *ab aeterno* di Dio alla sua elocuzione futura. Tutto ciò, afferma, si realizza nell'uomo che è composto, ma non in Dio, semplicissimo.

«Et non intelligitis – afferma contro i discepoli di Valentino – quia in homine quidem qui est compositum animal capit hujusmodi dicere...*sensum* hominis et *ennoeam* hominis; et quia ex sensu ennoea, de ennoea autem enthymesis, de enthymesi autem logos... et aliquando quidem quiescere et tacere hominem, aliquando autem loqui et operari. Deus autem quum sit totus mens, totus ratio et totus spiritus operans, et totus lux et semper idem et similiter existens, sicut et utile est nobis sapere de Deo, et sicut ex Scripturis discimus; non jam hujusmodi affectus et divisiones decenter erga eum subsequuntur... Deus autem totus existens mens et totus existens logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim ejus logos et logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. Qui ergo dicit mentem Dei, et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, *tamquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens existens*»⁸.

Ireneo chiude l'accesso all'intimità di Dio. Si rifiuta di indagare sull'attività divina precedente la creazione del mondo, anche se ritiene che «prima di tutta la creazione il Verbo glorificava il Padre, rimanendo in lui, ed era glorificato dal Padre, come dice egli stesso (Gv 17, 5): «Padre, glorifica me con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (*Adv. haer.* IV 14, 1).

Tertulliano e Ippolito, conoscitori della dottrina valentiniana degli eoni, non temono di compromettere la semplicità e la solitudine di Dio: l'uno (Tertulliano) gli attribuirà, come materia divina coeterna, la Sapienza o l'Intelletto, da cui procederà l'universo creato; l'altro (Ippolito) gli assegnerà, come forme operanti, il *Logos*, *Sophia*, *Dynamis* e *Volontà*, rivolte *ab aeterno* verso l'interno, capaci però di operare *ad extra*, unendo lo stadio della solitudine con quello della creazione positiva.

⁸ IRENEO, *Adv. haer.* II, 28, 4, 110 ss.; 5, 129 ss.

In fondo, tutti quanti – Tertulliano e Ippolito, tra gli ecclesiastici, e i valentiniani –, insegnano due cose: 1) l'unicità e la solitudine eterna di Dio, in natura e *dynamis*, in opposizione alla coeternità con la materia o altro principio o natura diversa; 2) la coesistenza eterna di Dio, in natura e *dynamis*, con l'Intelletto, la Sapienza, il Logos, la Volontà propri.

La prima esclude ciò che è diverso dalla coeternità con Dio. La seconda include la pluralità dinamica in Lui.

Pur essendo oppositori accaniti, ammettono, da una parte, il *Deus unus* o *Deus (ab aeterno) solus* e, dall'altra, espressioni come *Deus/Sensus*, *Deus/Ratio*, *Deus/Sophia*, sempre *ab aeterno*; e altre ancora come *Deus/Sensus/Verbum/Voluntas*, esse pure *ab aeterno*... non compromettenti la solitudine e la semplicità né il regime di assoluto silenzio e quiete in cui da sempre vive.

Cadrebbe in errore chi tentasse di definire la condizione eterna di Dio in riferimento a quanto coesiste con Lui. Alcuni valentiniani concepiscono il Dio supremo in un'unità e solitudine miticamente assolute: come un Dio senza consorte. Altri, della medesima scuola, lo presentano in matrimonio.

«Essi (i valentiniani) pure ammettono come principio di tutto una Monade ingenerata, incorruttibile, incomprendibile, inconcepibile, feconda e causa della generazione di tutte le cose. La Monade, di cui parliamo è chiamata "Padre". Grande divergenza però c'è fra loro a questo punto. Gli uni, per salvaguardare in tutta la sua purezza la dottrina pitagorica di Valentino, ritengono che il Padre sia senza elemento femminile, senza consorte e solo. Gli altri, ritenendo impossibile che dal solo essere maschile si sia avuta la nascita delle cose, si pensano costretti ad associare come consorte al Padre dell'universo, affinché possa diventare Padre, la Sigé»⁹.

Cambia il mito, ma non il contenuto. Con o senza consorte il Dio supremo è lo stesso in sostanza e *dynamis*. Il mito ha il compito di attribuire alla consorte la fecondità divina o di conferirla al Dio maschile. Sensibilizza, moltiplicando *eoni* e nomi, il contenuto della polivalente sostanza divina, così da assegnare ad essa una moltitudine di attributi – Dio *sapiente, potente* benevolo e gratuito, *generoso*... – come per mitificare a titolo di consorte la *Sapienza, Dynamis, Charis* (Grazia), *Sigé* (Silenzio). La coesistenza *ab aeterno* di tali attributi non pregiudica l'assoluta solitudine, non compromessa neppure dalla coeternità di una o più consorti mitiche, espressioni della complessità dinamica della natura di Dio.

⁹ IPPOLITO, *Elench.* VI, 29, 2-3.

È quanto si percepisce, senza allontanarsi dai valentiniani, nel mito del Dio «solitario».

«Nulla (esisteva) di generato. C'era solo un Padre ingenerato, privo di luogo, tempo, consigliere e di qualsiasi altra sostanza, che si possa in qualche modo concepire. Era solo (*monos*), in tranquillità, come dicono, riposando solitario in se stesso. Ma poiché era fecondo, ritenne un giorno di generare ciò che di meglio e di più perfetto possedeva nel suo intimo e di darlo alla luce. Non era amante infatti della quiete (e della solitudine). Era, infatti, tutto amore e l'amore non è tale se non esiste l'oggetto amato. Il Padre, solo come era, emise e generò l'Intelletto e la Verità, cioè la Diade»¹⁰.

Solo (*monos*), secondo il mito senza consorte e maschile, eppure *fecondo* (*gónimos*). Univa la solitudine (maschile) alla fecondità (femminile). Per di più *Agape*, femminile in greco e, per entrambi i titoli, orientato verso l'«Amato», frutto dell'Amore, cioè l'Intelletto e la Verità.

I fautori del Padre *con-consorte* e quelli del Padre *senza-consorte* differiscono solo nel linguaggio. Poco importa che, per attenersi a una tradizione pitagorica, lo dipingano *solitario*, se lo rendono poi fecondo con un amore (*Agape*) sufficiente a costituirlo Padre dell'Intelletto (e della Verità). Non dicono di più quanti lo presentano in matrimonio.

Gli ecclesiastici ignorano tali miti. Tuttavia, anch'essi a volte si compiacciono nell'accentuare la solitudine assoluta di Dio *ab aeterno*. Un Dio che da sempre è Dio, ma non Signore, perché non ha un mondo su cui esercitare il suo potere, e neppure Padre, poiché non ha, da sempre, un Figlio del quale è Padre.

Dio, nome assoluto di sostanza, concerne da sempre l'Essere supremo; *Signore*, nome relativo di potestà, non gli appartiene da sempre; l'universo da Lui dominato non esiste da sempre.

«Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, Dominum vero non semper. Diversa enim utriusque condicio: Deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis, Dominus vero non substantiae sed potestatis. Substantiam semper fuisse cum suo nomine quod est Deus; postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas Domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est Dominus; quia et Pater Deus est et Judex Deus est, non tamen ideo Pater et Judex semper, quia Deus semper, nam nec Pater potuit esse ante Filium nec Judex ante delictum. Fuit autem tempus cum ei delictum et Filius non fuit quod Judicem et qui Patrem *Deum* faceret»¹¹.

¹⁰ IPPOLITO, *Elench.* VI, 29, 5-6.

¹¹ TERTULLIANO, *Herm.* 3, 2 ss.

Tertulliano misura le parole. Affermando (*Prax.* 5, 2) che «ante omnia» (= semper, ab aeterno)... *Deus erat solus*», intende sottolineare l'importanza del *Deus*, nome di sostanza. E benché neghi che Dio è *semper Dominus* o *semper Pater*, lo presenta accompagnato da sempre dal suo Intelletto o *Sensus = ratio*.

Tanto vale, secondo lui, dare risalto all'eternità del *Deus/Sensus* e presentare Dio, da sempre *Rationalis Deus* (o *sensualis Deus*), dotato di sostanza intellettiva e, pertanto, «intellettivo» con attitudine a manifestare, se vuole, il Suo pensiero al di fuori.

Inoltre, secondo i valentiniani il Dio supremo coesisteva da sempre con una consorte di nome *Ennoia*, *Charis*, *Sigè*. Alcuni (*Iren.* I, 12, 1) gli assegnavano due consorti di nome *Ennoia* e *Thelesis*.

Secondo Ippolito il Dio solitario ed eterno non esisteva senza *Logos* né *Sophia* né *Dynamis* né *Volontà (Bouleuma)*. Per Tertulliano conviveva con l'Intelletto (*Noûs*) e coesisteva con *Sophia* come con una materia divina coeterna. Secondo Atenagora: «Sin dal principio Dio, essendo *intelletto* eterno (*noûs aîdios*), possedeva in sé il *Logos*, come ciò che è eternamente razionale (*aîdiôs logikôs*)»¹².

S'impone una domanda: tutti questi elementi (*dynameis*, forme, personaggi...), con i quali *ab aeterno* l'Essere supremo coesiste, hanno caratteristiche personali?

Formulato così il problema, in generale, è infondato. Nessuno tra gli gnostici lo avrebbe impostato in questo modo. Il linguaggio mistico consente un certo margine di libertà. Quanti presentano l'Essere supremo ἄσυχος, senza consorte, sono gli stessi che gli attribuiscono senza riguardo una donna con varie denominazioni o due consorti. La polivalenza della sostanza divina non ha bisogno di tradursi in persona. Il Dio ignoto della teologia pagana ha un solo nome, sconosciuto quanto la sua essenza, e una moltitudine di appellativi, secondo il numero delle perfezioni dinamiche per mezzo delle quali si manifesta esternamente. Nessun teologo pagano personalizzava tali appellativi (o *dynameis*).

Gli ecclesiastici non si posero né poterono porsi una tale questione riguardo alla condizione eterna di Dio. Ippolito si sarebbe visto obbligato logicamente ad ammettere, a prescindere dal Dio μόνος la personalità (!) del *Logos*, *Sophia*, *Dynamis*, *Bouleuma* che lo rendevano molteplice (*C. Noetum* 10).

¹² *Supplic.* 10, 2.

Tertulliano avrebbe dovuto distinguere da Dio l'*Intelletto* (*Noûs*) da sempre esistente in modo personale, per poi distinguere nuovamente – *in principio* – l'*Intelletto* (*Noûs*) da *Sophia*, da lui concepita. *Sophia* invece di essere seconda persona diventerebbe la terza: *Deus/Sensus/Sophia*.

Nello stesso modo in cui assegnò al *Deus solus* la compagnia dell'*Intelletto* (*Sensus*), per renderlo da sempre «intellettivo», poteva attribuirgli anche la Volontà (*Bouleuma, Boule, Thelema*) come compagna, presentandolo da sempre dotato di Volontà. Così avevano fatto gli gnostici, senza ritenersi obbligati a moltiplicare le persone.

In generale si può affermare che Dio da sempre *conviveva con il suo Intelletto* oppure da sempre era *Intelletto*, natura intellettiva.

Per il momento, più che la distinzione tra Dio e la sua Mente (e Volere), riveste maggior interesse un tema complementare. Giacché la mente coesisteva con Dio da sempre, di cosa si occupava? Qual era l'oggetto inteso *ab aeterno*, per Dio?

La domanda non va confusa con quest'altra: di cosa si occupava l'*Intelletto* divino *prima della creazione* del mondo? È necessario definire, indipendentemente da qualsiasi tipo di economia, ciò che da sempre viene inteso da Dio. Nella fase *ante omnia, ante principium*.

Il Dio di Tertulliano con il suo *Intelletto* non si occupava «da sempre» di predisporre la futura Economia. Tale disposizione sopraggiunge «in principio», per impulso della decisione positiva, gratuita, di rivelarsi esternamente.

L'africano distingue in modo efficace la Mente di Dio sotto due aspetti: a) l'aspetto eterno, senza movimento né azione; b) quello volutamente adottato «in principio», relativo alla sua manifestazione. Per il primo non indica altra materia che l'intendere (non il disporre né il discorrere).

Per il secondo sì:

«Cum Ratione (= Sensus) enim sua cogitans atque disponens, sermonem efficiebat quam (= Rationem) sermone tractabat»¹³.

E più avanti:

«Ut per ipsum fierent *universa* per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei Sensus (= Ratione)»¹⁴.

¹³ *Prax.* 5, 4.

¹⁴ *Prax.* 6, 3.

L'intelletto divino, silenzioso e nella quiete da sempre, passò alla parola (*cogitando*) e al movimento (*agitando intra se*) in principio, per concepire interiormente la Sapienza (Verbo interiore), inizio delle opere *ad extra*.

Prima di proiettarsi con la Sapienza verso l'economia futura creata, non ebbe né concepì nessuna parola. Si contemplava *ad intra*. E neppure dialogava. Viveva con l'Intelletto, in comunione con se stesso come chi si contempla senza parlare. Intelletto: soggetto e oggetto, contemporaneamente, della contemplazione, senza dualità tra il pensante e il pensato.

Dio *ab aeterno* si contemplava con la propria Mente (*Noûs*), senza movimento né raziocinio, senza rompere il silenzio con nessuna parola, neppure interiore. Non dialogava né parlava, si contemplava. Era intuizione di sé – Intelletto in azione –, contenuto della propria intuizione – l'oggetto inteso –, con identità perfetta tra la *Dynamis* e atto intellettivo da un lato e l'oggetto concepito dall'altro.

Una cosa è il silenzio del *Noûs* divino, nella condizione *ab aeterno* in cui Dio si trovava, e un'altra è la inattività del *Noûs*. Intelletto di Dio, agiva da sempre. Ma agiva necessariamente, per la necessità intrinseca. Dio è Intelletto in atto, intellesione di se stesso. Né l'atto né il suo oggetto sono liberi. Per questo Dio, necessariamente, si contempla *ab aeterno* in comunione perfetta. «Spirito» necessariamente, *Dynamis* necessaria, azione o atto necessario.

In contrasto con l'oggetto libero, gratuito del pensiero di Dio – la futura economia –, l'oggetto dell'intellezione eterna era lo stesso Dio, la profondità abissale dell'Altissimo.

Nessuno degli ecclesiastici indugiò nel manifestarlo. Ancor meno facendo ricorso alla economia libera. L'intelletto di Dio era impiegato nella contemplazione di Sé *necessariamente* anzi *esaustivamente*. Tanto intuiva quanto era, con perfetta corrispondenza tra la sostanza, la *dynamis* e l'azione. Da qui pure la quiete immutabile, senza possibilità di passare da una intellesione ad un'altra. Contemplava istantaneamente tutto con una *gnosis* (= *noêsis*) completa, trascendente ogni concetto. Dio infinito, non circoscritto, amorfo, immenso, comprendeva, per identità, in modo infinito, non circoscritto, amorfo, immenso. Lo Spirito o sostanza era infinito come la *Dynamis* e l'attività a lui corrispondenti.

Tale «Intellesione», esclusiva del Dio Ignoto superiore a ogni concetto (o a ogni circoscrizione), era incomunicabile per via concettuale. L'unico modo possibile di comunicare avrebbe dovuto realizzarsi mediante generazione (o espirazione), con il passaggio dalla sostanza («Spirito») di Dio ad altri.

2. ETERNA INTELEZIONE DI DIO

Ennoia, Ratio

Né Ippolito né Origene permettono di rispondere, con tanta sicurezza come Tertulliano, alla domanda: Qual era l'oggetto conosciuto da Dio *ab aeterno*? Di che cosa si occupava da sempre l'Intelletto divino?

Prima dell'africano si erano distinti, tuttavia, i grandi gnostici, Tolomeo in particolare. Questi parla dell'Essere supremo *Bythós*, da lui situato ad altezze invisibili e ineffabili, esso pure invisibile e incomprendibile. E aggiunge:

«Impenetrabile e invisibile, sempiterno e ingenito, dicono che fosse stato in silenzio e grande solitudine per secoli senza fine. Con Lui, tuttavia, coesisteva l'Idea (*Ennoia*), chiamata anche Grazia (*Charis*) e Silenzio (*Sigè*)»¹⁵.

Mentre Tertulliano concepisce il *Deus solus* in compagnia *ab aeterno* dell'Intelletto (*Sensus = Ratio*), senza rompere per questo l'unicità e la solitudine divina, Tolomeo lo concepisce in compagnia di *Ennoia*. Il *Deus/Sensus*, o *Deus/Noûs* dell'africano è per i valentiniani *Deus/Ennoia* o *Bythós/Ennoia*. Tertulliano ignora il linguaggio matrimoniale mitico: il binomio *Dio/Intelletto*, espresso con due termini maschili, poco si presta a un tale linguaggio. Tolomeo adotta un mito matrimoniale e preferisce la forma *Ennoia*, femminile. In fondo entrambi concordano: a) sulla coeternità del *Noûs* (Tertulliano) e dell'*Ennoia* (Tolomeo) con il Dio supremo; b) nel fare del *Noûs* o *Ennoia* il vincolo tra il Dio eterno e la futura libera (non eterna) *Economia*; c) nel silenzio – senza parola, senza produzione di concetto o *logos* alcuno – dell'Intelletto o Intellezione (eterna) di Dio.

Tolomeo è particolarmente esplicito circa il silenzio del *Bythós*. Dio convive da sempre con *Ennoia*, perché da sempre possiede l'Idea di sé e si contempla. Nessun discorso (*Logiamós*) né movimento, nulla che porti a preferire un concetto o parola interiore. È uno *sguardo intellettuale* di Se stesso, in perfetta comunione con la sostanza e pertanto silenzioso. Tra gli appellativi di *Ennoia* figura *Sigè*, Silenzio. Il silenzio si oppone alla espressione della parola orale e concettuale. *Ennoia* è Silenzio assoluto. Non solo non parla esteriormente, ma neppure esprime concetti o parole interiormente. Tace perché capisce; con perfetta corrispondenza tra il pensante ed il pensato.

Ennoia non è termine di azione come *Noêsis*. Indica piuttosto una forma intellettuale immutabile, congenita all'Intelletto e alla sostanza divina. Nel nostro caso, un'Idea congenita all'Abisso divino: *necessaria*, consostanziale

¹⁵ IRENEO, *Adv. haer.* I, 1, 1, 5 ss.

per necessità a Lui, *adeguata* a Lui. Se Egli è infinito e incomprensibile, altrettanto infinita e incomprensibile è Lei.

In silenzio e da sempre, *Ennoia* non può volgere lo sguardo fuori dal *Bythós*. Guarda sempre all'interno, in quanto Idea immutabile, a Lui inerente. L'oggetto del Pensiero immutabile, silenzioso del *Bythós* non è altro che lo stesso *Bythós*. *En-noia*, anche etimologicamente, indica inerenza. È una forma mentale, *inerente al Noûs* del *Bythós* e a Lui congenita.

Tolomeo, tuttavia, la identifica con *Charis*, grazia. Se è grazia, è dono gratuito, non necessario quindi; non è Idea *necessaria*, come abbiamo detto, ma gratuita e libera.

La difficoltà porta a un dettaglio ideologicamente tra i più sottili della dottrina gnostica. Tertulliano aveva annotato affrettatamente – a proposito del *Sensus* (= *Ratio*) coeterno a Dio – la futura unione del Dio necessario e solo con il Dio libero dell'economia futura: «Rationalis enim Deus et ratio (= *Sensus*) in ipso prius (cfr. la forma *en-noia* = *ratio in ipso*) et ita ab ipso omnia» (*Prax.* 5, 2).

Grazie all'Intelletto appartenente a Dio (compagno di Dio), *procederanno da Dio tutte le cose*. Dall'Intelletto, in primo luogo, procederà, come parola interiore, la Sapienza (personale). La Sapienza sarà emessa poi verso l'esterno, come parola esteriore, come *Sermo* = *Filius*. E mediante il *Sermo*=*Filius*, diacono e strumento del Padre, procederà l'universo sensibile. Tutta l'economia positiva a partire dalla *κτίσις* della Sapienza personale, procede dall'Intelletto (*Sensus* = *Ratio*) di Dio.

Non per questo l'economia, dipendente dall'Intelletto di Dio, e perciò vincolata nella sua esistenza all'Intelletto eterno di Dio, sarà necessaria ed eterna come Lui. Il *Sensus Dei*, che da sempre e per necessità guarda o contempla Dio senza alcun concetto o parola, cambia «in principio» di condizione e passa a disporre *liberamente e gratuitamente* l'Economia futura della Salvezza. Orientato verso l'esterno, per libera e gratuita Volontà di Dio, si abbandona all'eterno silenzio interiore e dispone la concezione e prolezione del Verbo.

Identica cosa si verifica tra i valentiniani. La stessa *Ennoia*, la quale come Idea da sempre e per sempre appartenente e necessaria a Dio ha come oggetto le ricchezze abissali dell'Essere supremo, servirà a Dio da connessione con l'economia gratuitamente decisa da Lui. La stessa che, rivolta al *Bythós*, perseverava in necessaria contemplazione silenziosa – senza alcun concetto o parola –, si volge «in principio» verso l'esterno, punto d'avvio dell'economia libera e gratuita.

I due epiteti di Tolomeo, attribuiti a *Ennoia*, esprimono la sua ambivalenza: a) come *Sigè*, Idea di Dio silenziosa – infeconda –, contemplativa, neces-

saria, eterna; b) come *Charis*, Idea che, con ragionamento orientato verso l'esterno, concepirà liberamente e darà origine all'economia gratuita.

Le nozioni dei discepoli di Valentino orientano la connotazione di *Ennoia* più verso l'economia gratuita che verso Dio. Ciò si spiega in quanto quasi tutte vogliono giustificare il passaggio del *Bythós* dalla sua solitaria condizione eterna alla fondazione dell'economia.

Uno degli *Estratti da Teodoto* la presenta come «il Pensiero di se stesso» (*dia tês Enthymèseôs tês heautoû*)¹⁶. Alcuni discepoli di Tolomeo si oppongono all'eternità di *Ennoia*, che da sempre pensava di fondare l'economia, e alla Volontà (*Thelema*), la quale sopraggiunge più tardi per indurla all'azione (Ireneo, *Adv. haer.* I, 12, 1). Altri valentiniani, senza menzionare espresamente *Ennoia*, attribuiscono all'Amore l'unione tra il Dio uno e solitario e l'economia (molteplice)¹⁷.

Tutti presuppongono la stessa cosa. Da una parte, il silenzio infecondo del *Noûs* divino, nell'atto di contemplarsi, con identità di soggetto e oggetto, dall'altra la sua generosa e gratuita fecondità che, senza tralasciare di contemplare se stesso, decide di manifestarsi all'esterno, fondando l'economia della Salvezza.

Da un lato l'amore (*Agape*) di Dio, in atto di amarsi, con identità di soggetto e oggetto, dall'altro lo stesso amore divino (*Agape*) nell'atto di rivelarsi esternamente, con distinzione tra il Dio che ama e l'economia liberamente amata; amore libero e fecondo.

L'eterna condizione di solitudine è compatibile in Dio con l'Intelletto e la volontà, necessari ed infecondi; è incompatibile invece – come stato di assoluto silenzio – con il concetto (parola interiore) e la parola. Dio si conosce e si ama con identità di soggetto e oggetto. E al tempo stesso con Intelletto e Volontà, capaci di unirsi per istituire l'Economia libera (della Rivelazione).

Valentiniani ed ecclesiastici su questo concordano.

3. VERSO L'ECONOMIA

«Il nostro mondo non è separato dal mondo spirituale» (*Enn.* II 9, 16, 11). Plotino impugna la soluzione di continuità tra lo Spirito e la materia. Il mondo sensibile non è opera libera di un Demiurgo, frutto di una decisione che avrebbe potuto non esistere.

«Conveniamo nel fatto che questo universo sensibile riceve dall'esterno il proprio essere e le sue proprietà. Dobbiamo forse ritenere che il suo creatore abbia pro-

¹⁶ CLEMENTE ALESSANDRINO, ET 7, 1.

¹⁷ IPPOLITO, *Elench.* VI, 29, 5.

gettato in se stesso la terra e la necessità che stesse in mezzo, l'acqua e la sua posizione sopra la terra e, successivamente, gli altri elementi in ordine fino al cielo, quindi abbia progettato tutti gli esseri viventi e ognuno con le forme che ha al presente, ognuno nelle viscere interne e nelle sue parti esteriori, e poi, disposta ogni cosa nella sua mente, abbia messo mano all'opera in modo conseguente? È impossibile che immagini in questo modo. Da dove, infatti, sarebbero provenute al creatore le immagini delle cose mai viste da lui? Se le riceve da un altro ponte, non gli era possibile metterle in opera, come oggi fanno gli artigiani, servendosi delle loro mani e di strumenti: mani e piedi infatti sono stati creati dopo. Non rimane, pertanto, che porre tutte queste cose in un'altra realtà (nel mondo spirituale) e ammettere, dato che per la vicinanza d'essere a quest'altra non c'è alcuno intermediario, che in qualche modo compaia all'improvviso un'apparenza e un'immagine di questo tutto... Quanto abbiamo detto è per mostrare che tu puoi spiegare la causa per cui la terra sta al centro ed è sferica ed eclittica ed è disposta in questo modo lassù però non si è deliberato – dopo previa analisi – di fare le cose in un certo modo, perché era necessario farle così; al contrario le cose sono semplicemente, perché sono come sono»¹⁸.

L'ordine e la bellezza del mondo si adattano all'Intelletto, non provengono da un disegno riflesso. La riflessione più perfetta non sarebbe mai giusta a far tali cose e nemmeno simili. Al di là dell'universo della materia intravediamo il mondo delle Forme. Le stesse Forme non richiedono spiegazione. Inutile cercare il loro disegno e la loro ragione d'essere. Vi sono le loro proprie ragioni. Non sono come sono perché così dovevano essere. Al contrario, per essere quel che sono, devono essere come sono.

Plotino ragiona da filosofo¹⁹, attento all'universo necessario. Il mondo sensibile è tanto necessario quanto quello delle Forme e dello stesso Intelletto.

Impugnando l'atto libero, punto di partenza della creazione sensibile, si scontra con una assioma cristiano comune alla gnosi eterodossa e alla grande Chiesa.

Ad eccezione del *Deus solus*, per i cristiani tutto è frutto del volere divino sommamente libero. Effetto di una *cogitatio et dispositio* (Tertulliano) gratuita. Mentre per Plotino, dall'Essere primo fino agli essere sensibili più infimi, tutto è soggetto alla medesima necessità di Dio, per gli gnostici e in genere per tutti i cristiani (preniceni) è necessario soltanto il Dio ignoto, Dio in quanto Dio, non come Padre, né come Signore, né in relazioni implicitamente esigite da appellativi come *Archè*, (Principio).

Le conseguenze iniziano a delinearsi. Il filosofo pagano ascese al Bene

¹⁸ *Enn.* V, 8, 7, 1 s.

¹⁹ Cfr. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963, 47 ss.

supremo, per scoprirvi la traiettoria che *necessariamente* – attraverso la via delle essenze – i suoi tesori seguiranno dalla potenza all'atto, fino a proiettarsi nel mondo sensibile. Tutto è virtualmente contenuto nel Bene e tutto si svilupperà secondo leggi ineludibili. Il filosofo che giunge a comprendere il mistero delle cose infime, potrà ascendere, attraverso vie imprescindibili, dal sensibile all'intelligibile e dalle Forme all'Intelletto e al Bene. *L'Agnotos*, a causa della sua indole benevola, si vede obbligato a discendere fino all'uomo, al margine di ogni riflessione, come il sole che supera con i suoi raggi la distanza dalla terra. La teologia diventa filosofia, scienza necessaria: tanto necessaria in partenza – il *Deus solus* – come nel cammino intermedio – le tre ipostasi – e al termine.

Il cristiano ragiona in altro modo. Gli si offrono due campi completamente diversi: quello divino, del *Deus solus*; quello dell'economia o libera manifestazione, proveniente gratuitamente da lui. Due campi che si fondano sulla natura necessaria di Dio, il primo, e sulla sua libera volontà, il secondo.

Un abisso li separa. Il primo si confonde con lo stesso Dio. Razionale, dotato di intelletto e volontà, non è libero per se stesso. Lo è invece per quanto gli è esterno. L'economia da Lui fondata non ubbidisce ad altre leggi che a quelle imposte gratuitamente dalla sua volontà. Non ha valore, perciò, scoprire nella natura o essenza del *Deus solus* (del Bene supremo) la traiettoria della libera manifestazione. Se Dio crea liberamente, è inutile scoprire nella Sua essenza le leggi della creazione. Se chiama gratuitamente l'uomo alla sua propria immagine e somiglianza, la conoscenza dell'essenza divina sarà di aiuto per comprendere il destino umano; il destino dell'uomo, in quanto tale, è fondato sulla pura volontà di Dio.

Per il cristiano una è la scienza di ciò che è imprescindibile in Dio e altra è quella di ciò che è gratuito e libero. Per la seconda bisogna riferirsi alle fonti delle rivelazione, le uniche capaci di orientare verso il mistero della libera Economia.

Su questo gnostici ed ecclesiastici concordano. Gli uni e gli altri pongono, come punto di partenza del non-divino o, meglio ancora, dell'Economia non necessaria di Dio l'atto liberissimo della Sua volontà.

Questo significa forse che, supposta la libera Economia, non c'è modo di comprendere la traiettoria dal primo fino all'ultimo passo?

In un certo senso sì. Il fondamento dell'Economia potrà essere ed è libero: l'Amore di Dio gratuito. È ovvio, tuttavia, che l'economia, adottata da Dio verso l'esterno, è degna di Lui e perciò stesso coerente. Deriva da Lui, si presume logica dal principio alla fine. E se Dio la orienta alla Sal-

vezza dell'uomo, tutto confluirà in perfetta coerenza verso la salvezza umana, con la *necessità* imposta dal fine. L'Economia, libera in quanto tale, sarà *necessariamente* condizionata nel suo sviluppo dal fine richiesto per essa da Dio.

Di qui l'armonia perfetta di tutte le sue parti: dall'elemento teologico (*genesis* del *Logos*, presenza dello Spirito Santo) attraverso la cosmogonia, l'antropologia...fino all'aspetto escatologico.

Amnesso lo iato fra la scienza necessaria del *Deus solus* e quella non-necessaria del *Deus salvans*, il teologo cristiano deve indagare moventi e sviluppi dell'Economia necessaria e libera di Dio, persuaso dell'armonia che regola: a) le due scienze; b) dentro l'Economia libera, le parti, tappe o misteri di cui si compone.

Eccoci al punto cruciale: la connessione tra il *Deus solus* e il *Deus salvans*, tra la condizione silenziosa ed eterna di Dio e la Sua prima manifestazione verso l'esterno. Come e quando Dio rompe il silenzio in cui da sempre viveva?

4. LIBERA DECISIONE

Le prime e più antiche indagini sono eterodosse e appartengono ai grandi gnostici. Adottano un linguaggio allegorico e devono essere tradotte alle nostre categorie. Ofiti e valentiniani lasciano trasparire il loro pensiero, specialmente con riguardo alla distinzione tra lo stato eterno, silenzioso di Dio e quello dell'eloquio interno, inizio dell'economia.

L'*Apocryphon Johannis*, noto in diverse recensioni, descrive il passaggio dal momento eterno e necessario a quello libero e non-eterno, ma con non troppa chiarezza. L'Eone supremo, che da sempre viveva chiuso in Sé, desidera uscire dallo stato precedente di riposo e silenzio, manifestando esternamente con la sua stessa natura – con il suo Spirito Verginale – il Pensiero che ha di Sé, la sua *Ennoia*. Lo Spirito Verginale – di nome *Barbelo*, Sposa mitica (coeterna) dell'Eone – si dispone a comunicarsi con tutta la sua ricchezza: non solo come sostrato divino (= Spirito Verginale), ma come Idea (*Ennoia*), scienza anteriore a ogni scienza (*Prognónis*), fonte di Incorruttibilità (*Aphtharsía*) e Vita senza fine (*Zoê aiônios*). Come Sposa che richiede la partecipazione del marito, *supplica* l'Eone che le faccia vedere, una dopo l'altra, forme simili. L'Eone acconsente. Si uniscono entrambi, Eone e *Barbelo*, il Padre e la sua Sposa mitica, facendo confluire nel frutto cui danno origine tutte le *dynameis* dello Spirito divino (*Ennoia*, *Prognónis*, *Aphtharsía*, *Zoê aiônios*). È il primo grande atto dell'Economia,

concepito internamente nel seno verginale dell'*Eone*: l'*Unigenito*, principio dell'Economia²⁰.

AJ non distingue i tempi, ma il mito li indica a sufficienza, rivelando da un lato lo stadio silenzioso (AJ BG p. 26, 6ss.) dell'*Eone* e, dall'altro, il dramma coniugale *Eone/Barbelo* con le ripetute suppliche della Sposa, che principiano l'economia della rivelazione²¹.

In modo unanime, più sobrio e chiaro, si esprimono i valentiniani.

«Viveva con Lui (= *Bythós*, il *Deus summus*) anche *Ennoia* (da secoli senza fine). Una volta tale *Bythós* pensò di emanare da Sé (= concepire dentro di Sé) un Principio (*Archê*) di tutte le cose e depose come seme questa emanazione, che medita di emanare, nella *Sigê* (= *Ennoia*) che viveva insieme con Lui come in una matrice. Essa, avendo ricevuto questo seme ed essendo diventata gravida, diede alla luce (=concepì) un *Intelletto*, simile e uguale a colui che aveva emanato (= *Bythós*), il solo capace di (comprendere) la grandezza del Padre (*Propator*). Tale Intelletto (*Noûs*) chiamano anche Unigenito e Padre e Principio di tutte le cose»²².

Diversamente da Plotino, che descrive il riposo nel *Noûs* nella sua autocontemplazione e insegna ciò nonostante, la sua necessaria effusione *ad extra*, Tolomeo parte dall'autovisione eterna e *infecunda* di Dio. Dio non necessita di rivelarsi ad altri. La concezione del *Noûs* (*Monogenes*) è gratuita e ubbidisce al libero disegno di avere uno nel quale riversare la propria conoscenza e il proprio amore e di manifestarsi per mezzo suo agli altri.

Il ruolo chiave spetta a *Ennoia*, mediatrice tra l'Abisso eterno e ignoto e il *Noûs*. *Ennoia* unisce i due aspetti che meglio giustificano il passaggio dall'eterno al «principio» (non eterno), il balzo dal Pensiero incomprendibile di Dio (su se stesso) al Pensiero comprensibile *ad extra*. *Bythós* depone nel suo Pensiero (*Ennoia*) un seme – il seme del suo «amore» – in modo simile al concepimento di una donna. Feconda con la sua volontà (= seme) l'Idea e la rende madre dell'Unigenito²³.

²⁰ Cfr. AJ BG p. 26, 19ss.; NHC II, 4, 24ss.; IRENEO, *Adv. haer.* I, 29, 1.

²¹ Ireneo lo ha così compendiatamente (*Adv. haer.* I, 29, 1): «Ubi esse (= condizione eterna) Patrem quendam innominabilem dicunt; voluisse autem (= inizio gratuito dell'economia) hunc manifestare se ipsi Barbeloni».

²² TOLOMEO, in IRENEO, *Adv. haer.* I, 1, 1.

²³ «La *sigê* (= *Ennoia*) – dicono (Teodoto e i suoi seguaci) – che è madre di tutte le emanazioni dell'Abisso, poiché non aveva nulla da dire, mantenne il silenzio riguardo all'ineffabile; ma per quanto invece comprese dell'incomprensibile (dell'Abisso), parlò» (ET 29). *Sigê* = *Ennoia* è bivalente: a) come *Silenzio* caratterizza l'ignoto e l'ineffabile di Dio; b) come *Ennoia*, madre dell'Unigenito, rende accessibile il mistero dell'Ignoto. Essa sta a indicare il punto di partenza dell'economia, il salto dal silenzio alla paro-

Autorevoli discepoli di Tolomeo chiariscono maggiormente tale mito.

«Secondo i più sapienti seguaci di Tolomeo il Bythós aveva due consorti, che chiamano disposizioni, *Ennoia* e *Thelesis*. Per prima cosa – dicono – pensò effettivamente di emanare e poi volle. Quando queste due disposizioni o *dynameis* – *Ennoia* e *Thelema* – si unirono, si è prodotta dell'Unigenito e della Verità, in matrimonio. Questi sono preceduti come figure e immagini visibili delle due disposizioni invisibili del Padre: il Noûs, a immagine del *Thelema*, e la Verità, ad immagine di *Ennoia*. Perciò l'Enoc maschile (Intelletto) nacque come immagine del *Thelema* sopravvenuto mentre quello femminile (Verità) a immagine dell'*Ennoia*. Il *Thelema* (Volontà) si presentò come *dynamis* dell'*Ennoia* (Pensiero). L'*Ennoia* pensava da sempre alla emissione, ma non poteva emettere da sola ciò che pensava. Quando sopraggiunse la *dynamis* del *Thelema* (Volontà), allora emise ciò che (da sempre) stava pensando»²⁴.

L'Eone supremo vive da sempre in matrimonio eterno, infecondo con *Ennoia*, autocontemplandosi con una natura intellettuale capace di pensare.

Una volta, però, volle rivelare tale natura fuori dal suo Pensiero. E la Volontà, come nuova Sposa, *Thelesis*, fecondò il Pensiero, non già *ab aeterno*, bensì all'inizio dell'Economia.

L'Eone sopraggiunto – la Volontà (*Thelema*) – si unì all'eterno – *Ennoia* (Pensiero) – ed entrambi *Thelema/Ennoia* concepirono in Dio il Noûs/*Aletheia*, l'Unigenito.

Non è sufficiente *Ennoia*, il Pensiero con cui da sempre Dio si contempla, per suscitare l'Unigenito. Essendo eterno e necessario, lo concepirebbe allo stesso modo, eternamente e necessariamente. Deve sopraggiungere la Volontà (*Thelema*) libera per fecondare, come seme, *Ennoia* e indurla al concepimento.

I due miti, di Tolomeo (Ireneo, *Adv. haer.* I, 1, 1) e dei discepoli (Ireneo, *Adv. haer.* I, 12, 1), coincidono. Entrambi premono sulla gratuità dell'economia inaugurata con l'apparizione dell'Intelletto = Unigenito, frutto della Volontà gratuita non-eterna di Dio.

Ennoia, designata *Sigê* perché infeconda o silenziosa, espressione della trascendenza del *Bythós*, resa *gratuitamente* feconda e mossa a rivelarsi, era pure denominata *Charis*, Grazia. Diveniva pensiero libero e inizio di un'Economia gratuita, espressione della Volontà *positiva* – non necessaria – di Dio in ordine alla sua manifestazione *ad extra*.

la. Teodoto lo spiega come condiscendenza. Dio compatisce il desiderio (o passione) di *Sigê*, sua Consorte, di farsi conoscere all'esterno.

²⁴ IRENEO, *Adv. haer.* I, 12, 1.

Il medesimo Pensiero (*Ennoia*), essenziale e necessario in Dio, come chi si autocontempla, diventa *gratuito* per Sua volontà positiva, giacché vuole manifestarsi verso l'esterno.

Riassumendo, Dio si contempla da sempre con il suo intelletto in esercizio (*Ennoia*), ma senza concepire né generare parola. Il concepimento dell'Unigenito *in sinu Dei* è frutto della sua Volontà positiva ed è origine dell'Economia della rivelazione. Se l'Ignoto liberamente e gratuitamente non avesse deciso di manifestarsi esternamente, non avrebbe neppure avuto un Figlio. L'economia inaugurata dall'apparizione dell'Unigenito è opera della *Charis*, Grazia di Dio, frutto di un pensiero gratuitamente rivolto *extra Deum*.

Fin qui il pensiero degli gnostici, in particolare dei valentiniani. Che dire degli ecclesiastici?

Trattano l'argomento Ippolito e Tertulliano. Il primo tocca con sobrietà il passaggio della solitudine eterna di Dio all'apparizione del *Logos*.

«Il volere di Dio», fondamentale nel pensiero di Ippolito, spiega tutto: a) nella sfera divina, l'apparizione del *Logos*; b) nella sfera del mondo e dell'uomo, la creazione e la storia della salvezza. Fonte unica di ciò che era dentro e fuori di Dio, cioè dell'Economia, tutela l'unità di Dio e, conseguentemente, quella del non-Dio.

L'onnipotenza di Dio, esplicita nella Scrittura, definisce l'ambito della sua Volontà. «C'è un solo Dio, al quale bisogna credere, ma privo di nascita, impassibile, immortale; egli compie ogni cosa, come vuole, nel modo in cui vuole, quando vuole». (*C. Noetum* 8, 3).

Prima applicazione di questo principio. In ordine alla creazione Dio emette il suo Verbo, come *Logos* che lo assista a mo' di Demiurgo: «il quale (*Logos*) Dio Padre ha generato con la sua Volontà (*βουληθείς*), come volle (*ὡς ἠθέλησεν*)» (*C. Noetum* 16, 4).

La Volontà di Dio determina la generazione del Verbo. Dal cuore divino, dove preesiste virtualmente, è emesso per Volontà in ordine alla creazione liberamente voluta dal Padre. «(Il Padre) quando volle, come volle, manifestò la sua Parola nel momento stabilito da Lui, mediante la quale fece ogni cosa» (*C. Noetum* 10, 3).

La Volontà divina decide la creazione e, con riguardo a essa la generazione del *Logos*, suo Demiurgo. Di fronte al modalista Noeto, Ippolito salva l'unità costitutiva di Dio, nonostante la dualità personale. Definire la Volontà di Dio come principio immediato determinante l'emissione del Verbo, equivale a individuare nello stesso *Logos* due aspetti del Volere divino: la sua emissione dall'intimità del Padre e la sua strumentalità nell'opera liberamente progettata da Lui, con sussistenza distinta da quella del Padre.

Il *Logos*, operando per Volere di Dio, rivela anche in qualità di strumento della Volontà paterna i misteri celesti. L'intera Economia²⁵, procede dalla libera volontà del Padre e possiede nel Verbo il suo primo artefice. «Il Padre ordina e il Verbo esegue; il Figlio si manifesta e per suo mezzo il Padre è creduto» (C. *Noetum* 14, 4).

In sintesi, per volontà emette (concepisce e genera) il Verbo, nel quale si cristallizza la volontà stessa del Padre. In risposta a tale volontà il Verbo collabora alla creazione (e alla salvezza).

Tertulliano è più esplicito. Il passaggio dall'intellezione eterna *ad intra*, infeconda, al pensiero o riflessione *ad extra* feconda ha luogo nella sostanza *intellettiva* (*Noûs*) di Dio. Lo stesso *Sensus*, *ab aeterno* impiegato per l'autocontemplazione, «in principio» è orientato positivamente e gratuitamente verso l'esterno.

L'autocontemplazione era necessaria e sterile. Lo sguardo verso l'esterno è libero, ma fecondo. L'Intelletto o *Sensus* non cambia. Varia solo il suo oggetto e, grazie a esso, l'indole dell'esercizio che, utilizzato in Dio è intellezione sterile, a motivo dell'unità tra il soggetto e l'oggetto, rivolto verso l'esterno è una *cogitatio* feconda, con una parola mentale.

Tertulliano delinea, in fondo, la stessa ideologia dei valentiniani. Dio possedeva la sua *Ratio Sensus* rivolta *ab aeterno* verso di Sé, con la necessità imposta dalla sua stessa natura (*Spiritus*). Solo quando *volle* dare inizio gratuitamente all'economia della creazione (e della salvezza), pose in movimento – *cogitatio* – l'Intelletto per idearla. Così apparve *Sophia*, Verbo interiore, nella mente di Dio, con l'economia liberamente e positivamente pensata da lui per manifestarsi all'esterno.

Non basta la *Ratio = Sensus* eterna per giustificare l'apparizione di *Sophia* e inaugurare l'economia. Si richiede qualcosa che fecondi la *Ratio* e la muova a un concetto o *logos* interiore. Qualcosa che determini l'Intelletto divino e lo muova a fruttificare: la *Volontà* di Dio.

«Nam ut primum Deus *voluit* ea quae cum *Sophiae* ratione (= *sensu*) et *Sermone* (interno) disposuerat *intra se*, in *substantias et species suas* sedere, ipsum primum protulit *Sermonem*» (*Prax.* 6, 3).

La *Volontà* gratuita di Dio presiede a tutta l'Economia. Ancor prima della prolezione *extra Deum*, o generazione rigorosa del Verbo, c'è il concepimento interno, *in sensu Dei* di *Sophia*. Essa pure procede come frutto del *Sensu* e

²⁵ Cfr. IPPOLITO, *In Daniel.* III, 9, 5-8; *Bened. Jacob* I, p. 20.

del volere di Dio. La volontà di Dio si fa sentire nel *principio* stesso personale dell'Economia, cioè della Sapienza, creata positivamente e liberamente da Dio, quale principio delle sue opere (secondo Prv 8, 22).

Il medesimo Volere, che determinò il concepimento di *Sophia* = *Archè*, sancirà l'apparizione *extra Deum* della stessa *Sophia* e, più tardi, la demiurgia del mondo e tutta la storia della salvezza. All'interno della *historia salutis* spiegherà l'origine del Verbo incarnato, opera «non da volontà di carne, né da volontà (concupiscenza) di uomo, ma *da Dio*», frutto della Volontà di Dio (Giustino).

5. ALCUNE ECCEZIONI?

Questa dottrina presenta, a volte, apprezzabili eccezioni: una in campo ecclesiastico (Ireneo) e un'altra in ambito gnostico valentiniano (il *Trattato tripartito*). Entrambe insegnerebbero la coesistenza eterna del Figlio con il Padre. Il Figlio, insieme al Padre, preesisterebbe da sempre al mondo.

a) Ireneo

Non esistono dubbi sulla preesistenza del Figlio (Verbo, Cristo) «prima di tutta la creazione». È indicata dall'Apostolo (Col 1, 15 s.) e insegnata dai maestri del vescovo di Lione.

«Lo riconosciamo (come Figlio di Dio) – scrive san Giustino (*Dial.* 100, 4) – comprendendo che per potere e volontà del Padre è proceduto da lui *prima di tutte le creature*». Poco prima si esprimeva così: «Riconosciamo che è primogenito di Dio e *prima di tutte le creature*». Teofilo Antiocheno (*Ad Autol.* II, 22): «Prima che qualunque cosa fosse creata, questi (il *Logos*) era Suo consigliere, essendo suo intelletto e suo pensiero. E quando Dio volle fare quanto aveva deciso, generò questo Verbo proferendolo, come primogenito di ogni creatura»²⁶.

La difficoltà risiede nella preesistenza del *Logos ab aeterno*. A prima vista sono molte le testimonianze a suo favore. «Infatti dal principio – scrive Atenagora (*Supplic.* 10, 2) – Dio, che è intelligenza eterna (*noûs aídios*), aveva in Sé il *Logos*, essendo eternamente (*ἀϊδλωσ*) razionale». E Teofilo Antiocheno afferma (*Ad Autol.* II, 10): «Dio, che ha il proprio *Logos* immanente nelle proprie viscere, lo generò con la sua sapienza, emettendolo prima di

²⁶ Altre testimonianze di A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1984, 72 ss.

tutte le cose». Prima di proferirlo o generarlo esternamente, lo possedeva immanente nella ragione e perciò – a quanto pare – era eterno come l'Intelligenza. «Il Logos di Dio è da sempre immanente nel cuore di Dio» (*Ad Autol.* II, 22).

Fin qui tutto è abbastanza chiaro. Ci si domanda: fino a che punto l'Intelletto divino differisce dalla parola mentale, la Ragione divina eterna dal Logos ad essa inerente? Per Tertulliano, certamente, l'Intelletto di Dio, sempre in atto, non è diverso dalla intellezione (*Prax.* 5, 2). La stessa cosa esprime Atenagora, parlando dell'identità tra Dio e la mente sempiterna. Meno esplicito è Teofilo a proposito del *Cuore di Dio = Logos immanente*, concetto che si presta a un'esegesi analoga. In Ippolito accade la stessa cosa: o si attribuisce categoria personale al Logos, *Sophia*, *Dynamis*, *Volontà*, coeterni a Dio, o bisogna identificarli senza categoria personale, con il dinamismo della sostanza divina.

Che dire di sant'Ireneo? Dio, insegna il vescovo di Lione, non plasmò l'uomo per bisogno. Prima di Adamo, e prima di tutta la creazione, il Verbo glorificava il Padre suo, «rimanendo in Lui (*manens in eo*)», ed era a sua volta glorificato dal Padre, secondo Gv 17, 5: «Padre, glorificami con la gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse»²⁷.

Di conseguenza, Cristo «secondo lo Spirito» (= natura divina), Figlio di Dio, *preesiste accanto al Padre*, generato prima dell'intera costituzione di questo mondo (*Epid.* 30).

Queste due testimonianze, chiaramente favorevoli alla preesistenza *ante omnem creationem*, sostengono la *preesistenza personale* del Logos *ab aeterno*? Naturalmente, se Gv 17, 5 alludesse – secondo Ireneo – alla glorificazione reciproca del Padre e del Figlio *ab aeterno*. Qui sta la difficoltà. Dio non necessita della gloria dell'uomo, poiché ha Chi lo glorifica, il Verbo. Perché lo possiede da sempre o perché gli basterebbe la glorificazione che riceve da Lui prima di aver creato il mondo senza aver bisogno dell'uomo? L'argomentazione di Ireneo conferma soltanto il secondo caso.

Le righe di commento che Novaziano dedica a Gv 17, 5 provano ugualmente la preesistenza di Cristo *ante mundum* e non sono esplicite sulla esistenza *ab aeterno*²⁸.

È bene tenerne conto per misurare la forza di espressioni che, nel nostro linguaggio odierno, evocano altre cose.

²⁷ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 14, 1.

²⁸ *Trinit.* 16, 93.

Dicendo, per esempio, che il Verbo era sempre con il Padre, l'avverbio «sempre» può significare:

a) in virtù della correlazione Figlio/Padre, da quando Dio è Padre esiste il Figlio; questo non significa che Dio sia stato sempre Padre.

«Quia et pater Deus est et iudex Deus est, non tamen ideo pater et iudex semper, quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et filius non fuit, quod iudicem et qui patrem Deum faceret»²⁹.

b) «sempre» da che il mondo è mondo o da quando esiste il tempo; ciò prova solamente la priorità rispetto al mondo o creazione materiale (e spirituale).

c) «sempre», da tutta l'eternità.

Il contesto decide. I passi di Ireneo propendono per quest'ultimo significato?

«Ostendo manifeste quod in principio Verbum existens apud Deum, per quem omnia facta sunt, qui et semper aderat generi humano... Ostendimus enim quia non tunc coepit (sc. quando incarnatus est) Filius Dei, existens semper apud Patrem»³⁰.

Il Figlio di Dio non diede inizio alla sua esistenza con l'Incarnazione, poiché (secondo Gv 1, 1) il Verbo già *in principio* era presso Dio. Lo insegnavano pure tutti gli apologeti. *In principio* e prima di ogni creazione o demiurgia, ma *ab aeterno*?

Incontriamo una difficoltà analoga a proposito della formazione dell'uomo. Ireneo condanna la tesi (filoniana, di numerosi rabbini e gnostici) della plasmazione umana mediante «virtù», potestà, arconti o angeli. Dio non abbisognava di loro per modellare l'uomo.

«Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit... ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens»³¹.

Dio è assistito *sempre* dal Suo Verbo e Sapienza (personali), il Figlio e lo Spirito Santo. Da sempre, *ab aeterno*, oppure *ogni volta che agisce* nell'ambito della creazione del mondo?

²⁹ TERTULLIANO, *Herm.* 3, 3 ss.

³⁰ *Adv. haer.* III, 18, 1, 1 ss.

³¹ *Adv. haer.* IV, 20, 1, 17 ss.

Il contesto è favorevole a quest'ultima tesi.

«Non enim infectus es, o homo, *neque semper coexistebas Deo, sicut proprium ejus Verbum*; sed propter eminentem bonitatem ejus, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei, qui te fecit»³².

Tra il Dio *infectus* ed eterno e l'uomo «fatto di recente» (*nunc initium facturae accipiens*) si colloca il Verbo di Dio, che *sempre coesisteva con Dio* per la creazione del mondo, prima di ogni demiurgia. L'antitesi *nunc/semper* non richiede altro.

«*Semper autem coëxistens Filius Patri* olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus»³³.

«Olim et ab initio» non significa necessariamente *ab aeterno*, si legghi al Verbo precedente (*coexistens*) o con il successivo (*revelat*). Il Figlio, che *ante omnem creationem* coesiste con il Padre, media tra il Padre e gli angeli *da sempre*, dacché ci sono angeli, dal principio del mondo.

Analoga idea affiora in *Adv. haer.* IV, 20, 7, 165 ss.: «Enarrator ergo ab initio Filius Patris (cfr. Gv 1, 18), *quippe qui ab initio est cum Patre*, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum... ostenderit humano generi apto tempore ad utilitatem». Poiché fin dal principio della creazione sta con il Padre, dichiara il Figlio *ab initio*.

Il fenomeno è sintomatico. Tutti gli gnostici, in particolare i valentiniani noti a Ireneo³⁴, sostengono espressamente la non-eternità dell'Unigenito (*Noûs*), a fortiori quella del Logos. Ireneo, sempre in contrasto con loro, perché non esplicita la coesistenza *eterna* dell'Unigenito (e del Verbo) con il Padre, direttamente e formalmente e non in maniera indiretta?

Alla pari dei suoi contemporanei – gnostici ed ecclesiastici – si accontenta di sottolineare l'uguaglianza *semper = ante omnem conditionem* sulla base classica di Prv 8, 22ss. Poco importa che, a differenza di Giustino, Tertulliano e Ippolito, egli (con Teofilo) identifichi *Verbum = Sapientia*. Ad entrambi accorda un'uguale preesistenza.

«Et quoniam Verbum, hoc est Filius, *semper cum Patre erat*, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum *ante omnem constitutionem*, per Salomonem ait (Prv 3, 19s.; 8, 22. 25. 27-31)»³⁵.

³² *Adv. haer.* II, 25, 3, 51 ss.

³³ *Adv. haer.* II, 30, 9, 250 ss.

³⁴ Cfr. *Adv. haer.* I, 1, 1; 8, 5; 11, 1; 12, 1.

³⁵ *Adv. haer.* IV, 20, 3, 53 ss.

L'*Epideixis* risulta ancora più esplicita e pone decisamente Ireneo all'interno dell'ideologia comune in quel tempo. Cito la traduzione di L.M. Froideveaux (SCh 62, Paris 1959, 99 ss.).

«Mais il faut croire à Dieu en toute chose, car Dieu est véridique en tout, et [croire] qu'un fils existait à Dieu et qu'il est, non seulement avant d'être apparu dans le monde, mais encore avant que le monde fût. Celui qui le premier a prophétisé, Moïse, dit en hébreu... et cela se traduit en langue arménienne: «Dieu créa un fils au commencement, ensuite le ciel et la terre». De cela le prophète Jérémie témoigne encore en s'exprimant ainsi (Sal 109, 3 + Sal 71, 17): «Avant l'étoile du matin je t'ai engendré et avant le soleil [est] ton nom», et celui-ci est avant la construction de ce monde, car les astres aussi furent créés en même temps que ce monde. Et lui-même dit encore: «Bienheureux celui qui était avant qu'il devînt homme!» (cfr. Sal 71, 17). Car, pour Dieu, le Fils était principe avant la construction de ce monde, mais, pour nous, [est] maintenant [qu'il est], alors qu'il est apparu; mais, avant cela, il n'était pas pour nous qui ne le connaissions pas. C'est pourquoi aussi son disciple Jean, quand il nous raconte qui est le Fils de Dieu qui était auprès du Père avant que le monde fût créé et que c'est par son intermédiaire que toutes les choses qui ont été créées ici-bas l'ont été, [Jean] s'exprime ainsi (Gv 1, 1-3): «Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu; il était au commencement auprès de Dieu, tout a été fait par son intermédiaire et, sans lui, absolument rien n'a été fait, montrant de façon tout à fait certaine que toutes choses ont été créées par l'intermédiaire de ce Verbe qui dès le commencement, était avec le Père, c'est-à-dire son Fils»³⁶.

«Il Signore *mi creò* (come) principio delle sue vie in ordine alle sue opere» (Prv 8, 22). Prima che Dio iniziasse la demiurgia del mondo, creò (= diede consistenza), traendolo da Se stesso, colui che doveva assisterlo come intermediario, nella formazione dell'universo.

Invece dei Proverbi, Ireneo adduce un *midrash* equivalente a Gn 1, 1: «Dio creò un Figlio in principio; poi – per mezzo del Figlio – (creò) il cielo e la terra». Ebbe perciò luogo in principio, e come principio, la κτ(σις del Figlio prima di ogni demiurgia. In forza di questo era sempre dal principio con il Padre per assisterlo, come demiurgo. Prima del sole e della luna... ma non *ab aeterno*.

In conclusione, la dottrina di Ireneo riguardo alla preesistenza del Figlio si muove nell'orbita generale dei preniceni. Il Figlio preesistente alla sua

³⁶ *Epid.* 43. Si rinvia alle note di E. PERETTO, *Ireneo di Lione. Epideixis*, Roma 1981, 131 ss.

Incarnazione, alla prima plasmazione dell'uomo, al sole e alla luna, a tutte le creature. Venne all'esistenza *ante omnem conditionem* (oppure *constitutio-nem, creationem*), reso consistente come principio delle vie creatrici di Dio in ordine alle Sue opere. Non *ab aeterno*. Dall'eternità Dio era Dio, ma non rigorosamente Padre³⁷.

b) Trattato tripartito

È fuori dubbio l'indole valentiniana di questo scritto. Tuttavia, mentre secondo gli scritti di Valentino e dei suoi discepoli, finora conosciuti, era evidente la non-eternità del Figlio, per questo – il trattato più esteso tra quelli di Nag Hammadi (C I, 4) – il Figlio sarebbe eterno alla pari di Dio.

Infinito, inconoscibile e inconcepibile, «egli solo (= Dio) conosce se stesso così come è, con la sua forma, la sua grandezza e la sua statura» (p. 54, 40 ss.). Inaccessibile nella sua natura, «se desidera» darne conoscenza, affinché lo conoscano nella sovrabbondanza della sua dolcezza, è capace di ciò; possiede la sua forza, cioè la sua volontà. Tuttavia adesso conosce se stesso in silenzio; egli che è il Grande, causa della generazione di tutti alla loro eterna esistenza. Siccome egli stesso, in senso proprio, si genera come ineffabile, essendo un essere che si genera da solo, si comprende (*νοεῖν*) e si conosce così com'è; egli è degno di essere oggetto di ammirazione e di gloria...» (p. 55, 30 ss.). «Egli, che ha un Figlio immanente in Lui (e) è silenzioso su di Lui... *In tal modo è eternamente Padre*, come già abbiamo detto, in una non-generazione: egli conosce se stesso, si è generato dato che egli è e ha un Pensiero – questo Pensiero che è di se stesso – cioè la percezione cosciente (*aisthêsis*) di sé, questo è [il fondamento] della sua ipotesi eterna; cioè, in senso proprio, il Silenzio, la Sapienza e la Grazia, per nominarla anche correttamente in questo modo. Infatti, come il Padre è propriamente colui che nessun altro precede nell'essere e colui dopo il quale non c'è alcun altro non generato, così anche (il Figlio) è propriamente colui che non è preceduto né seguito da nessun altro. Non c'è Figlio prima di lui. Perciò è primogenito e Figlio unico; Primogenito, perché nessuno lo ha preceduto; Figlio unico, perché dopo di lui non ci fu nessuno. Ed egli (= il Padre) ha il suo frutto (*καρπός*)... Poiché non

³⁷ Si veda, in senso contrario, la tesi di A. ROUSSEAU, *La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans Dém.* 43, «Le Muséon» 89 (1971), 5-42, seguito, tra gli altri, da H.-J. JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche*, Münster 1976, pp. 202 s. e PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*, Paris 1978, pp. 168 e 327.

solamente esiste il Figlio dal principio, ma anche la Chiesa; essa pure esiste dal principio...» (p. 56, 23 ss.).

Siamo molto lontani dalla sobrietà di Tolomeo e di altri valentiniani; lontani dalla loro precisione e chiarezza. Da una parte, rimane sfumata la distinzione tra strettamente «eterno» e «dal principio». L'eternità interesserebbe il Padre, il Figlio e la Chiesa (!). Si ignora se l'esistenza accordata al Figlio e alla Chiesa «in una non-generazione» sia di carattere *intenzionale*, come semplice oggetto di intellesione, o di carattere *causale*, come nel Padre, a titolo di origine comune con il Figlio e con la sua Chiesa.

Dall'altra parte si affaccia qui uno strano modalismo: il Padre si autogenera. «Infatti, come il Padre è Uno unico e si è rivelato come padre di se stesso, così pure avviene per il Figlio. Si trovò come fratello per se stesso nella non-generazione e assenza di principio...» (p. 57, 40 ss.). Un modalismo che si estende, pare, alla Chiesa, sorella (?) del Figlio.

Troppe incertezze vietano di dedurre qualcosa di affidabile. Si ha l'impressione che l'autore, influenzato dal neoplatonismo, si creda costretto a sacrificare sull'altare della filosofia il messaggio della distinzione positiva, gratuita, tra il Dio ignoto e il Figlio conoscibile, fondamento della mediazione. E in suo luogo preme con singolare identità l'esistenza del Figlio (ineffabile) nel Padre (ineffabile), del Figlio (invisibile, incomprendibile e inconcepibile) nel Padre (inconcepibile).

«Egli ha un Figlio che sussiste in Lui e conserva il Silenzio dinanzi a Lui, l'Ineffabile nell'Ineffabile, l'Invisibile, l'Incomprendibile, l'Inconcepibile nell'Inconcepibile» (p. 56, 23 ss.).

Altri valentiniani distinguono le due fasi del *Bythós*: in silenzio, prima di ogni paternità; nella rivelazione, in forza della sua libera paternità. Il *Trattato tripartito* vuole armonizzare entrambe le fasi. Per tutelare l'immutabilità di Dio? Evita il passaggio dal Silenzio alla concezione dell'Unigenito, assegnando a Dio, *ab aeterno*, la paternità del Figlio e della Chiesa.

Però, giacché non sembra concorde con la distinzione *ab aeterno* delle persone, regolata dalla normale *genesis*, introduce in Dio una generazione di se stesso, senza generazione. Già prima di aver creato il mondo e prima della pienezza dei tempi, ricorre al modalismo *Padre = Figlio = Chiesa*.

Il medesimo Dio, in quanto generante (ovvero «intelligente») è Padre; in quanto generato (o «inteso») è Figlio; in quanto co-generato (ossia «cointeso») è Chiesa.

In conclusione, il *Trattato tripartito* è discordante nel coro degli scritti (e nozioni) classici valentiniani. Ricorrere ad esso per mettere sotto osser-

vazione la dottrina comune dei grandi gnostici ed ecclesiastici, significherebbe attribuirgli eccessiva importanza. Il suo autore, poco amico della Scrittura, dimentica i migliori elementi della tradizione valentiniana.

Non dimostra di essersi posto seriamente il problema della mediazione relativa al Figlio e sembra propenso a convertire il campo rigorosamente positivo della teologia in quello necessario della filosofia, come chi sacrifica il messaggio del vangelo ai postulati ellenistici o neoplatonici dell'ambiente.

Bibliografia

- ATTRIDGE H.W. - PAGELS H., *The Tripartite Tractate*, in Nag Hammadi Codex I (*The Jung Codex*) Introductions, I: Texts, Translations, Indices; II: Notes, Leiden 1985.
- ORBE A., *Elementos de teología trinitaria en el «adversus Hermogenem»* cc. 17-18, 45, «Gregorianum» 39 (1958), 685-746.
- , *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Romae 1958.
- , *La revelación del Hijo por el Padre según san Ireneo (Adv. haer. IV, 6)*, «Gregorianum» 51 (1970), 5-83.
- , *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966.
- SAGNARD F.M., *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947.
- SCARPAT G., *Q.S.F. Tertulliano Contro Prassea*, Torino 1985.
- TARDIEU M., *Écrits Gnostiques: Codex de Berlin*, Paris 1984.
- ZANI A., *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1984.

Capitolo Terzo

Padre - Madre - Figlio

Dio avrebbe potuto prolungare indefinitamente, in assoluto silenzio, l'eterna contemplazione di sé. Volle invece farsi conoscere liberamente. Volontà sovrana, *diede inizio* all'Economia. Costituì un *Principio (Arché)*, prima non esistente, dal quale, come origine delle vie di Dio, verranno tutte le cose. Tutelò l'abisso tra la Sua natura e l'economia libera non eterna.

Gnostici ed ecclesiastici sostanzialmente concordano. Differiscono nel lessico e nel modo di esprimersi. Gli gnostici adottano un linguaggio mitico, matrimoniale, che scandalizza gli ecclesiastici. Invece del Dio unico ed eterno parlano del matrimonio *Bythós/Sigê* (con molti appellativi equivalenti) il quale dopo una convivenza eterna e necessaria si decide in piena libertà a costituire una famiglia e concepisce – frutto della *Volontà* deposta come un seme nel seno materno – l'Intelletto, principio delle vie future. *Bythós/Sigê* diventa *Bythós/Ennoia*, da cui procede il *Noûs*.

La terminologia mitica concernente gli eoni in questione varia da una famiglia gnostica all'altra; all'interno della famiglia valentiniana, poi, si modifica, da un autore all'altro (Tolomeo, discepoli di Tolomeo, Teodoto...). Lo schema rimane invariato. Offre la soluzione al passaggio dall'eterno (*ante principium*) al non-eterno (*in principio*), dal necessario al gratuito, dal divino puro alla sua Economia.

È compito del lettore non confondere il marginale con l'essenziale e cercare il modo per ridurre la molteplicità degli appellativi a uno solo.

Si confonde col superfluo chi si lascia impressionare: a) dalla quantità di epiteti (sostantivi, aggettivi...) attribuiti a un eone; b) dall'aspetto matrimoniale degli eoni tra loro e dalla loro moltiplicazione in figli; c) dal linguaggio (con triadi, tetradi, pentadi) adottato per evidenziare la polivalenza e la gerarchia di virtù; d) dal passaggio ingiustificato dalla distinzione all'identità (processo graduale e ritorno); e) dal ricorso alla polimorfia (pluralità di forme, *dynameis*, epiteti personali) tra consostanziali.

A volte è difficile seguire il filo. Molti scritti gnostici si vantano di multipli-

care gli eoni senza distinguere – sotto l'aspetto letterario – i vincoli fondamentali da quelli irrilevanti. Non mancano però alcuni più sobri, che aiutano a scoprire la chiave di lettura. È il caso dei valentiniani, specialmente in trattati o scritti di ampio respiro (frammenti di Eracleone, *Excerpta ex Theodoto*, Tolomeo, *Vangelo della Verità*, Vangelo secondo Filippo...) o in compendi qualificati (di Ireneo, Ippolito, degli Alessandrini...). Assimilata la loro *forma mentis*, s'impara a distinguere la sostanza dalla forma e, senza trascurare i particolari, a restituire il pensiero principale.

Per fortuna i discepoli di Valentino sono i più cristiani degli gnostici. Affrontano i temi fondamentali con la medesima profondità e scienza esegetica. Non si lasciano distrarre, normalmente, da quanto è appariscente né rispetto agli eoni della teologia (*pleroma*), né rispetto ai cieli (arconti, angeli) della demiurgia.

Sapendo interpretare, si possono dedurre norme di esegesi riferibili anche a gnostici affini a loro e, nel nostro caso, applicabili già fin d'ora allo studio dell'Economia di Dio nella sua fase iniziale. Sono norme che aiutano a individuare le leggi idiomatiche (valentiniane) nella medesima rivelazione del Dio ignoto fuori da se stesso.

1. CONCETTI GNOSTICI

Il transito dal Dio eterno e solitario all'economia libera si riduce – secondo quanto sostiene Tolomeo – al passaggio dal Dio *Proarchê* (anteriore al Principio) all'Unigenito *Archê* (Principio di tutte le cose).

L'Unigenito è concepito nel seno di Dio e con lui – Principio di tutte le cose – inizia l'economia della creazione (e della salvezza).

Si moltiplicano, da una parte, gli appellativi per il Dio Ignoto e, dall'altra, per il «Principio», ma riferendoli sempre alle due persone evangelicamente conosciute come «Padre» e come «Figlio».

D'altra parte, secondo un *assioma gnostico*, Dio non è né può essere *ab aeterno*, Padre. *Ab aeterno* avrebbe avuto un Figlio in ordine alla rivelazione; *ab aeterno* avrebbe avuto un mondo (gli uomini) cui rivelarsi per mezzo del Figlio; ma ciò è falso (per andare contro un assioma platonico: nulla di sensibile e generato può essere eterno).

Di conseguenza, il Dio ignoto non può essere *ab aeterno* Padre (né avere *ab aeterno* un Figlio). Dio, *Propadre* e *Proarchê*, è anteriore al Padre e anteriore al Principio. Il Vangelo con le parole di Gesù lo chiama «Padre», ma abusivamente. Il vero «Padre», colui che dal suo primo esistere genera ed è Padre, è l'Unigenito.

Da qui il paradosso di Tolomeo. *Bythós* = *Propator*, infecondo *ab aeterno*, concepisce (o genera nel suo seno) il *Monogenes* = *Pater*, l'Unigenito = Padre.

Tolomeo cosciente, senza dubbio, degli equivoci che potevano sorgere da una tesi così inverosimile, sacrifica la proprietà e il rigore dei termini e si rifà all'uso evangelico. Chiama «Padre» il Dio supremo, consapevole che non concepisce (né genera) *ab aeterno*, e «Figlio» l'Unigenito, avuto «in principio».

In questo modo giustifica il passaggio dall'Ignoto all'economia ricorrendo al concepimento o generazione del Figlio (= Unigenito) per mezzo del Padre (*Bythós*). «Mediatore» sarà il Figlio, del quale si varrà Dio per rivelarsi esternamente.

Il mito protegge il concepimento (o generazione) del Figlio ad opera del suo Padre. Il seme del Padre è la volontà (*Thelema*). Ma il solo seme paterno non giustifica la concezione. Si richiede una consorte femminile o l'attribuzione di un grembo al Padre. Il grembo o la consorte femminile coincidono con *Ennoia*, il Pensiero o la *Ratio* del Padre; fecondata dalla volontà paterna, concepisce il *Noûs* (Intelletto = Unigenito).

Il Padre concepisce l'Unigenito – *Noûs* – come frutto del suo Pensiero – *Ennoia* –, fecondato dalla sua Volontà.

Il meccanismo non può essere più semplice. A Tolomeo manca un epiteto, uno soltanto, da attribuire ad *Ennoia*. Questo si verifica anche per i suoi seguaci, i quali non usano il nome «Madre» per *Ennoia*.

Né agli ofiti né ai valentiniani piace chiamare «Madre» la consorte del *Bythós*, benché le attribuiscono la funzione materna indispensabile per salvaguardare il passaggio dal *Bythós* all'Intelletto Unigenito.

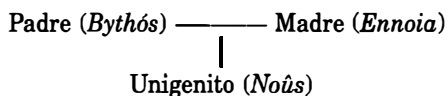
Vi sono, tuttavia, delle eccezioni. «La Sigé – dicono (Teodoto e i suoi) – che è *Madre di tutti gli (eoni) emessi dall'Abisso*, poiché non aveva nulla da dire, mantenne il silenzio riguardo all'Ineffabile; per quanto invece comprese dell'incomprensibile (dell'Abisso), parlò» (ET 29).

Neppure in questo caso è chiamato «la Madre»; le viene assegnato questo vocabolario rispetto alla funzione che svolge in comunione con l'Abisso.

«La Madre» è un epiteto riservato, in area valentiniana, alla Sapienza¹. Ed è comprensibile. Se, tuttavia, ci si attiene unicamente al mito o all'efficacia assegnata miticamente a *Ennoia* (*Sigé*), in comunione con il sommo Dio, è essa – come primissima Idea di Dio – a meritare più di tutti tale nome

¹ Cfr. ET 32, 3; 33, 3; 34, 2.

nella triade iniziale, punto di partenza dell'Economia. E questo nella forma *Padre/Madre (Ennoia)/Figlio (Noûs)* oppure nella seguente:



Gli ofiti di Ireneo si muovono in uno schema simile.

«Alii autem rursus portentuosa loquuntur, esse quoddam primum Lumen in virtute Bythi, beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrum omnium et vocari Primum Hominem. Ermoeam autem ejus progredientem, filium dicunt emittentis: et esse hunc Filium Hominis, Secundum Hominem» (Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 1, 1 ss.).

La cronologia viene ricavata per similitudine con altre famiglie gnostiche.

Esiste un matrimonio iniziale (eterno), il medesimo rinvenibile tra i valentiniani: *Bythós/Ennoia*. Gli ofiti lo presentano nel momento – punto d'avvio dell'Economia gratuita – in cui *Bythós* pone in azione o emette la propria *Ennoia*, dandole consistenza e mutandola in Figlio.

Leggendo tra le righe, si presume lo stesso meccanismo presente in Tolomeo.

Bythós = Pater omnium è il Dio supremo. Viene anche chiamato *Primus Homo* o «Primo Anthropos». La consorte *Ennoia* appare in azione, procedendo e trasformandosi nel Figlio. I verbi «*progredientem ...emittentis*» indicano l'azione della *probole* (emissione seminale interna) o del concepimento.

Filius Hominis = Secundus Homo, frutto della *Ennoia* del Dio supremo; Figlio, perciò, del *Bythós*, cioè del Primo *Anthropos*. S'intuisce l'epiteto *Noûs*, Intelletto e anche *Unigenito*.

La triade *Bythós-Ennoia-Unigenito (Noûs)*. Nemmeno gli ofiti amano chiamare «Madre» la *Ennoia*, per la medesima ragione dei valentiniani. «La Madre», per loro, sarà la Sapienza. L'efficacia materna di *Ennoia* viene diluita, occultata nell'emissione intellettiva del Dio supremo.

Ciò nonostante lo qualificano: a) come *Spiritus sanctus*, a causa della sua natura o sostrato divino (in comunione con il *Bythós*); b) come *Prima Femina*, in forza della sua originaria fecondità divinamente. Questo secondo elemento presenta un paradosso. Lo *Spiritus* o sostrato comune a *Bythós/Ennoia*, benché sembri semiticamente femminile, è in realtà maschile, poiché Spirito Verginale (di Dio Padre), origine dello Spirito dell'Unigenito. *Prima Femina* non funge personalmente con *Primus Homo*, se non semplicemente a titolo mitico, da vincolo del *Bythós* con l'Unigenito. In buona logi-

ca, *Prima Femina* potrebbe anche chiamarsi *Mater* e comporre, nell'unità dello *Spiritus Sanctus*, il supremo Dio androgino, che è allo stesso tempo padre e madre.

L'*Apocryphon Johannis* è un testo abbastanza noioso. Presenta il Dio supremo in matrimonio eterno con *Barbelo* (= Spirito Verginale), nel quale vede la *Ennoia* (silenziosa) chiamata a dare frutto.

Allo stato silenzioso segue, per decisione del Padre, quello della rivelazione, che ha inizio quando *Barbelo* guarda il Padre e concepisce con il Suo sguardo – come colui che rafforza la *Ennoia* o suo Pensiero – e genera dentro di sé una Luce (il Cristo *Noûs*) simile al Padre.

«Quidam enim eorum Aeonem quendam numquam senescentem (= Patrem = Spiritus invisibilem) in virginali Spiritu subiciunt, quem Barbelon nominant: ubi esse Patrem quendam innominabilem dicunt. Voluisse autem hunc manifestare se ipsi Barbeloni. Ennoeam autem hanc (Ennoeam = Thelesin Patris) progressam stetisse in conspectu eius... In quibus gloriantem Barbelon et prospicientem in Magnitudinem (= Patrem) et conceptu delectatam in hanc, generasse simile ei Lumen (Christum Nun)»².

AJ evidenzia l'indole femminile di *Barbelo*, che descrive sotto due aspetti: a) nella sua essenza, come *Spiritus virginalis*, grembo verginale del Padre, capace di concepire e generare verginalmente il Figlio; b) nelle sue perfezioni dinamiche, cioè, *Ennoia*, *Prognosis*, *Incorruptela* e *Vita aeterna*.

Grazie a tali *dynameis*, e in modo particolare a *Ennoia*, passa dalla quiete infeconda in cui viveva come *Spiritus virginalis* al concepimento interno del *Lumen* = *Christus*, principio di tutte le cose.

Il lessico di AJ, molto complesso per il desiderio di presentare il dinamismo del concepimento interno dell'Unigenito, non riesce a nascondere lo schema della triade *Pater/Barbelo/Lumen* e l'equivalente valentiniano *Pater/Ennoia/Noûs*: principio maschile, principio femminile, frutto di entrambi.

AJ accentua la bivalenza della sostanza divina: trascendente («*Spiritus invisibilis*») e feconda («*Spiritus virginalis*»). Lo stesso Spirito, ignoto nel Padre, nella sua *Dynamis* è verginalmente fecondo: «il grembo di Dio» (Sal 109, 4), il «cuore di Dio» (Sal 44, 1).

Il «Vangelo degli Egiziani» (*Ev. Aeg.*), rinvenuto in due recensioni tra gli scritti di Nag Hammadi, è più istruttivo di AJ. Il Dio Supremo dimora tra le

² IRENEO, *Adv. haer.* I, 29, 1, 5 ss.

altezze in solitudine. È luce e silenzio ed è descritto con attributi negativi. Con lui vive in riposo *Pronoia*. Dà origine ad una triade: Padre - Madre - Figlio. Ecco le sue parole:

«Padre, l'*Eone* degli *eoni*, che concepisce Se stesso (*autogenês*), che è da Se stesso concepito (*autogenios*), che concepisce altro (*Allogenês*), l'*Eone* realmente vero. Da lui provengono tre poteri (προελευ); sono il Padre, la Madre, il Figlio, a partire dalla viva *Sigê*, e procedono dal Padre incorruttibile. Questi però procedono dalla *Sigê* del Padre ignoto (*adêlos*)»³.

L'*Eone*, che *ab aeterno* vive senza concepire da sé, né muovere un altro a concepire e determinare l'apparizione di un terzo, abbandona il Silenzio (*Sigê*). Appare colui che concepisce Se stesso – *autogenês* o Padre –; smette di essere l'*Eone* solitario che era e si rivela in quanto *autogenês* Padre, in quanto *autogenios* Madre e in quanto *epigenios* o (*allogenios*) Figlio.

Sono tre aspetti dello stesso Spirito invisibile. Paterno, poiché lo Spirito concepisce Se stesso (in ordine alla sua manifestazione), come pneuma attivo. Materno, poiché lo Spirito è spirito a concepire, come pneuma passivo. Filiale, poiché appare, mosso attivamente e passivamente dallo Spirito, con un'attività in forma distinta.

Ev. Aeg. descrive senza difficoltà la triade Padre - Madre - Figlio la quale, senza essere definita da questi nomi, era celata nel fondo della prima teologia (dei valentiniani, ofiti e sethiani di AJ).

Nessuna famiglia gnostica presenta la triade Padre - Madre - Figlio o i suoi equivalenti come effetto di una προβολή necessaria per il Dio supremo. Tutti i gruppi conosciuti – ofiti, sethiani di AJ, valentiniani... – la presentano «in principio», all'inizio dell'Economia, come effetto dell'Economia liberamente scelta da Dio. Non che il Padre, come *probale*, proceda dall'Abisso o *Bythós*, ma in virtù della sua decisione o libera volontà di rivelarsi all'esterno, *Bythós* si trasforma in Padre - Madre e concepisce un Figlio. La triade è semplice conseguenza della volontà positiva di Dio o, se si vuole, – in senso mitico – della comunione tra l'*idea* eterna (*Ennoia*), fino ad allora silenziosa, e la volontà suscitata «nel principio». Da qui: *Ennoia/Thelema* autori del *Noûs*, origine dell'economia non eterna.

Ev. Aeg. sarebbe risultato più chiaro se, invece di *autogenios*, avesse utilizzato la forma *autogenomenos*, al passivo, come espressione della passività materna dello Spirito e sinonimo di Madre. Ancora meglio sarebbe stata la

³ NHC III, p. 41, 4 ss. = C IV, p. 50, 17 ss.

forma *autogennêtos* (o *autogenêtos* come in UW) e l'attribuzione riservata al Figlio di *autophyês*. All'incertezza dei termini greci supplisce il contesto.

Un medesimo pneuma, impersonale e amorfo *ab aeterno*, cambia il suo modo di essere a motivo dell'economia adottata da Dio per rivelarsi agli altri. Diventa Padre e Madre contemporaneamente e con l'apparizione del Figlio inizia la libera donazione. Il Figlio è l'unico dei tre ad essere oggetto di *probole*.

Ev. Aeg. descrive più tardi, con lo stesso ordine, le tre ogdoadi del Padre, della Madre e del Figlio⁴. Indica probabilmente le tre serie di *dynameis* o virtualità di Dio in quanto Padre, Madre e Figlio. Il testo, mal conservato nella parte relativa alla seconda ogdoade e assai poco uniforme nella sua struttura, permette solo grosso modo di confermare la realtà della triade *Padre - Madre - Figlio* o della sua equivalente *Padre - Barbelo - Figlio*.

Alla luce di *Ev. Aeg.* si chiarisce il significato della triade più volte menzionata in AJ.

«Io sono il Padre, io sono la Madre, io sono il Figlio»⁵. Così si autodefinisce il Salvatore a Giovanni nel suo apocrifo.

«Io in cambio rendo lode a te (= il Padre) e all'*autogenês* (= il Figlio) per mezzo dell'*Eone* (= la Madre), ai tre: *Padre, Madre e Figlio*, la *dynamis* perfetta»⁶.

Allude allo stesso Spirito, sostanza di Dio, nei suoi tre aspetti – *attivo*, nel Padre; *verginale* e passivo nella madre Barbelo; *frutto* di entrambi, nel Figlio – compendiate nella divinità del Salvatore, mediatore tra il Dio ignoto e gli uomini.

Pure evocatrice dell'argomento presente è la *Protennoia triforme* /NHC XIII, 1) di Nag Hammadi. Le tre forme di *Protennoia* indicano, sembra, i suoi tre aspetti: Pensiero (p. 35), Voce (p. 42) e Parola (p. 46).

Immagine dello Spirito invisibile, *Protennoia*, come Pensiero, rappresenterebbe il Padre dell'economia (degli eoni in cui si realizza l'Economia). Un Pensiero che si imprime nello Spirito e lo spinge a pronunciarsi come *Voce*; questa sarebbe *la Madre*. Essa, a sua volta, si trasformerebbe – grazie all'unione del Pensiero con la Voce – nel *Logos, il Figlio*.

Il pensiero (*Ennoia*) agirebbe, come seme, sulla Voce (o Spirito verginale, Soffio divino), per concepire, in comunione con essa, il *Logos* Unigenito.

⁴ NHC III, p. 41, 23-43, 8; p. 51, 15-53, 3.

⁵ AJ BG p. 21, 19 ss.

⁶ AJ BG p. 35, 17 ss.

A tale schema conduce, in parte, l'eccezionale importanza attribuita nel trattato al Pensiero (*Prot* all'inizio), alla Voce (p. 42, 4 ss.), al *Logos* (p. 46, 5 ss.) e anche l'ovvio parallelismo che se ne deduce, seguendo un procedimento lineare, tra *Pensiero/Voce/Logos* e *Padre/Madre/Figlio*.

«E il suono nato dal mio Pensiero possiede tre dimore: *il Padre, la Madre, il Figlio...* possiede un *Logos*» (p. 37, 20 ss.). «Voce venuta da un Pensiero ed è un *Logos* venuto dalla Voce inviata a illuminare» (p. 46, 29 ss.). «Al Padre di tutti gli eoni, cioè a me, il Pensiero del Padre, la *Protennoia*, questo è *Barbelo*, la gloria perfetta, quella Invisibile, nascosta, incommensurabile. Io sono l'Immagine dello Spirito invisibile; per mio tramite il Tutto ha avuto un'immagine; e (io sono) la Madre, la luce che essa (la *Protennoia*) ha stabilito, la Vergine che chiamano *Meirothea*, allora inaccessibile, la Voce incomprendibile e incommensurabile. Allora si manifestò il Figlio perfetto ai suoi eoni...» (p. 38, 7 ss.).

Perdura la successione *Padre - Madre - Figlio* uguale a *Pensiero - Voce Logos*. Da qui l'uguaglianza *Figlio = Logos* e la possibilità di intravedere le altre due - *Pensiero = Padre* e *Voce = Madre* - all'interno di un'ideologia abbastanza plausibile.

Lo schema adottato dagli gnostici si riduce praticamente a *Pater/Dynamis* (paterna)/*Filius*. La «*Dynamis* (paterna)» fa le veci della Madre e unisce il Padre al Figlio.

Alla triade precedente si rassomiglia una equivalente: *Pater/Dynamis/Noûs* (*Unigenitus*).

Questi due schemi coincidono con quello degli *Oracula chaldaica*: il Padre, «la *Dynamis* che è con Lui, e il *Noûs* venuto da Lui». I commentatori vi individuano la triade Padre/Madre/Figlio senza ritenerla, però, di origine cristiana. Il Padre, nella sua essenza, è fuoco infinito. La *Dynamis* si qualifica come virtù «pensante», intermedia tra il Padre e il *Noûs*, tra l'infinito e l'accessibile. *Dynamis* femminile del Padre, non ne esalta la trascendenza. Denominata «seno» o «seni» non esalta nemmeno la superiorità del grembo divino, ma, al contrario, il suo valore di mediatrice tra il Padre e il *Noûs* paterno, suo Figlio.

Agostino rileva in Porfirio la triade caldaica e non riesce a cogliere l'importanza del *Medius* (μέσση: *dynamis*) nella sua applicazione trinitaria, intermediario tra il Padre e il Figlio. Egli vedeva nell'enigmatico «*medius*» un principio divino personale in relazione con la persona dello Spirito Santo. In altro modo leggevano i neoplatonici la triade *Pater/Medius/Filius* degli *Oracula*.

Agostino non immaginava di fornire due elementi preziosi: a) il facile passaggio dall'ideologia oracolare pagana alla gnostica cristiana, fondata sui medesimi elementi di base della forma *Pater/Dynamis/Filius*; b) l'abisso che separa entrambe dalla dottrina ortodossa per ciò che concerne lo Spirito Santo.

Sinesio, neoplatonico prima che cristiano, applica la triade degli *Oracula chaldaica* alla dottrina della Trinità. «Affinché il Padre si potesse diffondere nel Figlio – scrive (*Himn.* II, 106 ss.) – l'effusione stessa (= lo Spirito Santo) trovò germoglio e si pose *nel mezzo* (μέσα), dio generato da Dio, a mezzo del Figlio che è Dio». Lo Spirito Santo media tra il Padre e il Figlio, il suo nome ἀγία πνῆι lo caratterizza come qualcosa di femminile, Madre, sorella e figlia allo stesso tempo: *Madre del Figlio* che genera da se stessa e *Figlia del Padre*, poiché procede da Lui⁷.

Mario Vittorino rappresenta un pensiero pervaso di neoplatonismo⁸. Lo Spirito Santo è Madre del *Logos*, in quanto *Dynamis* intellettuale del Padre, sospinta verso l'esterno. Madre, perciò, di Gesù nella sua duplice natura divina e umana (*et supra et deorsum*), porta a compimento nel grembo verginale di Maria un'efficacia iniziata nel seno del Padre. Lo schema, come negli *Oracula chaldaica*, sarebbe *Pater/Mater (Dynamis patrica)/Filius*. Donde, *Mater = Spiritus Sanctus (= sinus Patris)*.

Un celebre passo del *Vangelo degli Ebrei*, cui si riferiscono gli Ebioniti, segue un altro percorso, più semplice. Scrive Origene:

«Se qualcuno prende per buono il Vangelo degli Ebrei, in cui il Salvatore in persona afferma: “Poco tempo fa *mia Madre, lo Spirito Santo*, mi ha preso e mi ha condotto sulla cima del Monte Tabor”, rimarrà perplesso nel considerare come può essere Madre di Cristo lo Spirito Santo, che fu generato per mezzo del Verbo»⁹.

«Nel Vangelo menzionato poc'anzi troviamo scritto: “Avvenne che quando il Signore risalì dalle acque, discese la fonte dello Spirito Santo, riposò in lui e gli disse: Figlio mio, attraverso tutti i profeti ti aspettavo, affinché arrivassi e potessi riposare in te. Infatti tu sei il mio riposo, il mio Figlio primogenito, che regna per sempre”»¹⁰.

⁷ *La teologia del Espiritu Santo*, 84 ss.

⁸ *Adv. Arium* I, 58, 9 ss. «Natus est Filius, *Logos* qui sit, hoc est vita, *Virtute patrica* generante intelligentia, hoc quod est esse omnium quae sunt, veluti aeternum fontem. Non fallatur ergo, si quis subintellegerit *Sanctum Spiritum, Matrem esse Iesu et supra et deorsum*»

⁹ In *Ioh.* II, 12, 87.

¹⁰ GIROLAMO, In *Isaiam* 11, 2.

Nessuna testimonianza prova la maternità dello Spirito sul Logos, come tale. Addita piuttosto la maternità dell'uomo Gesù.

Ma una cosa è la teoria degli ebioniti nella sua immediata applicazione, e altro è ciò che nasconde: l'ideologia dello Spirito femminile, Acqua viva di Dio, Grembo o Seno fecondo.

A volte appare una tradizione pure ebraica nella *Epistula Jacobi Apocrypha* (NHC I), p. 6, 19 ss. (Parla il Salvatore) «Siete migliori di me, siete simili al *Figlio dello Spirito Santo*»¹¹. Ciò è anche asserito da San Girolamo in Ippolito con il Simbolismo *Isacco (Padre) - Rebecca (Spirito Santo) - Giacobbe (Cristo)*¹².

Lo Spirito Santo sarebbe Madre di Cristo uomo o anche del Verbo?

Alla teoria gnostica si avvicina, più che la tradizione ebraica, una testimonianza resa da Clemente Alessandrino.

«E allora contemplerai il seno del Padre, che solo il Figlio Unigenito ha rivelato (Gv 1, 18). Dio stesso è amore e per amore si fece donna (ἐδηλύνθη). L'ineffabile in Lui (è) Padre. Ciò che è compassione verso di noi si fece Madre. Il Padre, amandoci, si fece donna. Ne è grande segno colui che egli generò da se stesso. Il frutto, generato da amore, (è) amore»¹³.

Secondo l'affermazione di ET 7, 1-2, piuttosto conosciuta, l'amore di Dio per gli uomini spiega la generazione del Verbo, figlio dell'amore (cfr. Col 1, 13). Clemente si sofferma sullo schema *Pater/Mater (= Agapè)/Unigenitus*. Gli gnostici attribuiscono abitualmente a *Ennoia* la maternità qui attribuita ad *Agapè*. Ma una cosa non esclude l'altra. I valentiniani a volte accentuano l'importanza di *Ennoia* e altre, contemporaneamente, quella di *Ennoia/Thelema*, in cui è implicita l'*Agapè*.

Lo stesso Clemente lo conferma, a proposito di un'esegesi allegorica del IV comandamento, «onora il padre e la madre»:

«Chiama Dio apertamente Padre e Signore. Perciò anche quanti lo riconoscono li proclama figli e dèi... Pertanto il Creatore dell'universo è Signore e Padre. *Madre*, invece, non è la sostanza da cui siamo stati fatti (= la terra) - co-

¹¹ Cfr. *Vita di Adamo ed Eva*, vers. arm. a cura di E. Preuschen (*Die Apocr. Gnost. Adamaschriften*, Giessen 1900), p. 33, 3 s.: «Poiché egli (il Messia) sarà un Figlio dello Spirito Santo».

¹² *Epist.* 36, 16, 2: «Isaac portat imaginem Dei Patris, Rebecca Spiritus Sancti, Esau populi prioris et diaboli, Jacob ecclesiae sive Christi».

¹³ *Quis dives* 37, 1 s.

me ritengono alcuni – né la Chiesa, come altri sostennero, ma la Conoscenza e la Sapienza divina, come dice Salomone che chiama la Sapienza (Prv 31, 1; 24, 6-9) «Madre dei giusti»¹⁴.

Scompare qui il versante affettivo presente nel frammento precedente. Entrambi espongono un concetto quasi matrimoniale di Dio. Nel primo frammento l'amore rese Dio *Madre* del Figlio e, per mezzo suo, degli uomini. Nel secondo lo fece sapienza o gnosi divina.

Clemente eredita da Filone lo schema *Dio/Sophia/mondo* che in qualche caso, nell'ebreo alessandrino, inclina verso quello *Dio/Sophia/Logos*¹⁵. Unendo la concezione filoniana del Padre (Dio) e della Madre dei giusti (*Sophia*) con la dottrina del *Dio - Agapé*, Madre del Verbo, Clemente ricava la processione del *Logos* personale, frutto gratuito di *Dio/Sophia*. Il *Logos* sarebbe il frutto simultaneo dell'Amore e della Sapienza di Dio.

2. SPUNTI DI RIFLESSIONE

a) Schema letterario

I concetti espressi nelle pagine precedenti invitano alla riflessione sotto molti punti di vista, ma particolarmente a) sotto l'aspetto letterario e b) sotto l'aspetto dottrinale.

Letterariamente si è fatto strada uno schema generico, riconducibile alla triade Padre/Madre/Figlio.

Tale schema appare con discreta frequenza tra gli gnostici cristiani, i pagani (*Oracula chaldaica* e neoplatonici influenzati da questi) e alcuni ecclesiastici.

Tra gli gnostici esso è avvolto con un linguaggio mitico da una quantità di elementi che lo ricoprono: nel AJ, *Ev. Aeg.*, *Protennoia trim.*, ad esempio. Tra i valentiniani, piuttosto moderati, l'abbondanza di epiteti per un medesimo Eone porta a soffermarsi più sul particolare che sul generico e può sviare l'attenzione dall'essenziale al superfluo. Su questa linea, chi non è in grado di distinguere rimane costretto a moltiplicare combinazioni – diadi, triadi, tetradi... – tutte letteralmente oggettive; se poi intende considerare di uguale importanza, concluderà senza aver inteso nulla e opterà per l'espediente adottato da molti, lo studio comparato, basato sulle analogie lessicali.

Senza allontanarsi, ad esempio, dal valentiniano Tolomeo, notoriamente

¹⁴ *Strom.* VI, 146, 1 s.

¹⁵ *Ebriet.* 30; *Somn.* II, 242; *Fuga* 109 s.

sobrio nelle sue speculazioni, potrà presentarsi con uguale fondamento testuale le seguenti combinazioni: a) diadiche: *Bythós/Sigê*, *Proôn/Ennoia*, *Propatôr/Ennoia*, *Proarchê/Ennoia*, *Bythós/Ennoia*, *Proôn/Sigê*,... *Bythós/Charis*, *Proôn/Charis*, *Propatôr/Charis*...; b) triadiche: tutte le precedenti in combinazione con *Noûs*, *Monogenes*, *Pater*, *Archê* con scambi e combinazioni intermediabili. Lo stesso può dirsi per tetradi, pentadi, esadi ecc. Il conto può allungarsi all'infinito.

Allo studioso spetta scegliere con il proprio istinto le combinazioni più importanti e ricondurvi tutte le altre, senza sacrificare l'aspetto dottrinale al rivestimento letterario.

La riduzione a una triade, come schema generico, piuttosto che a una diade o a una tetrad, è imposta dalla corrispondenza di alcune famiglie gnostiche con altre e, soprattutto, dal contenuto, mai invece da pregiudizi trinitari.

Alla pari della triade Padre/Madre/Figlio, si può presentare, come schema generico, anche la triade *Padre/Dynamis/Noûs*, di taglio più filosofico e pagano, o la triade *Padre/Ennoia/Noûs*, di timbro gnostico cristiano.

Il problema non è di natura terminologica. Si chiami *Bythós*, *Propatôr* o semplicemente *Padre*, il primo elemento, mettendo in azione l'elemento femminile con il quale si trova immediatamente composto, cessa di essere il *Deus solus* eterno e infecondo, per lasciarsi coinvolgere nel dramma triadico, inizio dell'Economia.

La stessa cosa si dica del secondo elemento, si chiami *Madre*, *Dynamis* o *Ennoia* (ovvero *Pronoia*, *Barbelo*, *Charis*...) funge da congiunzione tra il Padre e il Figlio e ne spiega l'apparizione. Le rimane come tratto distintivo l'aspetto femminile. La Madre, nel mito, sta al Padre come la *Dynamis* o disposizione sta alla sostanza. Tutti gli epiteti riversati su di lei rivelano i vari titoli di Dio per rivelarsi nel Figlio e le forme del Padre nella sua proiezione verso l'esterno.

Gli appellativi del terzo elemento – *Noûs*, *Archê*, *Patêr*, *Monogenes*... – indicano la missione di mediazione, tra l'Essere supremo e l'economia gratuita, alla quale è chiamato.

Il vocabolario è sufficiente a definire il contenuto e, spesso non è in grado di indicare la sua stessa ascendenza immediata. Deriva dalla Scrittura, dalla filosofia o da tradizioni gnostiche peculiari? A queste ultime sarebbero riconducibili termini come *Barbelo*, (e i componenti della sua ogdoade, secondo *Ev. Aeg. NHC III*, 42, 11 ss.); *Monogenês* e la stragrande maggioranza degli altri nomi proverrebbe, invece, dalla Scrittura. Pur essendo quasi tutti conosciuti anche grazie a una tradizione filosofica o teosofica pagana – *Noûs*, *Ennoia*, *Archê*, *Logos* – rivelano un significato polivalente, in grado di coniu-

gare i dati e le forme della rivelazione con gli schemi usuali della filosofia pagana. Il *Noûs*, per esempio, tra gli gnostici vuole essere scritturistico e paolino (secondo Rm 11, 34; 1 Cor 2, 16); considerato invece come punto di partenza dell'economia divina, tende a sostituire il *Noûs* dei platonici (*Oracula chaldaica*) con un rilievo estraneo alla Scrittura. *Ennoia*, scritturistica nella sua accezione volgare (1 Pt 4, 1; Eb 4, 12), elevata al livello più alto della divinità, origina come Pensiero di Dio, la concezione del *Noûs*. *Archê*, generico dal punto di vista filosofico, collega passi biblicamente decisivi (Prv 8, 22; Gn 1, 1; Gv 1, 1) e acquisisce entro il contesto dell'economia gratuita della Salvezza (e della rivelazione) importanza pari al *Noûs* dei platonici.

Esempio di manipolazioni nel vocabolario della Scrittura è quello del prologo di Giovanni da parte di Tolomeo (Ireneo, *Adv. haer.* I, 8, 5). Ne riprende i termini con scrupolosa fedeltà e conclusione: «Sic Johannes de prima et Matre omnium aeonum *Ogdoade* dixit: *Patrem* enim dixit et *Gratiam* et *Monogenen* et *Veritatem* et *Verbum* et *Vitam* et *Hominem* et *Ecclesiam*». Avrebbe potuto aggiungere *Principium* (= *Monogenen*). Omette due termini – *Ennoia* (*Gratiam*) e *Noûs* (= *Monogenes*) – privi di fondamento nel prologo di Giovanni, che forniscono la chiave di quelli giovannei. I valentiniani collocano i termini di San Giovanni al servizio del processo (filosofico) del *Noûs*, assimilando, senza dubbio, schemi filosofici alla teologia cristiana. A loro basta sostituire il *Monogenes* (Gv 1, 18) con il *Noûs*. La mediazione del Figlio Unigenito ingloba, per buona parte, elementi dell'ellenismo.

Tale procedimento non appartiene ai soli valentiniani. Là grande importanza del *Noûs* = *Monogenes* si nota, dissimulata, anche tra gli ofiti di Ireneo (*Adv. haer.* I, 30, 1) con la *Ennoia* del *Bythós* e, tra i sethiani di AJ, con la *Ennoia* di *Barbelo*¹⁶.

Il misterioso passaggio dal *Deus unus* all'apparizione del Figlio Mediatore dev'essere giustificato, possibilmente, dalla Scrittura. Tertulliano lo giustifica, non senza forzatura, ricorrendo a una *Ratio* = *Sensus* (*Noûs*) di Dio soltanto implicita in Giovanni (*Prax.* 5, 2-3) o alla *Sophia* essenziale e necessaria, essa pure solamente implicita nella *Sophia* personale di Prv 8, 22 (*Herm* 18), sempre però entro i limiti dell'esegesi di Prv 8, 22 ss.

Gli gnostici invocano *Sophia* per una fase molto posteriore e mettono mano al processo *Ennoia* – *Noûs*, privo di base scritturistica, per l'apparizione in Dio dell'Unigenito, dal quale procederà, mediante una nuova emissione, il *Logos*.

¹⁶ IRENEO, *Adv. haer.* I, 29, 1; cfr. *Ev. Aeg.* III, p. 42, 7.

Estranei a una filosofia necessaria i grandi sanno imprimere molto bene al *Noûs* di Dio un altro aspetto: mediatore di un'economia gratuita, frutto della *Charis*. Come ai termini del prologo giovanneo, attribuiscono anche al *Noûs* (*Logos*) un'importanza aliena dal platonismo, fortemente contraddetta dall'autore delle *Enneadi*.

Lo studio dell'aspetto meramente letterario – lessico, gruppi di eoni, gerarchia e ordine dei loro componenti, analogie verbali e delle serie... – aiuta scarsamente alla comprensione della proliferazione di termini, della loro ripetizione indisciplinata, della mancanza di logica nella loro presentazione. Ciò che in una fase intermedia possiede poca importanza, ne ha molta agli albori dell'Economia, nei primissimi anelli di congiunzione tra il Dio ignoto e il Mediatore.

b) Contenuto teologico

«A priori» la difficoltà del rivestimento letterario, che si oppone ad analisi solide ed esaustive e lascia inspiegati materiali fluttuanti, si riflette nell'esegesi dottrinale di non poche speculazioni mitiche. Ma anche così sono numerose le analogie degli gnostici in problemi e soluzioni fondamentali, per rinunciare al loro studio.

Il problema di fondo era costituito dal passaggio dal Dio eterno al Cristo Mediatore tra Dio e gli uomini. Questo transito doveva essere preparato. Nessuno limitava la soluzione alla Rivelazione *visibile* del Mediatore. Molto prima di apparire tra gli uomini, come Salvatore, doveva essere apparso in modo visibile come Creatore dell'universo. Le Scritture si erano espresse con vari nomi sulle origini del Verbo, autore e salvatore del mondo, ma con curiosa parsimonia. Rimaneva soltanto da scoprire ciò che in termini di eccezionale ricchezza e inusitato tecnicismo aveva compendiato la rivelazione divina.

Gli gnostici non intesero mai inventare delle Scritture. I loro stessi scritti apocrifi non presumono mai di sostituire le scritture sacre dell'Antico e del Nuovo Testamento. Enunciano solo in forma mitica (accessibile a loro) i dati della rivelazione.

Dominati dall'ellenismo, è naturale che orientassero l'esegesi della Scrittura secondo i modelli allora in voga. E, entro i limiti del possibile, dessero valore – mediante l'analogia con la psiche umana – ai modi o gradi di rivelazione muovendo dall'interno verso l'esterno: *Deus* – *Ennoia* – *Noûs* – *Logos*. Giustificavano così l'apparizione del *Logos*, collaboratore di Dio, distinto da Lui, frutto preferito di un *Verbo mentale*. Nel contempo – per la questione salvifica – preparavano il percorso inverso dell'uomo chiamato alla Visione (Gnosi o piena intellesione) di Dio.

Un medesimo *Noûs*: a) *principio* dell'Economia, la prima opera provvidenziale del *Logos* (creatore); b) *mezzo*, al contrario, per l'uomo di *noêsis* (o contemplazione) di Dio.

A prescindere dal *Logos*, associato da Filone alle forme e categorie bibliche, faceva sentire il proprio peso la *Sophia*, scritturistica affine in ambito ebraico alla *Memrà*, per i LXX con l'*Archê* delle vie di Dio e tra i cristiani alla *Aletheia*. Perché non scoprire nel *Noûs* mediatore la Verità della nuova Economia fondata in lui?

Il *Bythós*, inoltre, a motivo della sua trascendenza, non può costituire il modello di alcuna forma. Il *Noûs*, a titolo di mediatore accessibile tra il *Bythós* e quanto egli è estraneo, racchiude in sé tutte le forme.

Questo spiega alcuni paradossi sconcertanti a un primo approccio. Solo il *Noûs* Unigenito, in virtù della sua origine – dall'Ignoto all'accessibile – è il vero Padre. Lui solo, nonostante la sua origine dalla comunione *Bythós/Ennoia*, è il vero Principio di tutte le cose.

Gli ofiti di Ireneo chiamano il *Bythós* o Dio ignoto, *Primer Anthropos*, il Figlio suo (il *Noûs*), invece, *Secondo Anthropos*, Figlio dell'*Anthropos* (Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 1). In realtà, intendono come *Anthropos*, primo paradigma dell'uomo, solamente il Secondo.

La ragione è sempre la stessa. I nomi, in senso stretto, possono moltiplicarsi in base alle forme o perfezioni da essi stessi definite. Per il *Bythós* si moltiplicano abusivamente. Convengono propriamente soltanto al Figlio, mediante il quale *Bythós* diventa accessibile.

Il passaggio dall'informe a ciò che ha forma, dall'inconoscibile *Bythós* al conoscibile *Noûs*, potrà talvolta essere spiegato: a) per via intellettuale: dall'*Ennoia amorfa* al *Noûs* dotato di forma; b) per via affettiva: dall'*Agapê* amorfa all'*Agapetós* dotato di forma; c) mediante il ricorso all'analogia del cuore: dal *Principale Cordis* (il Cuore) amorfo al *Verbo* dotato di forma... Sempre va tutelata la distanza tra l'inaccessibile, perché informe, e l'accessibile, in quanto dotato di forma. Deve risultare chiaro come l'infinito si trasforma in finito nel *Noûs*, per mediare tra l'infinito e la conoscenza umana.

Gli gnostici preferiscono la linea *Ennoia – Noûs*, dall'*Ennoia* informe o infinita al *Noûs* dotato di forma o finito. La via *Agape – Agapetós* denuncia la processione del Figlio *Agapetós* dall'*Agape* infinita di Dio, ma non altrettanto spontaneamente la mediazione del Figlio per la salvezza degli uomini.

Gli eterodossi non escludono questa seconda direzione. I seguaci più acuti di Tolomeo armonizzano entrambe (*Ennoia/Noûs* e *Agape/Agapetós*) in modo leggermente diverso, inserendo il *Thelema* nella tetrade *Thelema/Ennoia* (del *Bythós*) e *Noûs/Aletheia* (dell'Unigenito) e rendendo il *Noûs* immagine

del *Thelema* paterno, quasi fosse figlio del suo Amore o della sua Volontà, e *Aletheia* immagine della *Ennoia* paterna, come fosse figlia del suo Pensiero¹⁷.

AJ attribuisce molta importanza a *Barbelo*, Spirito Verginale. «Spirito Verginale» o *Virgo divina* accentua la verginità (e la fecondità verginale) della sostanza di Dio, comunicabile al Figlio.

3. MATERNITÀ DEL DIO SUPREMO

Due sono i modi per intendere l'efficacia materna del *Bythós*: a) il primo con riguardo alla *dynamis* dello Spirito (divino): la *dynamis* si condanna in virtù della volontà e diventa *Noûs*; b) il secondo con riguardo allo Spirito (divino): per impulso del suo stesso volere si comunica virginalmente e diventa Cristo (*Noûs*).

Il primo caso punta direttamente al passaggio dalla *dynamis Ennoia* al *Noûs*, da una disposizione intellettiva a un Intelletto consistente, il secondo al passaggio dalla *sostanza* (informe) o *materia ex qua* al Cristo (*Noûs*), Figlio di Dio, Spirito proceduto da Spirito Verginale. Il primo spiega la ragione della mediazione del *Noûs* in quanto *Pensiero* conoscibile del Dio inconoscibile. Il secondo considera la sua mediazione, in quanto *Figlio* conoscibile del consostanziale, inconoscibile *Bythós*. Il primo, mediante la comunicazione della *dynamis* (intellettiva), rivela la caratteristica «personale» dell'Unigenito, distinto dal sommo Dio. Il secondo, mediante la comunicazione della sostanza, attesta l'indole divina (*secundum Spiritum*) dell'Unigenito.

Le due vie si completano reciprocamente e l'unica differenza è di carattere letterario. Quanti seguono la prima – *Ennoia/Noûs* –, presuppongono l'esistenza della seconda, cioè che Dio comunica il suo Pensiero (*Ennoia*) al *Noûs*, poiché lo delimita, lo concepisce nel suo stesso Spirito e lo consolida rendendolo partecipe della Sua stessa sostanza. Quanti, invece, seguono la seconda – *Barbelo (Spiritus virginalis)/Christus (Noûs)* – danno per scontata la prima, ossia che Dio comunica la propria sostanza virginale al Cristo (*Noûs*) come veicolo del suo Pensiero.

Ambedue esplicitano la mediazione dell'Unigenito o Cristo, depositario dello *Spiritus* o natura di Dio, congiuntamente alle caratteristiche che, a differenza dello *Spiritus Invisibilis*, lo definiscono «*Spiritus visibilis (cognoscibilis)*». Gli gnostici non pensavano a noi. Non dissero che la via da loro scelta nell'*Apocryphon Johannis* vuole condurre, tramite l'unione gratuita dello

¹⁷ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 12, 1.

Spiritus invisibilis (= Padre) con lo *Spiritus Virginalis*, (= Madre, Barbelo), al concepimento dello *Spiritus visibilis* (= Cristo, *Noûs*); dallo Spirito direttamente incomunicabile del Padre, grazie alla sua comunicazione gratuita nella Madre, all'apparizione dello Spirito visibile nel Cristo Mediatore.

Essendo in fondo percorsi complementari, cercano di risolvere innanzitutto problemi soteriologici: la salvezza dell'uomo realizzata grazie alla visione dell'Invisibile per mezzo del *Noûs* (Cristo).

Ecco in formulazione attuale alcuni problemi che allora si presentavano.

Nel Pensiero (*Ennoia*) di Dio su di sé, che è autocontemplazione, si dà un'equazione tra l'atto del conoscere e l'oggetto infinito. Si tratta di un'*Ennoia* infinita come lo stesso *Bythós*. Ci si domanda: come può un'*Ennoia* infinita ridursi ad un *Noûs* accessibile, Immagine conoscibile dell'Inconoscibile?

La risposta è implicita in un'affermazione di Tolomeo. *Ennoia*, fecondata dal volere del Dio *Bythós*, «partorì un Intelletto (*Noûs*) simile e uguale a colui che l'aveva emesso (ὁμοίον τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι), l'unico in grado di comprendere la grandezza del Padre (μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρὸς)»¹⁸.

La somiglianza concerne la sostanza e l'uguaglianza la misura. Il *Noûs* è uguale (ἴσος) al Padre immenso e infinito, poiché è capace di cogliere – nella sua forma finita – l'Infinità del *Bythós*. È parimenti simile – in sostanza – al Padre immenso e infinito, perché derivato dalla Sua stessa sostanza.

Di conseguenza, il *Noûs* conosce il Padre, in virtù dell'attività e dell'identità di *Spiritus* con Lui, come uno Spirito ne conosce un altro. Possiede l'idoneità fisica per comprendere Dio in quanto Dio. Lo conosce, a titolo personale, come *Intelletto finito* o *Idea (Ennoia)* delimitata, resa accessibile. Idoneo pertanto, in Forma finita, a comprendere l'Informe e l'Infinito. In forza del volere positivo e libero di Dio (cfr. Ireneo, *Adv. haer.* I, 12-1) *Ennoia* si sarebbe delimitata nella Forma del *Noûs*, senza perdere con questo la capacità fisica di concepire, in forma finita, l'Infinito. Torna facilmente alla memoria una classica pagina di Origene.

«Verbi causa, si facta esset aliqua statua talis, quae magnitudine sui universum orbem terrae teneret et pro qui immensitate considerari a nullo posset, fieret autem alia statua membrorum habitu ac vultus liniamentis, specie ac materia per omnia similis absque magnitudinis immensitate, pro eo ut qui illam immensam considerare atque intueri non possent, hanc videntes, illam se vidisse confiderent, pro eo quod omnia vel membrorum vel vultus liniamenta vel ipsam

¹⁸ IRENEO, *Adv. haer.* I, 1, 1.

speciem materiamque similitudine prorsus indiscreta servaret: tali quadam similitudine exinaniens se filius de aequalitate patris et viam nobis cognitionis eius ostendens, figura expressa substantiae eius efficitur; uti qui in magnitudine deitatis suae positam gloriam merae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis splendor efficitur, intuendae lucis divinae viam per splendoris capiamus aspectum»¹⁹.

Rufino riconduce l'analogia al campo dell'Incarnazione, sviandola da quello trinitario, nel quale sembra si muovesse l'autore del *De Principiis*. Il *Noûs* è «uguale» al *Bythós*, nell'ordine conoscitivo, poiché eguaglia nella sua persona, rendendola accessibile, l'intellezione inaccessibile (*Ennoia*). E la eguaglia perché lo stesso *Bythós* ha voluto dotarlo positivamente, in forma accessibile per altri, della propria intellezione inaccessibile²⁰.

Secondo quanto appena esposto, il *Noûs*: a) intuisce *divinamente*, perché «Spirito somigliante» allo Spirito del *Bythós*; b) intuisce *adeguatamente*, perché «Spirito uguale» – in forma accessibile (per gli uomini) – allo Spirito inaccessibile del *Bythós*.

I valentiniani anticipano Ireneo. Anche per loro il Padre possiede la sua Misura nel Figlio. «Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum» (*Adv. haer.* IV, 4, 2). L'Unigenito (*Noûs*), Intelletto che procede dal Dio incommensurabile, reso comprensibile in quanto mediatore per altri, comprende l'Immenso e rappresenta per gli altri la Forma o Misura (comprensibile) di Dio.

Altra domanda. Concepito dalla *Ennoia* di Dio, anche l'Unigenito è in grado di intuire l'economia futura?

Ennoia in se stessa è rivolta a Dio, in quanto Suo Pensiero essenziale e necessario. Fecondata però liberamente dal *Thelema* di Dio, acquista una nuova connotazione complementare e diventa altresì pensiero dell'economia. Insieme al *Noûs* (che guarda a Dio) appare la Verità (*Aletheia*) che guarda all'esterno e perciò l'Unigenito – *Noûs/Aletheia* – intuisce Dio e l'economia.

In effetti *Ennoia*, Idea infinita del Dio infinito, era in grado di ideare qualunque economia positiva, ma non poteva concepirla *de facto*, se Dio non lo decideva positivamente. Solo la decisione del *Thelema* fissò *Ennoia* nel pensiero di una concreta Economia, cioè nella Verità (*Aletheia*) o forma peculiare del *Noûs*.

Ecco l'importanza dell'affermazione di Ireneo (*Adv. haer.* I, 12, 1): «Cogi-

¹⁹ *Princ.* I, 2, 8.

²⁰ Cfr. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 114 ss.

tabat enim Ennoea semper emissionem, non tamen et emittere ipsa per semetipsam poterat quae cogitabat. Quum autem Voluntatis virtus advenit, tunc quod cogitabat emisit».

Di conseguenza, il matrimonio mitico *Noûs/Aletheia*, frutto della comunione positiva di *Bythós/Ennoia*, evidenzia la duplice mediazione in vista della quale è stato concepito:

1) mediazione *salvifica*, rigorosamente divina, peculiare dell'Intelletto (*Noûs*) di Dio; il Figlio Unigenito, per mezzo di essa, può rendere comprensibile agli altri la visione dell'Incomprensibile, in cui consiste, la salvezza.

2) mediazione *creatrice*, esterna a Dio, peculiare della Verità (*Aletheia*) di Dio; il Figlio Unigenito, per mezzo di essa, in quanto Verità (e paradigma) di ciò che è estraneo a Dio, è in grado di fondare l'Economia dell'Universo (dell'uomo), chiamato alla Salvezza.

L'Unigenito, in forza della sua duplice mediazione, rappresenta *per noi* l'Intelletto comprensibile del Dio Incomprensibile e *per Dio* la Verità dell'Economia. Un significato analogo si riscontra in un passo di Origene, relativo al Salvatore.

«Imago ergo est invisibilis Dei Patris salvator noster: quantum ad ipsum quidem Patrem *Veritas* (*Aletheia*), quantum autem ad nos quibus revelat Patrem, *Imago* (*Noûs*) est, per quam cognoscimus Patrem, quem nemo alius novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. Revelat autem per hoc, quod ipse *intellegitur*. A quo enim ipse fuerit *intellectus*, consequenter intellegitur et Pater»²¹.

Gli gnostici non permettono la dissociazione del *Noûs* da *Aletheia*, il versante dell'Unigenito rivolto verso Dio (come *Noûs*) dal versante rivolto all'esterno (come *Aletheia*). Concepito gratuitamente da Dio, in ordine alla sua duplice mediazione, darà inizio alla Economia *extra Deum* e salverà l'uomo mediante la Visione di Dio.

In questa si riassume il mistero della triade *Padre - Madre - Figlio*, gnosticamente intesa. Il Figlio, come *Noûs* «uguale e simile» al Padre, possiede un'efficacia rigorosamente salvifica; guida gli uomini alla Conoscenza (intuitiva) del Dio inaccessibile, nella quale consiste la Salvezza. È il Figlio Salvatore.

Nel contempo in quanto emesso dalla Madre *Ennoia*, costituisce la *Verità* dell'economia dell'universo, il principio delle vie (creatrici) di Dio. È il Figlio creatore.

²¹ *Princ.* I, 2, 6.

Il Figlio assume ambedue i valori simultaneamente e gratuitamente, per opera del Padre e della Madre. Se non fosse intervenuta la Madre *Ennoia*, il Figlio non sarebbe stato *Noûs*, Intelletto capace di intuire Dio, né *Aletheia*, Verità e Principio dell'Economia.

4. INESISTENZA DI TRINITÀ PERSONALE

Ancora un interrogativo. Si può parlare di Trinità nelle forme *Padre - Madre - Figlio*, *Bythós - Ennoia - Noûs* o altre equivalenti?

È preferibile parlare di «triade» e, comunque, senza porvi troppa enfasi. Lo schema *Padre-Madre-Figlio* risulta molto generico. Tenta di conglobare tutte le vie, per la maggior parte gnostiche, secondo le quali l'Essere supremo concepisce, per virtù di un atto positivo, un Mediatore, per potersi manifestare al mondo.

Le testimonianze letterarie non parlano di persone né distinguono in modo uguale i personaggi che la compongono. Indicano velatamente il legame dei femminili con i maschili alla maniera delle *dynameis*, delle loro disposizioni o proprietà. Neppure tra i maschili distinguono in modo uguale.

Il contesto decide in ciascun caso. In genere gli gnostici accentuano la distinzione tra il *Bythós* o Primitivo Essere e il Figlio (Unigenito, Figlio dell'*Anthropos*, Cristo). L'importanza che attribuiscono, in quanto legame tra Dio e suo Figlio, a *Barbelo*, *Ennoia*, *Sigê* e alle altre entità femminili, adombra generalmente il percorso esplicativo presumibile della fecondità positiva di Dio, in ordine alla sua manifestazione. Non soddisfatti dell'indicazione fornita dalla Scrittura – «Dal seno, prima dell'aurora, io ti ho generato» (Sal 109, 4) –, che attribuisce un grembo a Dio, distinguono Dio da *Ennoia* o da altre entità femminili che, con il nome stesso, orientano a una manifestazione o azione feconda (da *Ennoia* al *Noûs*).

A nessuno, tra ofiti, sethiani o valentiniani, si era reso necessario fare di *Barbelo* o di *Sigê* (*Ennoia*) una persona.

Gli gnostici avrebbero ritenuto ancora più difficile attribuire il titolo di «persona» allo stesso *Bythós* o *Deus solus*. La persona limita, circo-scrive. *Bythós*, in quanto non circoscritto, è realissimo, ma soprapersonale. Nella triade *Bythós - Ennoia - Noûs* solo l'ultimo elemento riunisce le condizioni di persona, perché individuo definito dalla forma simultanea di *Noûs e Aletheia*: *Noûs*, poiché misura visibile dell'immenso ed invisibile *Bythós*; *Aletheia*, in quanto paradigma interamente delimitato dell'Economia concreta delineata in Lui.

Non per questo ogni personaggio miticamente femminile è «a priori» impersonale. Tutto ciò invita alla riflessione.

a) Nella triade *Padre - Madre - Figlio*: 1) il Padre è sopra personale, perché immenso e infinito; 2) la Madre è un figura mitica, senza alcuna personalità; 3) solo il Figlio è pienamente personale.

b) Tale schema verrà ripreso più avanti nel tempo, a un altro livello, quando invece di fornire giustificazione per il passaggio dal *Deus aeternus* all'Unigenito *Noûs*, duplice mediatore (rispetto alla creazione e alla salvezza), si dovrà spiegare un altro passaggio: quello del Figlio dal grembo di Dio al *Keroma* extradivino. Anche allora si renderà sensibile l'elemento femminile, tra il *Monogenes* e il Salvatore, nella forma seguente o in altre analoghe: Figlio (intradivino) o *Pleroma Sophia Salvatore* (= Figlio extradivino).

c) E per ultimo ritornerà, ormai esterno al grembo di Dio, a causa dell'opera creatrice (e salvifica) del Salvatore nella forma: *Logos* (= Salvatore) – *Sophia* (*Achamoth* = *Prounicos*) – *Figlio* (= Uomini spirituali) [*Logos/Sophia* (= Spirito Santo personale) / *Uomini*].

Nei tre i casi l'anello intermedio funge da elemento passivo, femminile, tra due maschili. Nel secondo – *Pleroma/Sophia/Salvatore* – i due estremi maschili non si differenziano sotto l'aspetto personale; corrispondono ai due diversi stadi – interiore ed esteriore – del medesimo Figlio (come Verbo immanente e preferito); l'elemento femminile *Sophia*, invece, agisce come *Materia ex qua* divina, sostanza prima amorfa (della creazione).

Nel terzo schema – *Logos/Sophia/Uomo* (Spirituale) – il *Logos*, identificato con il Figlio Creatore (sussistente), agisce su *Sophia* (*Achamoth*) rendendola la persona dello Spirito Santo: a) Sapienza dell'Universo e b) Madre dei viventi (= uomini spirituali). *Sophia* (*Achamoth*) grazie all'azione *demiurgica* del *Logos* assume la forma di Sapienza personale dell'Universo e, più tardi, in forza dell'azione salvifica dello stesso *Logos*, viene fecondata e diventa *Sophia* (= Spirito Santo persona), Madre degli uomini spirituali. Il terzo anello – Uomo – rappresenta la Chiesa degli uomini spirituali, che procedono da *Sophia* (= Spirito Santo personale) come da una *Madre* (la *Mater viventium* di Gn 3, 20) e rimangono sepolti nella materia di questo mondo per essere un giorno rigenerati e nella forma maschile» mediante il Battesimo di illuminazione.

La triade *Padre-Madre-Figlio* è presente in tre occasioni: a) nell'avvio dell'Economia; b) nella nascita del Figlio *extra sinum Dei*; c) nell'opera iniziale – *demiurgica* e salvifica – del Figlio (Verbo e Salvatore) effettuata sulla *Materia informe* della creazione (e sullo Spirito Santo personale).

Nessuna delle tre triadi evidenzia una trinità di persone. Nella prima,

Padre e Figlio differiscono poiché uno è Dio suprapersonale e l'altro è il Figlio persona. Nella seconda, *Pleroma e Salvatore* sono la stessa persona del Figlio, nei suoi due stadi immanente e proferito. Nella terza, *Logos e Sophia* corrispondono alle due persone – *Logos* (= la persona del Figlio, Creatore e Salvatore) e *Sophia* (= la persona dello Spirito Santo, Madre dei viventi) – della Trinità.

Per ristabilire tra gli gnostici la dottrina della Trinità cristiana, nell'ordine e nel contenuto dei Simboli, è necessario dilatare gli orizzonti. La persona dello Spirito Santo, primissimo frutto della demiurgia del Verbo, entra con pari diritto nel campo del trinitario come Sorella e Sposa del Verbo Salvatore, nella cosmogonia come Sapienza personale dell'Universo creato e nell'antropologia come Madre dei viventi (Gn 3, 20) o uomini spirituali.

Bibliografia

KROLL J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i.W. 1914.

KROLL W., *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894.

LEWY H., *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Nouv. édition par M. TARDIEU, Paris 1978.

ORBE A., *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966.

Capitolo Quarto

Dal concepimento alla generazione del Verbo

Lo studio della triade *Padre/Madre/Figlio* chiarisce in gran parte il mistero dell'apparizione del Figlio. Gli gnostici argomentano senza scrupoli nella convinzione che, con l'aiuto della Scrittura e della tradizione, sia perfettamente attuabile l'ingresso nella profondità di Dio.

Non tutti gli autori cristiani, tuttavia, condividono lo stesso pensiero. Tutti riconoscono senza problemi, come articolo di fede, l'esistenza in Dio del Padre e del Figlio e la loro reciproca relazione. Gli gnostici, in blocco e senza alcuna discussione, insegnano l'esistenza del mistero e la sua possibile spiegazione teologica, aiutati dalle fonti rivelate. Gli ecclesiastici si dividono. Alcuni sono favorevoli alla spiegazione, altri no.

1. IRENEO

Tra i restii a discutere sulla misteriosa processione del Figlio emerge Ireneo. Nessuno cerca una spiegazione univoca. Nel campo dell'analogia ci sono alti e bassi. Era ovvio far ricorso alle fonti della Rivelazione. Ireneo non lo condannava.

Gli Ofiti e sethiani, che egli conosceva, e soprattutto i discepoli di Valentino si presentavano come discepoli di Cristo e dei suoi apostoli, possessori di dottrine specificamente cristiane, relative al mistero di Dio e della sua economia. Uno degli argomenti discussi, punto di partenza per la rivelazione, era il concepimento e la generazione del Figlio. Le Scritture, in particolare il Nuovo Testamento (con Giovanni e Paolo), illuminate da tradizioni segrete e profonde, invitavano alla riflessione. Secondo queste tradizioni era conveniente esporre la misteriosa generazione del *Logos*. Qui risiede la parte migliore e più abbondante della loro teologia: la traiettoria del *Pleroma* e le due emissioni di *Sophia* e del Salvatore. Il paradigma nei suoi due grandi versanti – immanente a Dio e proferito – è, in ambiente gnostico, abbastanza comune, ma ridondante. Gli stessi valentiniani abusa-

no di combinazioni di termini bivalenti, appartenenti più alla filosofia che alla Scrittura.

Ireneo, egli pure soggetto alle legge del pendolo, passa all'estremo opposto. Se la Scrittura (e la tradizione), secondo i valentiniani, permettono di seguire passo passo l'evoluzione del concepimento e della generazione divina del *Logos*, Ireneo sostiene l'esatto contrario. Le Scritture rilevano il fatto – la generazione del Figlio da Dio Padre – ma non forniscono elementi capaci di illuminare il mistero. Conosciamo il dato, non la modalità in cui si è realizzato. Manca un cammino divinamente accertato per giungere, con le dovute garanzie, alla conoscenza.

Senza uscire dall'ordine fisico, ci sono misteri che sfuggono alla conoscenza umana. «Et non est mirum – scrive (*Adv. haer.* II, 28, 2) – si in spiritalibus et caelestibus et in his quae habent revelari, hoc patimur nos: quandoquidem etiam eorum quae ante pedes sunt – dico autem quae sunt in hac creatura, quae et contrectantur a nobis et videntur et sunt nobiscum – multa fugerunt nostram scientiam, et Deo haec ipsa committimus». Così, per esempio, le inondazioni del Nilo, le maree dell'Oceano, i fenomeni atmosferici (pioggia, lampi, tuoni, nubi e nebbia e venti, neve, grandine), le fasi lunari, i diversi metalli e pietre, le dimore invernali di alcune specie di uccelli sono altrettanti misteri naturali.

Dalla Scrittura deduciamo che il mondo è temporale. Cosa facesse Dio prima della sua creazione, lo ignoriamo. E, di conseguenza, ignoriamo anche la preistoria degli eoni, con cui gli gnostici colmano i secoli preesistenti al mondo. Nessun ecclesiastico riconosce autorevolezza alla letteratura apocriфа, sulla quale fondano i loro *Pleromi*, con spazi e secoli immateriali.

La semplicità di Dio non offre appigli per distinguere, al Suo interno, una *dynamis* dall'altra, una *diathesis* dall'altra, la *dynamis* o la *diathesis* della sostanza o natura, la parola dall'Intelletto, l'intelletto dallo stesso Dio. Ireneo (*Adv. haer.* II, 28, 5) evoca, senza citarlo, Senofane. Distinguere in Dio la parola dall'intelletto, attribuire al suo intelletto l'elocuzione, significa andare contro la sua semplicità.

Applicare in base a ciò alla *genesis* del *Logos* in Dio il dinamismo della psicologia umana – con l'espressione del verbo immanente e proferito – equivale a distruggere il mistero, ad andare contro quanto insegna la Scrittura.

Scriva Ippolito:

«Che è ciò che procede dal Padre, se non il *Logos*? È che è stato generato da Lui, se non Spirito, cioè *Logos*? Mi chiederai: come è stato generato? La spiegazione della tua esistenza, di come sei stato generato, sei incapace di darla, sebbene tutti i giorni tu veda la causa dell'uomo, e non puoi esaminare attentamente il

suo organismo, poiché ti sfugge il conoscere l'arte concreta e inenarrabile del Creatore: riesci soltanto a capire e a credere – perché ti si impone alla vista – che l'uomo è opera di Dio. E vai investigando la generazione del *Logos*, colui che Dio Padre generò mediante la sua volontà come volle. Non ti basta sapere che Dio ha creato il mondo e vai cercando con ostinazione donde lo creò. Non ti basta forse sapere che il Figlio di Dio si è rivelato a te per la salvezza come premio per la fede e sei incuriosito dal conoscere anche come fu generato secondo lo spirito? A non più di due fu raccomandato di spiegare la generazione secondo la carne e tu osi cercare la spiegazione secondo lo spirito, che il Padre serba in sé, per rivelarla un giorno ai santi e a quanti sono degni di contemplare il suo volto. Ti basti l'affermazione di Cristo: «quel che è nato dallo Spirito, è Spirito» (Gv 3, 6). Allo stesso modo, per bocca del profeta, indica la generazione del *Logos*; (dice) che è stato generato, ma il come lo tiene in serbo per manifestarlo nel tempo stabilito da Dio. Dice così (Sal 109, 3). «Dal mio seno prima dell'aurora ti ho generato»¹.

È comprensibile che due ecclesiastici condividano le stesse idee. Ippolito, spesso ispirato da Ireneo, non scriveva contro gli gnostici. Neppure aveva difficoltà a esporre la generazione del Verbo, a immagine del verbo mentale e frutto di prolezione dell'uomo (C. *Noetum* 10, 11).

L'analogia della psiche umana non compromette il mistero. La parola dell'uomo è pronunciato mediante il soffio, dall'interno (dal cuore o dalla mente). Il *Logos* di Dio viene proferito, secondo lo Spirito dal cuore (o intelletto) di Dio. Anche così perdura il mistero, la *modalità* di tale elocuzione *secondo lo Spirito*. Dove non sono né bocca né seno... carnali, ha origine un *Logos* – Spirito dallo Spirito – generato e perciò Figlio.

Sant'Ireneo non segue la stessa via. Evidenzia l'aspetto inenarrabile della *génnesis* del *Logos* e, a tale scopo, invoca Is 53, 8: «La sua generazione chi potrà raccontarla?». Interessato nel sottoporre a tagli le speculazioni valentiniane circa la nascita del *Logos*, basate sulla psicologia umana, contesta il parallelismo con il *logos* umano. Dargli spazio equivale, secondo lui, a narrare l'inenarrabile. Insensibile all'argomento analogico, Ireneo esagera l'importanza del parallelismo – ovvio per i valentiniani e anche per gli ecclesiastici – tra il procedere *secundum spiritum* del *Logos* a partire dall'Intelletto di Dio e quello del «verbo proferito» nell'uomo a partire dalla mente (o dal cuore)².

¹ IPPOLITO, C. *Noetum* 16, 2-7. Cfr. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 133 ss.

² Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* II, 13, 8, 157 ss.: «Sed quoniam quidem reprobabilis et impossibilis prima Noos, id est, *sensus ipsorum emissio est, manifeste ostendimus. Videamus autem et de reliquis. Ab hoc enim (Noo) Logon et Zoën fabricatores hujus*

Il Signore affidò al Padre la conoscenza del giorno e ora del giudizio finale (Mc 13, 32). È strano che non abbia voluto raccontare della generazione inenarrabile del Verbo?

«Inenarrabilis itaque generatio ejus quum sit (cfr. Is 53, 8), quicumque nituntur generationes et prolationes enarrare non sunt compotes sui, ea quae inenarrabilia sunt enarrare promittentes. Quoniam enim ex Cogitatione et Sensu Verbum emittitur, hoc utique omnes sciunt homines. Non ergo magnum quid inveniunt, qui emissiones excogitaverunt, neque absconditum mysterium, si id quod ab omnibus intellegitur, transtulerunt in Unigenitum Dei Verbum; et quem inenarrabilem et innominabilem vocant, hunc, quasi ipsi obstetricaverint, primae generationis eius prolationem et generationem enuntiant, adsimilantes eum hominum verbo emissionis»³.

L'atteggiamento di Ireneo denota idee antivalentiniane. In un individuo così poco amico della filosofia pagana ha la sua dose di paradosso il ricorso alla totale semplicità di Dio sulle orme di Senofane.

Si ha l'impressione che il vescovo di Lione estenda all'argomento analogico le sue abituali antipatie per l'esegesi allegorica della Scrittura. Ireneo ama il senso letterale, l'argomentazione o il parallelismo univoco e non vuole distinguere confini.

D'altro canto, trascura alcuni elementi sulla processione del Figlio. «Omnia enim mensura et ordine Deus facit, et nihil non mensum apud eum, quoniam nec incompositum (ἀναρρίθμητον). Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et

Pleromatis dicunt emissos, et Logi, id est Verbi, quidem emissionem ab hominum adfectione accipientes, et addivinantes adversus Deum, quasi aliquid magnum adinvenientes in eo quod dicunt, a Nu esse emissum Logon; quod quidem omnes videlicet sciunt, quoniam in hominibus quidem consequenter dicatur. In eo autem qui sit super omnes Deus, totus Nus et totus Logos quum sit, quemadmodum praediximus, et neque aliud antiquius neque posterius aut aliud alterius habente in se, sed toto aequali et simili et uno perseverante, jam non talis hujus ordinationis sequentur emissio. Quemadmodum qui dicit eum totum visionem et totum auditum – in quo autem videt, in ipso et audit, et in quo audit, in ipso et videt – non peccat; sic et qui ait illum totum Sensus et totum Verbum, et in quo Sensus est in hoc et Verbum esse, et Verbum esse ejus hunc Nun, minus quidem adhuc de Patre omnium sentiet; decentiora autem magis quam hi, qui generationem prolativi hominum verbi transferunt in Dei aeternum Verbum, et prolationis initium donantes et genesim, quemadmodum et suo verbo. Et in quo distabit Dei Verbum, immo magis ipse Deus, quum sit Verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis?».

³ *Adv. haer.* II, 28, 6, 163 ss.

capit eum»⁴. Il Padre immenso (e infinito) acquisisce la sua misura (e finitezza) nel Figlio, essendo il Figlio *misura del Padre*, colui che lo comprende. Allusione velata al Figlio, Intelletto personale del Padre, «quoniam et capit eum». Il Figlio lo comprende. «Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Patrem; secundum autem dilectionem ejus – haec est enim quae nos per Verbum ejus perducit ad Deum – obaudientes ei semper discunt quoniam est tantus Deus»⁵. Essendo il Figlio misura (personale) del Padre, e capace di lui, s'intende che gli uomini abbiano bisogno della sua mediazione per giungere a Dio. Ogni mediazione sarebbe stata impossibile, se il Figlio fosse stato immenso come il Padre. Qualcosa è accaduto, affinché il Padre avesse nel Figlio la Sua misura, costituendolo mediatore tra gli uomini.

Basandosi su Gv 14, 9⁶, Ireneo insegna due cose: il Figlio è il visibile del Padre, il Padre è l'invisibile del Figlio. Il Figlio è il visibile del Padre non certamente grazie all'Incarnazione del Verbo soltanto. Ancor prima dell'Incarnazione, per la sua indole personale, è «misura del Padre» accessibile al mondo e, come tale, in grado anche di incarnarsi.

In qualche modo Ireneo intendeva il passaggio dall'infinito alla finitezza, dall'immenso alla misura, dall'invisibile al visibile. Non poteva collocarlo nell'ambito naturale, ma in quello personale. Situato nel personale, non poteva invocare una processione in cui la natura o la *dynamis* passasse dall'informe e inconoscibile a ciò che è dotato di misura ed è comprensibile?

Un simile atteggiamento si coglie in Plotino (*Enn.* II, 9, 7, 4 s.) di fronte all'argomento analogico gnostico tra l'anima individuale e l'Anima dell'universo.

2. TERTULLIANO

Isaia, pur qualificando inenarrabile la generazione del *Logos*, non proibì ogni tentativo di spiegazione. Per Giustino e Melitone inenarrabile non fu solo la genesi *divina* del Verbo. Lo fu – e a essa si riferiva il profeta, secondo loro – anche la sua generazione come uomo, da madre vergine. Questo significa forse che bisogna accontentarsi di ammettere semplicemente il *fat-*

⁴ *Adv. haer.* IV, 4, 2, 31ss.

⁵ *Adv. haer.* IV, 20, 1, 1ss.

⁶ *Adv. haer.* IV, 6, 6, 96ss.: «Et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur; etiamsi non omnes similiter credebant ei, sed *omnes viderunt in Filio Patrem: invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius.*»

to della genesi verginale, senza indagare *il modo* in cui è avvenuta, quasi che la Scrittura dissuadesse dal farlo?

Tertulliano sviluppa con ampiezza il pensiero intorno alla concezione verginale. «Nativitatem autem eius – si domanda con Is 53, 8 – quis enarrabit? Quare? Quia nullus omnino hominum nativitatis Christi fuit conscius in conceptu, cum virgo Maria a Verbo Dei praegnans inveniretur, et quia tolleret a terra vita eius»⁷.

Considerando inesplicabile la generazione del Verbo secondo la carne, Tertulliano ne affrontò la spiegazione della generazione secondo Dio, senza incappare nella bestemmia contro la Scrittura, né mancare di logica.

C'è modo e modo di spiegare. Si va dall'esposizione semplice, letterale, univoca fino alla esposizione teologica, spesso per via analogica e con ricorso alla Scrittura.

A Tertulliano bastano due passi biblici per appurare nel nostro caso l'argomento analogico: Gn 1, 26 e Gn 2, 7.

L'immagine può essere intesa in vari modi: a) come immagine *plastica*: tale è la statua di bronzo, immagine di Ottavio Augusto; b) come immagine *fisica*: tale è la psiche umana, immagine dello Spirito di Dio⁸. A questa seconda nozione allude Tertulliano nell'esegesi di Gn 1, 26. L'uomo, nella sostanza dell'anima razionale, fu creato a *immagine* fisica di Dio. La natura razionale della psiche umana è *immagine* della natura spirituale di Dio. Il razionale è immagine fisica dello spirituale.

Ciò che in Dio è lo Spirito, nell'uomo è l'anima: in sostanza, dinamismo e azioni. È sufficiente, secondo tale teoria, analizzare il dinamismo e l'agire dell'anima razionale nell'uomo per ritrovare, come in un'immagine, il dinamismo e il modo di operare dello Spirito di Dio. Grazie al parallelismo tra le due sostanze, divina e umana, natura esemplare e natura immagine, è possibile risalire dall'uomo a Dio e ciò in base a Gn 1, 26: «Facciamo l'uomo a *nostra immagine* e somiglianza».

Secondo punto. La psiche umana proviene dall'ispirazione di Dio. Per Tertulliano «dalla sostanza (stessa) di Dio».

«Idque quo facilius intellegas – scrive (*Prax.* 5, 5) – ex te ipso, amo, recognosce ut ex imagine et similitudine Dei, quod habeas et tu in temetipso rationem, qui es animal rationale, a rationali scilicet Artifice non tantim factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus (cfr. Gn 2, 7).

⁷ TERTULLIANO, *Adv. Jud.* 13, 22.

⁸ Cfr. ORIGENE, *Princ.* I, 2, 6; PLOTINO, *Enn.* V, 8, 12, 15; A. ORBE, *Los hombres y el creador según una homilía de Valentín*, «Gregorianum» 55 (1974), 46.

L'uomo riceve la psiche *ex substantia Artificis*, come da *materia ex qua*.

Conferma un'asserzione così ardita una pagina contro Marcione. Questi adduceva Gn 2, 7 a favore della perfetta consostanzialità dell'anima (razionale) dell'uomo con la sostanza del Demiurgo. Adamo, animato dal soffio di Jahvé, riceveva la sua medesima essenza razionale, con le passioni inerenti a cosa (ignoranza, invidia, ira...).

Tertulliano replica. L'origine della psiche umana, avvenuta mediante il soffio del Creatore, fonda una certa consostanzialità, non perfetta, tra Adamo e il Demiurgo. Sarebbe stata perfetta, con univocità e identità di natura, se la sostanza del Creatore – lo *Spiritus* – fosse passato al plasma dell'uomo come *spirito*. Fu trasmesso, però, come *soffio* (πνοή), o spirito depotenziato, «alito di spirito». Ciò che nel Demiurgo era *Spiritus* fu comunicato all'uomo come *soffio*. Ciò che in Jahvé, in quanto *Spiritus*, era perfetto e superiore a ogni passione, diventò nell'uomo, semplice anima razionale, suscettibile di peccato e soggetta a ogni sorta di limitazione. Rimane in Jahvé, come paradigma, lo *Spiritus* incorrotto e incorruttibile; appare nel plasma, come immagine, *l'anima* incontaminata ma contaminabile a motivo di una consostanzialità soltanto relativa con lo *Spiritus*.

«Nam et ideo homo imago Dei, id est Spiritus. Deus enim Spiritus (cfr. Gv 4, 24). Imago ergo Spiritus flatus. Porro imago veritatis non usquequaque adaequabitur. Aliud est enim secundum veritatem esse, aliud ipsam veritatem esse. Sic et adflatus, cum imago sit spiritus, non potest ita imaginem Dei comparare, ut quia veritas, id est spiritus, id est Deus, sine delicto est, ideo et imago, id est adflatus non debuerit admisisse delictum... Sicut enim imago, cum omnes lineas exprimat veritatis, vi tamen ipsa caret, non habens motum, ita et anima, imago spiritus, solam vim eius exprimere non valuit, id est non delinquendi felicitatem. Ceterum non esset anima sed spiritus, nec homo qui animam, sortitus est sed Deus»⁹.

In breve, Gn 1, 26 e Gn 2, 7 permettono di risalire dall'uomo *immagine* a Dio verità (esemplare), dalla *psiche* (razionale), natura dell'uomo, al *pneuma*, natura di Dio. La *psiche*, immagine naturale del *pneuma* divino, dà luogo alla distinzione tra la sostanza e la sua *dynamis* razionale, tra la *dynamis* e il duplice *logos*, interno ed esteriore; perché non – entro l'analogia – nel *pneuma* di Dio?

Questo è il percorso seguito da Tertulliano contro il modalista Prassea. A suo sostegno farà valere anche il lessico – *logos*, sapienza, spirito – utilizza-

⁹ TERTULLIANO, *Marc.* II, 9, 3 ss.

to dal salmista (Sal 32, 6), dai Proverbi (8, 22 ss.), dall'evangelista Giovanni (1, 1 ss) che presentano i termini in relazione a Dio, con un margine di progresso: Discorso (razionale), concepimento interno come Sapienza, manifestazione come verbo esteriore, creatore del mondo.

Una via analoga, più semplice, percorre Ippolito contro Noeto. Uno stesso atteggiamento generalizzato, favorevole a una sobria speculazione, fondata sulla Scrittura, si diffonderà tra gli ecclesiastici.

Tertulliano non teme neppure l'impiego di un lessico eterodosso. Al ricorso alla terminologia scritturalistica aggiunge, come complemento, espressioni come *probole* (*prolatio, emissio*) di sapore e origine eretica. «Non ideo non utitur et veritas vocabulo isto et re ac census eius, quia et haeresis utitur. Immo haeresis potius ex veritate accepit quod ad mendacium suum strueret» (*Prax.* 8, 1). La verità precede l'errore. Quanto l'eresia prese dalla verità per il suo vocabolario non è eretico. L'errore si concretizzerà nel cattivo uso del termine.

Risulta perciò ovvio il ricorso, comune per ecclesiastici e per eretici, a determinati passi biblici, impiego comune di espressioni (tecniche) non scritturistiche, la fiducia degli uni e degli altri nell'esplicitare con l'aiuto dei dati rivelati la processione del Verbo, per definire il misterioso legame tra il Padre e il *Logos*, tra Dio e il suo Figlio unigenito, Creatore e Salvatore del mondo.

3. MARCIONE

La posizione di Marcione rispetto alla dottrina trinitaria riveste un discreto interesse. Probabilmente dava spazio a due schemi triadici:

- a) Dio Padre/Figlio Gesù/Spirito Santo;
- b) Demiurgo Jahvé/Figlio Messia/spirito (animale, profetico).

La prima triade ha in comune la sostanza puramente spirituale, la seconda, la sostanza animale o spirito profetico.

La relazione Jahvé/Messia, tra il Creatore e il Cristo annunciato dai profeti (ancora da venire al tempo di Marcione), era analoga a quella intercorrente tra il Creatore e la psiche (razionale) di Adamo. Relazione di padre a figlio, di rigorosa consostanzialità. È difficile chiarire tale relazione. Tutte le anime (razionali), angeli e arconti dei cieli (planetari) erano della medesima sostanza del Demiurgo, seppure in misura disuguale.

Ovvio, quindi, che per Marcione, Jahvé e il Messia impartissero ordini con autorità. Fino all'uguaglianza dinamica in tutti gli ordini? La missione del Cristo psichico richiederebbe una «certa» dignità superiore rispetto a tutti gli altri. Si tratta, però, di uguaglianza totale?

La caratteristica puramente razionale (*logikós*) del Demiurgo invita a definire il Figlio di Jahvé come *Logos*, frutto razionale della parola di Jahvé. Un *Logos* privo, come il padre, di intuizione (*νόησις*).

Quanto allo «spirito animale» (profetico), presunto terzo anello della triade marcionita, siamo totalmente all'oscuro. Sappiamo che, manifestatosi durante l'Antico Testamento tra gli uomini, come *dynamis* infusa in loro, non aveva sussistenza.

Analoghe considerazioni potrebbero valere per la triade superiore: *Dio Padre/Figlio Gesù/Spirito Santo*. È molto probabile che Marcione la insegnasse come la primissima Trinità, di cui quella demiurgica era soltanto un'immagine. La comunione di natura tra il Padre e Gesù, tra il vero Dio e suo Figlio, balzava evidente a livello di puro Spirito.

Scendendo nei particolari ci si imbatteva nelle incognite. Probabilmente Marcione esaltava, rispetto all'economia animale (di spirito profetico) dell'Antico Testamento, l'economia purissima – di Spirito Santo – caratteristica del vangelo. Il problema era capire se lo Spirito fosse semplice *hypokeimenon*, comune al Padre e al Figlio, o anche una persona distinta, emanata dal Figlio (per il bene della Chiesa) tra i nuovi credenti.

Secondo problema: la generazione del Messia (animale) da parte del Demiurgo. Come Jahvé generò – a quanto sembra – dalla propria sostanza razionale il Messia (personale), il Dio Ignoto del Nuovo Testamento dovette generare dal Suo Spirito il Figlio (Salvatore), per mezzo del quale si faceva conoscere (una conoscenza di natura salvifica) agli uomini (Lc 10, 22).

Il Messia emesso da Jahvé, puro razionale venuto da razionale, sarebbe stato strettamente *logos*, frutto del *logismós*. Il Salvatore emesso dal Dio soprazionale, spirito derivato da puro Spirito, poté venire come *Noús*, frutto di *noésis*. Ci muoviamo in un ambito pienamente congetturale.

Parlando in termini marcioniti, l'uomo dell'Antico Testamento ignora nella psiche la presenza di un germe superiore alla ragione discorsiva. Quella del Nuovo Testamento invece, conosce un elemento spirituale che, in buona logica, lo abilita – secondo Tertulliano (*Marc.* V, 15, 7) – alla contemplazione del Padre.

Da qui un terzo problema. La triade Padre/Figlio/Spirito Santo, presumibile anche in Marcione, era personale nei suoi tre membri? Quasi sicuramente non per il terzo. E per il Padre e il Figlio? L'importanza attribuita alla mediazione del Figlio¹⁰ farebbe propendere per una risposta affermativa.

¹⁰ Lc 10, 22; TERTULLIANO, *Marc.* IV, 25, 7 ss.

4. GNOSTICI

Sono numerosi e assai complessi per studiarli tutti. Spiccano gli Ofiti di Ireneo (*Adv. haer.* I, 30, 1 s.) per la loro sobrietà e i valentiniani, Tolomeo (*Adv. haer.* I, 1, 1 ss.), in particolare, per la ricchezza dottrinale.

a) Ofiti di Ireneo

Il passaggio dal *Deus solus* al Figlio è stato indicato in precedenza conforme allo schema *Bythós-Ennoia-Filius* (= *Noûs*). Il Figlio, «Figlio dell'*Anthropos*», è prima di tutte le cose – non esattamente *ab aeterno* – come Intelletto, mediatore tra il *Bythós* (= Padre, Primo *Anthropos*) e la futura Economia.

Interessa ora il passaggio dall'Intelletto (Figlio immanente al Padre) al Figlio esterno al Padre (uscito dal grembo di Dio), che ha luogo con l'aiuto dello Spirito Santo, chiamato anche *Prima Femina* e rappresentato miticamente come Madre e Sposa comune al Padre e al Figlio.

Questa *Prima Femina* si colloca tra le altezze del Padre e del Figlio in alto e gli elementi già separati dalla Creazione («acqua, tenebre, abisso, caos» di Gn 1, 2) in basso. È lo Spirito di Dio che si libra, secondo la Scrittura, sopra gli elementi e sotto Dio (o i due *Anthropoi*). Il mito la rappresenta come Sposa avvenente.

Un giorno (*postea*) il Padre e il Figlio, attratti dalla bellezza della *Prima Femina* o Spirito Santo, si unirono a lui, la illuminarono (= fecondarono) e generarono da lei Cristo, *Terzo Anthropos* e Luce incorruttibile, figlio dei due Primi Uomini (divini) e dello Spirito Santo o Prima Donna.

Ecco il conciso testo di Ireneo:

«Sub his autem (= sub Primo et Secundo Homine) Spiritum sanctum esse, et sub superiori segregata elementa – aquam, tenebras, abyssum, chaos – super quae ferri Spiritum dicunt (cfr. Gn 1, 2), primam Feminam eum vocantes. Postea, dicunt, exultante Primo Homine cum Filio suo super formositatem Spiritus, hoc est, Feminae, et illuminante eam, generavit ex ea lumen incorruptibile, Tertium Masculum (= Tertium Hominem), quem Christum vocant, filium Primi et secundi hominis et Spiritus santi, Primae Feminae»¹¹.

Il Cristo riconosce come Padre o suo principio maschile il *Padre* e il *Figlio* (Primo e Secondo *Anthropos*) e come madre o principio femminile lo *Spirito Santo*. Dal principio maschile, Luce incorruttibile, proviene anche a lui l'essere Luce incorruttibile e *Anthropos* divino.

¹¹ IRENEO, *Adv. haer.* I, 30, 1, 6 ss.

A una prima impressione il Cristo è rispetto al Figlio ciò che è il Figlio nei confronti del Padre. A ben guardare, invece, esiste una differenza.

Il *Figlio*, frutto della comunione *Bythós/Ennoia*, sussiste nella sostanza del Padre: Figlio concepito, ma non proferito; Unigenito ancora nel seno del Padre, è in unità di Luce incorruttibile con Lui.

Non è così *il Cristo*. Frutto dell'unione di Padre/Figlio con lo Spirito Santo (*Prima Femina*), *proferito* esce dal seno paterno come Luce e Figlio sussistente.

Lo Spirito Santo non ha carattere maschile né possiede la dignità di *Anthropos*, Luce incorruttibile. *Prima Femina*, in forza della sua indole femminile, è equidistante dal divino puro (ossia dalla luce beata) e dalle tenebre della materia; non si volge verso il divino, ma verso la materia su cui si muove. S'intravede l'efficacia femminile, materna nella sua strana unione mitica con il Padre e il Figlio sul frutto – Cristo – comune a tutti e tre. Grazie ad essa il Figlio esce dal seno del Padre, per sussistere come mediatore salvifico tra Dio e il mondo, tra la luce e le tenebre. Lo Spirito Santo, da se stesso, non conferisce a Cristo alcuna sostanza; la sua efficacia materna si fa sentire non tanto in Cristo, che certamente configura nel suo seno, quanto piuttosto nel frutto abortivo – *Prunicos* – che accompagna Cristo nella sua nascita.

Grazie all'efficacia materna verginale dello Spirito Santo (*Prima Femina*) l'Unigenito, senza cessare di essere in comunione indivisa con il Padre, uscì da lui come Luce incorruttibile in relazione alla Economia futura. Il Cristo uguale, nella persona, all'Unigenito diventa, in quanto sussistente, idoneo alla mediazione salvifica, illuminante, tra il Padre e i futuri uomini della luce.

Che differenza passa tra il *concepimento* del Figlio nel grembo del *Bythós* (o Padre) e la sua *generazione* esterna al *Bythós*?

Il *concepimento* avviene per virtù dell'*Ennoia* interna, come espressione del Pensiero di Dio su di Sé, come frutto immanente, in comunione di Luce o di sostanza maschile con il *Bythós* o Padre.

La *generazione* ha luogo grazie all'efficacia materna e verginale dello Spirito Santo (*Prima Femina*), che configura il Figlio nel proprio seno e, senza trasmettere nulla della sua natura, gli conferisce sussistenza esterna a Dio. Gli Ofiti potevano denominare questa *generazione*, *genesis secundum Lumen* (= secondo Dio) o «per prolazione luminosa». La spiegavano come una manifestazione *extra Deum* del Figlio di Dio, cioè dell'Unigenito posseduto dal Padre. Generazione *Luminis ex Lumine*, «della Luce (il Figlio) dalla Luce (il Padre)», ma non propriamente *ex Prima Femina* (= *ex Spiritu Santo*),

bensi mediante la *Prima Femina* (per *Primam Feminam*, per *Spiritum sanctum*), poiché il Cristo, generato esternamente al Padre per mezzo dello Spirito Santo, come da Madre, non prese la sostanza da questo.

La *Prima Femina* esercitò la sua peculiare efficacia nella generazione del Cristo, Terzo Anthropos. Non direttamente sul Cristo stesso, quanto sull'«ombra» o «frutto abortivo» che l'accompagnava, come *Femina a Femina*, punto d'avvio dell'universo extradivino.

Soltanto in questo modo, grazie alla *Prima Femina*, gli Ofiti giustificavano l'apparizione simultanea al Cristo «mediatore creativo e salvifico» della materia informe, su cui il Cristo doveva operare la duplice mediazione demiurgica e deificante. Tramite la sola causalità dei due Primi *Anthropoi* – Padre e Figlio (Unigenito) – si comprende la generazione del Cristo, Terzo Anthropos, *Lumine ex Lumine*, ma non l'apparizione della materia amorfa o *creatio prima* previa all'Economia della Salvezza. Unita a quella del Padre e del Figlio, l'efficacia dello Spirito Santo *Prima Femina* spiega: a) l'apparizione della materia informe, b) *simultanea*, come ombra, a quella del Cristo in quanto Luce. Chiarisce, in altri termini, di due grandi misteri: la *genesis* di Cristo *extra sinum Dei* e la *creatio prima*, l'apparizione del Mediatore e dell'universo, per il quale il Mediatore nasce.

b) Il valentiniano Tolomeo

I discepoli di Valentino meritano una trattazione specifica. Tra loro si distingue Tolomeo. Ireneo gli dedica le prime pagine dell'*Adv. haer.* di eccezionale valore riguardo all'argomento trinitario. Raffrontate ad altre pagine dello stesso Ireneo, di Ippolito e di Clemente Alessandrino, queste permettono di fissare con estremo rigore gli estremi del suo pensiero alla *concezione e generazione del Verbo*.

Abbiamo già parlato della *concezione* dell'Unigenito o *Noûs*, origine (*Archê*) dell'Economia. *Bythôs* – Dio eterno e ignoto – trascende ogni economia positiva. L'economia principia con l'*Intelletto* (*Monogenês*) concepito interiormente e gratuitamente da lui.

L'*Intelletto* si volge verso: a) il Dio supremo, come Unigenito «uguale e simile» a lui, in grado di comprenderlo e di rivelarlo, come Mediatore, ad altri; b) l'universo creato (futuro), in quanto padre e principio di esso. Intermediario tra il Dio ignoto e la creazione (futura), essa si eleva per suo mezzo verso la Conoscenza (intuitiva) di Dio – dall'esterno all'interno – e Dio si abbassa alla Conoscenza (pratica) dell'universo creato.

Tolomeo descrive in modo mitico queste due relazioni ricorrendo alla copia *Noûs/Aletheia*, concepita simultaneamente nel seno di Dio.

La persona dell'Unigenito compendia, per Dio suo padre, la *Verità* (ἡ ἀλήθεια) dell'Economia positiva, chiamata a svilupparsi prima nel Pleroma e successivamente nella creazione. Dio conosce in essa, come nel Paradigma e nel Principio di tutte le cose, la *Verità* distinta da Se stesso.

La *Verità*, consorte dell'Intelletto, riassume due grandi mondi:

a) quello degli esseri spirituali, del quale l'Unigenito sarà *Padre*, rendendoli partecipi della sua stessa sostanza; b) quello degli altri esseri (non spirituali), del quale l'Unigenito sarà soltanto *Principio* (ἀρχή).

Verità per gli uni e gli altri, l'Intelletto (= Unigenito) non rappresenterà – per l'universo spirituale – un semplice *Principio*, sarà anche *Padre*.

Per tutti coloro di cui si costituisce *Principio* (*Archê*) è «Verità» ideale o forma, giacché contiene in quanto Paradigma, le forme di ogni essere, anche materiale, presente nella creazione. Per coloro invece – spirituali o eletti – dei quali è anche *Padre*, fonda la «Verità» di natura. Da lui assumeranno anche la sostanza, oltre alla forma, che li rende fisicamente divini (e idonei alla intuizione di Dio).

Uno schema può riassumere quanto si è affermato sin qui. In alto *ab aeterno* una coppia (*Bythós-Ennoia*), in basso, inizio della Economia, un'altra (*Noûs-Aletheia*):

Bythós - Ennoia (= *Sige*)

Noûs - Aletheia

«Et hanc esse primam et primogenitam pythagoricam *Quaternationem* (Τετρακτύου), quam et radicem omnium dicunt. Est enim Bythus et Suge, deinde Nus et Aletheia»¹².

Cercavamo la dottrina *trinitaria* di Tolomeo e c'imbattiamo in una *Quaternatio*, riducibile alla dualità *Dio* (*Padre*)/*Intelletto* (= Unigenito). Non abbiamo ancora un *Padre/Figlio* (= generato), ma un *Dio/Unigenito* (= concepito, non generato).

Tra l'apparizione dell'*Intelletto* e la sua rigorosa «generazione» fuori dal seno divino si colloca – addirittura prima della creazione del mondo – la preistoria, cioè: a) in qualità di *eoni* del *Pleroma*, paradigma (divino) dei 30 anni della vita nascosta del Salvatore, lo sviluppo graduale delle perfezioni dell'Unigenito – più o meno sublimi – fino a trenta; b) il dramma dell'ultimo *eone*, *Sophia*, cui si uniscono in solidarietà gli altri *eoni*; c) la Salvezza del *Pleroma* con l'Illuminazione (salvifica) concessa dall'Intelletto agli *eoni*; d) la reazione degli *eoni* illuminati con la «generazione» specifica del salvatore.

¹² IRENEO, *Adv. haer.* I, 1, 1, 17 ss.

Chiamiamo preistoria la fase compresa tra la formazione del Pleroma, con i suoi trenta *eoni*, e la «generazione» del Salvatore, sintesi del Pleroma illuminato. In termini più semplici, l'estensione racchiusa tra la *concezione* dell'Unigenito *in sinu Dei* e la sua *generazione*, come Figlio (propriamente detto), *extra sinum Dei*. Le tappe di questa preistoria rivestono un'eccezionale importanza.

a) *Il Pleroma*. Nella sua applicazione al Figlio è un termine di origine paolina. I valentiniani lo rapportano all'Unigenito, non a Dio. Il *Bythós* è semplice. La *Pienezza* comporta pluralità ed è attribuibile esclusivamente all'Unigenito.

Definiamo gli *eoni* come unità di spazio e di tempo e il *Pleroma* come sintesi di tali unità. Qui interessa lo sviluppo dei 30 *eoni*, che riempiono la storia interna dell'Unigenito.

Tolomeo parla come se, a rigor di termini, il *Pleroma* iniziasse dal *Logos* e terminasse con *Sophia*. *Noûs/Aletheia* farebbero da confine tra il Dio ignoto e il *Pleroma*. Virtualmente contenuto nell'Intelletto, come nel Principio (*Archê*), il *Pleroma* rivelerebbe con i suoi *eoni* le virtù dell'Unigenito (*Noûs*).

Non rivelerebbe neppure *tutte* le perfezioni dell'Unigenito, ma soltanto quelle extradivine, orientate verso l'universo creato, insite nell'Unigenito *in quanto Verità*. In modo più semplice, il *Pleroma* strettamente inteso si compone unicamente delle perfezioni dell'Unigenito relative all'economia gratuita. Paradossalmente, il *Pleroma* non indica la pienezza degli *eoni* divini dell'Unigenito, ma la pienezza di quelli non divini.

L'Unigenito lo costituì con riguardo ai disegni per i quali era stato personalmente concepito. «Mediatore» tra Dio e l'universo (futuro), cosciente di essere venuto affinché l'universo glorificasse Dio e si salvasse, concepì *Logos/Zoe* con capacità di generare altri *eoni*.

Da *Logos/Zoe* vennero successivamente *Anthropos/Ecclesia*. Dallo stesso *Logos/Zoe* seguirono altri dieci *eoni* e da *Anthropos/Ecclesia* altri dodici.

Ne risultò così un accresciuto numero di *eoni*, espressione dinamica dell'Unigenito, *principio* della creazione futura.

Gli *eoni* non sono persone, sono forme dinamiche, distinte tra loro e singolarmente conoscibili in base ai loro effetti sul *Kenoma* o mondo creato.

Il *Pleroma* esprime, in forma di *eoni*, le caratteristiche della mediazione *creatrice* del Figlio. Le perfezioni riguardano l'Unigenito *rispetto ad altri*, rispetto alla demiurgia dell'Universo. *Logos/Zoe* è contemporaneamente padre e madre degli essere razionali chiamati alla vita e demiurgo del mondo materiale; *Anthropos/Ecclesia* è, nel contempo, padre e madre di tutti gli uomini.

ni e in particolare degli eletti. Costituito gerarchicamente, il *Pleroma* indica con ordine decrescente di dignità la gerarchia delle varie mediazioni attuate dal Figlio.

Chi conosce gli eoni del *Pleroma*, comprende *ipso facto* e insieme: a) *tutta* la persona dell'Unigenito, nel suo costitutivo fisico; b) *tutte* le virtù grazie alla quale è stato costituito mediatore dal Dio ignoto. Nessun eone gli compete in maniera unica e assoluta. Gli convengono tutti in relazione a Dio o all'Economia.

In ambito trinitario il *Pleroma* non aggiunge nulla di superfluo all'*eone Aletheia*. Esprime unicamente, mediante l'abbondanza di denominazioni personali, l'efficacia *extra sinum Dei* affidata da Dio al Figlio.

b) *Disordine e illuminazione del Pleroma*. Tolomeo descrive, attraverso successive apparizioni di coppie di *eoni*, l'evoluzione del *Pleroma* da *Logos/Zoe* a *Theletos/Sophia* (Iren. I, 1, 2-3).

Non per questo caratterizza a sufficienza l'Unigenito nella sua efficacia mediatrice. Esiste il pericolo di livellare gli eoni dell'Unigenito, come se tutti guardassero verso il Dio ignoto o possedessero la stessa efficacia mediatrice.

Il valentiniano distingue l'*eone Noûs* dagli altri. Il *Noûs* è rivolto verso Dio Padre poiché «uguale e simile» a Lui, consostanziale, è capace di intuirlo direttamente. Unico *eone* con tratto divino, può guidare gli altri alla gnosi dell'Inconoscibile. *Misura* dell'Immenso, *visibile* dell'Invisibile, lui soltanto può innalzare gli altri alla conoscenza intuitiva e completa di Dio. È l'unico eone orientato a una mediazione rigorosamente salvifica.

Gli altri *eoni*, da *Aletheia* a *Sophia*, sviluppano le virtù dell'Unigenito *Noûs* in quanto origine dell'Economia della creazione. Tutti guardano *extra Deum*, si rivolgono verso l'esterno. L'Unigenito, come *Logos*, non guarda verso Dio, ma verso gli esseri razionali dei quali è principio. In quanto *Anthropos* guarda gli uomini futuri di cui è origine e Paradigma. Neppure come *Sophia* – ultimo degli *eoni* – guarda a Dio, ma piuttosto verso l'universo creato del quale è origine e Forma esemplare.

Di conseguenza, il *Noûs* = *Monogenes* possiede due categorie di perfezioni dinamiche: a) una, strettamente *divina*, come *Noûs*; grazie a essa fissa interamente il Dio ignoto, e quale «gnosi» dell'Ignoto, può rivelare quest'ultimo agli altri con mediazione deificante; b) l'altra è costituita da perfezioni non divine, tramite le quali è rivolto verso la creazione futura, poiché principio di essa.

Tolomeo avrebbe potuto fornire una spiegazione simile. Al suo posto, invece, introduce un mito, a prima vista sconcertante e scandaloso: il peccato di *Sophia*, comprensivo del *Pleroma* intero.

Sophia, consorte di *Theletos*, nel confine inferiore del *Pleroma* abbandona il marito e cerca di unirsi nientemeno che al Dio Ignoto. Non riuscendovi, soccombe a un *pathos* che la consuma lentamente, con un effetto tanto negativo da contagiare anche gli altri *eoni* del *Pleroma* (*Logos* incluso), i quali cercheranno invano di unirsi al Dio Ignoto (Ireneo, *Adv. haer.* I, 2, 1 ss.), sperimentando il medesimo *pathos*.

A motivo della sua collocazione nel *Pleroma*, l'ultimo degli *eoni*, *Sophia* denota chiaramente la propria connotazione extradivina. *Sapienza* dell'universo (futuro) non è rivolta verso Dio (come l'*Intelletto* del Padre); guarda verso il mondo, in quanto principio immediato (del Figlio) per le vie della creazione (cfr. Prv 8, 22).

A *Sophia* non spetta *vedere* Dio. Suo compito è di aiutare il Figlio nella formazione dell'Universo (creato).

Il suo peccato mitico consistette nel non rispettare la sua missione (demiurgica) verso l'esterno. Disordinata essa stessa, trascinò nel disordine il *Pleroma* intero. Lo conferma un identico *pathos*, nella sua applicazione agli altri *eoni*, da *Sophia* al *Logos*. Neppure al *Logos* e agli *eoni* inferiori spetta *vedere* Dio. Devono aiutare il Figlio nella creazione dell'universo futuro. Al *Logos* compete essere padre degli esseri razionali e creare, come primo e universale Demiurgo, l'universo razionale.

In generale agli *eoni* emanati dalla *Verità*, dal *Logos* fino a *Sophia*, si chiede la realizzazione di ciò cui furono ordinati: proiettarsi verso l'universo creato. Hanno voluto agire al di sopra delle loro forze naturali – volgendosi verso Dio alla pari dell'*Intelletto* – e il risultato fu di gettare le basi della creazione futura con una sostanza umbratile, amorfa.

Dal punto di vista trinitario il disordine del *Pleroma* prova che né la *Sapienza* di Prv 8, 22ss. né il *Logos* di Giovanni (Gv 1, 1 ss.) hanno Dio come oggetto. Né la *Sapienza* in quanto tale conosce (intuitivamente) Dio, né il *Logos* in quanto tale. Nessuno può dare ciò che non possiede. In assoluta antitesi con la futura teologia agostiniana, secondo la quale il Verbo vede Dio ed è chiamato a mediare *salvificamente* tra Dio e gli uomini, il *Logos* (valentiniano), simbolicamente rappresentato dal cieco nato nel vangelo¹³, non contempla né è in grado di intuire Dio Padre. La sua missione è fondare il mondo razionale e disporlo, nell'ordine fisico, secondo la gerarchia dell'universo; più esattamente, configurare in qualità di Demiur-

¹³ Gv 9, 2 ss.; IRENEO, *Adv. haer.* II, 17, 9.

go primo e universale, la futura creazione extradivina, imprimendovi le forme che, in qualità di *Logos* (razionale), contiene.

Sarebbe scorretto attribuire al Figlio, *in quanto Verbo*, la mediazione che gli appartiene come *Intelletto* (νοῦς).

Un aspetto della teologia di Origene è, a volte, riflesso della dottrina ventiniana. Mai Origene nell'analisi delle nozioni – *Logos*, *Sophia* ecc. – del Figlio, le ascrive come un oggetto a Dio. Il *Logos* di Gv 1, 1 ss è il Verbo della creazione, guarda da Dio verso l'esterno. Neppure la *Sophia* di Prv 8, 22 guarda verso Dio come un oggetto, ma da Dio verso l'esterno, in quanto Sapienza (divina) del mondo. È ancora lontano dall'individuare nel *Verbo* il *Logos* che Dio ha in se stesso o nel quale egli si auto-contempla o nel quale si rivelerà – come nella forma del Padre – l'infinita sostanza del Dio supremo.

Alla luce di quanto detto sorge una domanda: la persona del Figlio è composta da un *eone* o *dynamis* divina e da molti altri (non divini)?

Tolomeo risponde con il mito delle due formazioni del *Pleroma*: a) naturale o sostanziale (κατ'οὐσίαν) e b) gnostica o divina (κατὰ γνῶσιν).

La formazione sostanziale del *Pleroma* caratterizza il Figlio come *Persona*, come Principio dell'universo futuro. Sintesi di tutti gli *eoni* costitutivi del *Pleroma*, il Figlio viene definito, nella sua persona, in rapporto ad essi.

In virtù della formazione gnostica del *Pleroma*, invece, la persona del Figlio è *deificata*.

Più semplicemente: reso personale con la formazione «secondo sostanza», il Figlio è poi deificato con la formazione «secondo gnosi». Prima si fa persona, poi Dio.

In un tempo successivo le due formazioni riguarderanno anche: 1) *Sophia Adhamoth* (o Spirito Santo) e 2) la chiesa dei futuri uomini spirituali.

Entrambe costituiscono le due grandi tappe nelle quali si articola l'Economia della Salvezza: *la prima*, della creazione o demiurgia, per mezzo della quale tutte le sostanze ricevono una configurazione fisica; *la seconda*, della salvezza in senso stretto, in cui la sostanza (spirituale) precedentemente creata, viene deificata.

Il mito del *Pleroma* indica paradigmaticamente le tre fasi attraverso le quali devono passare le sostanze chiamate alla Salvezza (ossia alla Gnosi o Intuizione di Dio).

La prima, di carenza di forme o di disordine; è rappresentata dal *pathos* del *Pleroma*, con l'apparizione della sostanza amorfa degli *eoni*.

La seconda, di conformazione sostanziale, è caratterizzata dall'efficacia di *Horos*, che separa la persona del Figlio dalla materia informe, origine del *Kenoma*.

La terza, di illuminazione o formazione gnostica, è significata dal battesimo nello Spirito del *Pleroma*, che deifica la persona del Figlio.

In effetti, senza abbandonare l'Unigenito, siamo in presenza delle tappe che la Salvezza dell'uomo dovrà più tardi seguire per la sua realizzazione storica.

La mediazione del Figlio, di duplice significato, guarda prima all'universo creato – per fondare il versante estremo della mediazione (il mondo, dove si formerà e vivrà l'uomo chiamato alla salvezza) – e, poi a Dio, per la salvezza dell'uomo (del mondo).

Il mediatore, oltre a *Intelletto* rivolto verso Dio con efficacia salvifica, dev'essere *Logos*, *Anthropos*, dotato di tutte le virtù orientate all'universo per la mediazione creatrice. Non sarà perfettamente costituito se non verrà definito in rapporto all'universo.

La formazione *sostanziale* (κατ'οὐσίαν) personalizza l'Unigenito, incorporando alla persona dell'Intelletto tutte le virtù o *eoni* del *Pleroma*.

Tolomeo la presenta come «crocifissione» o delimitazione. Dio si serve del *Noûs* per emanare *Horos* – limite, croce – e delimitare (crocifiggere) il *Pleroma*, separandovi la massa informe (*pathos*), effetto del suo disordine. Conseguentemente, da un lato il *Pleroma*, libero dalla sostanza amorfa, e dall'altro, in esilio, come aborto del *Pleroma* rimane la materia informe (il *Kenoma* o *Hysterema*) della creazione futura.

Tra i vari appellativi di *Horos* (*Staurós*, *Lytrotes*, *Karpistes*, *Horothetes*, *Metagogeus*) eccelle quello di *Staurós* o croce; paradigma della croce futura con la sua duplice virtù di *confermare* o fissare le perfezioni del *Logos* (e degli altri *eoni*) e di *separarle*, delimitarle o purificarle da ogni disordine.

Così *crocifisso* il *Pleroma* (= il *Logos* con gli *eoni* inferiori) preannuncia la futura *crocifissione* del Salvatore nel mondo. *Definito* da *Horos* come sintesi delle perfezioni concernenti l'Economia, si libera dal *pathos* e dalla massa informe da esso derivata. Il primo lo costituisce mediatore fisico in relazione alla creazione e il secondo fonda la *creatio prima* su cui più tardi agirà come Demiurgo.

Definizione o crocifissione «sui generis», la formazione sostanziale del *Pleroma* assicura i due estremi – il *Logos creatore* (con mediazione extradivina) e il *Kenoma* o *materia creationis* – indispensabili alla realizzazione del dram-

ma della Demiurgia: la correlazione tra il Crocifisso – *Logos* creatore – e la massa abortiva, dalla quale è liberato per mezzo della Croce (= *Horos*), cioè la *creatio prima, materia creationis*.

La «formazione sostanziale» definisce l'Unigenito per la sua mediazione in ordine alle *sostanze* dell'universo creato, come origine – nell'ordine naturale – di tutte le specie.

Non possedendo altro, l'Unigenito creerebbe l'universo imprimendovi le forme presenti – a titolo paradigmatico – nella Sua persona. Non potrebbe invece, *salvarlo*.

Cosa gli manca per la mediazione salvifica? L'idoneità a deificare l'universo, a consacrarlo nello Spirito Santo, a dotarlo di un principio fisico che lo abiliti alla visione di Dio.

Giacché nessuno dà quanto non ha, s'impone innanzi tutto la deificazione del *Pleroma* stesso: il battesimo nello Spirito Santo e la capacità estesa a tutti i suoi eoni della conoscenza intuitiva del *Bythós*. Solo in seguito diverrà la persona del Figlio, in pienezza (= *Pleroma*), capace di vedere Dio e infondere nel mondo (e nell'uomo) la Sua conoscenza. Da qui la necessità di una nuova formazione complementare.

La «formazione gnostica (κατὰ γνῶσιν)» del *Pleroma*. Paradossalmente equivale alla deificazione della persona del Figlio. Se come *Intelletto* è già dio e non necessita di divinizzazione, come *Pleroma* – nell'integrità delle sue perfezioni *ad extra* – ha bisogno di essere divinizzato, per agire da mediatore salvifico ed elevare gli uomini a Dio.

La formazione gnostica si attua anche per mezzo dell'*Intelletto*, seppure grazie alla sua efficacia divina. Il *Noûs* effonde da sé *Cristo/Spirito Santo* sugli *eon*i, battezzandoli in Lui e innalzandoli per sua virtù al dinamismo dello Spirito Santo (comune all'*Intelletto* e al Dio Supremo). Gli *eon*i, così consacrati, hanno un vigore uguale a quello dello Spirito Santo e, pur mantenendo le loro caratteristiche proprie, giungono – in comunione con il *Pneuma* dell'*Intelletto* – alla sua *Gnosi* e contemplanò alla pari di lui Dio, con *νόησις* perfetta.

Horos si presenta come demiurgo del *Pleroma* e *Cristo/Spirito* come suo Salvatore. Tra l'efficacia di *Horos* e quella di *Cristo/Spirito* vige la stessa distanza presente tra il creare – da Dio verso l'esterno – e il salvare – dall'esterno verso Dio. Sono azioni complementari e di segno contrario. Quella di *Horos* preannuncia la diaspora delle forme e delle specie create (in particolare quella dell'uomo), quella di *Cristo/Spirito*, il ritorno dalla diaspora all'unità di Dio.

Delle due formazioni quella sostanziale (κατ' ουσίαν) caratterizza la persona del Figlio, come autore della natura. Quella gnostica (κατα γνῶσιν) la definisce nel suo dinamismo soprannaturale, come autore della Salvezza o Conoscenza (intuitiva) di Dio.

Sono precorritrici delle due azioni attribuite nella *Historia Salutis* al Figlio di Dio: *creatrice* in quanto Verbo, *salvifica* come Cristo (autore dello Spirito Santo).

Il duplice movimento – *ad extra* e *ad intra* – nella sua applicazione al *Pleroma* rivela in Tolomeo una filosofia analoga (precedente) a quella di Plotino. La Seconda Ipostasi – il *Noûs* – di Plotino è anch'essa soggetta a due impulsi: *ad extra*, dall'uscita verso la costituzione (intellettiva) del mondo; *ad intra*, di ritorno, in contemplazione creatrice, rivolta verso il Bene. Soltanto a motivo di tale contemplazione di Dio l'Intelletto viene perfettamente costituito ed è in condizione di rivelarsi all'esterno.

La stessa prospettiva si riscontra in Tolomeo. Solo dopo le due formazioni sostanziale e gnostica del *Pleroma* l'Unigenito è in grado di *nascere*, completamente, fuori da Dio: *concepito* nel seno dell'Abisso, *definito* perfettamente e *deificato* secondo tutte le perfezioni sintetizzate nel *Pleroma*.

La materia amorfa – frutto del *pathos* del *Pleroma* – attende fuori da Dio l'apparizione *extra sinum Dei* dell'Unigenito, la Sua rigorosa «generazione» in ordine alla Demiurgia prima della materia, alla plasmazione dell'uomo e alla Salvezza dell'uomo.

c) *Generazione extra sinum Dei*. Tolomeo la presenta come frutto di un inno di lode degli *eoni* al Dio ignoto, come ringraziamento per la Sua Illuminazione (Salvezza, formazione gnostica). Resi divini da Cristo nello Spirito Santo e innalzati, per sua virtù, alla conoscenza perfetta e definitiva di Dio, tutti gli *eoni* e ciascuno di essi offrono in segno di gratitudine il meglio di se stessi al *Bythós*. A tale scopo raccolgono e riuniscono in Uno tutto il meglio di quanto possiedono. Volendo tradurre il mito in termini più accessibili, possiamo dire che tutti gli *eoni* si riuniscono, sollecitati dallo Spirito Santo, per riapparire – autogenerarsi – esternamente a Dio (cfr. Ireneo, *Adv. haer.* I, 2, 6).

Ciò che altri – gnostici ed ecclesiastici – dichiarano avvenire attraverso le due fasi, immanente e prolatizia del Verbo, il valentiniano lo sviluppa con il supporto del mito.

La storia del *Pleroma* interessa «di per se stessa» l'Unigenito «in sinu Dei». Le sue due formazioni, sostanziale e gnostica, personale e divina, lo riguardano all'interno di Dio, ma lo dispongono alla sua nascita (*extra sinum Dei*).

La concezione propria dell'Unigenito ha una preistoria (a partire dalla

Comunione gratuita di *Bythós/Ennoia*) e una storia, con i due impulsi – *ad extra e ad intra* – fondamento della sua mediazione creatrice e salvifica. Si profila *la ragione* della rigorosa «generazione», relativamente all'attività del Figlio corrispondente alla sua duplice formazione sostanziale e gnostica; ciò che unisce la «generazione» alla semplice *concezione* dell'Unigenito; la sua causalità, una volta proiettata fuori da Dio la «materia amorfa», in relazione alla sua demiurgia (e alla sua salvezza).

Il verbo umano, nel suo passaggio da immanente a proferito, non cambia. E neppure – lo vedremo in Tertulliano – nel passaggio del *Logos* divino dall'intimità all'esterno di Dio.

Lo stesso principio è condiviso da Tolomeo. L'Unigenito assume una nuova modalità di esistenza, uscendo da *Horos*, ma personalmente continua a essere il medesimo: rivela la pienezza dell'Unigenito, interiore a Dio (*omnia* cfr. Ireneo, *Adv. haer.* I, 3, 4), nella pienezza e totalità del Figlio (*ex omnibus Omne*) nato da lui.

La *genesis* del Figlio, provocata in ultima istanza dalla decisione di Dio Padre – a partire dal concepimento dell'Intelletto (Unigenito) –, si traduce anche in una *autogenesis* dell'Unigenito il quale – per dar compimento ai disegni del Padre – esce dal seno di Dio e dalla comunione di sostanza con Dio e passa a sussistere distintamente, come *Sol salutis*.

L'analogia con il sole s'impone a una semplice lettura gnostica. Tutto il «*Pleroma... emise, (come) emanazione (o frutto unico) – a onore e gloria dell'Abisso – bellezza perfettissima e Astro del Pleroma, Gesù, frutto perfetto, che chiamano anche Salvatore e Cristo e Verbo, secondo il nome del Padre, e (ugualmente) il Tutto, perché derivato da "tutti". Con Lui furono emessi a suo onore, come satelliti, angeli del suo stesso linguaggio*» (Ireneo, *Adv. haer.* I, 2, 6).

Nato in questo, si chiama Gesù – Salvatore – per la sua potentissima missione salvifica e dispone degli appellativi patronimici di *Cristo* – unto e origine dello Spirito Santo –, *Verbo* – *Logos* creatore – e *Tutto* – per la totalità delle perfezioni del *Pleroma*.

Si presenta come Astro del *Pleroma*, *Sole* divino che coinvolge con la sua nascita, come satelliti, gli angeli (spirituali), frutto perfetto, di indole maschile, origine della illuminazione (= salvezza) di quanti a suo tempo eleverà alla gnosi.

A differenza della «materia informe», apparsa in condizione abortiva, il *Figlio* nasce da Dio nello splendore della sua divinità.

Si delinea il suo destino creatore, ma soprattutto la sua missione *salvifica*, illuminante. Attorniato, come da satelliti, dagli angeli (luminosi, consozianziali a lui) si farà sensibile insieme a loro sugli uomini (spirituali) per la cui salvezza è venuto.

Al Figlio, nato *sole* per la salvezza umana, corrisponde *la luna*, – priva di luce propria, con caratteristica femminile e passiva – la *Sophia* inferiore, lo «Spirito Santo» personale. La luna – *Sophia* – farà la sua apparizione più tardi.

Il Salvatore nato *extra sinum Dei* coinvolge nella sua generazione, oltre gli eoni caratteristici del *Pleroma*, la sostanza divina. Solo così potrà sussistere con esistenza propria.

Tolomeo argomenta come se la sostanza divina, ciò per cui Dio è Dio, fosse *la Luce* (*phôs*). «L'essenza del Padre dell'universo, dell'Ingenerato, è incorruttibilità e *Luce sussistente* (φῶς αὐτόν) semplice e omogenea», scrive nella Lettera a Flora (7, 7). Si tratta della stessa Luce di cui parlano gli Ofiti (Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 1): «Lumen... beatum et incorruptibile et interminatum». Avrebbe potuto chiamarla anche «Spirito» (πνεῦμα).

Nel generare l'Unigenito fuori dal *Pleroma*, Dio lo proferisce come Spirito o Luce sussistente («astro del *Pleroma*»). E insieme a Lui tutte le virtù personali (eoni), che attestano la sua «mediazione» tra Dio e il *Kenoma*.

Uscito da Dio ed entrato nel *Kenoma* (o *Hysterema*) o regno delle tenebre, il Figlio – sempre secondo il mito di Tolomeo – incontra di fronte a Sé la *massa amorfa*, esiliata dal *Pleroma* grazie alla crocifissione del *Logos*.

Un tale incontro non è né può essere casuale e si presagisce ciò che dovrà accadere. Il Verbo sussistente, plasmerà, a titolo di Demiurgo, la massa informe. Più tardi, come Luce, illuminerà o concederà la conoscenza salvifica a quanti saranno in grado di comprenderlo. È stato generato da Dio per l'attuazione di questa duplice finalità: essere mediatore *creativo* e salvifico. Ovviamente l'uscita dal seno di Dio, dove viveva come Unigenito, non gli impedisce di dimorare in lui. Indivisamente diviso, vive contemporaneamente entro e fuori del *Pleroma*.

A modo di sintesi, Tolomeo distingue due fasi: la *concezione gratuita* dell'Unigenito come *Intelletto* (*Noûs*) nel seno del Dio ignoto; la sua *generazione* come Salvatore o astro esternamente al grembo divino.

L'*Intelletto*, concepito *in sinu Dei*, nasconde una moltitudine di perfezioni personali (o eoni). Rispetto all'assoluta semplicità di Dio l'Unigenito si compone di molteplici proprietà dinamiche, finalizzate alla sua «mediazione»: a) la maggior parte, di indole naturale, lo riguarda in relazione alla sua mediazione creatrice, come Demiurgo e plasmatore della futura creazione; sono gli eoni che vanno dal *Logos* a *Sophia*; b) il *Noûs*, di indole divina, lo riguarda in vista della sua mediazione salvifica, come Illuminatore degli uomini che eleva alla Conoscenza di Dio.

Tolomeo presenta tali perfezioni come eoni, abitanti nel *Pleroma*. Sopraggiunge il suo disordine – il *pathos* – che degenera in una sostanza informe e

prepara due interventi del *Noûs*: a) uno di carattere naturale: il *Noûs crocifigge* mediante *Horos* o *definisce* le proprie virtù costitutive, eliminando il *pathos*, come un *aborto*, fuori dal *Pleroma* e dando luogo con esso alla «materia amorfa» (= *Kenoma*), origine dell'universo creato; b) una seconda di carattere spirituale o divino: il *Noûs* effonde per mezzo del Cristo lo Spirito santo su tutte le sue perfezioni e le deifica, unendo la sua stessa persona nello Spirito di Dio e disponendola alla sua «generazione» specifica *extra sinum Dei*.

Il *Pleroma* dell'Unigenito è *crocifisso* o *definito* da *Horos*, purificato dalla sostanza informe abortita con il disordine dei suoi *eoni*; la sostanza amorfa entra nel *Kenoma* o *Hysterema* e appare la *materia creationis*.

Nel *Pleroma*, illuminato o reso divino dallo Spirito di Cristo, scaturisce un'innodia (ed eucaristia) dei suoi *eoni*, che determina la *autogenesis* dell'Unigenito fuori dal *Pleroma*, la *generazione* del Salvatore *extra sinum Dei*.

Il Salvatore coinvolge il *Pleroma* intero nella sua nascita e si presenta nel *Kenoma* o *Hysterema*, senza cessare di rimanere nel Padre, per operare, come Verbo Demiurgo e come Salvatore divinizzante, sulla materia della creazione.

La *generazione* conferisce alla persona dell'Unigenito sussistenza autonoma, esterna al seno di Dio, in relazione alla demiurgia e alla Salvezza del mondo. La precedono il disordine e la purificazione del *Pleroma* con l'esilio della «materia amorfa» o *creatio prima*.

In tal modo tra la duplice emissione, interna ed esterna, del Figlio, si situa la *creatio prima*, l'apparizione della materia informe, su cui deve agire il Figlio come Verbo e Salvatore.

Prima di tutto, *ante tempus*, si colloca la *concezione* personale dell'Unigenito nel seno di Dio.

In secondo luogo, la *creatio prima* o apparizione – esterna a Dio – della materia universale amorfa (cfr. Gn 1, 2).

In terzo luogo, la *generazione* dell'Intelletto, esternamente a Dio, come Demiurgo universale e Salvatore della creazione (cfr. Gn 1, 3).

Bibliografia

ORBE A., *La teologia del Espíritu Santo*, Roma 1966.

– *La unción del Verbo*, Roma 1961.

– *San Ireneo y la creación de la materia*, «Gregorianum» 59 (1978), 71-125.

SAGNARD F.-M., *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947.

Capitolo Quinto

Padre e Figlio

1. TERTULLIANO

Le speculazioni trinitarie di Tertulliano risultano più semplici e sobrie di quelle valentiniane, basate più spontaneamente sulla Scrittura.

In Tolomeo si mescolano termini biblici, ma non si giustifica – con la stessa semplicità riscontrabile in Tertulliano – la sua impostazione trinitaria. La combinazione *Noûs-Logos-Sophia*, che costituisce la nervatura del processo evolutivo (valentiniano) del Figlio, presuppone sin dal principio un'impostazione platonica del *Noûs* e attribuisce a tale termine un'importanza che non possiede nelle fonti della Rivelazione.

I soli termini – *Sophia*, *Logos* (= *Sermo*, *Ratio*), *Spiritus* – non basterebbero a giustificare in Tertulliano attraverso un cammino di natura psicologica il processo evolutivo del Figlio, se non si ritenesse valida l'analogia tra le due processioni – divina e umana – della parola sulla base scritturistica di Gn 1, 26 e 2, 7.

La psiche umana, immagine naturale del *Pneuma* di Dio, costituisce pertanto il modello del mistero della divina processione del Verbo.

Ecco le tappe da prendere in considerazione:

1) Fase eterna: corrisponde al *Logos* (eterno) di Dio, meglio ancora, al *Sensus* (νοῦς) o Intelletto divino, in tranquilla e infeconda contemplazione di Sé («*Quae ratio Sensus ipsius est*»: *Prax.* 5, 2). Da sempre era l'*Intelletto* di Dio. Nel principio e ancora prima del principio degli esseri. Da sempre in continua, infeconda, serena contemplazione di Sé. *Intelletto*, ma non «dialogo» e meno ancora «parola»; *Intelletto* orientato verso Dio. Contemplante e contemplazione insieme, in semplicissima identità. La Scrittura non allude esplicitamente a questa fase, la presuppone.

2) Seconda fase: *ante tempus*, non eterna. Il *Logos* = *Sensus* per volontà positiva e libera di Dio passa dalla contemplazione di Sé al *pensiero* dell'Economia salvifica; si decide a ideare un'Economia della Rivelazione, nella qua-

le rendersi conoscibile ad altri, come avviene tra gli uomini quando un architetto si decide a ideare un palazzo. L'Intelletto divino in comunione con la libera Volontà (origine della Economia gratuita) si pone in un atteggiamento discorsivo. Neppure questa fase è esplicitamente indicata dalla Scrittura. È implicita nel significato pregnante di *Logos = logismós*.

3) Terza fase: *ante tempus*. Il *Logos = logismós* si limita a parola interna, *logos endiathetos*. Tertulliano sostituisce il termine con *Sophia*. Fase di eccezionale importanza, indica il momento della concezione della Sapienza (personale), principio delle vie di Dio. Il testo di Prv 8, 22s. si riferisce a questo momento: «Dominus (= Deus) creavit me (Sophiam) initium viarum in opera sua. Priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur. Ante omnes autem colles generavit me» (*Prax.* 6, 1). Origine personale di *Sophia*: concepita nell'Intelletto di Dio, non generata in senso stretto né uscita da Lui. Sebbene sia la seconda persona, sussiste in comunione di sostanza con Dio, ma non ancora con propria sostanza (= spirito). In essa – Forma personale – Dio concepisce, come in un modello, la futura Economia e anticipa la verità di tutte le creature (specie, forme individuali). In conformità a essa Jahvé creerà l'universo e quanto in esso contenuto.

4) Quarta fase: nel primo giorno (Gn 1, 3), dopo che la materia informe è stata creata da Dio. *Sophia (= Logos endiathetos)* viene proferita – generata – esternamente a Dio e diventa Figlio (sussistente). *Ipsa facto* con la sua generazione rende Dio vero Padre in senso esatto. Per analogia con il verbo umano, che senza mutare come verbo passa da *endiathetos a prophorikos*, anche *Sophia* – senza mutare persona – passa dallo stato invisibile a quello visibile. Il verbo umano, tramite la *prophora* diventa sensibile ma non sussiste – per l'insussistenza del soffio umano –. Nel diventare Verbo proferito *Sophia* assume sussistenza – diventa Figlio sussistente – grazie alla consistenza dello Spirito (divino) in cui si fonda. Da qui *Figlio (= Verbo in senso rigoroso = Sophia + Spiritus)*. O se si preferisce, *Verbo generato = Verbo concepito + Spirito*. La *generazione o prolazione esterna* della Sapienza personale non include una nuova intellesione o dialogo; ma solamente un'esclusione, rivelazione per soffio divino, della Sapienza interiore. In se stessa, senza cessare di rimanere come Sapienza personale nel senso del Padre, vive *anche* – con Spirito o sostrato divino proprio – fuori dal Padre, in qualità di Verbo o Sapienza sussistente. A questa fase si riferiscono Gn 1, 3 («*Fiat Lux*»); Sal 44, 2 («*Eruclavit cor meum sermonem optimum*»); Sal 2, 7 («*Filius meus es tu, ego hodie genui te*») e Sal 108, 3 («*Ante luciferum genui te*»). Cfr. Tertulliano, *Prax.* 7, 1s.).

I modalisti di Tertulliano rivendicavano la lettura ebraica originale di Gn 1, 1. A loro dire il testo così proclamava: «Nel principio Dio si fece Figlio di Se stesso» («In principio Deus se sibi fecit Filium»; cfr. *Prax.* 5, 1; 10, 1). Il medesimo Dio, che *ab aeterno* era esclusivamente *Padre*, un nome di dignità (poiché non aveva Figlio), nel principio del tempo si fece (*se sibi*) *Figlio* di se stesso, un nome di mediazione, e diventò il Verbo Figlio per mezzo del quale si realizzeranno tutte le cose.

Dio si fece *Signore* onnipotente nel momento in cui per sua sola volontà creò l'universo, ma non per questo cessò di essere Dio. Similmente, *Dio Padre*, per sua sola volontà, si fece – e perciò diventò – *Figlio* di se stesso, Verbo creatore, e per mezzo del quale tutte le cose furono fatte» (Gv 1, 3).

Secondo tali modalisti, *Padre e Figlio* non erano termini rigorosamente correlativi. Il *Padre*, titolo di dignità, avrebbe continuato ad essere per sempre Padre se non avesse voluto creare, come *Verbo = Figlio*, il mondo. Il *Figlio*, pare un titolo di dignità, non implica nascita *ex Patre*, ma un nuovo modo di essere del Padre: manifestazione nel tempo, inferiore in dignità (e qualità) nel proprio modo di essere eterno. *Padre* denota il modo di essere eterno di Dio, *Figlio* il suo modo di agire «sul principio» e nel tempo.

Queste considerazioni, non formulate dai modalisti di Tertulliano, sono spontanee deduzioni dalla loro lettura ed esegesi di Gn 1, 1.

Anche Ireneo si appellava e assumeva la lettura ebraica di Gn 1, 1. Non però quella attestata dai modalisti, bensì quest'altra (*Epid.* 43): «*Nel principio Dio creò (= fece) un Figlio, (e) poi il cielo e la terra.*»

Notevole è la differenza tra «nel principio Dio *si fece* Figlio di se stesso» (lettura modalista) e «nel principio Dio *fece* un Figlio» (lettura ortodossa di Ireneo).

Tertulliano ignora la lettura ebraica invocata (e approvata) da Ireneo. Gli basta impugnare quella modalista.

«Ita aut Pater aut Filius est, et neque dies eadem et nox, neque Pater idem et Filius, ut sint ambo unus et utrumque alter, quod vanissimi isti monarchiani volunt. Ipse se – inquit – Filium sibi fecit. Atquin pater filium facit et patrem filium et qui ex alterutro fiunt a semetipsis sibi fieri nullo modo possunt, ut pater se sibi filium faciat et filius se sibi patrem praestet. Quae instituit Deus, etiam ipse custodit. Habeat necesse est pater filium ut pater sit, et filius patrem ut filius sit. Aliud est autem habere, aliud esse. Verbi gratia, ut maritus sim, habeam oportet uxorem, non ipse mihi ero uxor. Sic etiam, ut pater sim, filium habeo, non ipse mihi ero filius et ut filius sim, patrem habeo, non ipse mihi ero pater»¹.

¹ TERTULLIANO, *Prax.* 10, 1-2.

Tertulliano prestò grande attenzione alla legge dei correlativi nell'analizzare il passaggio graduale da Dio alla rigorosa *generazione* del Verbo.

Dio è Dio *ab aeterno*. *Concepisce* dentro di Sé nel principio e quale *principio* ontologico della creazione *Sophia*, non generandola ancora. In tal modo egli non è Padre.

Solo in seguito *proferisce* esternamente a Sé *Sophia*, precedentemente concepita: è la rigorosa *nativitas Filii* o generazione del Verbo. Dio diventa Padre e *Sophia* Figlio. *Sophia*, infatti, *nascendo* dal seno di Dio, quale Figlio o Sapienza o Verbo sussistente rende Dio Padre.

La processione del Verbo rappresenta il preliminare dell'Economia della salvezza umana. La seconda persona si orienta a doppio titolo (*Sophia* e Verbo) alla creazione e alla salvezza del mondo. In *Sophia* sono abbozzate, in quanto Forma liberamente concepita da Dio, le forme della creazione futura. Il Verbo nasce – *Sophia* sussistente di Dio – per essere Demiurgo della materia informe e Salvatore dell'uomo futuro.

Tra le due ultime fasi – la concezione personale e la generazione – va collocata quella della creazione della materia amorfa. La «creazione prima» deriva esclusivamente dalla volontà e dal potere di Jahvé *quasi materia ex qua*.

La materia informe è venuta *ex Deo (Patre)* per via creaturale; il Verbo, invece, *ex Deo Patre*, per generazione (= proferimento di Spirito) dalla sua stessa sostanza. La materia venne creata prima dei sette giorni della Genesi; in sintonia con Gn 1, 2. Il Verbo nacque il primo giorno (Gn 1, 3), quale Demiurgo, per produrre la materia informe, modellare l'uomo e alla fine salvarlo.

Tertulliano evidenzia la dualità personale tra Dio e la sua Sapienza (interna), tra Dio Padre e il Verbo Figlio. Dai suoi scritti si deduce, con relativa chiarezza, la mediazione del Verbo tra Dio e gli uomini. Come *Sophia*, è il mezzo con cui, in quanto paradigma dell'Economia futura, Dio vede le cose create. Come *Logos*, è ugualmente colui del quale si serve come diacono o strumento proprio per plasmare l'universo.

Che dire della mediazione salvifica del Verbo? Diversamente da quella creatrice, orientata da Dio all'universo (l'uomo), quella salvifica è rivolta dall'universo (dall'uomo) a Dio. Sorge, a questo punto, una domanda. A che titolo il Verbo può condurre l'uomo alla conoscenza di Dio (alla sua salvezza)? Se in qualità di Verbo concerne la demiurgia e come *Sophia* è orientato ugualmente alla creazione, difficilmente potrà rivelare all'uomo il mistero di Dio. A quale titolo il Verbo Figlio è in grado di condurre l'uomo a Dio, salvandolo in eterno?

A questa domanda, mai formulata da Tertulliano, la risposta è soltanto implicita. Il *Verbo Figlio* è Sapienza sussistente con *Spirito proprio*. In virtù dello *Spirito*, sostanza divina, possiede la capacità – per affinità o consostanzialità – di conoscere Dio, Spirito informe, infinito e semplice. Se né come *Sophia* né come Verbo può personalmente far conoscere ciò che è divino, ma piuttosto ciò che è creato ed estraneo a Dio, come *Spirito sussistente*, suggellato da *Sophia*, è però in grado di «spiritualizzare» l'uomo e abilitarlo – con un dinamismo strettamente divino – alla conoscenza di Dio. La mediazione *salvifica* compete perciò al Verbo non a titolo personale, ma a titolo sostanziale o naturale: in quanto Dio, sorgente di Spirito per gli uomini.

A differenza del valentiniano Tolomeo, Tertulliano non può invocare per la mediazione salvifica del Verbo la sua dignità di *Noùs* o Intelletto per svariate ragioni: a) perché l'*Intelletto* (= *Sensus*, νοῦς), secondo Tertulliano, non soltanto nella sua prima fase di infertilità ma anche nella seconda di riflessione caratterizza *Dio*: sia il Dio eterno, sia il Dio che inaugura con il pensiero la libera Economia, sempre comunque il Dio che precede la Seconda persona; b) perché mentre l'*Intelletto* in Tolomeo si orienta con intellezione perfetta (ἐννοια) verso Dio e si dedica – per consostanzialità con lui – alla sua contemplazione, in Tertulliano si orienta in *dialogo* (λογισμός) o intellezione imperfetta verso l'Economia creata.

In Tolomeo, diversamente da Tertulliano, possiede, come cosa sua propria, la mediazione salvifica; è colui che guida gli uomini (gli eoni) all'Intuizione di Dio.

Alla stessa affermazione si può giungere per altra via. Nell'ideologia di Tertulliano non viene confusa la caratteristica per la quale il Figlio è costituito seconda persona con quella per cui è costituito dio o Figlio di Dio.

È concepito personalmente, persona distinta da Dio, in virtù di un *pensiero* (λογισμός, non propriamente νόησις) o intellezione imperfetta (= discorsiva), finalizzata ad un oggetto creato, cioè alla libera Economia.

È costituito, invece, Figlio di Dio, poiché *emanato* dalla sostanza stessa di Dio; Spirito che procede da Dio nella forma personale di *Sophia*. *Generato* esternamente a Dio, perché dotato di Spirito proprio è venuto da Lui.

Il Verbo alla luce di quanto sin qui detto, è mediatore fisico per la formazione dell'universo e la plasmazione dell'uomo, in quanto persona – come *Sophia* e Verbo –; è mediatore salvifico, al contrario, in quanto dio, Spirito uscito da Dio. In quanto Spirito può infondere il suo Spirito su chi è chiamato alla Salvezza e abilitarlo alle azioni peculiari dell'uomo divino, affinché giunga alla visione di Dio.

2. IPPOLITO

Il Figlio preesistente nella sua condizione divina – scrive in *C. Noetum* 43 – «era *logos*, era spirito, era *dynamis*». Dio proferisce il suo Intelletto (*Noûs*), *logos* che porta a compimento il disegno pensato da Dio. Il Padre, essendo Spirito, genera dal suo seno un frutto spirituale. La *dynamis* è una estensione distinta ma indivisa dell'unico Dio.

Il *logos* indica ugualmente la purezza della generazione divina, lo spirito la partecipazione del Figlio alla sostanza di Dio e la *dynamis* la distinzione, pur conservando l'unità sostanziale di Dio.

Il Verbo, «il solo (venuto) dal Padre» (*C. Noetum* 11), «Unigenito» (*C. Noetum* 15), è l'unico a possedere in Dio la sua origine sostanziale; da qui proviene la natura divina del *Logos*, Spirito, *Dynamis* che, comunque, non compromette, come invece sostiene Noeto, l'unità ed unicità di Dio.

«Dio generò il *Logos* per sua volontà, come egli volle» (*C. Noetum* 16). La volontà del Padre, decisiva per l'Economia, determina pure l'emissione del *Logos* il quale, proceduto dalla sostanza del Padre, è il «solo (venuto) dal Padre». Dio diventa per il Verbo causa principale – lo ha generato quando volle – e materiale – lo ha generato dalla propria sostanza.

Nell'esistenza del *Logos* (Unigenito venuto senza divisione da un unico principio) si distinguono due momenti: a) la sua inabitazione «nel cuore del Padre», in intimità con Dio²; b) la sua emissione per servire il volere paterno nella demiurgia e nella salvezza.

Rimanendo nel Padre, era personale o nuovamente potenziale? Ippolito intende dimostrare – soprattutto nel *C. Noetum* 10-11 – l'unità di Dio e in Dio, indi la distinzione (non separata, indivisa) del Padre e del *Logos*; pur essendo il *Logos* (e soltanto il *Logos*, non il Padre) soggetto all'Incarnazione, si conservava anche allora in unità perfetta con il Padre.

L'atto creatore rappresenta il primo passo della distinzione tra Dio Padre, autore principale (per mezzo della Sua volontà), e il *Logos*, strumento della creazione, generato per questo fine. «Dio, essendo solo (*μόνος*) e non avendo nulla di coevo a se stesso, volle creare il mondo; lo credè dopo averlo pensato, voluto e proferito» (*C. Noetum* 10, 1). Successivamente ritorna sul medesimo argomento: «Essendo effettivamente solo, era molteplice, poiché non era privo di *Logos* o di Sapienza o di *Dynamis* o di Volontà; tutte le cose erano in Lui ed egli era il tutto. Quando volle, come volle, nel tempo da lui prefissato, manifestò il suo *Logos*, per mezzo del quale fece tutte le cose» (*ibid.* 10, 2-3).

² Cfr. *In Cant.* II, 5; II, 23; XIII, 3; XXVII, 9; *Antichr.* XXVI; *Ben. Jacob* XXVII.

La manifestazione (generativa) del *Logos* obbedisce al disegno liberamente pensato e voluto sulla creazione. *Noûs* proferito, come prima voce del Padre, per volontà divina, il Verbo sarà collaboratore e strumento di Dio. Dotato di *logos*, *sophia*, potere (*dynamis*) e *volontà*, Dio lo genera come primo frutto della sua decisione in ordine all'universo creato. «Generò il *Logos*, come principio delle cose venute all'esistenza, consigliere ed artefice» (C. *Noetus* 10, 4). Distinto, quindi, nella sua persona dal Padre, ma non diviso da Lui. Il volere divino che lo ha generato lo rende distinto, ma non separato. E il *Logos*, in conformità con la sua generazione, darà consistenza *in seipsis* a tutte le cose internamente pensate.

Immediatamente dopo Ippolito definisce il significato esatto della *genesis* e precisa la relazione di alterità esistente tra il generato e il generante.

«Avendo (Dio) in se stesso il *logos*, invisibile al mondo creato, lo fa visibile, pronunziandolo (come) prima voce e generandolo (come) luce da luce. Emise, come Signore per la creazione, il proprio Intelletto, il quale, essendo prima visibile a lui solo e invisibile al mondo creato, egli rende visibile, affinché per il suo apparire, vedendolo, il mondo possa essere salvato» (C. *Noetum* 10, 4).

La generazione del *Logos*, pensata fino ad ora quale strumento per la creazione, si orienta anche verso l'economia salvifica. Di più, si collega apertamente con l'Intelletto divino. «Dio emise il proprio Intelletto». Il Padre generò il proprio *Noûs*, onde fosse Signore della creazione.

Il *Noûs*, impersonale e insussistente in Dio, si personalizza ed è articolato come parola proferita o luce emanata. Esiste perciò *Noûs* e *Noûs*, *Logos* e *Logos*: impersonale in Dio *ab aeterno*; personalmente distinto quando è emesso per volontà di Dio, in principio.

Intelletto proprio di Dio, invisibile a tutti meno che a Dio, è generato per impulso della sua volontà e reso sussistente affinché nel tempo stabilito possa rivelarsi visibile, come Verbo incarnato, mediatore salvifico per quanti l'accolgano.

Ἐθετεύεν, ἐγέννα, προῆκεν illuminano la generazione del *Logos* secondo Ippolito. Nell'atto misterioso inizia la rivelazione totale – finalizzato alla visione – del *Logos*, che culmina nell'Incarnazione.

Non si può ridurre la generazione a una *missio ad extra*. La stessa verità affiora nei testi ippolitiani di carattere esegetico; tutti distinguono il *Logos* prima immanente in Dio e generato dal cuore del Padre, ma non attendono mai *al modo* in cui il *Logos* era in Dio prima della sua emissione³.

³ Cfr. *In Cant.* II, 23; *Antichr.* XXVI.

Evidenziano sempre i due momenti della presenza del Verbo: a) nell'intimità paterna (*endiathetos*) e b) nell'emissione generativa (*prophorikos*) secondo lo Spirito. Entrambi i momenti corrispondono, con rapporto differente, al cuore del Padre.

In corde Patris (*In Cant.* II, 5): presenza di unione profonda del Verbo con il Padre; è il *Noûs* divino (di *C. Noetum*).

E corde Patris: il *Logos*, in quanto tale, procede dal cuore del Padre e, come uomo, proviene dalla stirpe di Davide. Il cuore del Padre agisce in due modi: autore della *genesis* del *Logos* e grembo da cui il *Logos* assume l'essenza divina.

Tali aspetti affiorano anche nel *C. Noetum*. *Intelletto* occulto, invisibile in Dio viene generato per decisione del Padre da Lui stesso. *Noûs* del Padre è «ipso facto» in possesso della natura divina, venendo proferito come *Logos* creatore. *Heteros* rispetto al Padre in virtù dell'emissione (cfr. *C. Noetum* 11, Nautin p. 253, 9) è pure suo *Unigenito* in quanto *Logos* perfetto (*C. Noetum* 15, Nautin, p. 259, 18 s.).

Ippolito approfondisce la tradizione della duplice *genesis* di Gesù, *secondo la carne e secondo lo Spirito*, riscontrabile in Rm 1, 3 e s.; in Ignazio di Antiochia (Ef 7, 2; 20, 2), in 2 Clem 9, 5, in Melitone (PP 66), in Ireneo (*Adv. haer.* III, 16, 3; *Epid.* 30), in Tertulliano (*Carn.* 5, 7) e in molti altri autori.

Il seno della Vergine Maria rappresenta per la carne di Gesù ciò che il seno verginale del Padre è per lo Spirito del *Logos*. La medesima decisione del Padre, che feconda come seme il seno di Maria, feconda per virtù dello Spirito Santo il grembo di Dio.

«Chiamandolo (in Gn 49, 9) "giovane leone" intese mostrare la sua generazione *secondo lo Spirito* da Dio, come re nato da re. Non passò sottosilenzio neppure la sua nascita *secondo la carne*, poiché aggiunse "da un germoglio, figlio mio, sei salito" (cfr. Is 11, 1)»⁴.

Nato da Dio con identità di sostanza o Spirito, come re nato da re, il *Logos* è Dio secondo lo Spirito che da lui riceve; ugualmente nato dalla Vergine Maria come germoglio secondo la carne, è uomo nato da uomo.

«Secondo lo Spirito» anticipa «secondo la carne»: la sua nascita da Dio precede quella dall'uomo verso la quale è orientato.

«Che cosa procede dal Padre se non il *Logos*? e che cosa è stato generato da lui se non lo Spirito, cioè il *Logos*?... Ti basti l'affermazione di Cristo (Gv 3, 6): "Ciò

⁴ *Ben. Jacob XVI.*

che è nato dallo Spirito è Spirito". Similmente indicando tramite il suo profeta la generazione del *Logos*, afferma (il fatto, cioè che è stato generato, ma ne custodisce la modalità, che svelerà al momento da Lui stabilito) (Sal 109, 3): "Dal mio seno prima della stella del mattino ti ho generato"⁵.

Giacché Dio è Spirito, anche il frutto della sua generazione è spirituale. L'evento di tale generazione è appurato, non altrettanto il modo. Ippolito passa dal *pneuma*, natura del Cristo preesistente, al nome personale, *Logos*, per dimostrare contro Noeto che il *Logos*, spirito come il Padre, si distingue ma non si separa da lui, come avviene nella generazione umana.

«Quando autem emisit Pater *spiritum aromatis* (= Verbum), diffudit verbum laetificationem omnibus... quia Spiritus erat qui (ut) gravitas (ap)parebat, et quibusdam gravatur et quosdam laetificat; quia *vis unguenti* (quibusdam) gravatio est et quosdam laetificat, quia subdit credentes in Deum et decipit inobedientes»⁶.

Emesso dal cuore del Padre, il Verbo «Spirito dell'aroma» salva la trascendenza di Dio e s'incammina nella storia, santificando gradualmente gli uomini con la *vis unguenti*, nella misura in cui il Verbo stesso si evolve progressivamente fino all'Incarnazione⁷ e si diffonde in pienezza mediante la sua morte⁸.

Spiritus come Dio non cela tuttavia la sua connotazione funzionale. Il Verbo, generato come Dio, è orientato verso l'uomo, all'unzione spirituale che lo genera per giungere a Dio⁹.

Dynamis figurava come nome del *Logos* fin da Giustino (1 *Apol.* 14, 5): «*Dynamis* di Dio era il suo *Logos*»¹⁰.

«Chi mai dunque, era in cielo se non il *Logos* privo di carne, inviato per mostrare che stando sulla terra era anche in cielo? Perché era *Logos*, era Spirito, era *Dynamis*»¹¹.

Anche prima dell'Incarnazione il *Logos* era *Dynamis*, come tale poteva

⁵ C. Noetum, 16, 2-7.

⁶ In Cant. II, 5-7.

⁷ Cfr. In Cant. II, 8.

⁸ Cfr. In Cant. XIII; XVII, 3; XVIII, 2.

⁹ A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 133 ss.

¹⁰ Cfr. GIUSTINO, 1 *Apol.* 23, 3; 33, 6; 2 *Apol.* 10, 8; *Dial.* 61, 3; TAZIANO, *Ad Graec.* 5, 1; TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autol.* II, 10.

¹¹ IPPOLITO, C. Noetum, 4, 11.

contemporaneamente essere in cielo e sulla terra, in divisione indivisa, senza compromettere l'identità con il Padre.

«Vediamo anche il problema: come veramente fratelli, la *Dynamis* paterna, cioè il *Logos*, discese dal cielo e non il Padre stesso. Dice infatti così (Gv 16, 28): "Sono uscito dal Padre e vengo"»¹².

Il *Logos* di Dio, la *Dynamis* paterna di sicura efficacia manifestata nell'A.T., non è come presume Noeto, lo stesso Padre fattosi visibile con l'incarnazione, bensì l'inviato del Padre, distinto da Lui e con funzione diversa da quella del Padre, tuttavia unito in *Dynamis* a Lui.

«Se (Noeto) vuole sapere come Dio si mostri unico¹³, comprende che unica (è) la sua *Dynamis*¹⁴. Secondo la *Dynamis* Dio è uno, secondo l'Economia si rivela triplice»¹⁵.

Ippolito percorre la stessa tecnica di Atenagora¹⁶ e Tertulliano¹⁷. La *dynamis* segue la sostanza. All'unità di sostanza corrisponde quella di *dynamis*.

Affiorano in Ippolito, come tra gli apologeti, due significati:

1) *Dynamis* è il *Logos* paterno, con riferimento a 1 Cor 1, 24¹⁸ e talvolta, nella linea di Giustino (1 *Apol.* 33, 4 ss.) e Tertulliano (*Prax.* 26, 2), anche a Lc 1, 35¹⁹.

2) *Dynamis* è l'onnipotente natura di Dio, in cui Padre e Figlio formano unità²⁰.

Entrambi i significati si conciliano. Direttamente vincolata alla sostanza comune, la *Dynamis* si distingue sotto il profilo della «economia». In tal modo termina il mio parlare del *Logos*, Intelletto proferito come Verbo sussistente e distinto.

«E così gli (al Padre) si presentò distinto. Dicendo distinto (*heteron*), non dico due dei, ma come luce da luce, come acqua (uscita) da sorgente, come raggio dal

¹² C. *Noetum*, 16, 1-2.

¹³ Se vuole sapere come si tutela l'unicità di Dio.

¹⁴ Sebbene siano in tre ad amministrarlo.

¹⁵ C. *Noetum*, 8, 2. Cfr. *ibid.*, 7, Nautin, 247, 10 ss.

¹⁶ *Supplic.* 10, 2; 16, 2.

¹⁷ *Prax.* 2, 4.

¹⁸ *In Cant.* I, 8; cfr. anche TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autol.* II, 22; TERTULLIANO, *Prax.* 19, 2.

¹⁹ Cfr. *Antichr.* IV.

²⁰ Cfr. C. *Noetum* 7, a commento di Gv 10, 30. C. *Noetum* 6, Nautin, 247, 1 ss.

sole. Una sola infatti è la *Dynamis* che procede dal tutto: il tutto è il Padre, dal quale come *Dynamis* deriva il Verbo»²¹.

Il *Logos* è rispetto al Padre ciò che la *Dynamis* è in confronto del tutto, l'acqua nei riguardi della sorgente e il raggio rispetto al sole. Della sua stessa natura e indole, indivisamente distinta dal Padre, ma *distinta*: *Dynamis* distinta, poiché derivata da lui, però inseparabilmente unita a lui.

Tertulliano enuncia la stessa verità, traducendo l'antitesi ippolitiana *Dynamis-Totum* con *Portio-Totum*.

«Ecce enim dico alium esse Patrem et alium Filium... – male accipit idiotēs quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet et ex diversitate separationem protendat Patris et Filii... – non tamen diversitate alium Filium a Patre sed distributione, nec divisione alium sed distinctione, quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo alius ab alio. Pater enim *tota substantia* est, Filius vero derivatio *totius et portio* sicut ipse profitetur»²².

Ippolito segue la sua tradizione nel fare del *Logos* una *Dynamis* dispiegata per volere del Padre. Il termine gli è necessario per conservare l'identità sostanziale del Verbo con Dio e la sua distinzione, finalizzata all'Economia.

Dynamis del Padre, Cristo compie miracoli di ogni tipo (*dynamis*)²³ indivisamente distinto da lui.

Tutto ha un principio. Lo stesso *Logos* – l'unico uscito da Dio (*C. Noetum*, 11, 2, Nautin, p. 253, 13) – non è né ἀγέννητος né ἀναρχος, è tuttavia l'unico generato da Dio, come Spirito venuto dallo Spirito di Dio. *Dynamis* divina, con personalità indivisamente divisa dal Padre. *Logos* divino, come Intelletto proferito da Dio.

Tutte le altre cose vengono, per decisione del Padre, dal nulla. Anche il *Logos* Unigenito procede, nell'aspetto divino, dalla volontà di Dio. Non è Unigenito necessario, *ab aeterno*, ma piuttosto in ordine all'economia: Unigenito e insieme primogenito.

Dopo che il Padre sottomise al proprio Figlio tutto quanto è in cielo, sulla terra e sotto la terra, questi si mostrò il primogenito tra tutti: primogenito (venuto) da Dio, per mettersi in evidenza come secondo dopo Dio, come Fi-

²¹ *C. Noetum*, 11, 1, Nautin, 253, 9 ss.

²² *Prax.* 9, 1 s., cfr. *Apolog.* 21, 11 ss.

²³ *C. Noetum* 18, 7, Nautin, 265, 18.

glio di Dio; primogenito che precede gli angeli, per apparire Signore degli angeli; primogenito (nato) da Vergine, per rivelarsi quale rimodellatore del protoplasto Adamo; primogenito dai morti per divenire primizia della nostra resurrezione²⁴.

Unigenito e Primogenito (di Dio) implicano una diversa relazione a Dio: Unigenito per identità esclusiva di natura con Dio; Primogenito rispetto alle creature venute all'esistenza dopo e per mezzo suo.

«De quo (Patre) procedendo Filius factus est, *primogenitus* ut ante omnia genitus, et *unigenitus* ut solus ex Deo genitus»²⁵.

Ippolito segue la linea degli apologeti e dei preniceni: accentua, come Tertulliano, la priorità del *Logos* rispetto al mondo e il suo legame continuo con la creazione, di cui è demiurgo e salvatore.

Riassumendo. Dio, proferendo il *Logos*, garantisce il carattere divino della economia. La generazione del *Logos*, quindi, ha la sua ultima ragion d'essere in un atto di volontà di Dio.

Il *Logos* passa dall'interiorità di Dio, dove dimora come Intelletto, all'esterno diventando Parola proferita, strumento del Padre per la creazione. È generato (secondo Sal 44, 2) quando il Padre proferisce il proprio *Noûs* come *Logos*, sintesi della sua volontà e del suo disegno *ad extra*.

Diversamente della *genesis* animale e umana quella del Verbo non compromette, in forza della sua divisione indivisa tra Padre e Figlio, peculiare dell'origine «secondo lo Spirito», l'identità di natura né la sua distinzione personale. Il *Logos*, rispetto al Padre, è come la *dynamis* riguardo al tutto, come la *portio* riguardo alla sostanza tutta. Partecipa di Dio come il raggio solare del sole, con distinzione indivisa. Proceede, come Unigenito, dalla sostanza del Padre e come Primogenito anticipa la creazione (l'economia dei figli di Dio).

Ippolito imposta le premesse della duplice mediazione del *Logos*: *creatrice*, da Dio verso l'esterno, in qualità di *Logos* o Sapienza (*In Cant.* I, 6), generato prima di tutte le creature per collaborare con il Padre; *salvifica*, dall'universo verso Dio, a titolo di «Intelletto» reso sussistente e capace, in quanto tale, di comprendere il Padre²⁶. Su questo secondo punto, a causa della sua insistenza sull'identità del *Logos* con il *Noûs* paterno profetico, Ip-

²⁴ In *Daniel* IV, 11, 6.

²⁵ TERTULLIANO, *Prax.*, 7, 1; cfr. R. BRAUN, *Deus christianorum*, 252.

²⁶ *C. Noetum*, 247, 21 ss.; 11, 253, 12.

politico va più in profondità di Tertulliano e chiarisce la mediazione del Figlio, in qualità di intelletto personale, nella salvezza dell'uomo. Per mezzo del *Noûs*, che dispone della sostanza di Dio come qualità caratteristica, l'uomo sarà in grado di *comprendere* il Padre.

Bibliografia

- BRAUN R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².
- BUTTERWORTH R., *Hippolytus of Rome: Contra Noetum*, London 1977.
- MOINGT J., *Théologie trinitaire de Tertullien I-IV*, Paris 1966-1969.
- ORBE A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Romae 1958.
- SCARPAT G., *Q.S.F. Tertulliano contro Prassea*, Torino 1985.
- ZANI A., *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1984.

Capitolo Sesto

Verso lo Spirito personale

Nella teologia prenicena e pure postnicena pochi temi sono così oscuri come quello della processione dello Spirito. La difficoltà risiede nelle fonti stesse della rivelazione, mai esplicite sul particolare e, peggio ancora, troppo generiche.

Manca un termine, un nome personale. «Spirito», denominazione molto vaga, vale maggiormente per significare, anche in Dio, la natura comune e una determinata persona.

«Quel che nasce dalla carne è carne e quel che nasce dallo Spirito è Spirito» (Gv 3, 6) dice il Salvatore a Nicodemo. Con l'applicazione di questo *logion* alla generazione del *Logos* «secondo lo Spirito», come nel caso di Tertulliano (*Carn.* 18) e Ippolito (*C. Noetum* 16) ad esempio, la mente si orienta all'identità *Spiritus = Deus* di Gv 4, 24: «Dio è Spirito, e quelli che lo adorano, devono adorarlo in spirito e verità»¹.

La stessa nozione comune di «spirito» si presta ad una vastissima gamma di interpretazioni: dal vento, soffio, brezza... al *Pneuma = Anima mundi*; dallo spirito fisico, animatore delle specie naturali allo Spirito divino, che vivifica gli eletti; dallo spirito divino inerente all'uomo alla sostanza comune al Padre e al Figlio.

Neppure altri termini, applicabili alla persona dello Spirito, sono meglio illuminanti. È il caso, ad esempio, di *Sophia*. Pur non essendo tanto generico quanto *Spiritus*, il termine è tuttavia applicabile alla Sapienza essenziale, inerente a Dio – come in Tertulliano *Herm.* 18 –, alla *Sapienza = Logos* – come in Tertulliano, *Prax.* 5 ss. –, o alla *Sapienza = Spirito* (personale), come avviene in Teofilo Antiocheno e in Ireneo².

Né *pneuma* né *sophia* sono risolutivi entro i passi interessati della Scrittura, poiché si prestano a tre possibili applicazioni.

¹ Cfr. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 133 ss.

² *Ibid.*, 167 ss.

Da qui nasce la *Geistchristologie*, l'applicazione della pneumatologia alla persona del *Logos* o di Cristo. Quando si vuole accentuare con il termine generico di *pneuma* la natura divina di Cristo (o del *Logos*) affiora l'equivoco: la distinzione tra lo *Spiritus* natura e lo *Spiritus* persona.

Si aggiunga a ciò l'ambiguità spontanea di attribuzione nei genitivi: a) *Spiritus Patris*, così come è – in quanto sostrato – nel Padre o come viene trasmesso – sempre come sostrato – al Figlio, che ha origine nel Padre (Spirito *del Padre*, in quanto procede dal Padre, ma è inerente al Figlio!), o infine allo Spirito personale attraverso il Figlio; b) *Spiritus Filii*, per essere nel Figlio come sua natura o a motivo della provenienza dal Figlio: sostanzialmente nello Spirito personale, qualitativamente nei giusti; c) *Spiritus sanctus*, sostrato essenziale comune ai Tre o qualità infusa nei giusti o Spirito personale.

Questi e altri aspetti, favoriti dall'ambiguità del termine *Spiritus* e della sua applicazione interna ed esterna a Dio, creano continui problemi interpretativi.

La regola di fede presenta quasi dall'inizio lo Spirito in compagnia del Padre e del Figlio. Lo chiami o no persona, ne afferma la natura divina e la enumera come terzo con gli altri due.

«Tum deinde – scrive Origene a proposito del *kerygma* degli apostoli – honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus, vel filius etiam ipse Dei habendus sit, necne; sed inquirenda iam ista pro viribus sunt de sancta Scriptura et sagaci perquisitione investiganda»³.

Gli apostoli avevano insegnato con chiarezza nella loro predicazione la dignità divina dello Spirito Santo, ma non altrettanto chiaramente l'indole della sua processione. Unito nel Credo al Padre e al Figlio, poteva essere chiamato anche «Figlio di Dio»? o essere detto *generato*, come colui che procede dalla stessa natura o sostanza di Dio?

L'alessandrino rivela il suo sconcerto di fronte al silenzio del *kerygma* apostolico e indica la strada per colmarlo: lo studio della Scrittura. Disquisizioni sulla Scrittura dovettero apparire in entrambi i campi, eterodosso ed ecclesiastico. Quelle della Grande Chiesa, giunte fino a noi, non sono all'altezza dell'importanza dell'argomento. Lo spazio assegnato alla processione

³ *Princ. praef. 4.*

dello Spirito in scritti come quelli di Ippolito (*C. Noetum*), Tertulliano (*Prax.*) e Novaziano (*Trinit.*) è molto ridotto.

Attenti a combattere il modalismo, si dilungano sulla processione del *Logos*. Per il loro scopo è sufficiente. Esplicitano la relazione tra Cristo e il Padre, maggiormente controllabile dal punto di vista scritturistico.

Coscienti del versante oscuro e impreciso della *paradosis*, asseriscono talvolta l'origine dello Spirito santo, evitandone l'indagine.

Analogo fenomeno si riscontra nelle opere esegetiche di Origene. Alcune volte allude al tema e abbozza anche la linea di soluzione, ma senza vigore.

Gli gnostici, più capaci, si sentono autorizzati a costruire la pneumatologia con la stessa ricchezza di elementi della dottrina relativa al Figlio. I grandi gruppi (sethiani, basilidiani, valentiniani) affrontano senza scrupolo e intenzionalmente la dottrina dello Spirito personale. Alla pari della teologia del Verbo Figlio di Dio la sviluppano con un linguaggio mitico, basandosi su tradizioni proprie, che la presentano come un blocco entro il vastissimo orizzonte dell'economia.

Prima di cristallizzarsi in scritti (apocrifi), con origine da presunte rivelazioni sul Cristo risorto, questa dottrina dovette costituire l'oggetto di uno studio approfondito, come divenne per gli altri nuclei dottrinali – teologico, cosmologico, antropologico –. La pneumatologia si inserisce, effettivamente, con molta spontaneità e maturità nel quadro generale: in funzione del Figlio (Intelletto, *Logos*, Cristo, Salvatore) da una parte, della creazione (*Ogdoade*, *Ebdomade*, creazione dell'uomo sensibile) dall'altra.

I miti consentono di fissare con esattezza i confini della cristologia e della cosmologia e le tappe (passive) della formazione del *Pneuma* in corrispondenza con quelle (attive) del Figlio. L'abbondanza dei nomi attribuiti allo Spirito, verificabile quanto a precisione, lo configura nella sua preistoria, nella sua apparizione personale e nelle sue attività grazie al confronto con la persona e l'attività del Verbo Figlio. Tutto ciò col sostegno della Scrittura; quanto meno il sostegno sufficiente per difendersi da accuse di arbitrarità.

Abilissimi nel collegare alcune figure bibliche allo Spirito personale, i grandi gnostici incorporano nella pneumatologia buona parte dell'esegesi relativa: a) a *Zoè*, Madre dei viventi (Gn 3, 20) nella Genesi; b) a *Sophia*, principio dell'attività di Dio nei libri sapienziali (Prv 8, 22 ss.); c) alla chiesa sposa di Cristo, in Paolo.

Una disciplina povera e oscura tra gli ecclesiastici nell'ambito trinitario diventa tra i settari probabilmente quella più interessante e importante. La rendono affidabile le sue deduzioni di ogni tipo: riguardo a Dio e al suo Ver-

bo, con le speculazioni sullo spirito maschile (del Padre e del Figlio) e femminile (Spirito personale); riguardo al *Kenoma* o *Hysterema*, con l'apparizione dell'*Ogdoad* o regione dello Spirito femminile, Sapienza del mondo, Gerusalemme Madre dei viventi; riguardo alla formazione e storia dell'uomo (ilico e psichico, *premesse* dell'uomo spirituale), protagonista della *historia salutis*; riguardo alla soteriologia nelle varie fasi dell'esistenza terrena di Gesù e, infine, riguardo all'escatologia.

Lo studio si articolerà in due parti. Nella prima si affronterà il tema della processione dello Spirito Santo tra gli Ofiti di Ireneo e i valentiniani; nella seconda, la processione dello Spirito Santo tra gli ecclesiastici.

1. ETERODOSSI

a) Ofiti di Ireneo (*Adv. haer. I, 30, 1 s.*)

Lo Spirito Santo appare d'un tratto (secondo Gn 1, 2) come linea di demarcazione tra la luce (*Bythós-Ennoia-Figlio*) beata e incorruttibile, in alto, e gli elementi separati della futura creazione materiale.

«Sub his autem (= sub *Bythó-Ennoia-Filio*) Spiritum sanctum esse, et sub superior Spiritu segregata elementa: aquam, tenebras, abyssum, chaos, super quae ferri Spiritum dicunt (cfr. Gn 1, 2), Primam Feminam eum vocante»⁴.

Lo Spirito Santo si presenta come «Prima Donna», inferiore ai due primi Uomini – il Padre e il Figlio –. Non si unisce agli elementi, si muove sopra di loro. Non è neppure uno spazio morto, che separa il regno divino (della Luce incorruttibile) dagli elementi inferiori (materiali); è piuttosto una zona intermedia vivente, come lo Spirito intermedio di Basilide⁵, che si agita sulla materia informe, fecondando le acque tenebrose e ponendole in movimento. È la Donna (*Sophia*) che si diffonde in semi e imprime alla materia un movimento analogo a quello della mente mossa dal discorso. Gli ofiti non attribuiscono allo Spirito di Dio il movimento locale del testo sacro (Gn 1, 26) – *super quae ferri Spiritum dicunt* – ma la κίησις discorsiva propria della Sapienza creatrice di Dio.

Donde procede lo *Spiritus sanctus* o *Prima Femina*? La sua collocazione al di sotto del Padre e del Figlio (di *Ennoia*) e in movimento sulla materia

⁴ *Adv. haer. I, 30, 1, 6 ss.*

⁵ IPPOLITO, *Elench.* VII, 23, 2; 25, 1: 7 e *passim*.

dimostra che non possiede l'eternità del *Bythós* né la natura (divina) del Figlio. È stata proiettata insieme agli elementi materiali sui quali si agita come loro Anima. La sua origine è identica a quella dello Spirito (Ente femminile, Femmina) della materia amorfa. Dalla sua prima apparizione le rimane vincolata.

A priori, né come *Prima Femina* né in unità di azione sulla materia informe, essa viene *dal nulla*, frutto della pura volontà di Dio. Ma neppure procede, alla pari del Figlio, dalla sostanza (*lumen incorruptibile*) del Padre, come *Ennoia* sussistente.

Si può soltanto presupporre l'origine come «ombra» del Figlio, parallelamente all'origine di *Prounikos*, «ombra» del Cristo «Terzo *Anthropos*». Lo Spirito Santo o *Prima Femina* dovette apparire per eccedenza del Figlio («Secondo *Anthropos*», Luce venuta da Luce) come ombra o sua proiezione extradivina.

Il Figlio, concepito nel seno del Padre, riunì in sé – per volere divino – due forme con riguardo alla duplice mediazione cui era destinato: a) quella rigorosamente divina, *come Luce* venuta da Luce, idonea alla mediazione salvifica; b) quella creatrice, *come ombra della Luce*, idonea all'efficacia e alla mediazione extradivina.

La circostanza della sua apparizione *sub his*, sotto il Padre e il Figlio, al di sotto e fuori della regione della Luce, indica che per volontà divina, origine del Figlio *in sinu Patri*, apparvero la *Prima Femina* come Sua ombra *extra sinum Patris* e, con essa, la sostanza amorfa.

Secondo tale ipotesi lo Spirito Santo, a titolo di *Prima Femina*, sarebbe apparso come *ombra* sussistente del *Secundus Anthropos*, portando con sé, come *Anima mundi*, la materia informe.

Fin dalla sua origine rivelerebbe una duplice connotazione: 1) in rapporto al Figlio Unigenito, del quale è *ombra* (Ombra di Luce) o proiezione umbratile extradivina; 2) in relazione alla materia informe, su cui si agita con movimento discorsivo, come *Anima mundi* (o *Sapientia mundi*).

Secondo momento: Dalla *Prima Femina* alla *Femina a femina*. Sopraggiunge la strana unione di due maschi con una femmina, del Padre e del Figlio con lo Spirito Santo (= *Prima Femina*). Attratti dalla bellezza della *Femina*, Padre e Figlio la illuminano e ne conseguono due nascite: a) una perfetta, del Cristo, «Terzo *Anthropos*», Figlio Primogenito, nato *extra sinum Patris* e reso sussistente come Luce, mediatore salvifico (per illuminazione); b) un'altra abortiva, umbratile, di una Femmina (*Prounikos*, *Sophia*), *Femina a femina*.

Cristo e *Prounikos* nacquero come Luce e ombra. Il primo, come Luce, di

pari dignità con il Padre si reinserì nell'*Eone* incorruttibile; tale è il modo per indicarne l'identità di persona con l'Unigenito e la missione salvifica di far conoscere – con l'Illuminazione gnostica – il Padre.

Prounikos, come *ombra* (del Cristo) e frutto abortivo per eccedenza, risponde al proprio destino: completare quello del fratello.

La comunione *Pater-Filius/Prima Femina*, a causa della sua eccessiva fecondità, non può limitarsi alla nascita del Cristo; la supera (*superrepletan et superbullientem secundum sinisteriores partes*) e produce il *Kenoma*. Il Cristo, *destro e maschile* – divinamente perfetto, Luce pura – con la nascita ascende alla regione della Luce incorruttibile. *Prounikos*, abortiva e *sinistra*, precipita nel vuoto, *extra sinum Dei*.

Il Cristo nasce «per sé» e *Prounikos* «per sovrabbondanza», non per difetto ma per eccesso⁶.

La massa abortiva sopraggiunge per eccedenza del frutto perfetto. «Essendo perfetto – afferma Plotino a proposito dell'Uno (*Enn. V, 2, 1, 7*) – trabocca e la sovrabbondanza genera un'altra cosa oltre a Lui».

L'apparizione del Cristo, Figlio perfetto di Dio, non è sufficiente al compimento dei disegni di Dio. Il primo è *destro* per la stessa ragione per cui la seconda è *sinistra*; l'uno è *maschile* per lo stesso motivo per cui è *femminile*: la complementarità dei disegni.

«La Madre esteriore lo (il Cristo) diede alla luce, secondo memoria dei migliori, con un'ombra (μετὰ σκιάς τινος). Questi (= il Cristo), essendo *maschio*, separò da sé l'ombra per ritornare nel *Pleroma*. Mentre la Madre, abbandonata con l'ombra, e privata della sostanza spirituale, proferì un altro figlio»⁷.

Tra il Cristo e *Prounikos* (abortiva) intercorre una relazione paragonabile a quella esistente tra la Luce (divina) e la sua ombra.

L'antitesi *luce/ombra*, semplice analogia, accentua la simultanea apparizione di entrambe. La materia informe è rispetto al Verbo (e Salvatore) ciò che l'ombra è per il corpo.

Prounikos – materia informe caduta nel vuoto e anticipo della futura creazione – è per il Cristo perfetto ciò che l'ombra (= *creatio prima*) è per la Luce (= Primo Creatore e Salvatore). Entrambe si attraggono e si completano.

⁶ «Quum (Prima Femina) non potuisset portare nec capere magnitudinem luminum (= seminum?), *superrepletam et superbullientem secundum sinisteriores parte dicunt*» (Ireneo, *Adv. haer.*, 30, 2)... «Virtutem autem quae *superbullit ex Femina*» (*ibid.* 3).

⁷ Valentino, in IRENEO, *Adv. haer.* I, 11, 1.

Non serve molta immaginazione per scorgere, senza allontanarsi dagli Ofiti di Ireneo, la similitudine esistente tra la relazione del Cristo – *lumen incorruptibile* (Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 1) – con *Prounikos* (*Femina a femina*, *ibid.* 3) e quella del Sole (*salutis*) con la luna. Cristo è il Sole della Salvezza e *Sophia la luna* illuminata da Lui.

Gli gnostici denunciano l'antitesi tra la perfezione totale del Cristo – frutto e Figlio perfetto – e l'aspetto informe e femminile di *Prounikos*: sono nati simultaneamente, l'uno per l'altra; ma il Cristo in funzione di una missione attiva, *Prounikos*, invece, di una passiva.

Gli Ofiti non dissimulano la relazione tra *Prounikos* (*Femina a femina*) e lo Spirito santo (*Prima Femina*), parallela a quella tra il Cristo (*Tertius homo*) e il Padre-Figlio (*Primus et Secundus homo*).

Da quanto detto sorge un interrogativo. Affinché l'Unigenito agisca quale mediatore tra Dio e il mondo creato (gli uomini), deve rimanere esterno al seno del Padre (fuori dall'Eone Incorruttibile). Solo così sussisterà come Luce autonoma, creerà ed *illuminerà* (salverà) il mondo.

Ma perché è necessario, a tale scopo, l'intervento della *Prima Femina* o Spirito Santo? Non basta la volontà del Padre?

L'unione matrimoniale tra la *Luce maschile*, comune al Padre e al Figlio, e lo Spirito femminile (= *Prima Femina*), che si muoveva come *Anima mundi* sulla materia informe, rappresenta il passaggio gratuito, per pura condiscendenza di Dio (della Luce) alla economia della creazione. Nell'unire la *Luce con lo Spirito*, il divino puro con l'anima della creazione, Dio vuole intervenire positivamente nella creazione, per mezzo dello Spirito e con la parte migliore dello Spirito.

Una nuova difficoltà. Un matrimonio tra disuguali va a scapito di uno di essi. Il Padre e il Figlio sono Luce purissima. La *Prima Femina* è solo Spirito. Il matrimonio della Luce con lo Spirito nuocerà alla prima. Come ha potuto nascere da esso il Cristo perfetto, Luce purissima?

Lo scoglio sarebbe consistente, se gli Ofiti non potessero invocare l'efficacia verginale di Maria su Gesù. Il Salvatore non contaminò, assumendo da lei (*ex Maria*) la carne, la sua indole divina e lo stesso vale per l'unione *Luce/Spirito*. Il Figlio prese dalla *Prima Femina* la Forma con la quale poté apparire sussistente.

Non degradò la sua natura maschile, perché non fu corrotto da quella femminile dello Spirito Santo. Come *Prima Femina* lo Spirito Santo servì soltanto a configurare l'Unigenito e a renderlo accessibile al mondo in Forma di *Anthropos*; rappresentò il grembo che gli diede figura, senza contaminarlo affatto con la propria sostanza.

In cambio, la *Prima Femina* agì in pienezza con un'efficacia rigorosamente materna e con il proprio Spirito come *materia ex qua* sul frutto abortivo, *Prounikos*. *Femina a femina*, *Prounikos* portò con sé, nascendo dallo Spirito Santo, la sostanza spirituale di sua Madre e un «aroma di Luce» o *humectatio luminis*.

A *Prounikos* non passò direttamente la Luce paterna – come *Lumen a lumine* – alla pari del Cristo; tale luce le venne filtrata – come *humectatio luminis* – a titolo di partecipazione imperfetta alla Luce paterna. Le fu trasmessa, invece, direttamente – come *Femina a femina* – la sostanza dello Spirito Santo, sua Madre. Il Cristo è interamente e perfettamente consostanziale al Padre e identico al Figlio, *Prounikos* partecipa soltanto imperfettamente della sostanza (o proprietà) del Padre e del Figlio. Cristo è *Lumen incorruptibile*, Dio perfetto come il Padre; *Prounikos* è *Humectatio luminis*, luce degenerata ed imperfetta.

Uguualmente, mentre il Cristo non partecipa affatto dello Spirito della *Prima Femina*, da cui prese solo la Forma, *Prounikos* è figlia vera, completamente e perfettamente consostanziale con la Madre, lo Spirito Santo.

Ne consegue che Cristo è Luce pura senza frammenti e aroma dello Spirito (femminile, materno), *Prounikos* è sostanzialmente *Spirito* e inoltre (qualitativamente) luce grazie all'imperfetta partecipazione alla Luce di Dio: uno Spirito luminoso, una Luce decadente dallo Spirito (*humectatio luminis*).

La differenza tra il Cristo luce o *Prounikos humectatio luminis* ovvero tra il Cristo Dio (maschile) e *Prounikos* Spirito (divinamente) femminile determina già fin da ora l'economia futura: la funzione attiva e maschile di Cristo, quella passiva e femminile di *Prounikos*. Il dramma dell'economia futura si risolverà in due grandi atti: a) quello demiurgico, Cristo agirà come Demiurgo sulla sorella *Prounikos* e sulla materia amorfa della creazione; b) quello salvifico, lo stesso Cristo interverrà come Illuminatore su *Prounikos* (e i suoi figli).

Il mito risulta conciso. È difficile distinguere ciò che riguarda la *Prima Femina* nel suo primordiale movimento sulle acque (secondo Gn 1, 2) e *Prounikos* nella sua discesa sulle acque per conferire loro movimento (Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 3).

Non appare l'attività demiurgica di Cristo su *Prounikos*, per attenersi probabilmente all'esegesi di Gn 1, 2 ss. Alla fase in cui tutto era informe e confuso (Gn 1, 2) seguì la separazione da parte della Luce Cristo (Gn 1, 3) delle sostanze abortite in *Prounikos*: «Quum accepisset concupiscentiam Superioris Luminis (= Christi), et virtutem sumsisset per omnia, deposuisse corpus

et liberatam ab eo. Corpus autem hoc exuisse dicunt eam, feminam a Feminam nominant(es)»⁸.

Proiettato in basso fuori da Dio l'aborto rimase come una materia priva di forma, soggetto agli impulsi dello Spirito di Dio che la animava. Spirito, Anima e Materia in confusione.

Stando così le cose, Cristo, senza cessare di rimanere nel seno del Padre, uscì quale Demiurgo e Illuminatore per plasmare e illuminare l'aborto.

Si debba o no discernere come tra i valentiniani le due formazioni *sostanziale* (personale) e *illuminativa* del Cristo (Demiurgo e Salvatore), in questo momento si colloca la formazione coautistica dello Spirito Santo a complemento della sua processione a *(Prima) Femina*.

Gli ofiti consentono di individuare i due momenti cruciali dello Spirito, chiamato a essere Sapienza del mondo (creato) e Madre degli esseri spirituali:

1) una processione preliminare a *(Prima) Femina*, contemporanea alla generazione perfetta del Figlio (= Cristo), in una condizione ancora amorfa;

2) la conformazione, attuata da Cristo, per essere Sapienza del mondo (= *Prounikos*) e Madre della chiesa spirituale; è il passaggio dalla condizione informe alla forma (sostanziale = personale e salvifica = gnosi?).

La persona dello Spirito Santo possiede, come quella del Figlio (= Cristo, Terzo *Anthropos*), sostanza e forma; la sostanza spirituale femminile, che procede in ultima analisi dalla *Prima Femina*, confusa come massa abortiva con il resto della *materia creationis*, separata e personalmente definita – come primo atto della demiurgia – dal Figlio e fecondata in modo salvifico da Lui per essere Madre della chiesa spirituale. La forma, impressa dal Figlio nella sostanza spirituale, è *Sophia*, origine e forma dell'economia. Lo Spirito Santo si fa persona, per comunione di sostanza e di forma.

⁸ IRENEO, *Adv. haer.* I, 5, 30, 3 (alla fine). Attratta e configurata da Cristo, *Prounikos* depose ciò che era estraneo alla sua natura spirituale. Così purificata, volle entrare nell'Eone incorruttibile, dove era asceso Cristo. Essendo però Spirito femminile (e non Spirito maschile come la Prima Donna), rimase all'esterno di Dio, nel cielo (Ottavo) intermedio tra quello di Dio e quelli del (futuro) Demiurgo. «Deligatam igitur hanc a corpore, quod erat a materia, et valde gravatam, resipisse aliquando et conatam esse fugere aquas et ascendere ad Matrem (= Primam Feminam), non potuisse autem propter gravedinem circumpositi corporis» (IRENEO, *Adv. haer.* I, 30, 3, 37 ss.). Il testo di Ireneo, non esente da oscurità, consente, alla luce delle parallele notizie valentiniane (di *Adv. haer.* I, 4, 1-5), di ricostruire il dramma.

b) Il valentiniano Tolomeo (*Adv. haer. I, 4, 1-5*)

La processione dello Spirito Santo (personale) coincide con la prima origine e la storia di *Sophia Achamoth*.

È necessaria una premessa. *Horos* determina l'espulsione – fuori dal *Pleroma* – della sostanza amorfa, conseguenza del *pathos* di *Sophia* e degli altri eoni (Ireneo, *Adv. haer. I, 2, 4*). È il momento della *creatio prima*.

La materia informe appare nello stesso momento in cui si definisce la persona dell'Unigenito nel seno di Dio. Aborto del *Pleroma*, essa comprende in confusione tre sostanze: la *spirituale*, femminile e imperfetta, emanata dalla parte migliore degli eoni; la psichica razionale, che procede dalla sostanza razionale; la illica, nella quale si cristallizzano le passioni (irrazionali).

L'apparizione nel *Kenoma* di questa materia, contemporaneamente alla formazione dell'Unigenito, indica il legame che le unisce.

Tolomeo menziona – sempre all'interno del *Pleroma* – l'Illuminazione dei suoi eoni, opera del matrimonio *Cristo/Spirito Santo*. Né Cristo né lo Spirito Santo sono personali. Rappresentano l'efficacia santificante – unzione degli eoni nello *Spirito Santo* (maschile) o Luce incorruttibile – dell'Unigenito sulle sue rimanenti perfezioni, che innalza alla Sua stessa Intellezione. Questo *Spirito Santo* si identifica con l'essenza purissima di Dio, ma non ha nulla a che vedere con il futuro Spirito personale.

Santificati gli eoni e nato come risultato l'Unigenito *extra sinum Dei*, Gesù si trova a fronteggiare la materia informe (vivente). Gesù è il nome del Figlio di Dio *extra sinum Dei* (*extra Pleroma*) e *Sofia Achamoth* è, grosso modo, il nome della materia informe, aborto del *Pleroma*.

Gesù, frutto perfetto del *Pleroma*, è per *Sophia Achamoth*, aborto femminile del *Pleroma*, ciò che il Sole è per la Luna, il principio attivo per quello passivo. Molto simile a ciò che, secondo gli ofiti, era Cristo per (*Sophia*) *Prounikos*.

Per noi Gesù è il Verbo Salvatore, *Sofia Achamoth* diverrà entro breve lo Spirito Santo (femminile) personale; la sua apparizione come persona, entra, come atto primissimo, nel dramma della Demiurgia. L'origine personale dello Spirito Santo rientra nella creazione seconda o plasmazione dell'universo. Lo Spirito Santo sarà la prima sostanza (e persona) configurato dal Verbo Demiurgo.

Nato Gesù, il *Logos* (Salvatore), inizia l'opera per la quale uscì dal Padre: la demiurgia della materia informe o *Sophia Achamoth*. Più tardi ne aggiungerà un'altra complementare: l'illuminazione (o salvezza) di *Sophia Achamoth*. Sono le due formazioni – personale (= sostanziale) e gnostica – dello Spirito Santo realizzate da Gesù.

Tolomeo formula così l'identità tra *Sofia Achamoth* = *Spirito Santo*:

«Hanc autem Matrem et Ogdoadem vocant, et *Sophiam* (*Achamoth*) et Terram et Hierusalem et *Spiritum sanctum* et dominum masculiniter» (Ireneo, *Adv. haer.* I, 5, 3).

Nella formazione *kat'ousian* il Figlio agisce come *Logos demiurgo* sulla materia informe, separandone le tre sostanze: a) in alto, nell'*Ogdoad*, la *sostanza spirituale*; b) sotto di lei, nell'*Ebdomade*, la sostanza razionale psichica; c) ancora più in basso, nell'*esade*, la sostanza materiale illica.

Interessa ora la sorte della sostanza spirituale. Il Figlio separa dalla materia informe la natura che come Spirito (Gn 1, 2) la impregna; mediante la Forma personale – *Sapienza del mondo* – crea dalla sostanza pneumatica, fino a quel momento contaminata dalle altre sostanze, la *sostanza concreta*, la *persona* dello Spirito Santo (femminile). Appare così, frutto primo della demiurgia del *Logos* sulla materia informe (*Sophia Achamoth*), la «Sapienza (divina) del mondo» o, semplicemente, *Sophia*, lo *Spirito Santo* (personale); la terza persona dei simboli di fede.

Il processo non si conclude qui. Alla formazione *personale* (sostanziale) segue quella gnostica, compiuta dal Figlio in qualità di Salvatore e Sposo.

A motivo della formazione suddetta si accentuano i legami futuri del Figlio con *Sophia* (Spirito Santo). Egli è maschile ed attivo, lei femminile e passiva.

Il Figlio non si accontenterà di contemplare la sua Sposa. Si unirà a lei, la feconderà, la *illuminerà* essendo Astro, le donerà la Gnosi, la salverà come Mediatore salvifico, rendendola idonea alla prima conoscenza del Padre. Il tutto grazie a un atto semplicissimo di unione matrimoniale mitica.

Tolomeo descrive la cosa velatamente. Il Salvatore, circondato da angeli, in tutto lo splendore della sua bellezza maschile (luminosa) appare alla sua sposa *Sophia* (= Spirito Santo), la illumina e la feconda con i suoi angeli. In questo momento, in qualità di gnosi del Padre Ignoto, le conferisce la conoscenza salvifica, salvandola.

Nello stesso tempo la costituisce madre dei viventi, Gerusalemme (celeste), gravida nel suo seno verginale della futura chiesa degli eletti.

Se all'illuminazione del *Pleroma* seguì la generazione del Figlio *extra sinum Dei*, a quella dello Spirito Santo (= *Sophia Achamoth*) segue il flusso degli spirituali sul (futuro) mondo sensibile.

Il Figlio, sole di salvezza, inizia la sua mediazione salvifica a beneficio degli esseri spirituali, agendo sullo Spirito, loro Madre.

Paradossalmente lo Spirito Santo necessita di essere *santificato* (*salvato*,

dotato dello Spirito maschile del Salvatore) dal Figlio di Dio. Il *Pneuma* femminile e passivo è mascolinizzato, rinvigorito dalla comunione con lo Spirito perfetto e attivo conferitogli dal Figlio; in tal modo ritorna alla tensione che già possedeva nel Padre.

Il nome «Spirito Santo» nella sua applicazione a *Sophia Achamoth* si presta a malintesi. Rigorosamente parlando, non le appartiene ancora a motivo della sua formazione sostanziale, ma soltanto grazie alla sua Illuminazione. Con la formazione *kat'ousian Sophia* diventa persona, sposa destinata al Figlio. Solo mediante la formazione gnostica diventa *Santa*, per infusione dello Spirito santificante (maschile) del Figlio. Lo Spirito personale, battezzato nello Spirito impersonale del Padre e del Figlio diventa appieno Spirito *Santo*: personale, in quanto *Sophia*; santo, per comunione di pneuma *maschile* con il Padre e il Figlio. È dotato, infine, di sussistenza – come persona – e della visione di Dio, come santo (= maschile).

Sophia (Spirito personale) sperimenta le stesse due formazioni – personale e salvifica – del Verbo = *Pleroma*. Il Figlio = Verbo, il *Pleroma* degli eoni, dovette essere prima *definito nella sua persona* e poi *santificato* con il battesimo dello Spirito maschile (con la illuminazione), ugualmente *Sophia* = Spirito deve ambire *extra sinum Dei* nel *Kenoma* le due medesime formazioni. Ecco uno schema:

PLEROMA

L'Unigenito, in quanto:

- a) *Horos*, caratterizza la persona completa del Figlio
- b) Cristo (Spirito maschile), santifica la persona completa del Figlio.

KENOMA

Il Figlio sussistente, in quanto:

- a) *Logos*, caratterizza la persona di *Sophia*: configura la Terza persona (trinitaria);
- b) Cristo (Spirito maschile), *santifica* la persona di *Sophia*: la Terza persona è uno Spirito Santo.

Alla luce di quanto esposto si comprende la traiettoria seguita dallo Spirito Santo: la sua apparizione primordiale, abortiva, *dentro il Pleroma* – prima che i suoi eoni fossero limitati da *Horos* –, la sua proiezione ancora abortiva fuori dal *Pleroma*, la sua *demiurgia* operata dal Figlio *Logos* e origine della sua persona, la sua illuminazione per mezzo del Figlio Salvatore.

Lo Spirito Santo, che procede per separazione dalla materia informe, po-

trebbe giustamente chiamarsi la «prima creatura» del *Logos*, grazie alla sua mediazione creatrice, e la «prima illuminata» dal Figlio, a motivo della sua mediazione salvifica.

Il Figlio, Demiurgo universale, modellandola a partire dalla *creatio prima* (materia informe), la individua come persona contro una sostanza femminile.

È divenuta Spirito personale, sottoposta all'attività del *Logos* indicata da Gv 1, 3; in quanto tale è la prima creatura del Verbo, che imprime nello Spirito, a modo di forma, la sua propria di *Sophia*, Sapienza dell'universo, paradigma di tutte le cose nate.

Sophia, Spirito Santo, *Ogdoad*, Madre dei Viventi, Gerusalemme celeste sono altrettante denominazioni della Terza persona, relative alla sua efficacia sull'universo creato.

La storia del mondo, gnosticamente giustificato come *historia salutis*, si sviluppa tra due illuminazioni: quella dello Spirito Santo, cui segue una dispersione di semi divini sulla terra, e quella individuale di ciascun seme. Accordata la Gnosi ai semi spirituali dispersi nel mondo terminerà la *historia salutis*; sopraggiungeranno il banchetto nuziale del Figlio con lo Spirito Santo (della Chiesa angelica spirituale con la Chiesa spirituale umana) e la consumazione del matrimonio *Figlio/Sophia* (= Spirito Santo) e delle loro rispettive Chiese.

L'indole femminile dello Spirito personale determina la femminilità della Chiesa disseminata da lui, in quanto Madre dei Viventi, nel mondo. La mediazione salvifica del Figlio corregge tale femminilità, elevando gli spirituali dalla debolezza (ignoranza, stato imperfetto), da essi posseduta in quanto figli della Madre (= Spirito personale), al vigore (conoscenza intuitiva) maschile dell'Unigenito di Dio.

Il cammino seguito dall'aborto dell'*eone Sophia* per giungere al consolidamento nella persona dello Spirito Santo obbedisce in tutto – a) come complemento del Figlio, *Logos* e Salvatore (con la sua duplice mediazione creatrice e salvifica) e b) con il suo carattere femminile, passivo – alla mediazione creatrice del *Logos* e alla mediazione santificante del Figlio Salvatore.

Lo Spirito personale, «Sapienza del mondo» e *materia ex qua* delle forme create, corrisponde alla mediazione demiurgica del Figlio *Logos*, lo Spirito *santo*, Madre di tutti i viventi, corrisponde alla mediazione santificante del Figlio Salvatore.

Grazie allo Spirito personale il Verbo, mediatore dell'Ignoto nell'ordine naturale, potrà configurare il mondo e modellare l'uomo; grazie allo Spirito Santo il Salvatore potrà anche mediare nell'ordine divino, tra Dio e gli uo-

mini spirituali, portando a compimento in loro con la gnosi quanto lo Spirito ha iniziato con la sua maternità.

Gli Ofiti e i valentiniani, insegnando che la persona dello Spirito Santo fu creata dal *Logos* con una demiurgia analoga a quella utilizzata per le altre creature, possono sconcertare un lettore di oggi. Lo Spirito Santo poi, nella loro dottrina, è creato dal Figlio a partire da una materia divina.

Entrambi gli aspetti si percepiscono, tuttavia, in Origene⁹. «Nello schema mentale origeniano – scrive Rius-Camps¹⁰ – non si dà altra possibilità... Solo il Padre è *ingenerato*, senza principio; solo il Figlio è *stato generato* dal Padre senza intermediari; lo Spirito Santo non può essere né ingenerato... né generato... deve procedere, pertanto, dal Padre *per mezzo del Figlio*». Ciò si compie quando all'azione del Padre sulla materia informe (anche spirituale) – per causalità quasi materiale – si aggiunge quella demiurgica del Figlio. Anche Origene ritiene, probabilmente, la sostanza dello Spirito anteriore alla sua indole personale. Nella preesistente sostanza (materia) divina amorfa il *Logos* imprime la forma personale. Materia e forma compongono la persona dello Spirito Santo.

Origene dovrebbe spiegare la prima tappa: la presenza della materia informe dello Spirito anteriore alla demiurgia del *Logos*; la farebbe ricorrendo, forse, al *pneuma* di Gn 1, 2, come sembra potersi cogliere in *Princ.* I, 3, 4. E stabilire anche la forma impressa dal *Logos* in tale materia. Qualche *epinoia* del Figlio passerebbe dal Verbo allo Spirito?

c) Lo Spirito Santo ed Eva

Il confronto tra la processione dello Spirito Santo e quella di Eva, documentato espressamente nel periodo patristico, getta nuova luce sull'argomento¹¹. Metodio individua l'intima affinità che unisce Eva ad Adamo, da una parte, e lo Spirito Santo a Cristo dall'altro¹². Proviene da una tradizione ebraica e gnostica, letterariamente definibile e, senza sospettarlo, attribuisce alla relazione tra lo Spirito Santo e Cristo lo stesso valore noto ad alcuni gnostici.

⁹ In *Joh.* II, 73 ss.

¹⁰ J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1870, 157.

¹¹ Si veda A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, «Gregoriana» 45 (1964), 103-118.

¹² *Symp.* III, 8, 69 ss.

Per i valentiniani, ben lungi dal pensare a una semplice analogia tra il matrimonio Adamo/Eva e Cristo/chiesa, si dà un preciso parallelismo: ciò che tra Cristo/*Sophia*¹³ ha luogo *secundum spiritum*, si compie tra Adamo/Eva *secundum carnem*. Il frammento di maggior interesse al riguardo è ospitato in ET.

«A proposito delle parole (Gn 1, 27) “si fece a immagine di Dio, li fece maschio e femmina” dicono i discepoli di Valentino che si menziona la migliore *probole* di *Sophia*¹⁴, dalla quale procedono gli elementi maschili (= gli angeli), l'elezione¹⁵, e i femminili, cioè essi stessi (= gli uomini), il seme superiore¹⁶. Così anche (avvenne a livello sensibile) in Adamo (= androgino); l'elemento maschile rimase nel suo interno; ma il seme femminile che procede da lui diventò Eva; da Lei vengono gli esseri femminili, come da lui (= Adamo) quelli maschili. Gli elementi maschili (= angeli) si concentrarono intorno al Verbo e quelli femminili (= uomini), cambiati in maschili (ἁπανδρωθέντα), si uniscono con gli angeli ed entrano nel *Pleroma*. Per questo, dicono, la donna si cambia in maschio e la chiesa¹⁷ in angeli¹⁸».

Ci sono due strati paralleli: uno, perfetto, nel *Pleroma*; un altro, sensibile, nel mondo (= *Kenoma*). In entrambi si realizza parallelamente Gn 1, 27. Si danno due fasi anche nella creazione dell'Uomo: a) quella dell'Uomo androgino; b) quella dell'elemento maschile, da un lato, e femminile – derivato dall'androgino – dall'altro.

Nello strato perfetto l'apparizione dell'Uomo androgino coincide con quella dell'Unigenito di Dio, origine comune di angeli (= elementi maschili) e uomini (= elementi femminili) spirituali. La separazione ha luogo con l'uscita di *Sophia* (= la persona dello Spirito Santo) con l'elemento femminile dall'Unigenito; da qui proviene la distinzione *Cristo/Sophia* o il suo equivalente *Logos/Spirito Santo* (personale) o il suo correlativo angeli/uomini, chiesa angelica/chiesa umana.

Schematizzando:

Figlio Unigenito (= Androgino: Gn 1, 27)

Maschio (<i>Logos</i> , Cristo)	Femmina (<i>Sophia</i> , Spirito Santo: Gn 2, 21.s.)
[chiesa spirituale angelica]	[chiesa spirituale umana]

¹³ O l'equivalente Cristo/Spirito Santo.

¹⁴ *Sophia* = *Prima Femina*, non *Sophia* = *Femina a Femina* o Spirito Santo persona, bensì la consorte impersonale omonima del Dio supremo, il Grembo di Dio.

¹⁵ Chiesa degli angeli.

¹⁶ Chiesa spirituale degli uomini.

¹⁷ Chiesa spirituale umana, dispersa nel mondo.

¹⁸ In Chiesa spirituale angelica, maschile. ET 21, 1-3.

Nello strato sensibile, parallelamente, appare per primo Adamo, l'uomo androgino della tradizione ebraica. Da lui uscì in spirito Eva mediante la discriminazione dei sessi.

Nel matrimonio *Cristo/Sophia* (oppure Figlio/Spirito Santo personale), a livello divino, esistono relazioni di distinzione personale paragonabili a quelle presenti *secundum carnem* tra Adamo ed Eva. Di più, le due persone divine *Figlio/Spirito Santo* compongono il paradigma divino dei due progenitori. È quanto si riscontra nella tradizione di Metodio.

Anche i valentiniani identificavano la costola del Verbo con lo Spirito Santo e conferivano alla sua processione la stessa indole – a livello pneumatico – di quella di Eva.

Nuova analogia con Metodio. A suo giudizio prima esisterebbe lo Spirito settiforme, poi, in una fase posteriore, la Chiesa Sposa. La stessa consostanzialità tra la costola e la donna esisteva – al proprio livello – tra lo Spirito settiforme e la Chiesa da lui derivata. Questo dettaglio meriterebbe scarsa attenzione, se si ignorasse l'esteso processo che, secondo i valentiniani, va dalla separazione dell'abortiva *Achamoth* fino a *Sophia*, persona e Madre dei viventi. Soltanto la Sapienza dotata di gnosi è – per loro – *Mater nostra*, Sposa del *Logos*.

Sia per Metodio che per i discepoli di Valentino la persona dello Spirito Santo non procede come Figlio dall'Unigenito (= *Anthropos* androgino), bensì come «porzione» (= costola) del medesimo per essere Sposa del *Logos*. Il Padre la voleva, infatti, sposa del Salvatore, togliendola – *Pneuma* Femminile – dall'*Anthropos* androgino, separandola dal *Logos* maschile (= angelico). Procede però in due tempi: quale costola ancora informe e come Donna, chiesa madre.

Era tanto difficile applicare a *Cristo/chiesa* il rapporto esistente tra *Adamo/Eva*? Si aggiunga il passaggio spontaneo dalla Chiesa sposa alla chiesa madre, da un lato, e allo Spirito Santo (= *Sophia*), sposa e madre, dall'altro. Offre un esempio tipico, equidistante da Metodio e dagli gnostici, il testo della 2 *Clem* nell'esegesi di Gn 1, 27:

«Cosi, fratelli, se facciamo la volontà di Dio, nostro Padre, saremo (figli) della prima Chiesa, quella spirituale costituita prima del sole e della luna. Ma se non faremo la volontà del Signore, saremo coloro dei quali parla la Scrittura (Ger 7, 11)... Scegliamo pertanto di venire dalla Chiesa della Vita, se vogliamo essere salvi. Non credo ignoriate che la Chiesa vivente è corpo di Cristo. Dice, infatti, la Scrittura (cfr. Gn 1, 27): "Dio fece l'uomo maschio e femmina". Il maschio è Cristo, la femmina è la Chiesa»¹⁹.

¹⁹ 2 *Clem.* 14, 1-2.

Si coglie un passo ulteriore: l'applicazione di Gn 1, 27 a Cristo/chiesa. Un altro risulta facile: l'identità *chiesa vivente* = *Spirito Santo*. È di aiuto al riguardo l'indole femminile dello Spirito. Anche Clemente Alessandrino applica Gn 1, 26 propriamente a Cristo²⁰.

Il parallelismo tra la processione dello Spirito Santo e l'origine di Eva va situato all'interno della esegesi cristologica più antica di Gn 1, 26 s. Esso trascende la tematica ebraica e nacque probabilmente in ambito cristiano, favorito dal femminile *rûah* presente tra i valentiniani. Il parallelismo supera l'analogia. Lo Spirito Santo è in rapporto a Eva ciò che l'Unigenito (Cristo) è per Adamo: l'esemplare divino (*Foemina*) della donna sensibile. Al passaggio dall'androginia *secundum spiritum* dell'Unigenito alla separazione *Logos/Sophia*, spiritualmente Maschio/Femmina, corrisponde nel mondo sensibile il transito dall'Adamo androgino al matrimonio *Adamo/Eva*, origine dei viventi.

2. ECCLESIASTICI

a) Tertulliano

L'*Adversus Praxean* gravita intorno all'emissione del *Logos* (*Sermo*) compresa nelle sue due fasi costitutive: la concezione, come *Sophia* (personale), e la nascita, come Figlio o *Sophia* sussistente (5-7). Tertulliano ammette la processione dello Spirito Santo e cerca di giustificarla a margine della precedente; mai indugia, però, nella sua esposizione. Enuncia brevemente alcune premesse, lasciando al lettore il compito di appurarle, poiché manca una tradizione esplicita.

Ecco le premesse. Il *Sermo*, Figlio di Dio, è la *probole* sussistente, seppure indivisa, di *Sophia*. Le parole dell'uomo sono prive di sussistenza, il *Sermo* invece, sussiste come il *pneuma* sul quale riposa. A modo di schema: *Sermo* = *Sophia* + *Spiritus*. *Sophia* è la forma personale che dall'interno dell'Intelletto (e sostanza o Spirito) divino esce all'esterno; *Spiritus* è il sostrato, veicolo e sostegno di *Sophia*. «Ergo, inquis, das aliquam substantiam esse Sermonem, Spiritu et Sophiae traditione constructam? Plane» (*Prax.* 7, 5).

Dei due elementi costitutivi – personale e sostanziale (forma e sostegno) – del *Sermo*, il primo è incomunicabile ad altra persona. *Sophia* è la seconda persona in entrambe le condizioni: interna, in comunione di Spirito con Dio, ed esterna, con Spirito proprio, unito senza divisioni a quello di Dio. In Dio

²⁰ *Paed.* I, 39, 2 s.; cfr. I, 97, 2.

o fuori di Dio è la medesima persona: concepita internamente, proferita all'esterno, ma non moltiplicabile. Peculiarità della seconda persona è distinguersi da Dio (dal Padre) e dallo Spirito personale.

Il secondo elemento costitutivo del *Sermo* – lo *spiritus* – potrebbe di per sé essere comunicato ad altra persona. Il *Sermo*, avendo in sé come proprio sostrato lo *spiritus*, è in grado di infonderlo indivisamente ad altri, nello stesso modo in cui lo *Spiritus* del Padre gli è stato infuso.

Sembrano orientati in questa direzione anche gli Oracoli montanisti con i loro tre esempi (*Prax.* 8, 5 ss.): *Radix (Pater) – frutex (Filius) – fructus (Spiritus sanctus)*. Oppure *Fons-fluvius-rivus* o ancora *Sol-radius-apex*. Tutte e tre sono analogie. *Spiritus (Patris) – spiritus (Filii) – spiritus (Sanctus)*. Nel Padre c'è la pienezza (*tota substantia, Prax.* 9, 2), nel Figlio una porzione (*derivatio totius et portio*) e nello Spirito Santo una porzione della porzione.

Oscura rimane la modalità secondo cui il Verbo – *Sermo* = *Sophia* + *Spiritus*, oltre a comunicare il Suo stesso *Spiritus* al Terzo, può renderlo una persona. Il primo punto non sembra difficile. Perché anche il Verbo non deve emanare dal suo stesso *Spiritus* o sostanza? Complesso è invece il secondo punto. Il Verbo in quale modo può rendere lo Spirito emanato una persona?

Oppure, e in forma migliore, esplicitando alcune espressioni tertullianee: è necessario concepire lo Spirito (personale) come autentica persona, con Forma e sostrato propri? Non basterebbe lo Spirito emanato dal Figlio per avere un «terzo»?

Inutile tentare di chiarire tali incognite in Tertulliano. Non serve invocare lo «*Spiritus veritatis*» (di Gv 14, 16) per fare della Verità la Forma individuante la Terza persona. Sarebbe più ragionevole attribuirle alla santità («*Spiritus sanctitatis*»).

Forse delinea una prospettiva la distinzione – a proposito di Gn 1, 26 – tra «immagine» e «somiglianza». La processione del Figlio sarebbe a «immagine di Dio», quella dello Spirito Santo a «somiglianza di Dio».

«Ita – scrive Tertulliano – restituitur homo Deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat – *imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur* –: recipit enim Dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum»²¹.

²¹ TERTULLIANO, *Bapt.* 5, 7; W. BENDER, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961, 131.

L'immagine connota il Figlio ed è definita dalla *effigies* o forma. La somiglianza riguarda lo Spirito e viene definita dall'*aeternitas* o vita eterna (*athanasia, aphtharsia*). Lo Spirito personale è per il *sermo* cioè che la somiglianza è per l'immagine.

Non ha forma, ma sostanza. Lo Spirito Santo, che non è mediatore come il Figlio, non necessita neppure di essere Immagine accessibile del Dio inaccessibile. Prepara soltanto la via alla mediazione del Figlio, *rendendo* l'uomo *simile* nel suo dinamismo e nella sua vita a Dio.

Una tradizione posteriore, riscontrabile tra i grandi ecclesiastici, evita di riconoscere allo Spirito Santo la connotazione personale; lo designa *munus, officium, donum* in sintonia con l'idea di un'esalazione sussistente, originata dallo *Spiritus* del Figlio.

Diversamente dal Padre, alla cui onnipotente volontà obbedisce la *creatio prima* o materia informe, e del Figlio, nella cui Sapienza, Forma divina di tutti gli esseri, poggia la *creatio secunda*, lo Spirito personale, essenza divina personalmente sussistente priva di Forma, avrebbe la missione di sostenere o vivificare gli esseri configurati per mezzo del Verbo. Anima naturale e Spirito vivificante (o santificante) del mondo, invocherebbe su di Sé, quale nota individuante, la sussistenza di Spirito puro, informe (*munus, donum, officium*).

Tertulliano ignora l'indole femminile dello Spirito Santo (personale), punto di forza di gran parte delle speculazioni gnostiche. Menzionando il suo connubio con l'anima (= *Anim.* 41, 4) e con la carne (*Res.* 63, 1 ss.) gli assegna la dignità maschile. Lo Spirito è lo sposo, l'anima o la carne la sposa.

Scompare lo schema nuziale, che proietta luce abbondante sulla relazione gnostica tra il Figlio sposo e lo Spirito sposa.

b) *Imago et Spiritus*

Ireneo nell'esegesi a Gn 1, 26 sviluppa una linea di pensiero parallela a quella di Tertulliano. Il Creatore si serve del Figlio, immagine del Padre, e dello Spirito, somiglianza di Dio, per fare e per plasmare (Gn 2, 7) l'uomo.

Cosa significano immagine e somiglianza di Dio? Indicano o lasciano intravedere la modalità della processione del Figlio e dello Spirito?

«Ministrat enim ei (Patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, hoc est Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli»²².

²² IRENEO, *Adv. haer.* IV, 7, 4, 68 ss.

Sono sintomatiche le voci parallele: *Filius, Verbum, Progenies* (sua) per il Figlio, *Spiritus, Sapientia, Figuratio* (sua) per lo Spirito Santo.

Entrambi – Figlio e Spirito – servono il Padre in ogni cosa (*ad omnia*), ma non in maniera uguale: il Figlio come Verbo (cfr. Gv 1, 3) «*ad fabricationem eorum quae facta sunt*» (*Adv. haer.* IV, 7, 4, 64, s.), lo Spirito Santo come Sapienza «*ad dispositionem eorum negotiorum quae secundum hominem erant*» (*ibid.* 65 s.).

Il Verbo come «sua (= *Patris*) *progenies*» e lo Spirito Santo come «*figuratio* sua (= *Patris*)». Il primo elemento è comprensibile, ma che significa per lo Spirito Santo *figuratio sua*?

Affiorano qui due incognite: a) lo Spirito Santo, «*Figuratio sua*» del Padre e non del Figlio, procede direttamente dal Padre o è semplicemente al servizio del Padre a titolo di una *figuratio*? Il contesto induce a optare per la seconda possibilità. Venuto o no direttamente dal Padre, lo Spirito Santo lo serve come sua configurazione; b) in antitesi (complementare) con *progenies* (= *Verbum*) che cosa può indicare *figuratio* (*Patris*)?

Grammaticalmente è un termine di attività o di azione riferito allo Spirito Santo e si accorda con ὁμοίωσις (Gn 1, 26), pure riferita allo Spirito. L'espressione «*Faciamus hominem ad imaginem et ὁμοίωσιν nostram*» allude al Figlio, immagine del Padre; e allo Spirito, «assimilazione» del Padre.

Entrambi i termini – *figuratio* e ὁμοίωσις (lett. *assimilatio*) – applicati allo Spirito Santo evidenzerebbero come sua caratteristica peculiare la «conformazione (configurazione) con Dio Padre»; la «assimilazione a Dio Padre». *Progenies*, applicato al Verbo, indicherebbe qualcosa di statico, *il frutto* della generazione divina.

Nel caso concreto della *plasis* umana non è sufficiente che Dio rifletta sul plasma la propria Immagine (il Verbo), deve pure imprimervi la *sua somiglianza* mediante lo Spirito: «*Imaginem quidem habens (homo) in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum*»²³.

«*Adest enim ei (Deo Patri) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens (Gn 1, 26): "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens*»²⁴.

²³ IRENEO, *Adv. haer.* V, 6, 1, 29 ss.

²⁴ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 20, 1, 17 ss.

Si rilevano qui due sequenze parallele: a) per il Figlio: *Filius, Verbum, Imago (nostra), Exemplum factorum*; b) per lo Spirito Santo: *Spiritus, Sapientia, Homoiosis* (= *assimilatio nostra*), *Figura ornamentorum*.

Le due persone – Figlio e Spirito – sono rivolte come Mani del Padre, all'uomo e alla creazione in generale. Il Padre necessita di loro per la demiurgia e l'economia ultima. Sufficiente (*ἀνευδεής*) per creare la sostanza o *hypokeimenon* o materia amorfa («ipse a semetipso *substantiam creaturarum...* accipiens»), Dio si avvale del Figlio, Verbo e *Immagine* sua, paradigma della creazione (seconda), per creare conformemente a lui le cose: «ipse... *exemplum factorum...* (a semetipso) accipiens»; si serve dello Spirito, Sapienza, *Homoiosis e Figura* (rappresentazione, configurazione) sua, per configurare secondo lui le cose create dal Figlio: «Ipse... *figuram in mundo ornamentorum* (a semetipso) accipiens».

Il pensiero non cambia. Lo Spirito Santo completa con il suo dinamismo l'opera del Figlio, non viceversa. La Sapienza, con la quale Dio adorna l'economia, presuppone l'azione demiurgica del Verbo, che porta a compimento nell'ordine dinamico, come la *dynamis* e la *energeia* completano l'*ousia*. Lo stesso avviene nell'uomo: la Sapienza o Spirito Santo perfezione nell'ordine dinamico – per *assimilazione* o configurazione – l'opera del Verbo o Figlio. Questi imprime nel plasma la sua Immagine (plastica) e lo Spirito la sua vita o dinamismo.

Tutto induce a credere che per Ireneo: a) il Figlio in quanto tale e *Immagine* visibile del Padre e *Paradigma* delle (future) creature, soprattutto dell'uomo, e *Logos* sussistente chiamato a *creare* come Demiurgo le cose, di cui è *Paradigma*, imprimendo in esse le sue stesse forme; b) lo Spirito Santo in quanto tale non dispone di nessuna *Forma*, ma possiede come essenza divina il dinamismo indispensabile per animare e vivificare l'opera del Figlio; è *Sapienza*, poiché Spirito sapiente che dà coesione, unità e vita alle cose (cfr. Sap 1, 7), principio di «assimilazione» o di «configurazione» e come tale è detto *Figuratio (Patris)* o *Figura (in mundo ornamentorum)*, giacché completa dinamicamente l'opera demiurgica del Figlio, conferendo alle sostanze create l'ornamento (pure divino) che le perfeziona nell'ordine operativo.

A differenza di Tertulliano, che applicava al *Sermo* = *Sapientia*, cioè al Figlio, i classici versetti di Prv 8, 22ss., Ireneo li riferiva allo Spirito Santo. Il *Figlio* = *Sapienza* assiste all'opera di Dio Padre, perché secondo Gv 1, 3 Dio creò tutte le cose per mezzo del Figlio (= Verbo). Quale tipo di assistenza riconoscerebbe Ireneo, interpretando Gv 8, 22 ss., allo *Spirito* = *Sapientia* all'opera di Dio Padre (e del Figlio Verbo)?

Il vescovo di Lione non ha commentato espressamente questa pericope.

I *testimonia* (Prv 3, 19 s.; 8, 22-25 e 27-31) – il primo con *Deus* come soggetto e gli altri due con *Dominus* – lasciano intendere che la *Sapientia* = *Spirito*, creatura del Verbo, assiste direttamente quest'ultima e soltanto per suo tramite Dio Padre²⁵.

Tutto risulterebbe in tal modo normale, e perfettamente logico e chiarirebbe un aspetto di grande interesse: la dipendenza immediata dello Spirito dal Figlio, in quanto creatura (*κτίσις*) e frutto (*gennema*) del Verbo:

«Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum (= Patrem) ante omnem constitutionem, per Salomonem ait (Prv 3, 19 s.): “*Deus (Pater) sapientia (= Spiritu) fundavit terram, paravit autem caelum prudentia; sensu ejus abyssi eruperunt, nubes autem manaverunt ros*”. Et rursus (Prv 8, 22-25): “*Dominus (Filius?) creavit me principium viarum suam in opera sua, ante saecula fundavit me, in initio antequam terram faceret, priusquam abyssos constitueret, priusquam procederent fontes aquarum, antequam montes confirmarentur: ante omnes autem colles genuit me*”. Et iterum (Prv 8, 27-31): “*Cum pararet caelum, eram cum illo (= Filio?), et cum firmos faceret fontes abyssi, quando fortia faciebat fundamenta terrae, eram apud eum aptans. Ego eram cui adgaudebat, quotidie autem laetabar ante faciem ejus in omni tempore, cum laetaretur orbe perfecto et jucundabatur in filiis hominum*”» (*Adv. haer.* IV, 20, 3).

L'uomo è tutto *ad imaginem Dei*, affinché si realizzi nel suo corpo *l'Immagine di Dio*, che è il Figlio (Col 1, 15) e *ad similitudinem Dei*, affinché giunga, pure nel suo corpo, alla *Somiglianza con Dio*, che è lo Spirito Santo. In quanto prospettiva si comprende come Ireneo abbia individuato nello Spirito Santo: a) una funzione complementare a quella del Figlio, b) basata sull'indole stessa dello Spirito rispetto al Figlio. Pertanto, appare ovvio come, per lui, il Figlio agisca da Immagine personale di Dio Padre e lo Spirito da principio di assimilazione divina, derivato direttamente dal *pneuma* del Figlio e indirettamente dal Padre.

Questo spiegherebbe, con riguardo all'efficacia dello Spirito (*Figuratio, Homoiosis*), l'idea di uno *Spiritus* in sé informe, materia, soffio o grazia divina.

«Si enim pignus complectens hominem in semetipsum jam facit dicere (Rm 8, 15): “*Abba, Pater*”, quid faciet *universa Spiritus gratia* quae hominibus dabitur a Deo? Similes nos ei efficiet et perficiet voluntatem Patris: efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei»²⁶.

²⁵ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* IV, 20, 3, 53 ss.

²⁶ IRENEO, *Adv. haer.* V, 8, 1, 21 ss.

Bibliografia

- BENDER W., *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961.
- CONGAR Y., *Sur la maternité en Dieu et la féminité du Saint-Esprit*, «Escritos del Vedat» 11 (1981), 115-124.
- ORBE A., *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, «Gregorianum» 45 (1964), 103-118.
- SAGNARD F.-M., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.

Capitolo Settimo

Creazione del mondo

Fino ad ora si è affrontato il tema del Figlio e dello Spirito Santo (ovvero *Sophia Prounikos*, *Sophia Achamoth*). È impossibile verificarne le tappe di formazione senza definire nel contempo quelle dell'apparizione e della demiurgia della materia informe (*materia creationis*).

Nonostante l'ampia trattazione dedicata dagli gnostici all'ambito divino – regione della Luce, dello Spirito, degli *eoni* – essi non dissociano mai il processo teologico da quello salvifico e quest'ultimo da quello della economia della creazione. Nell'economia della creazione non si limitano a giustificare la creazione dell'universo razionale, quasi che ad esso solo si sia riferito il processo delle persone divine. Dilatano l'economia al mondo sensibile (all'uomo ilico) e gettano le basi della creazione visibile, oggetto dell'esperienza umana.

A differenza della filosofia pagana e con scandalo della stessa fissano nell'atto liberissimo e gratuito di Dio il principio dell'intera economia. Dal «volere» divino positivo derivano la concezione dell'Unigenito *in sinu Dei*, il *Pleroma* degli *eoni* che lo costituisce personalmente e la creazione dell'universo, alla cui demiurgia e salvezza egli è destinato.

Attenti a coordinare le tappe evolutive del Figlio e di *Sophia* con quelle dell'universo futuro, non considerano la creazione in se stessa. La intendono come complemento delle fasi del Figlio o di *Sophia*. Qualcosa di analogo avviene per il tema della salvezza.

Gli gnostici dedicano attenzione ai due grandi aspetti del Figlio: la sua mediazione naturale tra Dio e l'universo creato; la sua mediazione salvifica tra Dio e l'universo (chiesa o chiese) della salvezza. Presentando il mediatore fisico, indugiano incidentalmente e per ragioni di completezza a porre le basi della creazione; lo stesso accade quando presentano il mediatore divino. Soltanto incidentalmente e per essere completi si attardano a porre le basi della salvezza.

Generalmente i valentiniani presentano a un tempo il Figlio «creatore», costituito mediatore naturale fisicamente e personalmente, e la «massa abortiva» separata dal Figlio. Entrambi entrano in scena simultaneamente, il primo come luce, la seconda come ombra.

Tra i vari gruppi di settari il linguaggio si modifica, ma rimane invariato il rapporto tra le due apparizioni: del demiurgo e della materia, del *Logos* e della sostanza su cui agirà, del creatore e della *materia creationis* (aborto, massa).

Senza spingere tanto all'estremo le speculazioni, anche gli ecclesiastici riecheggiano l'intima relazione tra il Figlio Verbo (o Sapienza) e il mondo, tra lo Spirito e la creazione (e la salvezza). L'economia coinvolge le persone divine e le proietta con riguardo alle loro connotazioni peculiari verso la demiurgia e la salvezza dell'universo creato. Il Figlio, concepito liberamente dal Padre, è orientato prima alla futura creazione e demiurgia del mondo sensibile e poi alla salvezza dell'uomo. È così strano che Ippolito, pur ammettendo la generazione perfetta del Verbo *a Patre*, lo denomini «Figlio *perfetto* di Dio» soltanto a motivo dell'incarnazione (passione e risurrezione)?¹

A noi compete lasciar decantare gli elementi e riproporli in una forma accessibile. Il campo è vastissimo. Della creazione interessano:

- a) le origini: quando apparve; da qui la connessione con il *Logos* e *Sophia*
- b) la sua natura e finalità: le tre sostanze – spirituale, razionale, ilica – dei valentiniani, il mondo razionale di Origene, il mondo sensibile di Ireneo, Tertulliano e altri
- c) la struttura definitiva dell'universo storico
- d) la stessa concettualità: *creatio ex nihilo*, demiurgia, *opus ornatus*.

La logica e la chiarezza esigono un ordine. Pertanto tratteremo, in primo luogo, la creazione nell'economia della salvezza con due sezioni molto disuguali in estensione (gnostici ed ecclesiastici). Si sono già indicati elementi sufficienti nei capitoli precedenti.

Accosteremo, in secondo luogo, altri temi: 1) *creatio ex nihilo* o semplice demiurgia; le diverse soluzioni: Ermogene, Marcione, valentiniani, ecclesiastici; 2) creazione *ab aeterno* o *in tempore*: soluzioni pagane, gnostiche, ecclesiastiche; 3) struttura del mondo storico secondo i valentiniani, Origene, Ireneo.

¹ C. Noetum, 15, 7. Cfr. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 290 ss.

LA CREAZIONE NELL'ECONOMIA TRINITARIA

a) *Ofiti di Ireneo*

Distinguono due fasi. La prima si riferisce a Gn 1, 1 s. Sotto la regione della luce, composta da *Bythós-Ennoia-Filius* e che costituisce il cielo, si rende sensibile lo Spirito Santo con un'agitazione disordinata sugli elementi separati (acqua, tenebre, abisso, caos). Spirito ed elementi saranno la «terra invisibile e impreparata». Ireneo non giustifica la distinzione tra lo Spirito Santo e i quattro elementi separati sui quali si libra.

Se ne presume l'origine dopo la concezione (in cielo) del Figlio dell'Anthropos (= Unigenito). Non soltanto in seguito ma come conseguenza della concezione del Figlio. Ciò che più tardi sarà *Prounikos* per il Cristo, sarebbe ora lo Spirito Santo (con gli elementi separati) – la Terra – per il Figlio.

Conviene ricorrere al mito complementare, l'origine simultanea di *Cri-sto/Prounikos*, del *Filius Hominis* (= *caelum*)/*Spiritus sanctus* (= terra).

Nel passaggio dalla concezione del Figlio (*in sinu Patri*) all'apparizione dello Spirito Santo (= terra invisibile ed impreparata) si individua quello dalla Luce (Figlio) alla sua ombra (Spirito Santo).

Ce ne persuade il parallelismo immediato, conseguenza della duplice generazione perfetta di Cristo e abortiva di *Prounikos*, opera della *communio* mitica *Pater/Filius/Prima Femina* (= *Spiritus Sanctus*).

«Concumbentibus autem Patre et Filio Feminae, quam et Matrem viventium dicunt, quum autem non potuisset portare nec capere magnitudinem luminum, superrepletam et superebullientem secundum sinisteriores partes dicunt: et sic quidem filium eorum solum Christum, quasi dextrum et in superiora allevatitum, arreptum statim cum Matre in incorruptibilem Aeonem... Virtutem autem, aquae superebullit ex Femina, habentem humectationem luminis, a patribus decidisse deorsum docent, sua autem voluntate habentem humectationem luminis: quam et sinistram et Prunicon et Sophiam et masculo-feminam vocant»².

Generazione doppiamente anomala: a) per i padri, che sono tre (due maschili, Padre e Figlio, e uno femminile, lo Spirito Santo o *Prima Femina*); b) per i figli, che sono gemelli, perfetto e abortiva, Fratello e Sorella destinati a congiungersi in matrimonio, Cristo e *Sophia Prounikos*.

Cristo (*Tertius masculus*) è personalmente identico al *Filius Hominis* (= *Secundus Anthropus*) e come lui Immagine perfetta del Padre o *Primus Anthropus*. *Sophia Prounikos*, la figlia abortiva, per converso, è soltanto «so-

² IRENEO, *Adv. haer.* I, 30, 2-3.

miglianza imperfetta» del Padre, perché derivata, quanto a sostanza, dalla sostanza (non luminosa seppure spirituale) dello Spirito Santo (= *Prima Femina*).

Il mito riprende una circostanza tecnicamente decisiva. L'aborto è di segno positivo, poiché frutto della sovrabbondanza del bene. Dio volle proiettare fuori di Sé tanto bene, che Cristo non era bastante a contenerlo; perciò lo effuse al di fuori nella sua Sorella abortiva che gli si pose al di sotto (*secundum sinisteriores partes*).

Valentino sosteneva la stessa cosa³.

Intendano come vogliono l'apparizione del *Cielo* (*Pater-Ennoia-Filius*) e della *Terra* (*Spiritus sanctus = Prima femina*), gli ofiti armonizzavano il fatto della duplice emissione: la sua simultaneità – la *generazione divina* del Cristo o Figlio sussistente simultanea a quella della *creazione della materia informe* – e la sua causa. Il Figlio venne generato nello stesso momento in cui appariva la materia informe, perché destinato a modellarla, come creatore, e a salvarla, come salvatore.

Creazione della materia amorfa. In qualità di *Femina a femina* il frutto abortivo dà sussistenza allo Spirito Santo di Gn 1, 2: *Pneuma* con tutti gli elementi (acqua, tenebre, abisso, caos) animati da lui. Si chiami aborto, materia informe, o *Femina a femina*, indica sempre la massa informe, animata dallo Spirito (femminile), proiettata da Cristo Luce come sua ombra.

Il presentarla come sovrabbondanza di Cristo fornisce lo spunto per alcune riflessioni.

È assurdo che la sovrabbondanza sia casuale. Il *Cielo* (Padre-Ennoia-Figlio) congiungendosi alla Terra (Spirito Santo) era consapevole che il frutto dell'unione sarebbe stato duplice e in reciproca relazione: Cristo e Materia amorfa, Luce e ombra.

Comunemente parlando, una Luce purissima come Cristo non può produrre ombra. Per Clemente Alessandrino «l'ombra della luce non sono tenebre ma illuminazione» (ET 18, 2). Nel nostro caso l'ombra della Luce – creatrice ed illuminatrice (= salvifica) – non è pura tenebra; si tratta di tenebre o materia destinata ad essere *fabbricata* da Cristo (Verbo) e *illuminata* da Cristo (Salvatore). Il Cristo Luce – come già si è detto (cfr. sopra pp. 109 ss.) – nacque verginalmente dallo Spirito Santo, senza assumere nulla dalla sua essenza (spirituale), e si manifestò come Luce purissima, com'era nel seno di Dio, benché dotato ora di sussistenza.

³ Secondo *Adv. haer.* I, 11, 1, 19 ss.

A Cristo fu trasmessa la pura essenza divina, la Luce maschile dei suoi padri mitici (*Pater/Filius*), senza il più piccolo frammento di spirito. A *Prounikos*, Materia amorfa, si aggiunse invece la sostanza femminile della madre – *Spiritus sanctus (Prima Femina)* – una porzione o soffio della Luce maschile (*humectatio luminis*), che giustifica la generazione «per sovrabbondanza». E questo non perché la pura essenza divina si sia suddivisa tra Cristo e *Prounikos*, ma in quanto dalla sostanza perfetta e integra della Luce, proiettata in Cristo, la *humectatio luminis* è passata come un aroma alla sostanza spirituale, proiettata nella materia informe.

La relazione ombra e Luce preesiste già in quella presente tra la *Prima Femina* e i due Uomini (*Pater-Filius*). È la stessa che intercorre tra lo *Spiritus* (femm.) e il *Lumen* (masch.); è la *natura* intermedia tra la Luce e le tenebre, ossia lo *Spiritus medius* (πνεῦμα μεθόριον), e la Luce. *Umbra* intermedia tra la luce – *Lumen* – del Dio purissimo e le tenebre – *tenebrae* – o materia inferiore.

Gli ofiti dissertano su questa trilogia *Lumen-Spiritus-Materia* (inferiore), sebbene per la comunione tra lo *Spiritus* e gli elementi in esso contenuti anche lo *Spiritus (Femina a femina)* sia considerato come materia informe.

A modo di compendio. Dal matrimonio Cielo/Terra nacquero simultaneamente il *Cristo*, Figlio sussistente, di pura sostanza divina, pura Luce, *Purum Lumen*.

Prounikos, materia informe, costituita da tre elementi confusi tra loro:

- a) *humectatio luminis*, per la partecipazione (sovrabbondanza) alla Luce-Cristo;
- b) *Spiritus*, tutta la sostanza spirituale, diversa da quella pura e divina, *umbratile* rispetto alla Luce;
- c) *segregata elementa*, tutta la sostanza materiale e psichica, differente da quella pura e divina e da quella *umbratile*.

Il Cristo riveste particolare importanza per la sua duplice mediazione di Verbo Demiurgo e di Salvatore, *Prounikos*, invece, per la sua duplice passività: «Materia informe» chiamata a essere illuminata (ossia salvata) dal Salvatore in sé e nei suoi figli.

Perché Dio non crei la materia informe con un atto indipendente da quello della generazione del Figlio, è chiaro.

Gli Ofiti intendevano spiegare un fenomeno, a loro parere, indiscutibile: l'esistenza nel mondo della chiesa divina; la diaspora nella materia di una moltitudine di semi luminosi e spirituali. Se non fosse apparsa una *Materia*

amorfa partecipe della Luce (divina) e animata dallo Spirito (femminile), resterebbe inspiegabile la presenza nel cosmo di individui fisicamente dotati di Spirito e di germi di Luce. Bisognava proiettare fuori da Dio per sovrabbondanza del Figlio la *humectatio Luminis*, per emanazione dello Spirito Santo la sostanza pneumatica (femminile) chiamata alla Salvezza e, come sostrato comune, la sostanza materiale (tenebrosa) base del mondo sensibile.

La Luce Cristo si servì dello Spirito Santo, che conteneva e agitava in sé come in un processo discorsivo le specie future, e lo proiettò al di fuori con tutte le specie da lui pensate, attribuendogli un'esistenza *umbratile*, intermedia tra quella luminosa (divina) e quella delle tenebre (materiale). Così giunse all'esistenza la *creatio prima* informe, animata dallo Spirito (pure informe) di Dio.

Il fine perseguito da Dio nel generare Cristo spiega la coesistenza nella materia informe di varie sostanze, da quella imperfettamente luminosa fino a quella illica. *A facto ad posse valet illatio*. Inutile esporre come lo Spirito abbia potuto emanare la natura razionale, irrazionale e quella diabolica di «spiriti materiali». Lo Spirito Santo che si muoveva razionalmente sugli elementi (secondo Gn 1, 2) e *pensava* tutte le nature della creazione, proiettò – per impulso della stessa Volontà divina che determinò la generazione del Cristo – la materia informe, con tutte le sostanze *pensate*. Queste passarono dal *pensiero* nel quale vivevano intenzionalmente dentro lo Spirito alla *realità* della materia informe, non in virtù del *pensiero* ma della Volontà divina, origine simultanea di Cristo e della materia amorfa.

In breve. Dalla Luce comune al Padre e al Figlio fu emanato con generazione perfetta il Cristo, Figlio sussistente. Dallo Spirito Santo scaturì mediante un'emanazione informe lo Spirito amorfo o *Prounikos*, che portò all'esistenza concreta le sostanze o nature escogitate nello Spirito Santo. L'emanazione di *Prounikos* trasse con sé per sovrabbondanza della Luce, la *humectatio Luminis*.

Gli Ofiti non riconoscono, pertanto, *creatio ex nihilo* in senso stretto. Grazie al loro mito si percepisce piuttosto, come antitesi della generazione divina del Cristo, una *creatio sui generis* della materia informe (vivente), una specie di *Anima mundi*, *Spiritus mundi*, che porta al suo interno, prodotte dal Volere divino, le sostanze e le nature precedentemente escogitate nel Grembo di Dio (Gn 1, 2).

Demiurgia o seconda creazione. – Gli Ofiti si diffondono successivamente (Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 3 s.) nella demiurgia. Sono concetti assai oscuri.

Grazie alla *humectatio luminis* filtrata nella materia informe ad opera

dello Spirito si giunse alla dissociazione delle sostanze contenute nella materia.

Quanto i valentiniani assegnano al Figlio, in quanto Verbo, gli Ofiti l'attribuivano alla *humectatio luminis*; non cioè direttamente a Cristo, in quanto Luce, ma ad un'azione precedente quella della Luce. Frutto di quest'azione è la graduale configurazione delle sostanze nascoste nella materia informe.

Crea dapprima la sostanza spirituale, cui dà Forma (personale). Appare così la Terza persona, *Sophia Prounikos*, lo Spirito Santo (personale).

Successivamente configura la sostanza razionale arcontica, l'*ebdomade* del Demiurgo Jahvé. Infine quella ilica con le sue numerose specie. Per la demiurgia o degli elementi razionale e ilico, interviene in maniera efficace *Sophia Prounikos*, come Sapienza del mondo, al servizio (per impulso della *humectatio luminis*) del Figlio.

Il mito utilizzato dagli Ofiti impedisce di demarcare con precisione l'efficacia a) del Figlio, Demiurgo universale nell'ordine fisico, sulla materia informe; b) del Cristo, nell'ordine salvifico, su *Sophia Prounikos*; c) di *Sophia Prounikos* sulle sostanze razionale e ilica; d) demiurgica immediata di Jahvé sulla sostanza ilica... e mille altri dettagli facilmente individuabili tra i valentiniani.

b) Tolomeo

Il suo linguaggio non così sobrio come quello degli Ofiti rispecchia probabilmente una tradizione dottrinale meglio elaborata. Ciò permette di chiarire alcuni concetti fino a definire con precisione i rapporti tra il Figlio e la creazione, tra *Sophia* (Spirito Santo) e la *κτισις*; le tappe della creazione della primordiale *hyle* all'ultima demiurgia, seguendo gli strati del *Kenoma*.

Gran parte degli elementi sono stati anticipati nelle pagine precedenti contestualmente all'analisi delle processioni divine del Figlio e dello Spirito Santo.

a) *Creatio prima*. Il transito dell'economia pensata da Dio al suo compimento nel mondo sensibile non fu repentino. Lungamente preparata fin dalla concezione (personale) dell'Intelletto (= Unigenito) si concretizzò in due tappe: *interna*, dentro il *Pleroma* e prima della generazione del Verbo: ed *esterna*, fuori dal *Pleroma* e dopo la generazione del Verbo.

Tappa interna, dentro il *Pleroma*. Il nucleo iniziale è costituito dall'aborto dell'eone *Sophia*, cui si aggiungono gli altri *eoni*, incluso il *Logos* con quanto

gli è proprio. Tolomeo lo denomina *pathos* e lo presenta come un tentativo fallito, a mezzo tra l'aborto e il mestruo⁴.

Principio dell'universo futuro, il Figlio pone in movimento le perfezioni interessate nella sua mediazione fisica e *concepisce*, con il pensiero, come Spirito (o *Sophia*) di Dio che si muove sulle cose *escogitandole* tutte quelle sostanze (*dynameis*) cui conferirà, nel tempo stabilito, esistenza reale. Frutto di questo *pathos* (*cogitatio*) dell'Unigenito è la primordiale «sostanza informe», «sostanza di materia» o semplicemente *creatio prima*, escogitata dal Figlio Unigenito in ordine all'universo futuro.

Tappa primordiale, non merita il nome di «creazione prima» *reale*, perché avvenuta solamente nell'Intelletto personale. Il fatto che abbia riguardato miticamente tutti gli *eoni* orientati «verso l'esterno di Dio», indica che il Figlio mette in opera fin da ora, seppure solo intenzionalmente, tutta la sua mediazione fisica, tutti gli *eoni* del *Pleroma*, per le sostanze costitutive dell'universo creato.

Tappa esterna, fuori dal *Pleroma*. L'aborto esce dal *Pleroma*, in virtù della *definizione* (*horismós*) dell'Unigenito. Lo stesso *Horos*, che caratterizza l'Unigenito nella sua mediazione fisica verso ciò che è extradivino, fonda con l'allontanamento del *pathos* la materia informe.

Questa è la *creatio prima*. La sostanza informe, escogitata precedentemente dentro l'Unigenito, è proiettata, *realizzata* all'esterno con lo stesso contenuto di cui disponeva quand'era all'interno. Il *pathos* del *Pleroma* passa ad esistere nel *Kenoma* senza perdere nulla di ciò che possedeva nella sua esistenza intenzionale.

Frutto *ad extra* della delimitazione personale del mediatore fisico (del Fi-

⁴ IRENEO, *Adv. haer.* I, 2, 2, 25 ss.: «Voluit enim (*Sophia*), ut dicunt, magnitudinem eius (= *Patris*) comprehendere; dehinc cum non posset... in magna agonia constitutum propter magnitudinem Altitudinis... cum extenderetur semper in priora, a dulcedine eius novissime forte abortum fuisse et resolutum in universam substantiam»; I, 2, 3, 40 ss.: «Quidam autem ipsorum huiusmodi passionem et reversionem Sophiae velut fabulam narrant: impossibilem et incomprehensibilem rem eam adgressam, peperisse substantiam informem (*ὄυσταν ἀμορφον*) qualem naturam habebat femina parere; in quam cum intendisset, primo quidem constrictatam propter inconsummatum generationis, post deinde timuisse ne hoc ipsum finem habebat, dehinc expavisse et aporiatam, id est confusam, quaerentem causam et quemadmodum absconderet id quod erat natum; in his autem passionibus factam accipisse regressionem et in Patrem regredi conari, et aliquandiu ausam, tamen defecisse et supplicem Patris factam, una autem cum ea rogasse et reliquos Aeonas, maxime autem et Nun. Hinc dicunt primum initium habuisse substantiam materiae, de ignorantia et taedio et timore et stupore».

glio, Creatore dell'universo futuro), la materia informe (*pathos*, aborto) viene all'esistenza come sua ombra e ne anticipa la nascita. Prima appare la materia della creazione, poi il Creatore.

Bisogna notare l'uniformità con cui Tolomeo dispone, in due fasi, l'evoluzione dei grandi personaggi e figure dell'economia.

Materia amorfa (= Sophia)

- 1) prima concepita nel *Pleroma*
- 2) poi espulsa fuori dal *Pleroma*

Spirito Santo (= Sophia Achamoth)

- 1) definito personalmente dal Figlio di Dio e Verbo generato
- 2) Reso Madre dei viventi dal Figlio di Dio, Salvatore

Figlio di Dio

- 1) concepito o definito nel *Pleroma*, essendo stata espulsa da lui la materia
- 2) generato fuori dal *Pleroma*

Lo Spirito Santo (personale) è frutto della demiurgia della materia amorfa (vivente) attuata dal Figlio di Dio. La seconda tappa della materia amorfa coincide con la prima del Figlio. La seconda del Figlio, ancorché non coincidente con la prima dello Spirito Santo, quanto meno tende ad essa.

È un indizio della legge che presiede al suo sviluppo: prima l'aspetto personale, quindi la sua efficacia *ad extra*. Il Figlio si autodefinisce completamente nella sua persona prima di agire sulla creazione; lo Spirito Santo si caratterizza personalmente prima di operare sulla Chiesa.

La materia amorfa percorre le medesime due tappe: *concepita* con esistenza intenzionale nel *Pleroma*, come aborto interiore degli eoni e *proiettata* poi all'esterno nell'imminenza della *genesis* del Figlio, Verbo di Dio.

Prima di porre in esistenza la *creatio prima*, Dio l'aveva ideata nell'Unigenito, facendovi confluire tutte le perfezioni del Mediatore fisico. Subentrò poi il passaggio dall'*ideato* al *proferito*, in cui consiste a rigor di termini la prima creazione. L'Unigenito è responsabile di questo transito, a modo di chi predispose la via per il suo duplice intervento futuro (come Verbo e come Salvatore).

La Materia informe *interiore* procede dagli eoni ed è interna al *Pleroma* (Figlio), egualmente quella *esterna*, uscendo dal *Pleroma*, esce pure dal Figlio e da esso procede. Il fenomeno coincide, in fondo, con quello esposto dagli Ofiti. La *creatio prima*, attribuita dagli ecclesiastici a Dio Padre, dagli Ofiti e Tolomeo è ascritta al Figlio, per gli Ofiti a causa della sovrabbondanza del Figlio Cristo; per Tolomeo per la sovrabbondanza dell'Unigenito, personalmente definito. Dio Padre non interviene direttamente. Dal Figlio procederanno la materia amorfa e la sua creazione, la *creatio prima* e la *secunda*.

b) *Demiurgia: creatio secunda*. Secondo il mito riferito da Tolomeo prima è emessa la *substantia materiae* e in seguito nasce il Figlio con il compito di modellarla.

Tale materia amorfa o *substantia materiae* corrisponde al concetto odierno di *creatio prima*. Gli gnostici le assegnavano una vita estremamente complessa. Essa conteneva, in grande confusione, tre generi di vita (spirituale, razionale e illica) corrispondenti ad altrettante sostanze.

Analizzammo questo aspetto in precedenza (cfr. sopra pp. 145 ss.) dal punto di vista teologico, e attenti alla traiettoria della materia (universale) informe alla separazione della sostanza pneumatica, mediante lo Spirito Santo *personale*, e alla sua illuminazione da parte dello Spirito Santo, Madre dei viventi.

Ora interessa il percorso dalla materia (informe) *universale* alla separazione delle essenze contenute in essa. Tolomeo la inserisce in un mito fortemente ispirato nei termini alla Scrittura. La materia *amorfa*, aborto del *Pleroma*, contiene come in sospensione tutte le essenze dell'universo. Al Figlio, Verbo demiurgo, spetta il compito di fabbricarla, prendendovi le sostanze contenute. Fabbricare significa configurare e configurare implica scegliere previamente le sostanze di cui si compone per dar loro una forma.

I critici, troppo condizionati dal linguaggio mitico, sottovalutano l'esatta puntualizzazione delle diverse sostanze emanate da *Achamoth* e la loro collocazione nel mondo. L'analisi di brani paralleli⁵ è il mezzo per una loro precisa definizione. I valentiniani non discorrono sempre partendo dalla natura o sostanze pure. Come distinguono nel divino lo *Spiritus masculinus* dallo *Spiritus femininus* e nello psichico l'anima razionale dalla irrazionale, così indicano altre categorie simili. La logica che presiede alla loro evoluzione mitica permette di inquadrarle tutte come segue:

SPIRITUS	ANIMA	MATERIA
A ¹ spiritus spiritus [Spiritus masculinus]	A ² anima spiritus [Spiritus femininus]	A ³ materia spiritus [spiritus nequitiae]
B ¹ spiritus anima cfr. A ²	B ² anima anima [anima rationalis: Hebdomas, homo psychicus]	B ³ materia anima [anima irrationalis s. materia animalis: homines hylici, animae brutorum]
C ¹ spiritus materia cfr. A ³	C ² anima materia cfr. B ³	C ³ materia materia [elementa: aër, aqua, terra, ignis]

⁵ IRENEO, *Adv. haer.* I, 4, 1 ss.; ET, 48.

Con l'eccezione dell'espressione *spiritus anima* o *anima spiritus* (B1 = A2) applicata allo Spirito femminile, le rimanenti sono facilmente documentabili.

Tutte sono sostanze, catalogabili nelle tre più generiche (spirituale, animale, materiale), che non sono tre bensì sei. La prima (A1) non appartiene all'universo creato. Le altre si collocano in ordine di dignità:

A ¹ Spiritus spiritus		
A ² = B ¹	Spiritus anima	Sophia = OGDOAS
B ²	Anima anima	Demiurgus = Hebdomas diabolus
A ³ = C ¹	Spiritus materia	irrationales
B ³ = C ²	Anima materia	Hexas
C ³	Materia materia	terra

Le cinque sostanze create si collocano nello spazio e nel tempo secondo l'ordine di dignità. La prima demiurgia spetta al Figlio, la seconda e la terza allo Spirito Santo personale (= *Sophia*) e al Creatore Jahvé.

Lo Spirito Santo interviene come Sapienza del mondo nella demiurgia di quanto è ad esso inferiore. Ugualmente il Creatore Jahvé interviene soltanto e in tutto il mondo materiale o Esade.

Semplificherebbe eccessivamente chi facesse del *Pleroma* l'unico paradigma della creazione. Nel *Pleroma*, paradigma primo ed universale, è presente ad esempio l'etone *Anthropos*, archetipo dell'uomo. Poiché però tre sono le specie umane e si relazionano reciprocamente, i valentiniani non vedrebbero difficoltà nel fare l'uomo spirituale – abbozzato nella persona dello Spirito Santo – il paradigma degli altri (animale e materiale) anche lo psichico dell'Ebdomade il paradigma immediato dell'uomo materiale.

È bene tenere presente il quadro delle sei sostanze, per eliminare equivoci possibili nell'esegesi scritturistica offerta dalla famiglia valentiniana.

Dio prese polvere *dalla terra* per plasmare l'uomo (secondo Gn 2, 7). Da quale terra la prese? Valentinianamente *Terra* potrebbe indicare un etone della Tetrade più alta – la *Aletheia* (Ireneo, *Adv. haer.* I, 18, 1) –, lo Spirito Santo nella sua efficacia materna sugli esseri viventi (*Sophia* = Terra, secondo *Adv. haer.* I, 5, 3), la sostanza fluida di indole irrazionale (*Adv. haer.* I, 5, 5; ET 50, 1) intermedia tra lo spirito diabolico e la materia arida o, infine, la banalissima terra che calpestiamo. Abili nell'armonizzare una moltitudine di esegesi parallele, non si contraddicono né cadono in errore.

In generale la demiurgia si realizza in modo diverso a seconda della sostanza cui si applica:

1) la demiurgia della *substantia spiritus* (= *spiritus anima*) è opera diretta e immediata del Verbo: ne sono frutto la persona di *Sophia* (*Achamoth*),

Ogdoade, Spirito Santo (personale); è un caso particolare, il primordiale e più sublime della causalità formulata da Gv 1, 3: «*Omnia per ipsum facta sunt*».

2) la demiurgia della *substantia animae* (= anima anima) avviene direttamente ad opera di *Sophia*, a servizio del Verbo; nella sua creazione, da cui provengono Jahvé, i suoi arconti e angeli, demiurgo principale è il Verbo, al quale *Sophia* (= Spirito Santo Sapienza del mondo) offre il suo aiuto.

3) la demiurgia della *substantia materiae*, la classica plasmazione delle essenze materiali (spirituale, animale, illica pura), è peculiare del Verbo, primo demiurgo; di *Sophia* (paradigma o origine delle forme) e del demiurgo immediato (Jahvé) con la collaborazione dei suoi arconti. Intervengono *Logos-Sophia*-demiurgo (Jahvé); i primi due sono coscienti del loro compito; il terzo, ignorante, agisce per impulso dei primi due. Si estende alle sostanze del mondo sublunare: dagli spiriti diabolici ai quattro elementi.

Giacché la demiurgia ha un carattere positivo, bisogna sempre tenere presente, oltre alle varie forme – prima, intermedia, immediata –, le sue gradazioni e gerarchia. Ben oltre il titolo che Jahvé può reclamare sul mondo (e uomo) sensibile, in quanto demiurgo *immediato*, si trova quello di *Sophia* e ancora oltre il titolo di *Sophia* esiste quello del Verbo. Non c'è dubbio, per i valentiniani, che il Figlio di Dio assuma come proprio il mondo creato da Jahvé. Demiurgo primo e universale sollecito, con l'aiuto di *Sophia*, Jahvé per la plasmazione del mondo, servendosi come strumento per le sue alte finalità.

Il *Logos* e *Sophia* possederanno, soltanto per questo, ragioni e titoli sufficienti per intervenire nel mondo, senza contare su Jahvé. Il mondo appartiene più a loro che a Jahvé, come la casa appartiene più ai suoi veri padroni che a quanti si reputano suoi padroni e signori.

c) Autori ecclesiastici: Tertulliano

Gli ecclesiastici differiscono dagli gnostici nell'aspetto letterario. Uniscono al mito quanto possiedono della *historia salutis*, dagli esordi alla consumazione finale, tutto in linea orizzontale. Soltanto eccezionalmente offrono uno sguardo d'insieme. È il caso di Origene nel *De principiis*. Gli altri sviluppano temi parziali o scrivono sulla scia dei loro avversari, senza altro tratto di unione che la Regola di fede.

La creazione interessa anche gli ecclesiastici e le notizie che ci hanno offerto non sono poche né superficiali. Sarebbe importante sapere se anch'essi situano la creazione del mondo entro l'economia trinitaria e capire fino a che punto il Figlio e lo Spirito sono rivolti, con le loro peculiarità, all'universo creato.

Non tutti dissertano nello stesso modo né sono interessati agli stessi problemi. Tertulliano espone le sue idee in contrasto con Ermogene e Prassea; Origene ricercava soluzioni a problemi equidistanti dalla filosofia e dall'esegesi scritturistica. Le premesse da cui partono sono molto differenti.

Tertulliano modificò ben poco del suo pensiero nel periodo intercorso tra la relazione dell'*Adversus Hermogenem* e la stesura dell'*Adversus Praxean*.

In *Herm.* propugna la creazione della materia nel tempo. Non esiste materia eterna e, ancor meno, coeterna, indipendente nella sua origine da Dio. Neppure il Figlio è eterno. Mentre il Figlio procede, prima del tempo, dalla sostanza (= dallo *Spiritus*) di Dio, la materia principia con il tempo, come da *materia ex qua*, dalla volontà, potere, sapienza, intelletto, verbo, spirito e *dynamis* di Dio, in libero esercizio.

Dio possiede *ab aeterno* la sua propria materia, *materia materialium* (*Herm.* 18): la Sapienza essenziale, anteriore al Figlio (e allo Spirito personale). Eterna come l'Intelletto divino, come la sua scienza e pensiero, è in unità con Dio. Semplicissima come *Spiritus*, ma polivalente; senz'altra attività che quella della sua intellesione. Più che sufficiente, tuttavia, a fondare una qualsiasi economia positiva.

In effetti, *ante tempus* e in vista della costituzione dell'Economia attuale, Dio si avvale della sua propria Sapienza essenziale – dell'Intelletto e dello Spirito (propri) – per concepire dentro di sé la *Sophia* personale: «*Ut necessarium sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso*»⁶.

In *Sophia* così concepita Dio ha abbozzato la futura creazione, attribuendole un'esistenza intenzionale. L'ha *preparata*.

Chiariamo meglio. Secondo Tertulliano esiste una Sapienza coeterna a Dio – la *Ratio* = *Sensus* di *Prax.* 5; la *Sophia materia materialium* di *Herm.* 18 – e un'altra non coeterna – *Sophia condita et nata in sensu Dei* –. Entrambe possono giustamente passare per *omnium fons et origo*, ma con una differenza radicale. Nella prima tutte le cose sono nell'Intelletto impersonale di Dio, nella seconda, invece, nella sua Sapienza personale. Nella prima sono possibili, nella seconda decise e chiamate all'esistenza nel tempo stabilito. Nella prima non c'è intervento del volere positivo di Dio, nella seconda sono determinate dal volere divino. Nella prima coesistono tutte le economie possibili, nella seconda una sola è definita, *l'Economia scelta* da Dio.

⁶ *Herm.* 18, 3.

Ancora un passo avanti. Dio crea la materia amorfa. È il momento della *creatio prima*, attestato da Gn 1, 1-2, dove alla menzione generica («cielo e terra») segue la sua presentazione come materia informe. Tale azione conviene solo a Dio, poiché infinito. All'infinito di Dio corrisponde l'assenza di forma nella materia.

Alla sostanza informe – *Spiritus* – di Dio, la sostanza informe – materia – della creazione. Solo a Dio, Spirito superiore a ogni forma, spetta produrre la materia informe. E la produce senza nessuna collaborazione da parte della *Sophia* personale; il suo volere e potere illimitati fungono di unica causa.

Herm. e *Prax.* non parlano della *creatio prima* come tale e, ancor meno, la ascrivono *expressis verbis* a Dio. Il fatto però di attribuire la *generazione* del *Sermo* (di *Sophia*) all'imperativo della *demiurgia* (in ordine alla *creazione* del mondo, presupposta la materia informe) indica chiaramente il pensiero di Tertulliano.

Lo conferma *Prax.*, parlando della *nativitas perfecta* del Verbo in Gn 1, 3 – il primo giorno –, quando già è presente la terra «informe e non preparata».

«Tunc igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus (Gn 1, 3): "Fiat Lux". Haec est nativitas perfecta Sermonis dum ex Deo procedit»⁷.

«Primo quidem nondum Filio apparente "et dixit Deus: Fiat Lux et facta est" – ipse statim Sermo – "vera lux quae illuminat hominem venientem in hunc mundum" (cfr. Gv 1, 9) et per illum mundialis quoque lux»⁸.

La *creatio prima* si colloca, di conseguenza, tra la concezione personale di *Sophia* (Pro 8, 22 ss.) e la sua nascita perfetta, prima della generazione del *Sermo* oppure prima che Dio, da sempre Dio, diventi Padre.

Nella logica di Tertulliano Dio è prima «Creatore» della materia informe e poi «Padre», poiché prima di generare *Sophia* fuori da sé, rendendola *Sermo* = *Filius*, aveva posto in essere la materia informe.

Una tale cronologia fa riflettere. Coincide, fundamentalmente, con quella dello gnostico Tolomeo, per il quale l'apparizione dell'*Aborto*, fuori da Dio, anticipa la generazione del *Pleroma*. La successione ne segnala lo scopo: prima la *creatio prima*, poi il demiurgo che la crea, infine lo Spirito che la perfeziona dinamicamente.

⁷ *Prax.* 7, 1.

⁸ *Prax.* 12, 5.

Il Figlio appare il primo giorno (Gn 1, 3) in ordine alla creazione del mondo (cfr. Gv 11, 3): «Tutto è stato fatto per mezzo di Lui».

Già nel tempo inizia la *creatio secunda*, descritta da Mosè a partire da Gn 1, 4 e compendiata in Prv 8, 27 ss.

Che dire dello Spirito Santo? Tertulliano non menziona la sua apparizione personale, che dovrebbe essere avvenuta dopo la concezione della Seconda persona (*in sensu Dei*) e la sua perfetta generazione (Gn 1, 3) o, comunque, successivamente alla nascita del *Logos = Filius*.

Molto prima della Pentecoste⁹, già durante la plasmazione dell'uomo, il Figlio e lo Spirito si distinguevano come Seconda e Terza persona; come tali, infatti, agivano sul plasma umano. Il primo come Immagine (sussistente) di Dio, il secondo come Somiglianza divina, pure sussistente. Scrive Tertulliano a proposito di Gn 1, 26 e 3, 22:

«Immo quia iam adhaerebat illi Filius *secunda persona* Sermo ipsius et tertia, Spiritus in Sermone; ideo pluraliter pronuntiavit *faciamus et nostram et nobis*. Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem, Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritu qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur»¹⁰.

È possibile retrodatare la distinzione delle persone all'inizio della creazione del mondo? Pare suggerire di sì l'esegesi di Sal 32, 6:

«Sed primo Sophiam conditam, initium viarum in opera ipsius (Prv 8, 22 s.), dehinc et Sermonem prolatum per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil (Gv 1, 3); denique «Sermone eius caeli confirmati sunt et Spiritu ipsius universae virtutes eorum» (Sal 32, 6). Hic est Dei dextra et manus ambae per quas operatus est atque molitus est (cfr. Is 48, 13) – «opera enim manuum tuarum, inquit (Sal 101, 26), caeli» –, per quas et (Is 40, 12) «mensus est caelum et palmo terram»¹¹.

Sermo e *Spiritus* (Sal 32, 6) sono le due Mani mediante le quali Dio dà consistenza e ornamento ai cieli. Molto prima di plasmare l'uomo, Dio si serviva del Figlio e dello Spirito per la demiurgia del cielo e della terra.

Tertulliano considera, tuttavia, il *Sermo* e lo *Spiritus* personali? Certamente li distingue come le due Mani (creatrici) di Dio, ma forse sono *due*

⁹ Secondo F. LOOFS (*Theophilus von Antiochien 121*), lo Spirito sarebbe stato costituito persona a Pentecoste. Fino ad allora *Sermo* e *Spiritus* si sarebbero distinti solo nominalmente.

¹⁰ *Prax.* 12, 3. Cfr. W. BENDER, *Die Lehre*, 95.

¹¹ *Herm.* 45, 1-2.

Dynameis, soltanto dinamicamente distinte. Il medesimo *Sermo* = *Filius*, che passa per *Dei dextra (manus)*, si sdoppierebbe (non personalmente, ma) dinamicamente – come *manus ambae* – in *Sermo* – *Spiritus*, per operare nella formazione dei cieli, come *Sermo* e come *Spiritus*.

Nella stessa linea si esprimerebbe in *Prax*.

«Sicut et rursus (Sal 32, 6): “Sermone eius caeli confirmati sunt et *Spiritu* eius omnes vires eorum”, utique eo Spiritu qui Sermoni inerat, apparet»¹².

Tertulliano penserebbe allo *Spiritus* natura divina del *Sermo* e non allo *Spiritus* persona¹³. In questo caso rimarrebbe sospesa la preesistenza personale dello Spirito Santo alla demiurgia.

Inclino, tuttavia, a considerare «le mani» divine come personali: le persone del *Sermo* e dello *Spiritus*. Il parallelismo con il loro intervento – come *secunda et tertia persona* – nella plasmazione umana¹⁴ sembra persuasivo in questo senso. Distinti personalmente per modellare l'uomo, perché non esserlo anche per formare i cieli?

La frase «utique eo Spiritu qui Sermoni inerat» (*Prax*. 7, 3) potrebbe, in assoluto, essere interpretata nella linea di *Prax*. 26, 4 e 8, 4: «Sermo autem spiritus structus est et, ut ita dixerim, sermonis corpus est spiritus». Ma nell'esegesi di Sal 32, 6 e per coerenza con *Herm*. 45, 2 ammette un'altra spiegazione in sintonia con il contesto.

Lo «Spiritus qui Sermoni inerat» è anche la stessa persona «*tertia, Spiritus in Sermone*» di *Prax*. 1 2, 3. Senza escludere il riferimento allo *Spiritus*, sostanza del *Sermo*, indicherebbe lo *Spiritus* (*tertia persona*) *Sermoni sine separatione inhaerens*. E pertanto si può affermare con il salmista «i cieli furono stabiliti dal Verbo e le loro potenze dallo Spirito a lui *indivisamente unito*». Da qui sono deducibili i due aspetti: a) lo *Spiritus*, corpo e sostrato del Verbo; b) lo *Spiritus* persona, unita senza divisione al Verbo.

La stessa bivalenza si avverte in Ireneo, specialmente in *Epid*. 5.

In conclusione tutto induce a credere che, alla pari del Verbo, anche lo Spirito Santo preesista personalmente alla creazione di cielo e terra. La sua attività, successiva a quella del *Logos*, la completa. Il *Logos*, *Sophia* sussistente, era caratterizzato nella propria persona dalla forma *Sophia*; ovviamente la sua azione peculiare era demiurgica, *conformatrice*; è l'azione di chi imprime nella materia le forme possedute in quanto *Sophia*.

¹² *Prax*. 7, 3; cfr. 19, 3.

¹³ Cfr. R. BRAUN, *Deus christianorum*, 287 s.

¹⁴ Secondo *Prax*. 12, 3.

L'efficacia dello Spirito persona – *Spiritus* senza forma – si aggiunge a quella del *Sermo*. Nessuno dà ciò che non possiede. Privo di *Forma* personale, non può evidentemente conferirla alla materia (dei cieli e della terra). *Spiritus* dotato di *dinamismo*: a) divino, poiché procede dallo *Spiritus Sermomis* (e dallo *Spiritus Patris*) e b) economico, perché destinato all'economia della creazione, agirà sulla materia *conformata* demiurgicamente dal *Logos*, conferendole il proprio dinamismo. Da qui «*et Spiritu eius omnes vires eorum*». Nella plasmazione dell'uomo si deve allo Spirito personale, a parte il dinamismo naturale del corpo, l'*elemento divino* che lo abilita *ad similitudinem nostram*.

Fedele alla tradizione di Giustino e Ireneo, Tertulliano riconosce come centro della creazione soltanto il cosmo materiale. Il mondo degli esseri razionali, angeli o intelletti, è secondario. Egli intende la demiurgia come creazione di una materia più o meno densa. Gli strati del mondo attuale procedono, per differenziazioni successive, da una prima massa informe.

Tra i vari strati distinse i celesti angelici e i sublunari diabolici, ma sempre partendo da una materia corporea, meno corporea negli angeli buoni che nei cattivi e meno in questi che nell'uomo.

Conoscitore della letteratura ebraica intertestamentaria avrebbe potuto attribuire agli angeli, arconti, *dynameis* intermedie un'efficacia analoga a quella attribuita loro da alcuni rabbì nella creazione del mondo e dell'uomo. Ma nulla di tutto questo fu recepito dall'africano. Come Giustino e Ireneo egli ignora gli angeli o arconti demiurghi (del mondo) e plasmatori (dell'uomo). Tra Dio e l'uomo (e il mondo) l'unico intermediario, e ciò in egual misura nell'ordine della demiurgia e in quello della Salvezza, è il Figlio (il suo Spirito).

Contro l'ideologia pagana ed ebraica, largamente testimoniata dalla gnosi eterodossa, Tertulliano combatte la demiurgia del mondo ad opera di arconti, arcangeli, o angeli. L'unico demiurgo della materia informe è il Figlio di Dio. Non Demiurgo primo e universale, trascendente, ma unico, *immediato* e vero.

Secondo il platonismo dei sec. II e III, ripreso in buona parte da Ermogene, l'universo è riconducibile nella sua origine alla trilogia Demiurgo/paradigma/materia. L'argomento, platonicamente controverso in merito alla distinzione tra il Demiurgo e il Paradigma, trova in Tertulliano, che si ispirava a Prv 8, 22-30, una soluzione molto semplice. La persona del Figlio è, nel contempo, «demiurgo» e «paradigma» della materia fatta da Dio. «Paradigma» perché Sapienza (del mondo) personalmente concepita nell'Intelletto di Dio «demiurgo» perché emanato con sussistenza propria per realizzare la Sapienza.

Non attribuisce – come gli Ofiti e Tolomeo – alla persona dello Spirito (= *Sophia Prounikos*, *Sophia Achamoth*) l'efficacia di modello; né al demiurgo (Jahvé) l'immediata creazione della materia sensibile. Sapienza dell'universo, il Figlio secondo Tertulliano comprende nella sua persona le forme del mondo, che imprime come Verbo nella Materia (corporea) direttamente creata da Dio.

Alla pluralità gnostica di demiurghi – Primo ed Universale il Figlio, intermedio lo Spirito personale, immediato Jahvé – in Tertulliano se ne contrappone uno solo, il Figlio, Demiurgo immediato al servizio di Dio Padre (= Jahvé). All'immediatezza peggiorativa del Creatore animale (= Jahvé) degli gnostici Tertulliano oppone la demiurgia unica, diretta del Figlio; Jahvé costituisce la materia amorfa, ma non la plasma. Paradigma personale dell'economia (o creazione) il Figlio configura la materia secondo le sue idee personali.

Bibliografia

- ORBE A., *San Ireneo y la creación de la materia*, «Gregorianum» 59 (1978), 71-127.
PÉPIN J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964.
VAN WINDEN J.C.M., *Calcidius on matter. His doctrine and sources*, Leiden 1959.
WEISS H.-FR., *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin 1966.

Capitolo Ottavo

Creazione *ex nihilo*

Che posto occupa la «creazione» nello schema dell'economia generale alla luce del *Logos* e dello Spirito Santo? Non è l'unica possibilità di studiarla. Abbiamo parlato della *creatio prima*, dell'apparizione della materia informe.

Ci si domanda: la teologia dei primi secoli ha insegnato la creazione *a partire dal nulla*? La materia informe, intesa in linea generale, avrebbe potuto sopraggiungere per emanazione, trasformazione, *genesis*... oppure per rigorosa creazione dal nulla. Come venne all'esistenza secondo i primi teologi cristiani? Nelle pagine precedenti è implicita la risposta degli gnostici. L'argomento è importante ed è opportuno allargare gli orizzonti.

«La tua mano onnipotente creò il mondo da una materia senza forma» si legge in Sap 11, 17. La testimonianza, citata tra gli ecclesiastici per la prima volta da Origene (*Princ.* IV, 4, 6), si presta a due interpretazioni antitetiche: a) secondo alcuni (Origene, Agostino) si riferisce alla *creatio secunda* (come Gn 1, 2), ma presuppone la *creatio prima*; b) secondo altri ignora e addirittura esclude la *creatio prima*: Dio fece il mondo a partire da una materia coeterna, indipendente da Lui. È la tesi di numerosi razionalisti.

Si intuisce la linea seguita nella prima antichità cristiana. Scrive Erma all'inizio dei suoi precetti:

«Innanzitutto credi che c'è un solo Dio, che creò l'universo e lo organizzò, e fece passare tutte le cose dal non-essere all'essere» (*Mand.* I, 1). E Teofilo Antiocheno: «Dio dal non-essere pose in essere tutte le cose, affinché la sua grandezza si facesse conoscere e intuire mediante le opere»¹. «Cosa c'è di grande nel fatto che Dio abbia creato il mondo da una materia già esistente? Anche l'artista, se prende la materia da qualcosa, usa da essa quanto gli piace. La potenza di Dio si manifesta proprio in questo: nel creare ciò che vuole a partire da ciò che non esiste» (*Ad Autol.* II, 4).

¹ TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autol.* I, 4.

L'Antiocheno accentua la potenza di Dio. Lo stesso farà più tardi Ippolito: «O uomo! Che cosa è impossibile a Dio? Non fece al principio la creazione intera dal nulla e non mise in essa gli astri come luce del giorno e della notte; egli al quale ogni essere sottomesso obbedisce e trema udendone la voce?»².

Fare qualcosa a partire da una materia preesistente è proprio degli uomini. Dio soltanto può creare quanto vuole a partire dal non essere. È indizio di potere o di volontà onnipotente. Dalla generazione del Verbo alla creazione tutto è sottomesso alla volontà di Dio.

«Tutte queste denominazioni (Gloria del Signore, Figlio, Sapienza, Angelo, Dio, Signore, Verbo) (alla *Dynamis* razionale) convengono dal fatto di essere al servizio della volontà del Padre e di essere stata generata dalla volontà del Padre»³.

«Per un atto di volontà il Verbo balza fuor dalla sua semplicità; e il Verbo, che non balza nel vuoto, è l'opera primogenita del Padre»⁴.

«Ex quo (Deo), quando ipse voluit, Sermo Filius natus est»⁵.

Lo stesso Volere divino, determinante la nascita del *Logos*, può altrettanto bene dare origine alla creazione.

«L'uomo, che è in basso, inizia a costruire dalla terra e non può logicamente collocare il tetto prima di aver posto le fondamenta. Ma la potenza di Dio si manifesta anzitutto nel fatto che egli crea le cose dal nulla e (inoltre) come vuole. Quanto, dunque, è impossibile agli uomini è possibile a Dio (Lc 18, 27). Per questo il profeta ha detto che per prima cosa è stato fatto il cielo»⁶.

Lc 18, 27 si presta a numerose interpretazioni. Una delle più diffuse riguarda la «creazione *ex nihilo*».

«Adtribuere enim substantiam eorum quae facta sunt, virtuti et voluntati eius qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile et constans et in hoc bene dicitur: quoniam "quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum". Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subiacenti; Deus autem quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, quum ante non esset, ipse adinvenit»⁷.

² In *Daniel*. I, 8, 1.

³ GIUSTINO, *Dial.* 61, 1.

⁴ TAZIANO, *Ad Graec.* 5, 1; cfr. TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autol.* II, 22

⁵ NOVAZIANO, *Trinit.* 31, 182. «Hic ergo, quando Pater voluit, processit ex Patre» (*ibid.* 186).

⁶ TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autol.* II, 13

⁷ IRENEO, *Adv. haer.* II, 10, 4, 53 ss.

Ireneo riecheggia la tradizione precedente. Cita e segnala l'espressione di Erma (*Mand.* I, 1), che a volte passa come Regola di verità, di fronte agli gnostici⁸.

Ricorre, come Teofilo Antiocheno, alla potenza o volontà onnipotente di Dio, la quale, diversamente dall'uomo, può creare la materia stessa preesistente. E tuttavia, conoscitore del pensiero pagano e delle soluzioni gnostiche, non si arrocca sulla tesi del potere e della volontà di Dio, in grado di creare la sostanza o materia informe⁹.

Ammette tutto quanto è insegnato dalla tradizione ecclesiastica precedente, riferendo in particolare, il testo di Erma:

«Primo omnium crede quoniam unus est Deus, qui omnia constituit et consummavit et fecit ex eo quod non erat ut essent omnia»¹⁰.

In secondo luogo (nella linea di Teofilo Antiocheno) afferma che, contrariamente agli uomini, «Deus... *materiam fabricationis suae*, quum ante non esset, ipse adinvenit» (Ireneo, *Adv. haer.* II, 10, 4).

Infine impugna la spiegazione gnostica (valentiniana) dell'origine della *materia fabricationis*.

«Dicere autem de Enthymesi Aeonis errantis prolatam materiam, et longe quidem Aeonem ab Enthymesi eius separatam, et huius rursus passionem et adfectionem extra ipsam quidem eius esse materiam, et incredibile et fatuum et impossibile et inconstans»¹¹.

Secondo i valentiniani la materia informe era frutto di uno sforzo frustrato dell'Eone *Sophia* (*Enthymesis*), aborto separato da essa (e dal *Pleroma*) e assoggettato nel *Kenoma* a nuove passioni.

Tale spiegazione è fatua, impossibile ed inconsistente. Da parte sua, il vescovo di Lione non avanza di un solo passo rispetto alla testimonianza biblica. Invano gli uomini indagano sull'origine della materia. Non è alla loro portata. È un problema risolvibile solamente con l'aiuto della rivelazione. La Scrittura insegna l'assoluta signoria di Dio; se assoluta, le è sottomessa anche la materia da cui procede il mondo. Si può dire, quindi (con Gn 1, 1 s.), che Dio ha proferito il sostrato del mondo, la materia informe. Il fatto risul-

⁸ *Adv. haer.* I, 22, 1; si veda anche II, 30, 9; IV, 20, 2, 24 ss. e, soprattutto, *Epid.* 3-4. Cfr. A. ORBE, *S. Ireneo y la creación de la materia*, «Gregorianum» 59 (1978), 72 ss.

⁹ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* II, 10, 2, 31 ss.

¹⁰ *Adv. haer.* IV, 20, 2, 24 ss.

¹¹ *Adv. haer.* II, 10, 4, 61 ss.

ta chiaro nella Scrittura («quoniam Deus eam – substantiam materiae – protulit», *Adv. haer.* II, 28, 7).

Mai, però, essa si pronuncia sull'origine immediata né sulla modalità dell'origine. Ecco le due incognite fondamentali:

- 1) «unde ...emisit (deus) eam (substantiam materiae)»
- 2) «quemadmodum...emisit (Deus) eam (substantiam materiae)».

La prima incognita riguarda l'origine della materia informe: *donde la prese Dio?* Si intenda qui l'origine *diretta* della materia informe: *donde Dio direttamente e immediatamente prese la substantia materiae?* Ireneo aveva già indicato l'origine remota¹².

L'origine remota o primordiale della *substantia materiae* è nello stesso Dio (*a semetipso*); più concretamente nella *Voluntas eius (Potestas)* o, ancor meglio, nella convergenza della *Virtus et Voluntas Dei*.

Non la potenza (*virtus*) soltanto né la volontà (*voluntas*) solamente, bensì la potenza unita alla volontà. Ciò non vuole dire che Ireneo escluda altre perfezioni, quali la Sapienza o la Bontà di Dio¹³.

Interviene anche la Sapienza, con causalità quasi materiale («*ex sapientia... ex... arte et sapientia*»). «Da dove, quindi, proviene *la sostanza della prima creazione? Dalla volontà e dalla sapienza di Dio e da una terra vergine*» (*Epid.* 32).

E, alla pari della Sapienza, anche la Bontà:

«Hoc initium et causam fabricationis mundi constituens *bonitatem Dei*, sed non ignorantiam nec Aeonem qui erravit nec labis fructum nec Matrem plorantem et lamentantem»¹⁴.

¹² In *Adv. haer.* IV, 20, 1, 21 ss.: «*Ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens*» e in II, 10, 2: «*Et ut putentur posse enarrare unde substantia materiae – non credentes quoniam Deus ex his quae non erant, quemadmodum voluit, ea quae facta sunt ut essent omnia fecit, sua Voluntate et Virtute substantia usus – sermones vanos collegerunt*»; II, 10, 4, 53 s.: «*Adtribuere (licet) substantiam eorum qua facta sunt, Virtuti et voluntati eius qui est omnium Deus*»; II, 30, 9, 218 ss.: «*Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium Voluntas eius*».

¹³ *Adv. haer.* V, 18, 1, 1 ss.: «*Et talem vel tantam dispositionem non per... ea quae ex ignorantia et labe facta sunt sed per ea quae ex sapientia et virtute Patris ejus substantiam habuerunt... illud solum verum est Ecclesiae praeconium, quoniam propria conditio, quae ex virtute et arte et sapientia Dei substitit, portavit eum: quae quidem secundum invisibilitatem a Patre portatur, secundum visibile autem e contrario portat ejus Verbum*».

¹⁴ *Adv. haer.* III, 25, 5, 62 ss.

Molto probabilmente Ireneo segue in queste ultime righe la prospettiva di Giustino e si limita come lui ispirandosi a Tm 29e, alla sola demiurgia: «Anche noi abbiamo appreso che Egli, in principio, *essendo buono*, fece tutte le cose da materia informe (cfr. Sap 11, 17) per amore degli uomini» (1 Apol. 10, 2). Ma non si tratta di questo soltanto.

In contrasto con gli gnostici fa della bontà di Dio l'origine della stessa materia informe. I valentiniani invocavano la «ignoranza, l'errore dell'Eone, il *labis fructus*» come origine mitica della *creatio prima* (o *substantia creationis*) non della demiurgia. Di fronte a essi Ireneo presenta la sua soluzione: la bontà di Dio, origine della demiurgia (come vuole Giustino, nella linea di Platone) e anche della materia informe.

La Bontà (il Bene), l'Arte e la Sapienza, il Potere e la Volontà di Dio, tutte perfezioni presenti nella *creatio prima*, spiegano l'origine della *substantia materiae*; l'origine *remota*, la *materia ex qua* remota. Nessuno mette in discussione, e ancor meno il vescovo di Lione, il fatto che l'inizio primordiale della materia informe risieda nella Bontà, Sapienza, Potenza, Volontà di Dio. I suoi stessi avversari sono sulla medesima linea.

Il problema emerge a proposito dell'origine immediata e prossima: «unde *immediate* emisit Deus *substantiam materiae*».

Già conosciamo la soluzione gnostica. In linguaggio mitico la sostanza della materia appare *come ombra* del *Logos*, come una massa informe (comprensiva di tutte le sostanze dell'universo futuro) a Lui correlativa.

Ireneo assume due atteggiamenti:

a) Dio si serve della propria Volontà e Potenza per creare la sostanza della materia. Così in *Adv. haer.* II, 10, 2-4:

«Et ut putentur posse enarrare *unde substantia materiae*, non credentes quoniam Deus ex his quae non erant, quemadmodum voluit ea quae facta sunt ut essent omnia fecit, sua Voluntate et Virtute *substantia* usus, sermones vanos collegerunt... 3... qui non credunt quidem, quoniam *ipsam Materiam*, quum sit potens et dives in omnibus Deus, *creavit*, nescientes quantum potest spiritualis et divina *substantia*... 4 Adtribuere enim *substantiam eorum* quae facta sunt Virtuti et Voluntati eius, qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile et constans».

L'insistenza di Ireneo sulla potenza, la volontà e la ricchezza di Dio o sulla potenza della sostanza spirituale o divina mirava a chiarire il punto *unde substantia materiae*, in opposizione ai valentiniani.

Ireneo rinfaccia ai suoi avversari una falsa stima della sostanza o natura di Dio (*non credentes quoniam... nescientes*). Il loro mito (*sermones vanos*) esprime la loro incredulità.

Il demiurgo (immediato) di gnostici e marcioniti, uguale a quello di Ermogene, non era autore (*factor*, ποιητής) della materia. L'aveva davanti a sé. Chiamato a modellarla, era soggetto alle limitazioni della materia. Il Demiurgo (Jahvé) di Ireneo, prima che demiurgo, era Autore sovrano di ogni sostanza. La materia dipende fin dal suo primo esistere da Lui, non viceversa. Venuta liberamente da Dio, sarà sempre sottomessa alla Volontà creatrice. «Principari enim debet in omnibus et dominari Voluntas Dei; reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita» (*Adv. haer.* II, 34, 4). Non serve invocare le leggi fisiche. Superiore ad ogni natura, autore ed origine di essa, Dio la definisce con la sua Volontà e con il suo Potere, gli stessi che fondano la sostanza della materia (*Adv. haer.* II, 29, 2).

Tale soluzione non sembra però aver convinto del tutto Ireneo. Le perfezioni divine spiegano assai remotamente la *substantia materiae*, mentre spiegano l'esistenza del Figlio e dello Spirito Santo. I valentiniani lo ammetterebbero per primi. Il loro mito aveva la pretesa – presupponendo il Potere, la Volontà e la Sapienza di Dio – di chiarire *il momento* stesso dell'origine della materia informe.

b) Ignoriamo l'origine *immediata* della *substantia materiae*. Ippolito riassume un atteggiamento analogo (*C. Noetum* 16): «Non ti basta apprendere che Dio ha fatto il mondo, ma ti azzardi anche a cercare *donde* l'ha creato».

La posizione di Ireneo è abbastanza complessa.

«Hoc autem idem et de *substantia materiae* dicentes, non peccabimus, quoniam Deus eam protulit. Didicimus enim ex Scripturis principatum tenere super omnia Deum. Unde autem vel quemadmodum emisit eam, neque Scriptura aliqua exposuit, neque nos phantasmari oportet ex opinionibus propriis infinita coniiicientes de Deo, sed agnitionem hanc concedendam esse Deo... In eo autem quum quaerimus quae sunt super nos, et quae attingere nobis non est nunc in tantam audaciam venire, uti pandamus Deum, et quae nondum inventa sunt, quasi iam invenerimus, per emissionum vaniloquium ipsum omnium factorem Deum, et de *defectione et ignorantia* asserere substantiam habuisse, et sic impium adversus Deum fingere argumentum»¹⁵.

Dove vede Ireneo il mistero? Se la Volontà e il Potere divini sono sufficienti per la prima creazione, perché cercare un'altra origine?

Ireneo conclude la presa di posizione avversando le speculazioni valentiniane sulla processione del Figlio. Si rifiuta di fornire una spiegazione circa

¹⁵ *Adv. haer.* II, 28, 7, 175 ss.

l'origine del Verbo. Condanna, anzi, in nome della Scrittura ogni possibilità di farlo.

«Et propheta quidem ait de eo (Is 53, 8): "Generationem eius quis enarrabit?". Vos autem generationem eius ex Patre divinantes, et verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei, iuste detegimini a vobis ipsis, quod neque humana neque divina noveritis. Irrationabiliter autem inflati, audaciter inenarrabilia Dei mysteria scire vos dicitis... Si quis itaque nobis dixerit: Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? Dicimus ei, quia prolationem istam... generationem eius inenarrabilem existentem, nemo novit. Non Valentinus, non Marcion... nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius»¹⁶.

Le elucubrazioni valentiniane sulla generazione del Verbo – la storia e dramma del *Pleroma* – nel voler narrare l'inenarrabile, vengono screditate da Isaia. E aggiunge Ireneo:

«Hoc autem idem et de substantia materiae dicente, non peccabimus» (*Adv. haer.* II, 28, 7). Inenarrabile la processione del Figlio a *Patre*, inenarrabile l'emissione della *substantia materiae*.

Secondo la Scrittura, il Verbo fu generato direttamente dal Padre, dalla sua stessa sostanza. La *substantia materiae* fu prodotta da Dio, ma non dalla sua stessa sostanza. Da *dove* la produsse Dio?

Ireneo ammette che il Verbo proceda direttamente dalla sostanza spirituale di Dio. Ma ritiene un mistero insondabile il *modo* con cui la sostanza passò da Dio al Verbo.

A proposito, invece, della materia informe, tanto lontana per natura e caratteristiche dalla sostanza del Padre, gli interesserebbe sapere, innanzitutto, ciò da cui Dio la prese immediatamente. Il Creatore non l'attinse dalla propria sostanza, come nel caso del Verbo e dello Spirito. La trasse, in ultima istanza, *da sé* («a *semetipso* substantiam creaturarum accipiens, *Adv. haer.* IV, 20, 1). Ecco il mistero: l'origine a *semetipso* (= *ex semetipso*) – da Dio – di una sostanza materiale.

È noto il ricorso di Tertulliano alla Sapienza essenziale di Dio (*Herm.* 18, 1 ss.). La sovranità di Dio, incompatibile con l'indigenza di una *hyle* estranea, è perfettamente compatibile con quella della sua stessa essenziale Sapienza. Da essa, come da materia divina, il Creatore fece tutte le cose («*ex hac fecit opera mundi*»). Superiore alla presunta materia eterna dei platonizzanti, la Sapienza essenziale – eterna – di Dio è la risposta per le numerose caratteristiche positive della creazione materiale.

¹⁶ *Adv. haer.* II, 28, 5 ss.

Ireneo a volte suggerisce la seguente soluzione¹⁷. La creazione materiale non procede *ex ignorantia et labe*; viene all'esistenza *ex sapientia et virtute Patris*.

Il richiamo alla Sapienza, pur nella forma *ex sapientia*, non risolve l'enigma dell'origine *diretta* della materia informe. Che in tutto ciò abbiano parte bontà, volontà, potere, arte e sapienza di Dio non significa che il Padre abbia preso la materia direttamente e immediatamente dalla sua Sapienza (essenziale), come fece, invece, per la sostanza del Figlio, prendendola dalla sua stessa sostanza.

L'impostazione (di *Adv. haer.* II, 28, 7) interessa la *substantia materiae*, non il sostrato dell'universo in generale. Fedele ad altri principi, Ireneo dà per verità scritturistica indiscussa che le sostanze (celeste, angelica...), superiori nella *physis* a quella terrena, sono subordinate ad essa. Nell'economia attuale Dio non crea la materia a beneficio di angeli, astri, spiriti creati, ma viceversa. Gli interessa la creazione sensibile in se stessa e – sempre secondo Ireneo – come premessa la materia informe. Da qui il suo assoluto silenzio sull'origine della materia angelica o celeste. Questo silenzio è mantenuto soltanto perché nella *Genesi* si parla unicamente della creazione visibile?

Gn 1, 1-2 insegna la creazione del cielo e della terra. Probabilmente la *creatio prima* in due strati, celeste e terreno. Accentua con «la terra invisibile e impreparata» la *substantia materiae* o materia (terrena) informe. Con le parole: «lo Spirito di Dio che dimorava sulle acque» vuole forse denunciare l'esistenza di una *substantia spiritus* o materia (celeste) informe? Se così fosse, i primi due versetti della *Genesi* segnalerebbero l'apparizione (= *creatio prima*) di due sostanze amorfe, una celeste, da cui sarebbero venuti i cieli (angeli, arcangeli) e un'altra terrena, principio del mondo materiale sensibile.

Dopo queste due premesse si pongono due interrogativi:

a) unde et quedadmodum emisit Deus *substantiam spiritus* (*substantiam caeli*)?

b) unde et quemadmodum emisit Deus *substantiam materiae* (*substantiam terrae*)?

Sebbene Ireneo abbia formulato solo la seconda domanda, aveva in mente anche la prima. Basta leggere i capitoli 9 e 10 di *Epid.*

¹⁷ *Adv. haer.* V, 18, 1, 1 ss. e 24 ss.

Egli descrive nel suddetto testo i sette cieli angelici (planetari), che ruotano intorno al mondo sensibile. Si tratta di altrettante dimore di «potenze, angeli e arcangeli» che servono e glorificano Dio. La loro origine *ex Spiritu Dei* (cfr. Gn 1, 2) sembra segnalata dalla presenza – secondo le sette forme di ministeri assunti più tardi dal Verbo incarnato – dei sette Spiriti di Is 11, 2. Gli angeli e abitanti del cielo (lunare) servirebbero con Spirito di timore; quelli del cielo immediatamente superiore con Spirito di pietà e così via fino a quelli del (settimo) cielo che servirebbero con Spirito di sapienza.

Data la stretta relazione tra lo Spirito settiforme di Dio e i sette cori angelici, ci si domanda se questi procedano dallo Spirito settiforme di Dio o, piuttosto, da uno Spirito di Dio amorfo – *substantia spiritus* –. Nel primo caso, donde procede lo Spirito settiforme? Nel secondo, ecco lo Spirito divino amorfo, origine diretta dei sette cieli angelici.

Per Ireneo dovette porsi come problema ovvio l'origine degli spiriti angelici, abitanti dei sette cieli, a partire dallo *Spiritus Dei*, presentato da Is 11, 2 quale Spirito settiforme e da Gn 1, 2 probabilmente come Spirito amorfo.

Oggi, da un punto di vista meramente speculativo, sarebbe di interesse definire il genere di causalità tra lo Spirito di Dio e gli spiriti angelici. Non certo un'emanazione sostanziale *spiritus a Spiritu*; in tal caso degli angeli diverrebbero esseri divini consostanziali con lo Spirito Santo. Più probabile è una partecipazione qualitativa (non divina); il partecipare cioè come sostanze razionali, alla qualità (razionale) dello Spirito di Dio. Rimane da risolvere l'altro quesito: donde provengono le sostanze razionali separate?

Ireneo ha sempre ben presente la dottrina degli gnostici e vi si attiene per formulare il problema dell'origine della materia informe. Pur dissimulando volentieri le proprie conoscenze filosofiche, comprende fin troppo la tradizionale difficoltà riguardo alla creazione diretta della materia da parte di Dio.

Risolvere il problema dell'origine della materia equivale a risolvere insieme quell'altro, *unde malum*?

Eusebio conobbe verosimilmente due scritti di un contemporaneo di Ireneo, di nome Massimo, intitolati *Sul problema dell'origine del male* e *Come è creata la materia* (HE V, 27). Il medesimo Ireneo aveva inviato una lettera a Florino *Sulla monarchia* ovvero *Dio non è l'autore dei mali*. Pare che Florino, contagiato dai valentiniani, sostenesse che con la demiurgia del mondo materiale Jahvé aveva dato origine ai mali.

Nessuno s'interroga nel sec. II circa l'origine della sostanza celeste o angelica. L'attenzione era rivolta all'origine diretta, per opera di Dio, di una materia che conduce spontaneamente l'uomo al male.

Ireneo non formula l'*unde malum* né lo rapporta espressamente all'*unde materia*. In un'atmosfera nella quale aleggiano entrambi gli interrogativi, non poté eluderli. Ma neppure si scontra con tutti gli eretici. Contrasta gli Ofiti, i barbelognostici (*Adv. haer.* I, 29), i basilidiani (*ibid.* I, 24) e soprattutto i valentiniani, concordi su due punti: 1) l'apparizione della materia è imputabile a successive degradazioni del Divino; 2) le due questioni (*unde malum?*, *unde materia?*) vanno unite e la loro interdipendenza è palese.

Ireneo condanna le due tesi, convinto che la materia procede «per sé» da Dio, non semplicemente a *Patre* ma piuttosto *ex Patre*, come le altre creature. Il male, pure presente tra gli angeli immateriali, deve quindi la sua origine a qualcos'altro di diverso dalla materia.

In *Adv. haer.* II, 28, 7 si intravedono, inoltre, due tratti paralleli: a) la processione del Verbo generato da Dio e l'origine della *substantia materiae*, da Lui creata; entrambe ugualmente inenarrabili; b) l'origine della *substantia materiae* e la diversa indole degli angeli; trasgressori e ribelli a Dio gli uni, fedeli e suoi costanti servitori gli altri.

La misteriosa origine della materia e il modo di procedere conviene lasciarli alla scienza di Dio, alla pari della misteriosa generazione del Verbo. Aggiunge poi Ireneo:

«Similiter autem et causam propter quam, quum omnia a Deo facta sint, quaedam quidem transgressa sunt et abscesserunt a Dei subiectione; quaedam autem, immo plurima, perseveraverunt et perseverant in subiectione ejus qui fecit: et cujus naturae sunt quae transgressa sunt, cujus autem naturae quae perseverant, cedere oportet Deo et Verbo ejus» (*Adv. haer.* II, 28, 7).

Il terzo mistero insondabile concerne gli angeli e comprende: a) la causa per la quale alcuni trasgredirono e altri no; b) la natura degli uni e degli altri.

La Scrittura indica il motivo della trasgressione di Adamo non quello della trasgressione angelica. Tace anche sulla natura degli angeli: gli apòstati ne avevano una e quelli fedeli un'altra? Caino e Abele dividevano una stessa natura, ciononostante uno si allontanò da Dio e l'altro no. Accadde lo stesso tra gli angeli? Ireneo, forse inconsapevolmente, riecheggia la riserva di Platone sui *daemones* (*Tim.* 40 D), passata poi in termini analoghi ai suoi commentatori. Trattare dei demoni non è estraneo alla filosofia, afferma Calcidio (*In Timaeum* 127), ma trascende la *Physica* e si eleva alla *Epoptica* (metafisica). Calcidio stesso indica l'origine dei demoni.

L'argomento, secondo Ireneo, appartiene alla rivelazione. La Scrittura offre dati indiretti. Gli angeli, razionali e liberi, si trovarono di fronte ad un'opzione. Si ignora ciò che determinò l'atteggiamento degli uni e degli altri. La

Scrittura non definisce l'elemento costitutivo degli spiriti creati né autorizza a vedere se influì sulla decisione degli angeli la loro maggiore o minore dignità di natura.

Tuttavia, a quale scopo menzionare l'enigma angelico come sèguito dell'incognita sull'origine e la modalità della processione nella *substantia materiae*? Ireneo lo adduce come fece per altri misteri omessi dalla Scrittura?

È noto l'atteggiamento del paganesimo di fronte alla creazione ad opera di Dio di una sostanza materiale, origine di tanti limiti e persino di mali. Ireneo lo previene per via indiretta. Di fronte alla problematica da dove e come l'Autore del Bene pose in essere la *substantia materiae*, nessuno adduca – pensa Ireneo – l'obiezione della filosofia, quasi essa coincidesse con la materia *origo mali*. Anche gli spiriti creati, privi di materia pesante e dotati di una *physis* nobilissima, trasgredirono e si ribellarono a Dio. Prima di speculare sull'origine immediata della *substantia materiae* (*unde et quemadmodum emisit eam Deus*) converrebbe aver chiarito l'enigma degli angeli: come poterono commettere, nonostante la loro natura spirituale, un peccato molto più grave di quello semplicemente materiale (carnale).

La menzione degli angeli indebolisce i pregiudizi contro la materia, ereditati senza scrupolo dai settari del sec. II.

Non conviene, secondo Ireneo, includere l'esposizione sull'origine e sull'indole della creazione materiale. Bisogna distinguere l'*unde malum* dall'*unde materia*. Ancor prima degli uomini il diavolo e i suoi angeli avevano trasgredito, malgrado la loro costituzione non terrena.

La posizione di Origene non è sufficientemente incisiva. A nulla pone rimedio la creazione di un mondo intellettuale. Anche in esso sopraggiunge il peccato, mentre nel cosmo sensibile molti servono Dio e meritano di essere innalzati alla sua altezza.

La difficoltà non risiede nella materia. La sua creazione ad opera del Dio buono è tanto ammissibile quanto quella del mondo degli angeli. Né la *substantia materiae* conduce al peccato né la sostanza intellettuale pura si allontana da esso.

Viceversa, se l'elemento sensibile non conduce al peccato, ancor meno sarà frutto di trasgressione. La materia amorfa proviene da Dio (*ex Deo*), dalla sua volontà e dalla sua potenza.

La *substantia materiae* non era frutto di passione né origine di essa. Incontaminata nella sua prima apparizione, poteva e doveva mantenersi pura, particolarmente nell'uomo terreno; chiamata sin dalla sua creazione, quale terra vergine, alla verginità e integrità della sostanza di Dio.

Al margine dell'argomento, in sé stesso indipendente, dell'*unde malum*,

l'unde... substantia materiae lascia aperto il campo alla filosofia. Ireneo non intende inoltrarvisi. A che scopo indagare i principi sui quali i settari tentavano di poggiare le loro speculazioni?

Senza allontanarsi troppo dagli gnostici da lui adottati, Ireneo avrebbe potuto fornire soluzioni perfettamente ortodosse:

1) *tamquam umbra Verbi*. La «sostanza della materia», materia amorfa (o *creatio prima*), apparve come proiezione umbratile del Verbo, Luce del mondo. È la soluzione di Valentino (*Adv. haer.* I, 11, 1). Alla domanda *unde substantia materiae* si sarebbe potuto rispondere, invocando l'origine comune della luce (Verbo) e dell'ombra. La materia amorfa proviene dalla stessa decisione libera, che determinò la generazione del Cristo, salvatore dell'universo. C'è simultaneità di origine tra il Demiurgo (primo) e la materia a lui sottomessa.

2) *ex superplenitudine Christi* (*Adv. haer.* I, 30, 2 s.). La creazione sarebbe ciò che eccede lo Spirito di Dio, generato in Cristo, il lato diritto della generazione divina. La sovrabbondanza dell'Unigenito difficilmente può tradursi in un Secondogenito. È più ovvia la sua trasformazione: a) in un altro Spirito (femminile), riflesso di uno maschile; b) in una materia creata, antitesi dello Spirito (increato) dell'Unigenito.

Sarebbe scorretto indagare fino all'estremo ognuna delle due spiegazioni, se si dovesse vincolare la creazione al Verbo con la necessità dell'ombra rispetto al corpo o alla sovrabbondanza del Bene (nella linea di neoplatonici). Nessuna delle due lo richiede. La creazione è libera come la generazione del Verbo di cui è ombra o da cui eccede.

«Gentiles plerique – scrive Ambrogio (*Exameron* I, 5, 18) – qui coaeternum Deo mundum volunt esse *quasi adumbrationem* virtutis divinae, adserunt etiam sua sponte subsistere. Et quamvis causam eius Deum esse fateantur, causam tamen factum volunt non ex voluntate et dispositione sua, sed ita *ut causa umbrae corpus est*. Adhaeret enim umbra corpori et fulgur lumini naturali magis societate quam voluntate arbitra».

Contrariamente a quanto osserva Ambrogio, la causalità *tamquam umbra* non esclude, tra gli gnostici, l'efficacia *ex voluntate et dispositione Dei* cui obbedisce il Figlio stesso. C'è da presumere piuttosto che Dio, generando con il Figlio il Demiurgo (universale) dalla *substantia materiae*, ponga nella loro prima esistenza in confusione – tutte quelle sostanze per la cui demiurgia genera il Figlio.

Prescindendo dall'emanatismo, implicito nell'apparizione della materia divina amorfa, le due soluzioni *tamquam umbra* e *ex superrepletione* sono poi così aberranti?

L'impostazione di Ireneo (*Adv. haer.* II, 28, 7) – «unde autem vel quemadmodum emisit eam (substantiam materiae Deus)» – è significativa per quanto sottende.

Che la Scrittura non si sia soffermata sul particolare e abbia riservato a Dio la sua soluzione (*agnitionem hanc concedendam esse Deo*) non implica l'assurdità dell'impostazione stessa. Ireneo l'accetta malgrado si sia riferito con frequenza e chiarezza all'origine remota: «Potenza e volontà (e sapienza) di Dio».

È bene presupporre che oltre al potere e volontà divini, primissime origini della creazione e dell'intera economia, esista un'altra *origine immediata* per la «sostanza della materia» o materia informe.

Un'*origine immediata*, della quale non sappiamo nulla dalla Scrittura (né dalla tradizione apostolica), ma che esiste.

La Scrittura è tassativa riguardo:

a) al passaggio dalla materia amorfa alla demiurgia: cfr. Sap 11, 17; Gn 1, 2 ss.;

b) all'apparizione della materia informe per opera di Dio;

c) all'apparizione dello Spirito di Dio sulla materia informe (Gn 1, 2);

d) all'esistenza dello Spirito settiforme (Is 11, 2), di angeli, arcangeli e potestà nei cieli;

e) all'apparizione – parallela – del Cielo (o materia informe celeste?) e della Terra (o materia informe terrena);

f) all'apparizione forse parallela dello Spirito informe, origine della *substantia caelestis*, e della Terra informe, origine della *substantia materiae*.

La Scrittura tralascia di enunciare:

a) l'origine diretta del Cielo e della Terra informi (di Gn 1, 1 s.). Forse procedono da una sostanza precedente, che conteneva in σύγξυσις entrambe le sostanze, celeste e terrena.

b) la Terra informe (*substantia materiae*) sulla quale forse si muove, con movimento qualificato, molto *sui generis*, lo Spirito di Dio. Che si tratti di un'emissione caratteristica, *immediata*, dello Spirito di Dio? Con quale tipo di causalità?

Ireneo condanna i miti gnostici sull'aborto di *Sophia* (*Achamoth*, *Prounikos*). Contrasta pure la decisione con la quale ofiti, sethiani e valentiniani (basilidiani) presentavano la loro tesi, dissolvendo il silenzio della Scrittura.

Mai invece condanna la spiegazione secondo cui Dio:

1) in primo luogo avrebbe creato una sostanza uniforme – qualcosa di analogo all'*ignis artifex* degli Stoici – che contiene virtualmente le due grandi sostanze future, celeste e terrena;

2) in secondo luogo avrebbe separato dalla prima sostanza uniforme le due virtualmente presenti in essa, il Cielo e la Terra (informi).

Questa ideologia si percepiva, nel sottofondo, anche tra i simoniani di Ippolito. All'inizio esiste il fuoco primordiale, semplice, che poi si concretizza nel Cielo e nella Terra¹⁸.

Rimossi l'aspetto mitico e la saldatura con una determinata filosofia, Ireneo lascia la possibilità di approfondire il problema della «creazione *ex nihilo*»: dal non essere alla «sostanza informe unica», in primo luogo; dalla sostanza informe unica alle due materie «celeste (o angelica) e terrena», in secondo luogo.

La Scrittura, beninteso, si accontenta di indicare soltanto questa seconda tappa, senza indagare «da dove o come Dio produsse la sostanza della materia» e, meno ancora, con la sicurezza e la complessità della gnosi eterodossa.

Bibliografia

HADOT ILSETRAUT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.

HEINTZEL E., *Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlin 1902.

ORBE A., *Elementos de teología trinitaria en el adversus Hermogenem*, «Gregorianum» 39 (1958), 706-746.

—, *San Ireneo y la creación de la materia*, «Gregorianum» 59 (1978), 71-125.

SALLES-DABADIE J.M.A., *Recherches sur Simon le Mage*, Paris 1969.

¹⁸ IPPOLITO, *Elench.* VI, 18, 1; cfr. SALLES-DABADIE, *Simon le Mage*, 51 ss.

Capitolo Nono

Ab aeterno o nel tempo?

Il titolo si presta ad equivoci. Può, infatti, riferirsi alla materia o al mondo e, entro il mondo, all'elemento razionale o a quello sensibile. A nulla porta una sua eventuale analisi approfondita. È sufficiente suggerire alcune questioni dibattute nei primi secoli cristiani. Una concerne il tema della *materia* o *substantia materiae* e un'altra quello del mondo. E, in entrambi, una è l'impostazione della filosofia e un'altra quella dei cristiani.

1. ERMOGENE

Le sue argomentazioni fondamentali vertono su due punti: a) Dio fece l'universo partendo da se stesso, dal nulla o da qualcosa di extradivino. Non poté produrlo né a partire da sé né dal nulla; nel secondo caso diverrebbe il creatore del male. Dovette crearlo a partire da qualcosa di extradivino: la materia. b) Affinché Dio fosse sempre Signore, necessitava l'esistenza di qualcosa che gli permettesse di esserlo: la materia eterna¹.

Dei due interessa maggiormente il primo:

«Proinde ex nihilo non potuisse eum facere – scrive Tertulliano (*Herm.* 2, 4) – sic contendit, bonum et optimum definiens Deum, qui bona atque optima tam velit facere quam sit; immo nihil non bonum atque optimum et velle eum et facere. Igitur omnia ab eo bona et optima oportuisse fieri secundum condiciones ipsius. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate; quia si ex arbitrio et voluntate, (nihil) incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intellegi oportere ex vitio alicuius rei factum, ex materia esse sine dubio».

La creazione attuale è malvagia ma non perché derivata da un dio cattivo; Dio è buono. È malvagia a motivo della materia, eterna e senza principio, a cui mise mano il Creatore.

¹ TERTULLIANO, *Herm.* 3, 1.

L'argomento scaturisce da una base obbligata. Il problema non verte sulla possibilità di Dio di creare dal nulla. Ermogene sembra disposto a concederlo. Dio poté creare dal nulla un *mondo buono*. Si tratta, invece del mondo presente, materiale. La malvagità del mondo, non il potere di Dio (né la sua volontà e libertà), condiziona la domanda e l'argomento: poté Dio creare dal nulla *questo mondo malvagio*?

Insieme al Signore Dio, sempre Dio e pure sempre Signore, esisteva la materia increata, senza principio né fine. Una materia informe, dotata di movimento confuso e turbolento: «Invisibilis autem et rudis (Gn 1, 2), quia informem et confusam et inconditam vult (Ermogene) fuisse materiam» (*Herm.* 25, 2).

Il nostro mondo o la nostra terra visibile procede dalla materia o Terra invisibile.

«Vult igitur duas proponi terras in ista Scriptura, unam quam in principio Deus fecit (Gn 1, 1); aliam, materiam ex qua fecit, de qua dictum sit: "Terra autem erat invisibilis et rudis"» (*Herm.* 25, 1).

Occorre distinguere il dominio o signoria eterna di Dio sulla materia coesistente dalla demiurgia o plasmazione della stessa. Signore della materia e in grado di intervenire nella sua formazione, Dio non sembra aver voluto farlo da sempre (malgrado Ippolito, *Elench.* VIII, 17). Una cosa, quindi, è la materia increata eterna, un'altra il *cosmo* – cielo e terra – creati (= fatti) da Dio nel tempo, secondo la Scrittura.

È curiosa la modalità di *plasmazione* nel tempo della materia coeterna. Il Cristo, Figlio di Dio – non direttamente Dio stesso – avrebbe formato tutte le cose² e non come chi, a titolo di *pneuma*, penetra la materia dotandola di specie o forme (seminali), ma grazie alla sola presenza, restandone estraneo.

«Non... pertransiens illam (materiam) facit mundum³, sed solummodo apparens et adpropinquans ei, sicut facit quid decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo adpropinquans»⁴.

Nell'efficacia per «presenza e vicinanza» traspare, probabilmente, la filosofia del Portico. Ermogene evita la demiurgia diretta e immediata di Dio (Figlio di Dio), per poter spiegare meglio il permanere del male nel mondo. Se Dio ha agito come Demiurgo, cosa gli costava «ordinare» il movimento confuso della materia ed eliminare «ipso facto» l'origine del male nel mondo?

² IPPOLITO, *Elench.* VIII, 17, 3.

³ ERMOGENE allude probabilmente alla causalità dello Spirito (secondo Gn 1, 2).

⁴ TERTULLIANO, *Herm.* 44, 1.

La soluzione consiste nell'attribuire a Dio un'efficacia di persuasione, non impositiva. Si evita, così, che il Signore approfitti del suo dominio sulla materia turbolenta per sopprimere ogni confusione e correggere il male; lo si fa intervenire alla pari della bellezza della donna sull'uomo o con un'attrazione analoga a quella del magnete.

In definitiva, il Dio di Ermogene non soltanto ignora, per l'origine di questo mondo, la *creatio ex nihilo* in senso stretto, ma anche la vera demiurgia che, attuata imprimendo le proprie forme nella materia, risulta eccessiva. Opera, praticamente, rispettando le leggi della materia estranea, onde questa si appropri o meno delle forme di Dio.

Ermogene ignora il Terzo principio abituale del platonismo dossografico, il Paradigma. Se lo conosce, l'identifica con Dio nella *sua bellezza*, a giudicare dalla causalità che attribuisce a Dio (*apparens et adpropinquans*) sulla materia. In ogni caso, sembra aver accettato, con la Scrittura e la fede in Cristo, la dottrina della creazione *in tempore* del mondo sensibile.

«Quantus hic locus in quo Deus a materia tantum distabat ut neque appareret neque adpropinquaret *ante mundi molitionem*? Credo, peregrinatus est ad illum de longiquo, cum primum ei voluit apparere et adpropinquare»⁵.

Né pagano, né cristiano. Intende conciliare la premessa filosofica pagana esigita dall'*unde malum* con la materia eterna increata e il dato della rivelazione con il mondo sensibile creato nel tempo. Lascia in sospenso numerosi aspetti: l'apparizione del Figlio di Dio (indole personale, intervento demiurgico), la *κτίσις* del mondo celeste in contrasto con la terra visibile, ad esempio. Omette temi oggetto di speculazione tra gli esegeti pagani del Timeo⁶.

2. MARCIONE

Marcione interessa a questo punto per quanto non dice. La sua teologia ha elementi condivisi dai grandi gnostici. In particolare, la distinzione tra il Demiurgo Jahvé e Dio Padre; l'indole imperfetta dell'economia ebraica, governata dal Creatore, e la perfetta economia evangelica dominata dal Salvatore.

Diversamente dagli gnostici non ha lasciato un'ideologia sistematica e completa, comprensiva di tutti gli aspetti, a partire dalla teologia del Dio Buono.

⁵ *Herm.* 44 (alla fine). Cfr. E. HEINTZEL, *Hermogenes*, Berlin 1902, 32 s.

⁶ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, 89 s.; I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin Hiérocles et Simplicius*, Paris 1978, *passim*.

Uno dei suoi lati oscuri è il seguente. Tertulliano e Clemente Alessandrino, che registrano una breve menzione sul Demiurgo e la materia, li relazionano alla formazione del cosmo materiale. Demiurgo e materia sono correlativi.

Secondo I. de Beausobre⁷ i due unici Principi, esseri eterni e causa dell'esistenza degli altri esseri, sono, per i marcioniti, il Dio Buono e la Materia. Nessuno dei primi eresiologi, tuttavia, si espresse in questi termini.

Il più esplicito, Tertulliano, autorizza soltanto la contrapposizione del Demiurgo alla materia «innata et infecta et contemporalis deo (= Creatori)» (*Marc. I, 15, 4*); «Marcion collocat cum deo creatore materiam de porticu Stoicorum»⁸.

È gratuito opporre il Dio Buono alla Materia, quasi fossero principi eterni, reciprocamente indipendenti e causa dell'esistenza degli altri esseri.

Le testimonianze provano la coesistenza di tre principi nel momento precedente la demiurgia o *creatio secunda*: il Dio Buono, che non interviene direttamente; il dio Giusto o autentico Demiurgo e la materia informe. La coesistenza del Demiurgo con la materia è fuori discussione, eppure il vero problema non è questo, bensì la relazione del Demiurgo e della materia con il Dio Buono.

Per gli gnostici, i valentiniani in particolare il Demiurgo Jahvé e la materia, dalla quale derivò il mondo sensibile, sono il frutto di una degradazione dello Spirito. La loro apparente antinomia si riduce, nei secoli precedenti (quelli del *Pleroma*), al più assoluto monismo.

In questo punto risiede anche l'incognito di Marcione. Jahvé è un dio derivato o coesiste con il Dio Buono? La materia, coesistente con il Demiurgo, coesiste anche con il Dio Buono, fin da quando Egli è?

Delle numerose testimonianze nemmeno una concerne l'esistenza del Demiurgo anteriormente alla sua attività creatrice. Il dio Giusto di Marcione ebbe un'origine analoga a quello degli gnostici. Le reciproche analogie – l'ignoranza di un'economia superiore alla quale obbedisce nell'AT, la sua indole laboriosa e impetuosa, la sua stessa nozione di Giustizia – sono eccessive al fine di documentare appunto nell'ambito relativo all'origine del Demiurgo una divergenza tanto radicale: per gli gnostici è il primogenito dell'universo psichico; Marcione, invece, gli assegna un'eternità increata e improduttiva.

⁷ *Histoire de Manichée et du Manichéisme II*, Amsterdam, 1739, 89.

⁸ *Marc. V, 19, 7*; cfr. A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924², 276.

tiva. A motivo della sua natura psichica il Jahvé di Marcione, intermedio tra il Dio Buono e la materia, dovette apparire come l'omonimo gnostico, per plasmare la materia e quale strumento di un disegno superiore.

La materia su cui il Demiurgo interviene è «innata et infecta et contemporalis deo»; non è nata e neppure *creata dal Demiurgo* stesso. Non avrebbe potuto nascere *insieme al Demiurgo*, come la materia preesistente degli gnostici?

Marcione attribuiva all'AT un valore correlativo all'indole del dio Giusto, molto inferiore al Dio Buono del NT Jahvé appartiene alla categoria degli dèi planetari. Nell'ellenismo poterono esistere dei difensori della materia eterna; dubito però moltissimo che qualcuno sostenesse la coeternità del Dio Ignoto con un dio incardinato nel sensibile a motivo della sua attività. Come giustificarne la coesistenza eterna, senza far pressione sulla necessità della sua azione? Difficilmente Marcione poteva concepire la necessità di un dio, la cui attività sulla materia non fosse eterna, nonostante fosse nato in ordine a un'economia vincolata al sensibile e, soprattutto, definendolo ignorante dell'intera economia spirituale e, quindi, del vero Dio.

Negata pertanto la coeternità del Dio Buono e del Giusto, *a fortiori* sfuma la coeternità tra il Dio Buono e la Materia, che non hanno né possono avere relazione reciproca.

In conclusione, il binomio *Demiurgo/Materia*, tra i marcioniti, ha un tono minore come tra gli gnostici. Conferma soltanto, al margine dell'unicità del Dio Ignoto, la coesistenza, sull'imminenza della formazione del cosmo sensibile, di due correlativi: la materia e il dio chiamato a plasmarla. Materia e dio (Giusto) che, con buona probabilità, sono come per gli gnostici frutto di una degradazione della sostanza divina e appaiono distinti, dopo una lunga traiettoria di secoli (= eoni del *Pleroma*), dal vero Dio⁹.

Il Demiurgo di Marcione non conosce la *creatio ex nihilo*. È semplice plasmatore di una materia, non soltanto a lui coesistente, ma anche preesistente. Il Dio Ignoto lo utilizza, come arconte subordinato, per modellare il cosmo sensibile secondo il proprio disegno.

La materia non era eterna né creata *ex nihilo*. Ammessa l'attendibilità di Clemente¹⁰, la creazione sensibile è una «natura malvagia, poiché proviene da una materia cattiva e da un Demiurgo Giusto». L'epiteto assegnato alla

⁹ Cfr. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la proesión del Verbo* I, Roma 1958, 259 ss.

¹⁰ *Strom.* III, 3, 12, 1.

materia (*cattiva*) in contrasto con quello associato al Demiurgo (Giusto) si spiega.

Nulla viene da un principio «cattivo» come quello del manicheismo. Gli gnostici si appellavano al disordine dell'eone *Sophia* o alla sovrabbondanza del Cristo, per affermare la connotazione «cattiva» del *Kenoma* o universo umbratile. La malvagità della materia esprime forse di più in Marcione che negli ofiti e valentiniani? Probabilmente no. Malvagità equivale a *ignoranza*, imperfezione, origine di passioni fisiche e morali.

Demiurgo e materia, esponenti di una manifestazione vincolata al sensibile non possono essere Buoni con la bontà congenita allo Spirito del vero Dio né essere coeterni con l'eternità inerente allo Spirito (incorruttibile e immortale) di Dio.

3. I VALENTINIANI

I discepoli di Valentino distinguono nell'ambito dello Spirito tre mondi: 1) il *Pleroma* o regione degli eoni; 2) gli angeli spirituali, satelliti del Salvatore; 3) l'aborto di *Sophia* o materia informe.

Il *Pleroma* o regione degli *eoni* (τῶν αἰώνων) non pone problemi in sé stesso. Per un paradosso comprensibile la regione degli *eoni* dovrebbe essere «eterna» (αἰώνιος), ma non lo è. Espressione eidetica delle perfezioni compendiate nella persona del Figlio, il *Pleroma* è concepito quale principio di un'economia non eterna, in ordine al tempo. Inutile ripetere quanto già detto.

Anche la chiesa degli angeli (spirituali), satelliti del Salvatore, non fa difficoltà. La sua origine coincide con la nascita del Figlio fuori dal *Pleroma*. *Sol salutis*, il Figlio nasce attorniato, come da raggi, dagli angeli spirituali. Sole e raggi non originano un corpo composto e neppure Figlio e angeli (spirituali). Il Figlio è persona, non così gli angeli dai quali è circondato, che dovranno unirsi nel giorno stabilito agli uomini per individualizzarsi grazie al contatto con loro.

In tal senso la chiesa angelica, corona del Figlio, costituisce il Paradigma della chiesa (pneumatica) umana: mondo ideale, sintesi delle forme luminose del Figlio nella sua mediazione salvifica.

Forme divine (maschili) con pari dignità al Figlio al quale si accompagnano, gli angeli sono «suoi coetanei» (ἡλικιώται)¹¹. E poiché egli non è eterno,

¹¹ IRENEO, *Adv. haer.* I, 4, 5; cfr. I, 2, 6; ATANASIO, *Epist. Serap.* I, 11.

non lo sono neppure i suoi satelliti, sebbene preludano alla demiurgia del Figlio sulla materia amorfa.

Né come *Pleroma* né come centro della chiesa angelica, modello della chiesa (spirituale) umana, il Figlio può mostrare qualche diritto per un'eternità in senso stretto. Consostanziale al Padre e dotato della Sua «Vita eterna» (*Zoë aiônios*) non è personalmente eterno.

Il problema emerge tra i valentiniani in seguito alla pubblicazione del *Trattato tripartito*¹². Oltre l'eternità del Figlio nel Padre, l'autore, certamente valentiniano, insegna l'eternità della Chiesa.

«Perché non solo il Figlio esiste dal principio, ma anche la Chiesa esiste fin dal principio» (p. 57, 33 ss.). «Egli (= il Figlio?) è il *Pleroma* della Paternità, poiché la sua sovrabbondanza si fece procreazione... Esistevano tuttavia *Eoni* da tutta l'eternità nel Pensiero del Padre, essendo egli come un pensiero per essi e come un luogo (*topos*)» (p. 59, 36 ss.).

Tr. trip. non brilla per la sua chiarezza e ancor meno per il suo fondamento nella Scrittura. Si compiace di speculare sulle relazioni reciproche tra il Padre e il Figlio. Interessato talvolta a dissociarli, sconcerta l'impegno per identificarli con un modalismo estremo, estraneo a qualsiasi tipo di proiezione cristologica.

Le sue affermazioni potranno essere chiarite tenendo presente l'immanenza del Figlio e della sua chiesa nella natura e nell'intelletto del Padre: immanenza non personale, ma sostanziale e dinamica.

Inoltre, alla pari di Tolomeo, *Tr. trip.* sembra indicare una fase eterna, di Silenzio e insieme di Grazia, fondamento dell'ὑποκειμενον essenziale, eterno di Dio, anteriore alla più rigorosa paternità (e filiazione):

«Pensiero – questo Pensiero di se stesso – percezione cosciente di se stesso, (il fondamento) della sua ipostasi eterna, cioè, in senso proprio, il silenzio e la Sapienza (essenziale) e la Grazia, volendo chiamarla anche così in senso proprio (p. 56, 37 ss.).

Che il sostrato infinito o Dio Ignoto, denominato Abisso o Ineffabile, diventi Padre nell'Unigenito, come frutto della concezione interna del Pensiero, estraneo a ogni timbro modalista, l'abbiamo già visto in Tolomeo¹³. Che l'Unigenito, chiamato da Tolomeo Padre, Principio e Intelletto, si costituisca come Paradigma della Chiesa, non è una novità, giacché l'Intelletto appare

¹² NHC I, p. 56, 23 ss.

¹³ IRENEO, *Adv. haer.* I, 1, 1; cfr. sopra p. 111 ss.

personalmente nel seno di Dio insieme ad *Aletheia*, origine della Verità di tutta l'economia futura.

L'insistenza di *Tr. trip.* sull'eternità del Padre, del Figlio e della Chiesa andrebbe presa non in senso «personale» – che senso avrebbe fare della Chiesa un ente personale? – ma solamente *sostanziale*, a motivo dell'identità dei tre con l'*hypokeimenon* del Dio Ignoto e, nel contempo, in quello *potenziale* e *intenzionale*, in ragione della coesistenza di tutti e tre in potenza e per prefigurazione (come oggetto *pensato*).

Questa interpretazione dista molto, penso, dall'arbitrio. Ipotizzando una coesistenza *Padre/Figlio/Chiesa* assunta – soprattutto in senso modalista (!) –, risulta di difficile comprensione il dramma dell'eone *Sophia*, il suo peccato e l'origine del mondo inferiore (*Tr. trip.*, pp. 75-80), concepito in linea generale come in Tolomeo.

Il dramma concerne il *Pleroma*, il Figlio. Se questi è eterno, lo riguarda da sempre? E soprattutto – e qui è la difficoltà maggiore – come può il Figlio, ignorando il Padre, scatenare il dramma di *Sophia*, identificata nel Figlio da sempre con il Padre?

Prima di accogliere problemi tanto disparati, conviene dubitare delle loro premesse.

Non vedo la possibilità di invocare a garanzia il *Tr. trip.*, fautore della coeternità del Padre, del Figlio e anche della Chiesa, di fronte alla dottrina attestata da tutti i testi valentiniani fino ad ora conosciuti.

Per converso, il riferimento della simultanea eternità di Padre/Figlio/Chiesa alla loro coesistenza *potenziale* ed *intenzionale*, come oggetto della *Ennoia* eterna del Dio Ignoto, assume un significato consono con gli insegnamenti classici valentiniani. Non soltanto la Chiesa degli uomini spirituali e il Figlio, ma neppure il *Padre* in quanto tale sarebbero eterni. Lo sarebbe esclusivamente il sostrato divino, intenzionalmente o virtualmente traducibile nell'economia attuale.

4. ECCLESIASTICI

a) *Clemente Alessandrino*

L'autore degli *Stromata* cristianizza buona parte della dottrina di Filone e del Medio platonismo.

Distingue, in primo luogo, i mondi intelligibile e sensibile. Il «cielo», la «terra» e la «luce» di Gn 1, 1-3 rappresentano il mondo intelligibile. «Nella *monade* (= mondo intelligibile, *Logos*) (Dio) costituisce il cielo invisibile, la

terra informe e la luce intelligibile»¹⁴. Il mondo sensibile principia in Gn 1, 6 con il «firmamento», in quanto fermo, solido (*stereon*) o corporeo¹⁵. Il mondo sensibile è un'immagine (*eikon*) dell'archetipo intelligibile¹⁶; così insegnavano Filone e, tra i medioplatonici, Plutarco, Albino e Apuleio¹⁷.

Secondo Fozio, Clemente «insegna l'esistenza di una materia atemporale (*ἀκρονος*)¹⁸, anteriore all'origine del mondo sensibile e, a quanto pare, priva di ogni qualità, «non ente». *Eterna?* Nulla può provarlo. Le sue testimonianze non vanno oltre i testi classici di Sap 11, 17 e Giustino, *1 Apol* 10. 59¹⁹, che presuppongono la materia preesistente alla creazione del mondo, senza aggiungere nulla sulla sua esistenza *ab aeterno*. Una cosa è riconoscere alla *hyle* un'esistenza anteriore al tempo, un'altra attribuirgliela eterna.

Clemente ritiene che Platone e molto prima Mosè assegnassero un inizio all'universo (*γενιτός*)²⁰. Generato tutto intero e con principio, l'universo non fu creato nel tempo²¹. Il racconto della Genesi, scandito dai giorni, non va interpretato letteralmente. Il tempo è posteriore al mondo sensibile, non anteriore²².

Queste premesse annunciano un'interessante problematica. Dei due mondi, quello sensibile nacque *certamente* con il tempo, non prima né dopo. *La materia*, dalla quale per mezzo della demiurgia provenne il mondo, precedeva il tempo. Il problema è: esisteva da sempre? Clemente non sembra volerli esprimere al riguardo.

«Dio non ha alcuna relazione (di consostanzialità) con noi, come vorrebbero i fondatori delle eresie: né se creò a partire dal non essere, né se fabbricò a partire da una materia. Perché l'uno (= il non essere) non giunge affatto all'essere e l'altra (= la materia) differisce completamente da Dio»²³.

Clemente non si pronuncia né a favore della demiurgia *ex materia* né per la creazione *ex nihilo*. Menzionandole entrambe in forma antitetica, accorda

¹⁴ *Strom.* V, 94, 5; cfr. FILONE, *Opif.* 29.

¹⁵ *Strom.* V, 94, 1; cfr. FILONE, *Opif.* 36.

¹⁶ *Strom.* V, 93, 4.

¹⁷ *Testimonianze* S. LILLA, *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, 192.

¹⁸ Ed. Stählin, III, 202, 10 ss.

¹⁹ Diversamente da quanto indicano S. LILLA, *Clement*, 194-196.

²⁰ *Strom.* V, 92, 1-2.

²¹ *Ibid.* VI, 145, 4.

²² *Ibid.* VI, 142, 4; cfr. FILONE, *Opif.* 26, 8.

²³ *Strom.* II, 74, 1.

maggiore credibilità alla creazione *ex nihilo* rispetto alla demiurgia *ex materia*.

La terminologia è significativa: ποιεῖν per fare *ex nihilo*, δημιουργεῖν per creare *ex materia*. Accettata con Sap 11, 17 la creazione del mondo a partire da materia amorfa, che difficoltà poteva avvertire Clemente verso la creazione della materia *ex nihilo*?

Secondo problema, fondato nelle parole di accusa di Fozio: « (Clemente) congettura, infatti, di una materia fuori del tempo e di idee che deriverebbero da certi detti (della Scrittura), e riduce il Figlio al rango di creatura»²⁴.

La materia e le idee sono correlative. Se la prima esce dal tempo, a maggior ragione le seconde. Basterebbe per giustificare ciò la distinzione, certissima in Clemente, tra il mondo intelligibile – delle idee –, cui allude Gn 1, 1-3, e il mondo sensibile, iniziato con Gn 1, 6. Se il cosmo intelligibile è creato e non è *ab aeterno*, lo stesso va detto della materia.

Il vero problema in Clemente starebbe qui. Il mondo intelligibile (di Gn 1, 1-3), certamente creato, lo è da sempre? Così formulato il tema si confonde con quello del *Logos* a motivo della sua relazione con il mondo intelligibile. Se differiscono, è opportuno restringere la difficoltà all'origine del mondo intelligibile, se invece si identificano no.

Il *Logos* in Clemente si presta a tre considerazioni:

1. il *Logos* intelletto di Dio, non distinto da Lui, contiene le sue idee²⁵. Regione incorporea di idee incorporee²⁶. Intelletto essenziale e impersonale di Dio. Le idee, pensieri di Dio, non moltiplicano il *Sensus* o intelletto divino né si distinguono da lui e neppure dal *Logos paterno*²⁷;

2. il *Logos procedente* da Dio (Strom V, 16, 5), autore della demiurgia, principio di tutto il creato, Sapienza di Dio²⁸. Ricorda il *Nous* plotiniano²⁹, poiché in qualità di seconda ipostasi è l'unità che lo comprende tutto in sé. Il «mondo intelligibile», identico al *Logos*, può anche essere definito *Monade*³⁰. Contenendo tutte le idee o pensieri di Dio, paradigmi del mondo sensibile, il *Logos* viene considerato principio (*archè*) delle cose create e strumen-

²⁴ FOZIO, *Bibl. cod.* 109.

²⁵ *Strom.* IV, 155, 2; V, 73, 3; S. LILLA, *Clement*, 201 ss.

²⁶ FILONE, *Cher.* 49.

²⁷ *Hypotyp.* in FOZIO, *Stählin III*, 202.

²⁸ *Strom.* IV, 156, 1 s.; cfr. FILONE, *Opif.* 24 s.

²⁹ *Enn.* V, 3, 11, 20 s.; 4, 2, 40 s.; 9, 6, 1, s. e 8 ss.

³⁰ *Strom.* V, 93, 4; cfr. FILONE, *Opif.* 15 e 35.

to divino nella creazione del mondo³¹; meglio ancora, è identificato con la Sapienza divina, prima tra le opere di Dio e sua consigliera³².

3. il *Logos*, immanente al mondo, legge e armonia dell'universo, conferisce unità a tutto il creato, lo governa e attraversa da un estremo all'altro³³.

A noi interessano ora i primi due aspetti. Il *Logos*, *Intelletto indistinto da Dio*, è eterno come la sostanza o *dynamis* divina. In sintonia con Filone e l'ambiente del medio platonismo è un Intelletto proiettato *pure da sempre* verso l'esterno, alla pari cioè di chi produce idee o concetti e ancora li conserva in sé. Si identifica con Dio e precede il *Logos = Monade*. Differisce totalmente dall'intelletto silenzioso di Ofiti e valentiniani, che *ab aeterno* guarda solo a sé, senza moltiplicarsi in idee, perché ancora non si proietta verso l'esterno.

Clemente, come Filone probabilmente, sarebbe tributario del medio platonismo per una sfumatura implicita nella filosofia pagana e sulla quale non pare essersi espresso esplicitamente. Il *Logos* indistinto da Dio, regione delle idee, è tanto necessario nell'esercizio della sostanza intellettuale quanto per la sostanza stessa. Lancia *necessariamente* le idee, ancora semplici nozioni (paternali), che passeranno poi al *Logos = Monade*, o mondo intelligibile, e fungeranno da paradigma alla creazione. Tra gli gnostici, invece, la semplicissima e infeconda *Ennoia* dell'Ignoto non piega all'atto concernente la realtà esteriore finché la Volontà divina non la sollecita.

Clemente Alessandrino insegnava logicamente la preesistenza *ab aeterno*, nell'Intelletto divino, delle idee in seguito costitutive nel *Logos* personale del mondo intelligibile. Una preesistenza intenzionale, di un universo intuito nella sua essenza intellettuale da Dio.

Secondo passo. Le nozioni, abbozzatesi in Dio impersonalmente con esistenza intenzionale, acquisiscono nel *Logos = Monade* una sussistenza propria, come nella Sapienza e nel Demiurgo o strumento personale del futuro mondo sensibile. Si congiungono così, nella persona del *Logos*, il Demiurgo e il paradigma immediato dell'universo sensibile. Le idee, intenzionalmente pensate da Dio, sussistono nel *Logos = Sapienza* come in un Mediatore personale. Risulta arduo armonizzare i due aspetti: a) da un lato la sussistenza nel *Kosmos noëtos* di tutte le forme pensate precedentemente da Dio; è un

³¹ *Strom.* V, 38, 7; VI, 58, 1 con la citazione di Gv 1, 3.

³² *Strom.* VII, 7, 4; V, 89, 4; cfr. Prv 8, 22; FILONE, *Leg. alleg.* I, 65; GIUSTINO, *Dial.* 61.

³³ *Protr.* 5, 2; *Strom.* V, 104, 4 e *passim*; FILONE, *Plant.* 9; cfr. S. LILLA, *Clement*, 209 ss.

universo di *ragioni e forme* distinte, rese personali nel *Logos* = Sapienza precedente da Dio; b) dall'altro la sussistenza del *Logos*, Demiurgo e Paradigma personale di Dio per la creazione dell'universo. In cosa differiscono le idee, passando dall'esistenza intenzionale in Dio alla sussistenza nel *Logos* precedente da lui? Il *Logos*, precedente da Dio, va inteso o come sintesi personale di forme sussistenti – la composizione risultante dalle forme sussistenti *in seipsis* –, oppure come proiezione sussistente della natura divina, che porta seco, a modo di forme inerenti, quelle ideate prima da Dio. La prima concezione sarebbe in grado di armonizzare le due cose: l'esistenza di un mondo intelligibile, costituito da forme distinte e sussistenti, e quella del *Logos* personale, composto – a titolo di Sapienza o Paradigma del mondo – da idee ugualmente sussistenti.

In ogni caso è opportuno domandarsi: il *Logos* = *Monade* o intelletto (= mondo intellettuale), personalmente distinto da Dio, procede da questi *ab aeterno* o soltanto *ante tempus*?

Il fatto di riferire Gn 1, 1-3 al mondo intelligibile e solo Gn 1, 6 ss. a quello sensibile può indicare molto bene che il primo è l'archetipo del secondo. Un cristiano difficilmente applica all'eternità i primi versetti della Genesi. L'*Hexaemeron* è tutto opera della volontà liberissima di Dio: libera quindi la demiurgia e libera ugualmente la creazione del mondo intelligibile finalizzata alla demiurgia.

Il tempo nasce con essa. La creazione del *Logos* (o del *cosmos noëtos*), anteriore alla demiurgia, è pure in rapporto al tempo. Perché dev'essere *ab aeterno*? Il *Logos* immanente all'intelletto divino conferendo da sempre esistenza intenzionale alle idee, come non compromette in nulla l'indole temporale del mondo configurato remotamente secondo esse, così neppure compromette la creazione *ante tempus* del *Logos* sussistente, suo Paradigma immediato.

In sintesi, per coordinare gli insegnamenti di Clemente su entrambi i mondi – intelligibile e sensibile – e sui tre stadi del *Logos*, converrebbe azzardare le seguenti considerazioni:

a) né il mondo intelligibile (o *Logos* personale) né quello sensibile sono *ab aeterno*. L'intelligibile procede da Dio *ante tempus*, come *Logos*, Demiurgo e Paradigma simultanei al mondo sensibile. Questo è fabbricato dal *Logos in tempore*. Solo il mondo *intenzionale*, inerente al sostrato e all'intelletto essenziale di Dio, ha origine *ab aeterno*;

b) non potendo dimostrare l'esistenza del *Logos* personale da che Dio è Dio, ma solo *ante tempus*, come Demiurgo e Paradigma del mondo sensibile,

neppure risulta provata l'esistenza *ab aeterno* del mondo intelligibile, reso sussistente nel *Logos* personale. A questo punto Clemente, sulla base della Genesi, si distanzia dal Medio platonismo, ritenendo la processione del *Logos* (o creazione del mondo intelligibile) un atto libero di Dio finalizzato alla creazione, essa pure libera, del mondo materiale.

b) Origene

Il *De principiis* si apre a un orizzonte più scritturistico anche se condivide alcune idee di Clemente.

La designazione di Cristo «Sapienza di Dio», porta l'Unigenito a coincidere con la «Sapienza sussistente» generata da sempre, la quale rende in tal modo sempre Padre il Dio che la genera.

È assurdo affermare che Dio non abbia potuto generare la Sapienza da sempre e che potendo generarla, non lo volle e ne rimandò la generazione.

«Propter quod nos semper Deum Patrem novimus Unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens intueri solet et nudo, ut ita dixerim, intellectu atque animo conspiciari. Extra omne ergo quod vel dici vel intellegi potest initium generatam esse credendum est Sapientiam. In hac ipsa ergo Sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter existunt vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praescientiae praeformata atque disposita: pro his ipsis, quae in ipsa Sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse Sapientia initium viarum Dei (cfr. *Prv* 8, 22), continens scilicet in semetipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species»³⁴.

Dio è da sempre Padre, ha da sempre un Figlio, perché da sempre genera da sé e quindi generò l'Unigenito, la Sapienza.

Senza nessun principio, né temporale né di ragione. Esclude: a) l'origine dell'Unigenito o Sapienza personale *nel tempo*; b) la sua origine *ante tempus*, come quella attribuitagli da Tertulliano nel dargli consistenza personale nel grembo di Dio non *ab aeterno* né *in tempore* bensì *in ordine al tempo*, mediante una distinzione accessibile all'intelletto e fondata nell'indole stessa della generazione preliminare a un'economia non necessaria.

Mai Tertulliano e gli apologisti in generale insegnarono che Dio non poté generare *ab aeterno* la Sapienza personale, ma lo poté più tardi (*ante tem-*

³⁴ *Princ.* I, 2, 2.

pus»); neppure sostennero che non poté farlo in una determinata epoca e lo poté in una posteriore. Il problema non era il potere o l'acquisizione di un potere.

Per Origene, poiché Dio da sempre poteva generare il Figlio, dovette generarlo in questo modo.

Nell'ipotesi contraria la Sapienza iniziò a sussistere solo quando Dio lo volle. In tal caso, si domanda Origene, perché Dio non volle che esistesse prima? Per quale ragione la generò in un tale tempo e non prima? E se non v'era ragione, perché non la generò *ab aeterno*? Aggiunge: Dio poteva farlo e poiché voleva generarla, non essendoci motivo per farlo dopo e non prima, la diede alla luce da sempre³⁶.

Gli avversari di Origene trovavano ragioni sufficienti per situare la generazione *ante tempus*, in ordine al tempo. La prolazione della Sapienza personale, non indispensabile a Dio, era il primo passo «libero, gratuito» dell'economia della Salvezza, fondamento dell'economia extradivina. Non necessaria, neppure era eterna; se libera, era ragionevolmente *ante tempus* come Sapienza «primogenita delle opere (positive) di Dio» (cfr. Prv 8, 22 ss., Col 1, 15).

L'Alessandrino fa valere, polemicamente, alcune ragioni che sostanzialmente non gli appartengono. Quelle vere e spontanee di Origene sono altre e si basano sulla Scrittura (Sap 7, 26; Eb 1, 3)³⁶.

«Lux autem aeterna quid aliud sentiendum est quam Deus Pater? Qui numquam fuit, quando lux quidem esset, splendor vero ei non adesset; neque enim lux sine splendore suo unquam intellegi potest. Quod si verum est, numquam est quando Filius non Filius fuit»³⁷.

Il Figlio è per il Padre quanto lo splendore è per la luce. Se la luce è eterna, lo è pure lo splendore.

Analoga riflessione su Sap 7, 25 s. Il Figlio viene chiamato «aporrhoea (*manatio*) omnipotentis (= Dei) gloriae purissima». Emanazione della gloria dell'Onnipotente, ossia della Luce eterna (dell'Onnipotente), è anch'egli eterno. Di più, in quanto emanazione della *Doxa* di chi comanda su *Omnia*, il Figlio s'identifica con l'*Omnia* o condivide con esso almeno l'eternità.

Dio, del resto, non può passare dalla non onnipotenza all'onnipotenza senza compromettere la sua natura immutabile. Deve essere da sempre onnipotente.

³⁶ Cfr. *Princ.* I, 2, 9; cfr. A. ORBE, *Hacia la primera procesión*, 166 ss.

³⁶ *Princ.* I, 2, 4: «Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce».

³⁷ *Fragm. ex Epist. ad Heb.* = PANFILO, *Apol.* 3.

tente come da sempre è Padre. È una tesi comune ai neoplatonici, che applicano al Demiurgo. Non può esserci Demiurgo senza materia da modellare; né Dio può passare da non-demiurgo a demiurgo senza nuocere alla sua natura immutabile. Dev'essere Demiurgo da sempre e sempre in atto per evitare un processo indefinito.

Fin qui il procedimento è lineare, logico; situa nell'eternità, insieme a Dio, la Sapienza personale o Figlio e l'*Omnia* su cui Dio esercita il suo dominio.

L'Alessandrino individua in quest'ultimo pensiero qualcosa di eccessivo. Un *Omnia* eterno implica per delle sostanze create una proprietà – la condizione eterna – ad esse impropria. Origene si vede obbligato a mitigare la sua prima posizione. In luogo della coesistenza *ab aeterno* dell'*Omnia*, nel suo essere fisico (*in seipsis*), sembra accontentarsi della sua esistenza intenzionale, «secundum praefigurationem et praeformationem»³⁸. Dio da sempre fece nella Sapienza (personale) tutte le cose (cfr. Sal 103, 24), prefigurandole in essa. Pertanto «Dio non cominciò a creare (il mondo) come se non lo avesse mai fatto» (*Ibid.* I, 4, 5). L'azione e il dominio intenzionali sui generi, le specie e gli individui – senza uscire dal Figlio, Sapienza personale – giustificerebbero denominazioni come Signore, Onnipotente, Demiurgo eterno. È la prefigurazione o preformazione eterna dell'«*Omnia*» nella Sapienza.

Qui Origene scopre il suo lato debole. Per una felice incoerenza liberò il Figlio dalla coesistenza meramente intenzionale con il Padre, unico punto irriducibile alla dottrina comune a gnostici e apologisti.

In questo modo separa l'esistenza reale del mondo dalla sua esistenza *intenzionale* nel Figlio. Non dice nulla neanche riguardo alla distinzione tra il mondo razionale – *kosmos noëtos* – e il mondo sensibile.

Ignoriamo ancora se il mondo, concepito intenzionalmente *ab aeterno* nella Sapienza personale di Dio, sia solo quello razionale oppure anche il sensibile.

Origene nega il mondo delle idee. Afferma, tuttavia, l'esistenza di un mondo più bello e splendido del nostro sensibile³⁹. Parallelo al cosmo sensibile ve ne è uno razionale di soli intelletti, creature libere, in numero e quantità limitati⁴⁰; mondo di intelligenze separate, personali, di uguale natura e dignità, come conviene alla giustizia del Creatore, distinte soltanto nu-

³⁸ Cfr. *Princ.* I, 4, 4 s.

³⁹ *Princ.* II, 3, 6.

⁴⁰ *Ibid.* II, 1, 11 (alla fine).

mericamente, segno preliminare della successiva differenziazione in rapporto ai meriti⁴¹.

Il mondo sensibile conosce la differenza tra se stesso e i suoi abitanti più qualificati, il mondo razionale no. Lo compongono individui di identica natura, distinti dal *Logos*, artefice della loro creazione tutti razionali; sono tutti esseri razionali, non ancora angeli né uomini né demoni.

Origene omette la descrizione della creazione del mondo razionale in quanto tale. Logicamente dovette situarla in Gn 1, 26 s.: Dio fece l'*Uomo essenziale*, destinandolo ad essere sua immagine e somiglianza.

Questo uomo compendia tutti gli individui usciti dalle mani creatrici di Dio.

Apparso il Sesto giorno, a coronamento della creazione (razionale), non significa secondo l'Alessandrino che egli venga nel tempo. L'*Hexaemeron* applicato all'Uomo essenziale ignora il tempo.

Con buona logica e secondo i presupposti di Origene non fu creato nel tempo come l'uomo sensibile *plasmato* di cui parla Gn 2, 7. Neppure *ab aeterno*. Venne creato «secundum praefigurationem et praeformationem» nella Sapienza personale eterna e realmente definito mediante la Sapienza stessa.

Si potrebbe anche pensare a una creazione *ante tempus* compiuta probabilmente in due tappe: a) la prima concernente la *substantia rationis*, materia informe razionale, parallela alla «sostanza divina» modellata dal Verbo per dare origine allo Spirito Santo; b) la seconda comprensiva della demiurgia di tale *substantia rationis*.

Si aggiunga un altro elemento, la correlazione tra il mondo e l'uomo intellettuale, tra il mondo e l'uomo sensibile.

L'uomo «in sé», creato da Dio, fu l'intellettuale; soltanto dopo il peccato si convertì nella *psyche* dell'uomo sensibile. Quando e in che modo allora apparve il mondo sensibile, l'universo materiale nel quale viviamo?

In questa luce la risposta di Origene al duplice enigma formulato da Ireneo in *Adv. haer.* II, 28, 7: «*Unde... vel quemadmodum emisit (Deus) eam (substantiam materiae)?*», risulterebbe curiosa.

Tutto il creato è corporeo, pure le intelligenze che compongono il mondo noetico. Degradandosi con il peccato, gli intelletti si degradarono anche fisicamente⁴².

⁴¹ *Ibid.* I, 6, 2.

⁴² Cfr. M. SIMONETTI, *Origene, i principi*, Torino 1968, 68.

La sostanza, corporea già prima del peccato, acquisì proprietà che normalmente si sviluppano nel mondo sensibile, perciò Dio dovette creare per le intelligenze degradate un'abitazione conveniente.

Partendo da quale sostanza? Probabilmente dalla materia invisibile, informe, nella quale modellò le intelligenze stesse o gli uomini intellettivi (secondo Gn 1, 26 s.)⁴³.

Di conseguenza, Origene sosterebbe la creazione *ante tempus* ed *ex nihilo* da una materia o sostanza razionale invisibile (e informe), la quale in seguito si moltiplicò in individui o intelletti o uomini essenziali.

Il mondo visibile apparve: a) nel tempo, «secondo la fede da avere nella nostra storia».

«Quoniam quidem unum de ecclesiasticis definitionibus habetur praecipuae secundum historiae nostrae fidem, quod mundus hic factus sit et ex certo tempore coeperit et secundum pervulgatam omnibus consummationem saeculi pro sui corruptione solvendus sit... Et quantum quidem ad Scripturarum fidem pertinet, perfacilis de hoc videtur adsertio. Denique et haeretici cum in alia multa distracti sint, in hoc tamen Scripturae auctoritati cedentes visi sunt consonare. De conditione ergo mundi quae alia nos Scriptura magis poterit edocere quam ea quae a Moyse de origine eius descripta est? Quae licet maiora quaedam intra se contineat, quam historiae narratio videtur ostendere, et spiritalem in quam maximis contineat intellectum atque in rebus mysticis et profundis velaminè quodam litterae utatur: tamen nihilominus hoc indicat sermo narrantis, quod ex certo tempore creata sint omnia quae videntur»⁴⁴.

b) A motivo di un disordine del mondo intellettivo; c) *ex materia rationali*, per degradazione della sostanza razionale (invisibile) resa visibile nella materia di questo mondo e modellata poi dal Verbo come dimora per l'uomo sensibile.

L'unità della materia primordiale informe (invisibile e razionale) spiegherebbe quella fondamentale del mondo intelligibile e sensibile, secondo l'insegnamento della Genesi ben compresa. È opportuno indicarlo, perché Origene, sempre sconcertante, torna a confonderci a proposito del classico quesito della filosofia pagana: «Che faceva Dio prima di creare il mondo?».

Già Ireneo l'aveva espresso, risolvendolo in modo semplice e prudente.

«Ut putat, si quis interrogat: "Antequam mundum faceret Deus, quid agebat?".
– Dicimus quoniam ista responsio subjacet Deo. Quoniam autem mundus hic

⁴³ Cfr. *Princ.* III, 6, 7; II, 1, 4; III, 1, 22; e M. SIMONETTI, *op. cit.*, 67 e 238.

⁴⁴ *Princ.* II, 5, 1.

factus est *apotelestikhôs* a Deo, temporale initium accipiens, Scripturae nos docent: quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat. Subiacet ergo haec responsio Deo, et non ita stultas et sine disciplina, blasphemias adinvenire velle prolationes, et per hoc quod putas te invenisse materiae prolationem, ipsum Deum qui fecit omnia, reprobare»⁴⁵.

Il mondo sensibile, replica Ireneo, fu fatto e portato a compimento direttamente e immediatamente da Dio, con inizio (e compimento) temporale, come insegnano perspicuamente le Scritture (in Gn 1).

Su quanto Dio prima fece o non fece, le Scritture tacciono. In particolare nulla dicono sull'origine della *substantia materiae* (sulla *materiae prolatio* a partire dal *pathos* dell'*eone Sophia*, come invece presumono i valentiniani con un linguaggio tanto audace quanto blasfemo), e meno ancora, ospitano notizie in grado di compromettere la dignità del Creatore, facendolo provenire da un errore (*labis fructus*).

Ireneo non asserisce l'ozio di Dio prima della creazione del mondo sensibile. Il silenzio assoluto delle Scritture sul particolare consiglia, a suo avviso, di non rispondere al quesito, per non incorrere nelle pericolose fantasie degli gnostici.

Ireneo non individua nella Scrittura elementi di soluzione. Origene, invece, li segnala in modo chiaro. La Scrittura non potrebbe essere più esplicita.

«Sed solent nobis obicere dicentes: Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat Deus quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum; vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Haec nobis obicere solent dicentibus mundum hunc ex certo tempore coepisse et secundum Scripturae fidem annos quoque aetatis ipsius numerantibus. Ad quas propositiones non arbitror aliquem haereticorum secundum rationem dogmatis sui posse facile respondere. Nos vero consequenter respondebimus observantes regulam pietatis et dicentes quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Quod utrumque divinae Scripturae auctoritate firmabitur. Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens (66, 22): "Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit Dominus". Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam alii, Ecclesiastes ostendit dicens (1, 9 s.): "Quid est quod factum est? Ipsum quod futurum est. Et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est; et nihil est omnino recens sub sole. Si qui loquetur et dicet: Ecce hoc novum est, iam fuit id in saeculis quae fuerunt ante nos" Quibus testimoniis

⁴⁵ IRENEO, *Adv. haer.* II, 28, 3; cfr. A. ORBE, *Hacia la primera procesión*, 179 ss.

utrumque simul probatur, quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc interim alium futurum»⁴⁶.

Nella presentazione dell'Alessandrino l'obiezione proviene dalla filosofia pagana e si oppone alla creazione temporale del mondo visibile. Gli argomenti sui quali si basava erano: a) la natura di Dio non può stare oziosa e immobile, b) né la sua bontà senza compiere il bene, c) né la sua onnipotenza senza esercitare il dominio. La correlazione implicita tra natura e proprietà di Dio – Dio, Buono, Onnipotente – include l'esercizio della sua bontà e onnipotenza.

Con un'intuizione estranea agli Apologisti, Origene scorgeva molto bene l'eterno presente della generazione divina e coordinava Prv 8, 25 («prima di tutti i colli mi sto generando») con Sap 7, 25. Non comprese però che la *genesis* eterna del *Logos* giustificava l'esercizio, la benevolenza e l'onnipotenza continui di Dio e s'inoltrò così in un'ideologia tanto meno pericolosa, secondo lui, quanto più fondata su testi espliciti della Scrittura. Da sempre Dio agisce con il suo dinamismo, la sua bontà e la sua potenza, creando mondi successivi. Di certo, benché Origene non lo affermi, mediante il Verbo che pone in attività intenzionalmente e realmente.

Esisteva in più la teoria dei periodi cosmici che si ripetono indefinitamente, riproducendo esattamente le fasi del grande Anno. Nessuna ragione induce a pensare che Origene la canonizzasse in toto per suo conto con l'aiuto della Scrittura e moltiplicasse indefinitamente mondi e secoli. L'idea assai scarna che si era formato dell'Onnipotenza di Dio limitandola ad un numero finito di sostanze intellettuali⁴⁷, l'avrebbe portato a ridurre il tempo con la ripetizione periodica di un ciclo determinato di anni.

Rimase, in ogni caso, difficile coordinare tutte le idee origeniane. L'Alessandrino vincola la Sapienza personale al mondo degli esseri razionali e, per suo tramite, anche al cosmo sensibile. La *genesis* del Verbo, sufficiente in sé a spiegare la preistoria del mondo, non acquista autonomia. La coeternità con il Padre, meglio precisata rispetto agli ecclesiastici del tempo, s'impiglia in una moltitudine di coordinate attente a eternizzare anche il mondo. Ciò sfuma i confini tra la necessaria generazione reale del *Logos* e la libera generazione intenzionale dell'universo in lui. Anche i limiti tra la paternità e l'onnipotenza appaiono oscuri e, di conseguenza, lo sono pure i confini tra i due ordini divino e creaturale.

⁴⁶ *Princ.* III, 5, 3.

⁴⁷ *Princ.* II, 9, 1.

Pesarono eccessivamente i pregiudizi del platonismo contestuale. I pregiudizi *più direttamente* relativi all'origine e natura del mondo, o piuttosto, quelli antropologici? In Origene ambedue gli ambiti – cosmologico ed antropologico – si confondono praticamente in forza dell'identità tra il «mondo intellettuale (*kosmos noëtos*) e l'«Uomo essenziale».

c) Ireneo

Con il vescovo di Lione entriamo in un orizzonte molto semplice, estraneo a ogni sorta di filosofia.

«Dio creò un Figlio in principio, poi il cielo e la terra», secondo una variante ebraica richiamata in *Epid.* 43. A prescindere dal situare o meno nell'eternità il Figlio creato da Dio, mai Ireneo pensò all'esistenza *ab aeterno* del cielo e della terra⁴⁸.

Era interessato, in contrasto con gli gnostici, alla materia informe, alla sua apparizione e indole, al tempo e al modo della sua creazione. Verosimilmente difendeva la priorità del cielo, con la sua materia (celeste), rispetto alla terra, con la sua materia (terrena). Prima verrebbero i sette cieli planetari (angelici), poi la terra arida dell'uomo (cfr. *Epid.* 9 s.); prima il tetto della creazione, poi la base – secondo un'idea riscontrabile in Teofilo Antiocheno (*Ad Autol.* II, 13) –; la materia celeste o angelica anticiperebbe, probabilmente, la materia terrena. In ogni caso, abbia ammesso o no la duplice apparizione, della materia informe *celeste e terrena*, Ireneo non pare essersi occupato, come di un tema rilevante e meritevole di studio, del tempo in cui avvenne tale apparizione. La materia informe venne creata nel tempo o *ante tempus*? Quasi sicuramente fu concepita *ante tempus*, di certo non *ab aeterno*.

«Discant quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum secundum voluntatem Factoris Dei: ita ut sic initio fierent, et postea ut sint eis donat. Quemadmodum enim caelum quod est super nos, firmamentum et sol et luna et reliquae stellae et omnia ornamenta ipsorum, quum ante non essent, facta sunt et multo tempore perseverant secundum voluntatem Dei: sic et de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus his quae facta sunt, cogitans quis minime pec-

⁴⁸ Sulla «substantia materiae», dalla quale fu creato il mondo sensibile mediante la demiurgia, ci siamo soffermati estesamente nel cap. 8.

cabit: quando omnia quae facta sunt initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. Testatur pro his sententiis etiam propheticus spiritus dicens (Sal 148, 5-6): "Quoniam ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt. Statuit ea in saeculum et in saeculum saeculi"⁴⁹.

A tutti gli esseri creati – uomini, anime, spiriti (angelici), cielo, firmamenti, astri e al nostro mondo – «creature» come sono, il Santo conferisce un inizio. Inizio *temporale* o anteriore al tempo? Attribuendovi durata *temporale* («et multo tempore perseverant secundum voluntatem Dei»), induce a pensare che assegni loro anche un inizio nel tempo.

È più esplicito sull'origine del mondo sensibile. Denuncia la difficoltà che i filosofi presumevano di cogliere nella creazione temporale del mondo e, tuttavia, si dichiara certo del dogma: il mondo in cui viviamo è stato creato nel tempo. Si appella poi alla Scrittura.

«Quoniam... mundus hic factus est ἀποτελεστικῶς a Deo, temporale initium accipiens, Scripturae nos docent: quid autem hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat» (*Adv. haer.*, 28, 3).

Blaise-Chirat traducono *apotelesotos* con *Acheminé vers une fin, destiné à une fin*⁵⁰. In contrasto con gli gnostici Ireneo sostiene che il mondo materiale non è frutto di *probole* abortiva dell'eone *Sophia* (degli eoni del *Pleroma*), effetto di un disordine o *pathos* esplicativo dell'indole peggiorativa dell'elemento ilico. Il mondo, a suo avviso, è stato fatto sin dal primo momento di sostanza materiale, quindi sottomesso alle leggi dello spazio e del tempo. Dio lo creò «per sé» e non *per accidens* di natura sensibile, imperfetta, ma perfettibile (ἀποτελεστικῶς), destinato alla perfezione, secondo i suoi disegni, nella sua sostanza materiale. Non ne affidò la creazione dagli angeli, come rimedio di una massa abortiva apparsa al margine dell'intenzione del Creatore.

«Indocti omnes haeretici et ignorantēs dispositiones Dei... alii autem ab angelis quibusdam dicentes factum esse mundum et substantiam ejus. Alii quidem porro et longe separatam ab eo qui est secundum ipsos Patre, a semetipsa floruisse et esse ex se natam» (*Adv. haer.* 19, 2).

L'unico e vero Dio fece questo mondo materiale senza l'aiuto degli angeli e non per riparare un errore di estranei eoni sopraccelasti, bensì fin dall'inizio, con un principio nel tempo perché così egli volle.

⁴⁹ IRENEO, *Adv. haer.* II, 34, 2 s.

⁵⁰ *Dict. latin-franç.*, ad voc., 89.

La logica accompagna sempre Ireneo. La sua nozione di *mondo* corrisponde a quella di *anthropos*. L'*anthropos* di Ireneo è il plasma, non la psiche o l'uomo essenziale di Filone e Origene. Dio lo chiama alla salvezza nella carne. Per questo crea sin dall'inizio anche il mondo materiale *in tempore* e non quello intellettuale.

Pone in tal modo le basi per la teologia della storia. Non esiste altro mondo che quello *storico*, sensibile. Il celeste e razionale è parte – come *Ebdomada* di cieli angelici – dell'universo creato ed è orientato già nei primissimi progetti del Creatore allo sviluppo del mondo (e dell'uomo) storico.

Il vescovo di Lione sa dei cieli angelici. «Egli – scrive a proposito del Dio creatore – con la parola ha conferito l'essere a tutto l'universo, e sono in questo universo anche gli angeli» (*Epid.* 10). Il cielo è di natura più nobile della terra, tuttavia il celeste fu creato per il terreno, non viceversa. Fatti gli angeli per il servizio degli uomini, si inverte l'ordine fisico di dignità: il più grande serve il più piccolo.

Il Dio eterno si avvale del *Logos* per creare (prima del tempo?) gli angeli, pensando alla creazione futura degli uomini. Anche sotto il profilo cronologico, l'evangelico sarebbe subordinato al *tempus humanum*.

Bibliografia

- HADOT ILSETRAUT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.
- HEINTZEL E., *Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlin 1902.
- ORBE A., *Elementos de teología trinitaria en el adversus Hermogenem*, «Gregorianum» 39 (1958), 706-747.
- , *San Ireneo y la creación de la materia*, «Gregorianum» 59 (1978), 71-125.
- SALLES-DABADIE J.M.A., *Recherches sur Simon le Mage*, Paris 1969.

Capitolo Decimo

Creazione libera o necessaria

L'argomento del capitolo precedente interferiva di continuo con un altro. L'apparizione *ab aeterno* della materia (o del mondo) implicava talvolta la sua apparizione «necessaria». Le ragioni favorevoli all'eternità patrocinavano pure la necessità. La materia risultava «eterna» perché necessaria e «necessaria» perché eterna.

Erano, per la maggior parte, ragioni filosofiche, estranee alla Scrittura. Sarà possibile chiarificare l'elemento della libertà (o meno) nella creazione del mondo? Riassumiamo, a guisa di prolegomeni, alcuni aspetti spesso evidenziati dagli stessi ecclesiastici a margine della Rivelazione, specialmente le premesse dei medio e neoplatonici.

1. PREMESSE PAGANE

I medioplatonici solevano distinguere due stadi nella materia: a) la materia indeterminata (indefinita, incorporea e invisibile); b) la materia ordinata del demiurgo.

Alcuni platonici più recenti introducono tra i due stadi – indeterminato e definito – uno intermedio: la materia visibile tumultuosamente agitata¹.

Differiscono tra loro tuttavia, in quanto segue.

1) Per Plutarco, Numenio e Attico: la materia indeterminata è ingenita o non generata a doppio titolo: 1) non ha causa; è ingenita, senza una causa che l'abbia generata; 2) fuori dal tempo; è ingenita, antica come il demiurgo. È inoltre causa del male, per se stessa o per l'anima perversa che la muove.

La materia determinata (ordinata) può dirsi generata perché ha inizio nel tempo.

¹ Cfr. PROCLO, *In Timaeum* I, p. 387, 5 ss. Il cristiano Ermogene sostituisce il primo con lo stadio intermedio.

2) Per i neoplatonici, a cominciare da Porfirio, la materia indeterminata è generata perché 1) la genera una causa superiore al demiurgo; 2) è fuori dal tempo. Il demiurgo riceve la materia che gli viene messa a disposizione, ma poiché la materia proviene, alla fine, dalla stessa causa del demiurgo, non gli è contraria né estranea. A rigore l'Uno/*Noûs* produce la materia a titolo principale, il demiurgo a titolo derivato².

Ugualmente:

1) per Plutarco, Numenio e Attico: l'insegnamento del *Timeo* esprime una successione temporale; il cosmo, opera del demiurgo, è realizzato nel tempo;

2) per i neoplatonici, a partire da Porfirio, l'insegnamento del *Timeo* assume un linguaggio temporale per distinguere l'agente dalla sua opera e descrivere successivamente ciò che coesiste per necessità. Platone, asserendo che grazie al Creatore il mondo passa dal non essere all'essere, insegna che il mondo nel suo essere non proviene da se stesso, ma è prodotto dal Creatore. Non per questo lo reputa provenuto *ex nihilo*. Originato da altri, il mondo appartiene in qualche modo al non essere, come la causa che lo ha generato appartiene alla categoria degli esseri *realmente enti* o, se si preferisce anche al Non-essere (al di sopra dell'essere e del non-essere). Il mondo, quindi, non proviene *ex nihilo* secondo la tesi cristiana, ancorché, causato Uno (= Non essere), meriti di essere detto doppiamente *ex nihilo*, in quanto viene da altro e quest'altro è anteriore alla differenza tra essere e non-essere.

Che dire di Ierocle?

La materia, a suo giudizio, fu fatta da una causa, ma non nel tempo. Non per questo preesiste all'opera del demiurgo nel tempo né in senso ontologico.

Come per i neoplatonici, l'atto creativo del demiurgo si intende da sempre (ἐξ αἰδίου) senza principio né fine.

L'atto (*energeia*) ha maggior valore della *dynamis*. Un demiurgo in atto possiede una maggiore perfezione che non in potenza. Impossibile, quindi, che il demiurgo del *Timeo* produca nel tempo, passando dalla potenza all'atto. Il demiurgo neoplatonico crea eternamente. Il mondo non esiste, secondo Ierocle, «al di fuori dell'esercizio di colui che lo crea» e il demiurgo non necessita, per creare, del concorso di una materia coesistente.

Buona parte della dottrina di Ierocle e dei platonici si percepisce in Clemente ed Origene, nonostante il loro fondamento scritturistico (la *Genesi*).

Quanto alle idee i due grandi alessandrini si discostano, da cristiani, dai platonici per una premessa fondamentale.

² Cfr. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.

Il demiurgo platonico crea perché pensa. Gli è sufficiente pensare, per proiettare le sue idee nel mondo noetico e creare il vero cosmo. Ne consegue l'indole necessaria dell'Uno/*Noûs*. Poiché pensa necessariamente, crea ugualmente per necessità. Pensiero e creazione sono comunemente determinati dalla sua essenza (bontà, benevolenza).

Sostenitore della creazione eterna o della materia increata, il paganesimo accettò anche la creazione necessaria.

«Il mondo è increato, scrive Sallustio (*De diis* 7)... Se non perisce, neppure è venuto ad essere e in quanto viene ad essere così pure perisce. Inoltre, poiché il mondo esiste per la bontà di Dio, è ugualmente necessario che Dio sia sempre buono e il mondo sia sempre in esistenza, come la luce accompagna necessariamente il sole e il fuoco, e l'ombra il corpo.

Ambrogio rileva una filosofia analoga tra i pagani (*Exameron* I, 5, 18):

«Gentiles plerique, qui coaeternum Deo mundum volunt esse quasi adumbrationem virtutis divinae, adserunt etiam sua sponte subsistere. Et quamvis causam eius Deum esse fateantur, causam tamen factum volunt non ex voluntate et dispositione sua, sed ita ut causa umbrae corpus est. Adhaeret enim umbra corpori et fulgur lumini naturali magis societate quam voluntate arbitra».

L'uomo non può vivere senza la vita né Dio senza produrre il bene: tale è la vita e l'agire di Dio³. Di conseguenza, per Plotino Dio s'identifica con la sua attività creatrice⁴.

Il cristianesimo sostiene esattamente l'opposto.

«Dio, infatti non è buono involontariamente, nel modo come il fuoco è in grado di bruciare. La distribuzione dei beni è in lui volontaria (ἐκούσιος), anche se anticipa la richiesta; e nemmeno suo malgrado si salverà chi è salvato, dotato com'è di anima (razionale e libera), ma si affretterà alla salvezza del tutto spontaneamente e per libera scelta. Perciò l'uomo ricevette i comandamenti, come persona che da sé trae l'impulso verso ciò che gli viene offerto di appetibile o rifiutabile. Dio dunque non fa il bene per necessità, ma liberamente (κατὰ προαίρεσιν) beneficia coloro i quali spontaneamente si convertono a lui⁵.

Il Creatore, per Clemente e Origene, non agisce verso l'esterno per necessità, grazie alla sua essenza, essendo egli Bene o Buono. Si serve della vo-

³ Cfr. CH XI, 17; *ibid.* 12 s.

⁴ *Enn.* VI, 8, 7, 46 ss.; 20, 27 s.

⁵ CLEMENTE A., *Strom.* VII, 7, 42, 4; PG 9, 457 C. Cfr. A. BRONTESI, *La Soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, 507 ss.; DTC III/2, art. *Création*, col. 2141.

lontà per dare sussistenza al mondo creato e al proprio Verbo, suo immediato demiurgo.

«Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas Patris ad subsistendum hoc, quod vult Pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntas profertur. Ita ergo et Filii ab eo subsistentia generatur»⁶.

Il *De principiis*, tuttavia, non si sofferma ad evidenziare l'elemento volitivo nell'inizio dell'economia di Dio. Si nota la mancanza tra le sue pagine anche di una sola che dissoci i due grandi temi: la creazione *ab aeterno* e la creazione necessaria. Più di una volta, come la filosofia pagana, li confonde tra loro, facendo della seconda una conseguenza spontanea (e necessaria) dell'attività di Dio.

Altri ecclesiastici risultano più espliciti, perché più semplici e liberi da costrizioni ideologiche. Dio, pur essendo molto buono, non è forzato dalla bontà a manifestarsi esternamente.

Egli basta a se stesso. Non necessita di nulla per il suo Bene, come neppure per essere Buono. Il Bene perfetto e infinito in Sé. Spontaneo sarebbe in lui rallegrarsi infinitamente. Volle tuttavia, per pura grazia rivelarsi ad altri e beneficiarli. Fondò così l'economia della salvezza.

Su questo eretici ed ortodossi coincidevano. Tra gli eretici spiccano i valentiniani. Il tema della creazione libera va impostato secondo loro a tre livelli: a) all'inizio dell'economia; b) al momento dell'apparizione della materia o creazione amorfa; c) in funzione dell'efficacia peculiare del Demiurgo.

2. VALENTINIANI

a) L'inizio dell'economia

Tolomeo non lascia spazio a dubbi. L'economia dell'universo proviene da una decisione libera di Dio (Ireneo, *Adr. haer.* I, 1, 1).

«I più saggi tra quelli (della scuola) di Tolomeo insegnano che il *Bythos* – (il Dio sommo) – aveva due consorti, che chiamano anche disposizioni, *Ennoia* e *Thelesis*. In effetti, prima pensò – secondo quanto dicono – di emettere e poi *lo volle* (ἠθέλησε). Perciò anche quando queste due disposizioni o potenze – l'*Ennoia* e la *Thelesis* – si unirono, ebbe luogo l'emissione (= concezione) dell'Unigenito e della Verità, in sизigia. Questi procedettero (come) figure e immagini visibili delle due disposizioni invisibili del Padre. Il *Noùs* immagine del *Thelema* e la Verità immagine dell'*Ennoia*. Per la stessa ragione il maschio (*Noùs*) nacque

⁶ ORIGENE, *Princ.* I, 2, 6.

come immagine del *Thelema* (= Volere di Dio) sopravvenuto, la femmina (*Aletheia*) invece venne all'esistenza come *Dynamis* dell'*Ennoia*. Questa infatti pensava sempre all'emissione, ma non poteva da sola emettere ciò che pensava. Quando sopraggiunse la *Dynamis* del *Thelema* (= Volere), allora emise ciò che (da sempre) stava pensando»⁷.

Il Pensiero divino è insufficiente per iniziare l'economia. Deve intervenire il Volere liberissimo di Dio. Il Volere opera come seme maschile su *Ennoia*. Poco importa che non figuri il *Thelema* in altri documenti valentiniani. La *Charis*, epiteto della prima *Ennoia*, accentua la volontà *positiva* di Dio, la sua gratuita disposizione per il creato.

Una lettera valentiniana conservata da Epifanio⁸ riassume il mito in un abbraccio tra Dio e il suo Pensiero, consumato dalla Volontà⁹.

Il fenomeno avviene *ante tempus*, non nell'eternità. Entrambe le cose sono correlative. Economia libera e non eterna.

Se la stessa concezione dell'Unigenito (= *Noûs*) è frutto del libero Volere divino, le sue conseguenze – perfino la rigorosa generazione del Verbo – obbediscono alla stessa economia gratuita. *A fortiori* quanto concerne la materia informe dell'universo. Gratuiti e liberi saranno logicamente il Figlio, Verbo creatore, sottomesso all'economia precedente, e il mondo, universo creato da lui.

b) Apparizione della materia informe

L'«*eone Sophia* «voleva (ἤθελε), come dicono, comprendere la sua (= del Dio supremo) grandezza» (Ireneo, *Adv. haer.* I, 2, 2). Gli altri eoni del *Pleroma*, dal *Logos* a *Sophia*, si resero solidali con il suo desiderio. Ne risultò nel *Pleroma*, frutto del comune disordine degli eoni, una sostanza abortiva, origine della materia amorfa o *creatio prima*. «Da qui, dicono (*Adv. haer.* I, 2, 3), ebbe la sua prima origine la sostanza della materia».

Alla gratuità dell'economia e dell'evoluzione che governa il *Pleroma* si aggiunge il dramma nel quale, per *suo stesso volere*, liberamente, si trova coinvolta *Sophia*. Questo basta prescindendo da altri elementi, alla nostra tesi. Gli gnostici ignorano la creazione necessaria.

E se al mito, in apparenza favorevole a una creazione non necessaria, corrispondesse un'altra versione concettuale? L'aborto di *Sophia* e compagni dà

⁷ IRENEO, *Adv. haer.* I, 12, 1; cfr. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo I*, 312 ss.

⁸ *Panarion* 31, 5, 5 s. e 9.

⁹ A. ORBE, *Hacia la primera teología...*, 317 ss.

corpo all'efficacia da Luce a ombra, vincolata alla persona del Verbo creatore. L'ombra è per la Luce ciò che l'aborto, materia informe, sarebbe per il Verbo. Entrambi, *Logos/aborto*, apparirebbero uniti come grandezze correlative. Non solo uniti, ma necessariamente uniti. Il Signore evoca qualcosa su cui essere signore e il *Logos* (creatore) una materia sulla quale agire. In questo caso il mito inaugurato dal *volere* disordinato di Sofia, esprimerebbe un vincolo necessario tra il Verbo creatore e la materia informe.

Rispondo. È illecito circoscrivere l'economia della creazione entro i limiti del mito *Logos/aborto* o *Pleroma/Kenoma*. I valentiniani, come gli Ofiti (di Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 1 s.), sostengono quanto insegnano i filosofi pagani con la loro correlazione Luce/ombra. Ma, a differenza di questi, subordinano il mito della creazione all'economia libera e gratuita di Dio. Alla concezione e generazione personale del Verbo segue *necessariamente* la *Creatio prima* o apparizione della materia informe. Concepito e generato il Verbo, segue la creazione prima. Ma se la generazione e concezione del Verbo sono libere, altrettanto libera sarà l'apparizione della materia informe.

Gli ecclesiastici non colsero il problema e sarebbe inutile ricercare una loro delucidazione antignostica.

c) Il Demiurgo è libero?

A differenza del precedente, questo è il punto sul quale Ireneo insiste maggiormente. Ed è comprensibile, a giudicare dal triste compito che i valentiniani assegnano al Demiurgo Jahvé. Dopo averlo presentato come padre e dio dell'universo infrapleromatico, Tolomeo aggiunge (Ireneo, *Adv. haer.* I, 5, 3): «Queste cose – dicono – il Demiurgo pensava di averle create spontaneamente (ἀφ' ἑαυτοῦ). Le aveva prodotte, invece, per impulso di *Achamoth*. Aveva fatto il cielo, senza conoscere il cielo; plasmato l'uomo, senza conoscere l'uomo; dato alla luce la terra, ignorando la terra. In tutto, dicono, ignorò le forme ideali di ciò che faceva e anche la propria Madre (*Achamoth*). Credeva di essere lui solo tutte le cose. Secondo quanto dicono, gli aveva dato questa convinzione la Madre, che desiderava muoverlo all'azione come capo e principio della propria sostanza (animale) e signore dell'attività (demiurgica)».

Jahvé si considerava unico, vero Dio. Come tale credeva di fabbricare liberamente il mondo, con proprie idee. Ma non era né il vero Dio né agiva come Demiurgo con l'autonomia che riteneva di possedere. Sottomesso all'influsso di *Sophia* (*Achamoth*) e, per mezzo suo, al dominio superiore del Verbo – Demiurgo primo e universale –, operava su sollecitazione di altri. Era strumento e servo del Figlio e riceveva le sue idee dallo Spirito Santo, come da Paradigma (personale).

Secondo un meccanismo molto semplice il responsabile ultimo della creazione del mondo (materiale) era il Figlio, Verbo sussistente, che si avvaleva dello Spirito personale per imprimere nella ragione di Jahvé le forme che, come Sapienza del mondo e Paradigma universale, lo Spirito conteneva. Jahvé accoglieva semplicemente le idee-forza procedenti dallo Spirito (= *Sophia Achamoth*) e agiva *ciacamente* secondo i loro impulsi (cfr. ET 449, 1).

«Gli arconti – e Jahvé, il primo di costoro – credevano di fare ciò che facevano con la loro forza e il loro volere. Era lo Spirito Santo a compiere ogni cosa di nascosto, per mezzo di loro, conforme al suo volere»¹⁰.

Gli unici responsabili della creazione erano perciò il Salvatore (o Verbo) e *Sophia* (o Spirito Santo), non Jahvé né i suoi arconti.

Quale mistero scorgevano i valentiniani in Jahvé? Il Demiurgo era di natura razionale e libera. C'era qualche difficoltà nel ritenere libera la sua attività più caratteristica, cioè la creazione del mondo materiale?

Gli gnostici adducevano testi della Scrittura a conferma della loro tesi, uno di Paolo e l'altro della Genesi.

«(Il Demiurgo) non conosceva quella (Sapienza) che operava per mezzo suo, credeva di creare per propria potenza, essendo per natura laborioso. Per questo l'Apostolo disse (Rm 8, 20): È stato sottomesso alla vanità del mondo, non spontaneamente, ma a causa di colui che l'ha sottomesso, nella speranza che anch'egli sarà liberato, allorché saranno radunati i semi di Dio. Prova della sua disposizione contro volontà è la benedizione del sabato (cfr. Gn 2, 3) e il suo entusiasmo per riposare dalle fatiche (ET 49, 1 s.)».

Quanto, secondo l'interpretazione corrente, l'Apostolo applica alla creazione, i valentiniani l'applicano al Creatore. Una simile audacia non conosciuta da Ireneo e da Tertulliano. Oltre ai testi finora conosciuti, Rm 8, 20 dovette essere attentamente studiato.

L'argomento di Gn 2, 3 risulta molto più comprensibile. Il Creatore, benché laborioso, ha benedetto il Sabato, comè chi non dissimula il desiderio di liberarsi del compito cui si era visto sottoposto.

In modo analogo si esprimeva Celso nell'esegesi di Gn 2, 2 s.: «Celso – scrive Origene (*Cels* VI, 61) – non comprese il testo... e credendo che l'espressione "si fermò nel settimo giorno" sia uguale a "si riposò nel settimo giorno", dice: «Dopo tutto ciò, stanco, come se realmente fosse un cattivo artigiano, necessità di riposo»... Poi come se le scritture dicessero o noi spiegassimo che Dio, essendosi af-

¹⁰ *Vang. di Filippo*, 16.

faticato, si riposò dalla sua fatica, Celso afferma: «Non è corretto dire che il primo Dio si stanchi né che lavori con le sue mani né che dia ordini».

Gli gnostici aggiungevano probabilmente una sfumatura. Dio, sempre buono e anzi il Bene, non può non fare il bene. L'aver rivelato il suo amore per l'*anapausis* (in Gn 2, 3), rivela un falso dio. Quello vero ignora per il bene ogni sabato. Significherebbe cessare di essere buono, trovare la propria gioia nel non fare il bene.

«Così anche il Signore stesso è detto (cfr. Ap 21, 6): “Alfa e omega, principio e fine”; (Gv 1, 3) “tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla fu fatto”. Dio non ha (mai) smesso di fare, come alcuni immaginano il riposo di Dio. Essendo buono, se qualche volta cessasse di fare il bene, cesserebbe anche di essere Dio; ciò non si può neppure dire»¹¹.

Non conviene lamentarsi dell'inganno a proposito dell'esegesi valentiniana. La dottrina precede l'esegesi. La violenta interpretazione di Rm 8, 20 indica a chiare lettere che la dottrina non si ispirava alla Scrittura, ma al contrario si rendeva funzionale la Scrittura alla dottrina.

Gli gnostici esponevano il Demiurgo a una triplice ignoranza:

a) per il suo credo orgoglioso, compendiato nello *shemà*: «Il Signore è Dio e non ve n'è altri fuori di lui» (Dt 4, 35-39; 7, 9; 10, 17; 32, 29);

b) come Demiurgo e Plasmatore cieco dell'uomo;

c) lungo l'AT, ispiratore della legge e dei profeti.

Se avesse compreso che dal momento della sua apparizione, come arconte dell'*Ebdomade* e dio del mondo sublunare, era soggetto all'economia dello Spirito si sarebbe comportato diversamente in opere e parole. Ma tale conoscenza era riservata alla venuta del Salvatore, nella pienezza dei tempi.

Rimane una difficoltà. Il Demiurgo Jahvé era incapace di conoscere l'economia dello Spirito, ma reclamava forse come Creatore la conoscenza dello Spirito? Non poteva il Demiurgo in quanto tale conoscere un paradigma razionale con forme accessibili alla ragione? L'architetto umano concepisce razionalmente l'idea di ciò che si appresta a costruire, senza che nessuno gliela suggerisca dall'esterno.

Rispondo. I valentiniani si riferivano a Prv 8, 22 ss. e alle testimonianze favorevoli all'identità *Archê* = *Logos* e *Archê* = *Sophia*. Il *Principio* delle vie

¹¹ CLEMENTE A., *Strom* VI, 16, 141: PG 9, 369; Aristobulo, in EUSEBIO, *Praep. Evang.* XIII, 12, 11; FILONE, *Leg. alleg.* I, 5.

(della creazione) era la *Sapientia* (personale). L'AT assegnava a *Sophia*, non al Demiurgo, l'inizio immediato dell'opera creatrice. I *testimonia* relativi all'*Archê* erano insidiosi; ciò vale tanto per Gn 1, 1 che per Prv 8, 22 e Gv 1, 1. Senza temere di attribuire a Jahvé la creazione del cielo e della terra (Gn 1, 1), accentuavano la circostanza biblica: «Nel *Principio* – in virtù della *Sapientia* (personale), via di tutte le sue opere – Jahvé creò il cielo e la terra». I valentiniani risponderebbero: Poteva o no aver fabbricato con la propria potenza razionale il cielo e la terra, di fatto la creò in *virtù di Sophia* (= Spirito Santo), per impulso di *Sophia* e non di sua iniziativa. L'AT, letto in prospettiva gnostica, lo dimostrava.

E si ritorna allo stesso punto. I valentiniani invocavano in ultima istanza a loro favore la Scrittura, per dimostrare che il Demiurgo nella sua peculiare attività era cieco strumento di una potenza superiore.

3. IRENEO

Ireneo contesta una simile dottrina e accentua la libertà assoluta di Dio nella creazione.

«Quoniam neque super eum, neque post eum est aliquid; neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, quum sit solus Deus et solus Dominus et solus conditor et solus Pater et solus continens omnia, et omnibus ut sint ipse praestans» (*Adv. haer.* II, 1, 1).

Non c'è altro Dio superiore a Jahvé, né un demiurgo superiore né un paradigma che lo preceda. Autore di tutte le cose, nel suo primo essere, non riceve da nessuno l'impulso a creare. Ha fatto tutto di sua libera intenzione.

Secondo Tolomeo il Demiurgo riceve inconsciamente da *Sophia* (= Spirito Santo) le idee esemplari, che imprime poi nella creazione del mondo. E *Sophia*, obietta Ireneo, da chi riceve queste idee? Se all'inizio qualcuno le prese da sé, non poté il Demiurgo prenderle da se stesso? Da questa argomentazione *ad hominem* (*Adv. haer.* II, 26, 1) non troppo convincente, Ireneo torna alla sua tesi: «Quoniam sua potestate et a semetipso accepit exemplum mundi fabricationis» (*Ibid.* II, 26, 1); «ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum quae facta sunt accipiens» (*Ibid.* II, 26, 3); «ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens» (*Ibid.* IV, 20, 1).

Il libero arbitrio del Demiurgo preoccupava poco i valentiniani. Come essere razionale era libero, con facoltà di scelta rispetto a tutto quanto non era strettamente demiurgico. Si ritenevano però obbligati a negargli l'iniziativa

con idee proprie, nella creazione del mondo, in quanto strumento di un Demiurgo superiore. Nella congiunzione tra l'idea e l'atto volitivo (*ennoia-thelema*), indispensabile all'azione demiurgica, Jahvé collocava il *thelema*, il Logos (*Sophia*, lo Spirito Santo) la *ennoia* o idea.

Da qui l'insistenza di Ireneo nell'attribuirgli autonomia assoluta per l'idea esemplare.

Lo stesso fenomeno si avverte nella formazione dell'uomo. Per i valentiniani il Demiurgo (Plasmatore), strumento incosciente di *Sophia* nella formazione dell'uomo spirituale, era libero di alitare il soffio psichico, ma non di infondervi il seme dello spirito; non intendeva alla fine il mistero ultimo cui si prestava.

Lo scontro delle due ideologie contrastanti – la valentiniana con il Demiurgo sottomesso al Logos e l'ecclesiastica con il Logos al servizio del Demiurgo – venne rilevato con particolare evidenza da Origene contro Eracleone:

«Senza darlo neppure come discutibile, nella presunzione di essere creduto al pari di profeti e apostoli, che hanno tramandato ai loro contemporanei e successori scritti salutari con autorità e senza rendere conto dei loro atti, intese anche (Eracleone) in maniera singolare la frase: "Tutte le cose furono fatte per mezzo di Lui", dicendo che "poiché il Logos è colui che fornisce al Demiurgo la causa della creazione del mondo, sarà non colui dal quale né colui per il quale, ma colui per mezzo del quale". Interpretazione contraria al modo comune di parlare. Infatti, se le cose stessero come egli (Eracleone) pensa, dovrebbe essere scritto: "Tutto fu fatto dal Logos per mezzo del Demiurgo", non viceversa: "dal Demiurgo per mezzo del Logos". Per parte nostra, non soltanto abbiamo impiegato il *di'hoù* nel senso consueto, ma abbiamo anche prodotto testimonianze in suo favore. Egli invece, oltre a non convalidare il suo pensiero con le Scritture divine, lascia trasparire di aver presagito la verità e di averla vergognosamente contraddetta. Afferma infatti: "Il Logos non creava personalmente come strumento di un altro – in modo che così si debba intendere il *di' autoù* – ma al contrario un altro creava sotto i suoi impulsi"¹².

I valentiniani potrebbero anche avere esagerato in sciocchezze nell'esegesi di Gv 1, 3, ma pure in questo caso seppero salvare, alla pari o meglio di Origene, la libertà della demiurgia mediante interferenze tra il Logos, *Sophia* (= Spirito Santo) e il demiurgo immediato.

¹² ORIGENE, *In Joh.* II, 8, 102 ss. Rinvio *En los albores de la exégesis iohannea*, Romae 1955, per l'approfondimento di un argomento così complesso.

Al margine della controversia antivalentiniana appare alcune volte in Ireneo la tesi positiva – la creazione libera – nell'interpretazione della Scrittura.

«Quoniam autem ipse (Deus) omnia fecit *libere et quemadmodum voluit*, ait iterum David (Sal 113, 11): «Deus autem noster in caelis sursunf et in terra omnia quaecumque voluit fecit» (*Adv. haer.* III, 8, 3).

Il versetto del salmista (Sal 113, 11), rimasto praticamente ignorato fino a Origene, è oggetto di scarsa attenzione. Nessuno discute la libertà di Jahvé creatore. Identico atteggiamento si nota per Ap 4, 11: «Perché tu creasti tutte le cose e *per la tua volontà*, quando non esistevano, *furono create*».

Bisogna ricorrere a Ippolito per individuare le risonanze dell'elemento volitivo nella sua simultanea applicazione agli aspetti trinitario e cosmico. Parla della solitudine di Dio.

«Quando volle, come volle, manifestò il suo (stesso) Verbo nel tempo da lui stabilito. E per mezzo suo (del Verbo) fece tutte le cose. Non appena vuole, fa; non appena pensa, compie; non appena pronuncia, mostra; non appena plasma, pone in opera la Sapienza. Poiché tutte le cose create vengono fatte con arte mediante il Verbo e la *Sophia*, giacché (Dio) crea il Verbo e abbellisce con la Sapienza. Fece quindi (o creò), come volle, era infatti Dio»¹³.

Lungi dal sentirsi costretto alla creazione, Dio volle liberamente portarla alla luce. A tale scopo generò il Verbo, che portava in sé la volontà del Padre e ne comprendeva il pensiero. Il Verbo obbedì all'ordine del Padre, compiendo puntualmente il beneplacito divino (*Elench.* X, 33).

«Dio fece tutte le cose che volle. E le creò con il Verbo, senza che potessero essere fatte con altra forma. Le fece quando e come volle e le indicò, chiamandole per nome. Dopo ciò plasmò il capo di tutte le cose – (l'uomo) –, formandolo da tutte le sostanze composte. Non commise un errore, volendo fare un dio o un angelo – dico la verità – bensì volle fare un uomo. Perché se – (o uomo) – ti avesse voluto fare dio, l'avrebbe potuto. Hai davanti l'esempio del Verbo (fatto da Dio). Volendo (invece fare) un uomo, ti fece uomo».

¹³ C. *Noetum* 10. Identica idea nel cap. 8: «Vi è un Dio unico, al quale è necessario credere; è ingenerato, impassibile, immortale, *che fa tutte le cose che vuole, come vuole e quando vuole*». Si diffonde maggiormente l'autore di *Elench.* X, 32: «Non aveva (Dio) nulla a sé contemporaneo, né caos infinito, né acqua o terra ferma, né aria densa. Era unico (e) solo. Egli, con la volontà, creò le cose che prima non erano, ma volle creare come esperto (o conoscitore) delle cose future».

Dio è libero nella sua economia e liberamente ordina al Verbo la formazione del mondo. Il Verbo, che riceve dal Padre con la generazione la sua stessa Volontà, la compie puntualmente e liberamente¹⁴.

Se è poco credibile che Ippolito (e l'autore dell'*Elenchos*) pensasse sempre ai valentiniani, la sua dottrina certo non può non essere la più antitetica alla loro. Per Tolomeo il demiurgo Jahvé accoglie inconsapevolmente le specie di *Sophia* (= Spirito Santo), impresse nella ragione ad opera del Verbo (Salvatore), per l'autore dell'*Elenchos*, invece, è il Verbo a riceverle dal Demiurgo Jahvé. «Dal Padre uscì (infatti) l'autore degli esseri creati, il Verbo, che ha in sé la Volontà di chi lo ha generato e non ignora il pensiero del Padre (Jahvé). Venendo da Colui che lo ha generato, fatto così suo primogenito, la sua Voce, aveva nel suo intimo le Idee preconcepite nel Padre. Per cui, al comando del Padre che fosse fatto il mondo, il Verbo compie puntualmente quanto piace a Dio» (*Elenchos*, X, 33).

Bibliografia

HADOT I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.

KROLL J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i.W. 1914.

ORBE A., *En los albores de la exegesis iohannea*, Romae 1955.

—, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma 1958.

¹⁴ La stessa dottrina presente in Ireneo, *Adv. haer.* IV, 20, 1, 17 ss.: «Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libera et sponte fecit».

Capitolo Undicesimo

L'uomo, centro della creazione

Così paiono indicarlo, Gn 1, 28: «Procreate e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su ogni animale che brulica sulla terra», e Sal 8, 7 s.: «Gli hai dato potere sulle opere delle sue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi».

Centro probabilmente del mondo, ma anche di tutta la creazione? Burlandosi, come suo solito, di giudei e cristiani – scrive Origene (*Cels.* IV, 23) – (Celso) li paragona a una frotta di pipistrelli o a formiche che escono dal loro buco o a rane riunite intorno a uno stagno o a vermi che nell'angolo di un pantano tengono le loro assemblee e discutono per stabilire chi tra loro sia il più peccatore e dicono: «Solo a noi Dio annuncia e rivela tutto in anticipo e, abbandonando il cosmo e il cielo, disprezzando la vasta terra, parla solamente con noi e a noi soli invia i suoi messaggeri; mai cessa di inviarli e di ricercare modi, affinché possiamo godere eternamente della sua convivenza». E in questa sua fantasiosa similitudine ci paragona a dei vermi che dicono: «Dio esiste e, dopo lui, veniamo noi, fatti da lui simili in tutto a Dio. Tutto è sottomesso a noi: la terra, l'acqua, l'aria, le stelle; tutto esiste per causa nostra e tutto è ordinato al nostro servizio».

Nella sua ampia confutazione Origene avrebbe potuto addurre molti altri autori pagani. Classico è il prologo di Sallustio, *De coniuratione Catilinae*, che Girolamo e Agostino amavano citare.

Secondo Cicerone¹ il mondo è stato fatto per gli esseri razionali (dèi e uomini).

Era la dottrina del Portico. L'uomo è il fine e il coronamento del mondo, come «microcosmo» e grado superiore dell'essere; gli sono ordinati gli esseri inferiori². Interessante è il compendio offerto da Lattanzio³.

¹ *Natur. deorum* II, 133; segnalazione di passi paralleli in Pease 895 s.

² Cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa* I, 83 ss.; II, 49 ss.

³ *Div. inst.* VII, 4, 2 ss.

La stessa cosa si riscontrava tra i seguaci della religione astrale, discretamente diffusa in ambiente ellenistico⁴.

Gli ebrei sviluppavano idee simili, basandosi sulla Scrittura, talvolta con varianti di particolare importanza. Il mondo è stato creato dalla *Torà*. Dalla *Torà* passavano a Israele e alla sinagoga. Da Israele a persone qualificate come Abramo, Mosè. Il mondo è stato creato per amore dell'uomo (giusto). Filone, a metà tra giudaismo ed ellenismo, asserisce che era per amore dell'«uomo essenziale»⁵.

I cristiani accordano la tesi alla propria antropologia. Gli gnostici valentiniani adottano una linea, un'altra gli ecclesiastici alessandrini e un'altra ancora Ireneo, Tertulliano e quanti si muovono nella loro prospettiva. Sempre in funzione dell'«*anthropos*».

1. GLI GNOSTICI

Anche i grandi gnostici appoggiavano questa tesi: il mondo è stato creato per l'uomo, non viceversa.

Si legge in ET 41, 4: «Lo stesso Demiurgo, che aveva in mente Adamo, lo costituì (unicamente) alla fine della demiurgia», come re e coronamento della restante creazione del mondo. Nel *Tr. trip.*, p. 104, 26 ss.: «Perciò creò l'uomo alla fine, cioè dopo averne compiuto la preparazione e dopo avergli provvisto quanto creò per lui».

A priori l'*anthropos*, centro del mondo, è quello spirituale o divino. I due altri, razionale e ilico, gli sono subordinati, come pure il *cosmo* ilico si subordina a quello psichico e quest'ultimo a quello spirituale, in conformità all'ordine di dignità.

La *physis* costituisce la legge suprema dell'economia. L'aspetto antropologico non fa eccezione. L'uomo materiale si subordina all'animale ed entrambi, nel loro ordine, a quello divino, culmine di tutto l'universo.

Suggestivo quanto «Valentino scrive testualmente in un'Omelia – avverte Clemente (*Strom.* IV, 13, 89, 1-3): «Fin dal principio siete immortali e figli della vita eterna. Volevate spartire la morte tra di voi, per dissiparla e con-

⁴ «C'«était pour lui (= l'homme) que croissaient les plantes, que naissaient les animaux, et que la nature multipliait ses dons, pour lui que tournaient les cieux et que le soleil échauffait et illuminait l'atmosphère» (CUMONT, *Lux perpetua*, 8).

⁵ *Leg. alleg.* I, 93 ss.; cfr. anche le mie *Antropologia de san Ireneo*, Madrid 1969, 229 e *Teología de san Ireneo comentario al Libro V del «Adversus haereses»* III, Madrid 1988, 204-221.

sumarla e perché la morte morisse in voi e per mezzo di voi. Quando infatti dissolvete il mondo senza che siate con ciò dissolti voi, *dominate la creazione* di tutto ciò che è corruttibile».

Valentino interpreta Gn 1, 28 e presenta i suoi come padroni della creazione e di quanto è corruttibile. La creazione indica il mondo animale, intermedio tra quello venuto dalle passioni di *Sophia* e quello originato dal seme divino. Il corruttibile, invece, indica il mondo materiale.

Superiori al Creatore, gli esseri spirituali lo sono anche alla sua morale. Non per sciocco orgoglio, secondo le accuse ripetute da Plotino (*Enn.* II, 9, 10 e ss.) – ma perché lo gnostico sorvola su leggi e precetti. Neppure gli alimenti li contaminano, non più di quanto il mare venga sporcato dalle immondizie. Padroni dei demoni e del loro esercito, nel viaggio postumo verso l'*Ogdoade* lo sono anche degli arconti. Signori delle belve, dominano in sé le passioni agresti e i cattivi pensieri. Il Demiurgo Jahvé con i suoi arconti e gli uomini razionali, il demonio e le sue truppe, gli uomini illici e le belve selvagge, il mondo fisico e i suoi quattro elementi, tutto è sottomesso ai figli di Dio.

Tale dominio universale spetta solo all'uomo spirituale, figlio della vita eterna. Questo vuol forse dire che in Gn 1, 26 ss. parla il Dio Buono, non il Demiurgo? Secondo un postulato generico la Scrittura ospita frasi di contenuto spirituale. Molte parole, attribuite da Mosè al Demiurgo, celano un significato più profondo.

Nella coscienza di Jahvé esistevano due uomini, quello *plasmato*, di essenza irrazionale, e quello *ispirato* razionale. Ad essi si riferiscono Gn 1, 26 (progetto) e Gn 2, 7 (compimento). Valentino ne aggiunge un altro, spirituale, inserito da *Sophia* nell'«ispirato». Unico vero uomo sconosciuto a Jahvé, a lui convengono a pieno diritto, a livello divino, le parole di Gn 1, 26 ss. Jahvé riteneva di fare l'uomo «psichico» padrone del mondo sensibile, il Dio Buono ispirava, invece, mediante *Sophia* «il suo», «pneumatico», affinché dominasse tutta la creazione ad un livello superiore.

La storia del mondo si muove tra due estremi: l'inserimento degli esseri spirituali, in stato di morte, ad opera della Donna (*Sophia*) e la loro redenzione alla vita, per opera dell'Uomo (Salvatore).

Tutto il resto è ad essi sottomesso e, in particolare, la storia di ebrei e gentili, di psichici e illici. Gli spirituali costituiscono il mondo, appartenendo a uno stato di morte, e si riscattano poi per la loro rigenerazione alla vita del Salvatore.

«Colui che la Madre (*Sophia*) genera è condotto alla morte e al mondo. Ma colui che Cristo rigenera è innalzato alla vita e all'*Ogdoade*. (I redenti) muoiono al

mondo e vivono a Dio, in modo che la morte sia dissolta dalla morte e la corruzione dalla risurrezione»⁶.

I valentiniani tengono conto del «destino» degli uomini razionali in questo mondo e si occupano anche della loro «salvezza». Ma solo come completamento, per estensione a essi, della *historia salutis* peculiare della Chiesa degli eletti. L'economia dell'AT, dominata da Jahvé, rimarrebbe priva di senso se non si aprisse a quella del NT, regolata dal Dio Buono. L'economia neotestamentaria si realizza completamente tra i figli naturali di Dio, gli unici chiamati per *natura* alla Gnosi e, mediante la Gnosi, alla somiglianza perfetta con Dio Padre.

Tutto ciò balza evidente con un semplice esame della *historia salutis*, ma s'intuisce a priori considerandone le premesse. La teologia e la cosmogonia stabiliscono le basi della triplice famiglia umana: *ilica*, condannata alla distruzione; *psichica*, intermedia; *pneumatica*, destinata fisicamente alla salvezza. Tra i soli uomini spirituali si compiono le due formazioni, sostanziale e gnostica, paradigmaticamente realizzate nel *Logos* e più tardi in *Sophia* (= Spirito Santo). Il regime della Legge ha valore soltanto in rapporto alla morale previa alla Gnosi. La disciplina sensibile, cui si sottopone l'uomo spirituale, interessa solo per la duplice efficacia – individuante la *hyle* e pedagogica per la *psyche* – sui germi infirmi disseminati da *Sophia* nel mondo.

Alla Provvidenza del Figlio compete la disposizione dei diversi strati della creazione – *Ogdoad* / *Ebdomade* / *Esade* – a beneficio dei figli naturali di Dio.

Diversamente da Origene, per il quale il mondo terreno entra solo accidentalmente nel piano iniziale del Creatore, i valentiniani lo ritengono invece necessario alla pari dell'*Ebdomade*. Fin dal principio il *Logos*, Demiurgo universale, lo include come qualcosa di indispensabile nella sua economia. Entrando in contatto con la materia, i germi dello Spirito Santo (= *Sophia*, Madre dei viventi) saranno personalmente individualizzati e, disciplinati in comunione con l'anima (razionale) secondo principi razionali etici, si disporranno alla gnosi.

«Spirituale vero emissum esse (dicunt valentiniani, Ptolemaeus) uti hic (= in hoc mundo) animalia coniunctum formetur, coeruditum ei in conversatione»⁷.

I grandi gnostici non identificarono mai l'universo degli uomini spirituali, *femminili*, con il mondo origeniano degli intelletti nella condizione di essen-

⁶ ET, 80, 1 s.

⁷ IRENEO, *Adv. haer.* I, 6, 1; cfr. ET, 56, 3-5.

ze pure. Il protagonista dell'universo «intellettivo» origeniano era perfetto, libero da ogni disordine. Quello del mondo gnostico, seppure spirituale, era invece imperfetto. E grazie a questa imperfezione la storia era regolata dalla caduta (dall'*Ogdoade* alla terra sensibile), dalla traiettoria (terrena) lungo i due Testamenti fino al ritorno (dalla terra sensibile all'*Ogdoade*). Le sostanze integranti l'universo gnostico – *Ogdoade*/*Ebdomade*/*Esade* – hanno origine, come da un presupposto radicale, dalla «femminilità (= imperfezione fisica)» del divino, proiettato in esso per la sua educazione alla salvezza. Lo «spirituale femminile», emesso (impersonalmente) da *Sophia* (= Spirito Santo) veniva umiliato dall'*Ogdoade* con il suo inserimento nella terra ed era: a) inizialmente individualizzato con la materia dell'uomo ilico; b) successivamente formato con la *hyle* e poi con la *psyche* (razionale) in ordine alla Gnosi; c) unito infine (κατὰ γυνῶσιν) in matrimonio con l'angelo, stabilito come suo sposo (maschile).

Probabilmente alcuni gruppi gnostici identificavano la Gerusalemme celeste (*Sophia*) con il «mondo intelligibile». In questa direzione sembra esprimersi UW, 19^a.

Dice il *Marsanes*, p. 4, 2 ss.:

«E l'ottavo (sigillo) concerne il *Noûs*, che è (maschile il quale) apparve (al principio) ed (è relativo) all'*ousia* (che è incorporea) e al mondo (intelligibile)». E poco dopo (p. 5, 22 ss.): «Son venuto a conoscere il mondo intelligibile (*noêtos Kosmos*). Son venuto a conoscere, quando pensavo che in assoluto (πάντως) il mondo sensibile (*aisthetos Kosmos*) è (degn) di essere interamente salvato».

Una relazione di indole salvifica unisce entrambi i mondi, intelligibile e sensibile, per una ragione superiore a quella del Medio platonismo. Il mondo *intelligibile* non si riflette soltanto nel *sensibile*, ma s'individua e si realizza in esso. Da impersonale quale era, si personalizza in contatto con la materia, per ritornare, arricchito e realizzato qui, dalla Madre (ossia Gerusalemme, Metropoli), donde è venuto.

I valentiniani indugiano su due binomi: a) le chiese correlative *angelica*/*umana*: quella *angelica*, perfetta ed impersonale, coadiuva il Salvatore; b) la coppia *Madre*/*figlia* (= chiesa umana), in cui la *Madre* è lo Spirito Santo, origine della chiesa spirituale femminile del mondo.

Il mondo sensibile, veicolo della chiesa spirituale *umana* (= figlia della Madre), è redento mediante la salvezza della chiesa umana dello Spirito. La salvezza di questa chiesa si ripercuote, a sua volta, su quella degli angeli;

⁸ C. SCHMIDT, GCS 13, 360; CH.A. BAYNES, 177.

alla fine, prepara l'«unità di Spirito perfetto» tra *Sophia* e il Salvatore, da un lato, e tra uomini e angeli, dall'altro, con la reintegrazione nelle altezze dell'Unigenito dello Spirito di Dio, moltiplicato in individui.

Gli gnostici a giudizio delle ripetute accuse di Plotino disprezzano il mondo, perché non sono capaci di osservarlo.

«Chi tra questi insensati, che si reputano superiori alla sapienza, è così ordinato e sapiente come l'universo?... Non sanno nemmeno guardare il mondo sensibile... Osservate un quadro: non è guardato nello stesso modo né si colgono le medesime cose in esso, quando uno osserva con gli occhi i dettagli tecnici e quando vi riconosce l'immagine, nel sensibile, di un essere collocato nel Pensiero divino. Quale turbamento, quando si ricorda della realtà vera! Da tale turbamento nasce l'amore. C'è chi, vedendo l'immagine della bellezza in un volto, è oggetto di un trasporto, ma anche chi è così desideroso di un pensiero che non sperimenterà l'attrazione della bellezza verso un'altra cosa e, vedendo tutti gli splendori del mondo sensibile, il complesso delle sue proporzioni, l'ordine sovrano che vi regna, la bellezza che nonostante la loro lontananza brilla negli astri, non penserà, commosso da un religioso rispetto, di dire: «Che meraviglia! e da quale bellezza, tanto splendore!»⁹.

È bene elevarsi oltre le apparenze sensibili per vederne la forma, addentrare attraverso la materia la visione dell'intelletto.

Qui potremmo addurre un gran numero di pagine splendide (di *Enn.* V, 8 ed *Enn.* II, 9) che connettono i due mondi, sensibile e delle Forme¹⁰. Le accuse conservano, tuttavia, un loro fondamento. Gli gnostici, impegnati nella ricerca di bellezze superiori, sembrano ben poco estasiati davanti a quelle del mondo sensibile; non perché le rinneghino, né perché le separino con un abisso incolmabile dalle bellezze della Sapienza personale. Piuttosto perché, attenti alla bellezza dell'Unigenito, misura e Forma personale del Dio insondabile, preferiscono le vie usuali del Vangelo. Le pagine di Plotino mantengono il loro valore anche contro numerosi ecclesiastici contro Origene specialmente.

La bellezza plastica, particolarmente sensibile nell'organismo umano, racchiude per i grandi gnostici un mistero superiore. Basta leggere la descrizione del Corpo della Verità del valentiniano Marco.

«Volo autem tibi et ipsam ostendere Veritatem. Deposui enim illam de superioribus aedificiis, uti circumspicias eam nudam et intuearis formositatem eius, sed et audias eam loquentem et admireris sapientiam eius. Vide quid igitur in ca-

⁹ *Enn.* II, 9, 16.

¹⁰ Si veda P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963, 43 ss.

put eius sursum A e Ω, collum autem B et Ψ, umeros cum manibus Γ, et X, pectus... cinctum... ventrem... verenda... femora... genua... tibias... crura... pedes» (IRENEO, *Adv. haer.* I, 14, 3).

E prosegue:

«Hoc est corpus eius quae est secundum magum Veritatis, haec figura elementi, hic character litterae. Et vocat elementum hoc Hominem: esse autem fontem ait eum omnis verbi et initium universae vocis et omnis inenarrabilis enarrationem et taciti Silentii os. Et hoc quidem corpus eius. Tu autem sublimius adlevans sensus intelligentiam, autogenitora et patrodotora Verbum ab ore Veritatis audi» (*ibid.*).

L'uomo gnostico non indugia sulla bellezza sensibile della Verità. Per sublimi che appaiano le sue membra, deve innalzarsi («sublimius adlevans sensus intelligentiam») a una conoscenza superiore, ben oltre la bellezza plastica del Corpo umano, sintesi dei misteri dell'Anthropos divino.

I valentiniani sanno formulare il passaggio dalla bellezza plastica a quella divina, indebolendo in tal modo molte valutazioni plotiniane. L'atteggiamento favorevole agli astri, di *Marsanes* p. 42, 1-7 lo conferma. La meditazione dei cieli, a livello supra-arcontico, conduce gli iniziati alla conoscenza di Dio¹¹.

2. ORIGENE

Il mondo fu creato per l'uomo *essenziale*, non per quello terreno o plasmato; per colui che è stato *fatto* secondo Gn 1, 26, non per quello *plasmato* secondo Gn 2, 7. Così sostenevano Filone¹², seppure più tardi, Origene, in dipendenza dal primo.

Il mondo e l'uomo essenziale coincidevano. Il *Kosmos noëtos* constava di soli intelletti (= uomini essenziali), senz'altra distinzione che quella individuale; senza altri elementi (irrazionali, illici, terreni) tra i quali vivere. Tanto varrebbe dire «mondo di soli razionali», «sinagoga di intelletti puri»¹³.

¹¹ Nonostante AJ BG 39, 6 ss.; *Seth* NHC VII, p. 58, 17 ss.; *1 Ap. Jac.* NHC V, p. 25, 24 ss.

¹² *Leg. alleg.* I, 93 ss.

¹³ *Princ.* II, 9, 6: «Hic (Deus) cum in principio crearet ea quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis

Affermare, con ciò che il mondo (razionale) è stato fatto per amore dell'uomo (razionale), non ha molto senso. Equivarrebbe a dire che Dio creò il razionale per amore del razionale; l'uomo per amore dell'uomo. Tutt'al più, si potrebbe asserire che Dio creò l'individuo razionale (νοῦς) per amore della comunità di esseri razionali (κόσμος νοητός).

In ogni caso, a giudizio di Origene, non fu facile per Dio assoggettare la creazione del mondo (razionale) all'uomo. La stessa creazione era l'uomo. Sottomessa a sé, ma non all'uomo.

Parimenti, che senso ha, per Origene, fare dell'uomo il centro della creazione? Fare del razionale puro il centro del mondo razionale? Basta soltanto chiedersi perché Dio fece l'uomo (la creazione razionale).

E tuttavia a priori il processo dell'*Hexaemeron*, allegoricamente inteso, invitava l'Alessandrino a distinguere tra l'uomo essenziale del giorno sesto (Gn 1, 26 s.) e le altre cose precedentemente create. Era ovvio individuare nell'uomo essenziale, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, il fine ed il centro di tutte le altre creature. Perciò c'era spazio sufficiente, senza allontanarsi dall'uomo essenziale, per aprirsi a una prospettiva ragionevole, in sintonia con la teleologia dell'*Hexaemeron*.

La serie delle perfezioni umane (= razionali) allegoricamente descritte in Gn 1, aveva come centro l'uomo (Gn 1, 26) in quanto intelletto «fatto a immagine e somiglianza di Dio». Tutte le perfezioni riunite da Dio nell'uomo essenziale (νοῦς) si sarebbero ordinate a conformarlo «a immagine e somiglianza del Creatore». Invece di riferire il mondo all'uomo – il mondo sensibile all'uomo sensibile – si dovrebbero riferire gli elementi fisici dell'intelletto alla sua dignità soprannaturale: *fatto a immagine e somiglianza di Dio*.

existeret. Verum quoniam rationabiles ipsae creaturae... arbitrii liberi facultate donatae sunt, libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem Dei provocavit vel ad defectum per neglegentiam traxit. Et haec extitit... inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex conditoris voluntate vel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio. Deus vero, cui iam creaturam suam pro merito dispensare iustum videbatur, diversitates mentium in unius mundi consonantiam traxit, quo velut unam domum, in qua inesse deberent non solum vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad honorem alia autem ad contumeliam, ex istis diversis vasis vel animis vel mentibus adornaret. Et has causas, ut ego arbitrator, mundus iste suae diversitatis accepit, dum unumquemque divina providentia pro varietate motuum suorum vel animorum propositique dispensat. Qua ratione neque creator iniustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscuiusque nascendi vel felicitas vel infelicitas putabitur, vel qualiscumque acciderit illa condicio, neque diversi creatores et diversae naturae credentur animarum».

Dio avrebbe creato «per sé» tutti gli uomini «a sua immagine e somiglianza»; uguali in *physis*, essenza e qualità, senz'altra distinzione che quella individuale. Intendiamoci bene, non «a immagine e somiglianza ottenute da Dio», ugualmente perfette nell'ordine divino e in quello intellettuale naturale, bensì destinati a conseguire, in virtù dell'opzione libera e meritoria, la dimensione soprannaturale divina «ad immagine e somiglianza di Dio», prefissata per loro dal Creatore.

Il destino divino designato per l'uomo essenziale, opera del sesto giorno, si presenta in una prospettiva atemporale, in un futuro aperto alla deificazione umana. Le opere dei giorni antecedenti vengono ordinate a quella del sesto, come le perfezioni fisiche dell'«intelletto» a quella divina dell'«intelletto deificato, in unità di Spirito con Dio».

In tal senso per Origene il centro della creazione intellettuale-umana sarebbe l'uomo *divino*, l'uomo «essenziale assimilato nella vita e nelle opere a Dio».

A causa del peccato del mondo intellettuale Dio creò il mondo sensibile e in esso plasmò l'uomo terreno. Il parallelismo tra i mondi e gli uomini – intellettuali e terreni – indurrà più di uno a pensare: se il mondo dell'*Hexaemeron* intellettuale si ordinava all'uomo essenziale (= intellettuale) del sesto giorno, pure il mondo sensibile, plasmato da Dio a motivo del peccato del mondo essenziale è ordinato all'uomo plasmato dal fango terreno. Origene non escluderebbe l'idea dell'uomo sensibile quale centro del mondo sensibile, ma non conviene forzare troppo tale parallelismo. Sarebbe scorretto evidenziare analogie tra un mondo e un uomo atemporali e il mondo ed uomo temporali, tra la finalizzazione della natura dell'uomo essenziale al soprannaturale (o destino divino) e il destino storico, per successione dei periodi, delle specie create alla soprannatura (o destino divino) dell'uomo corporeo.

3. IRENEO

Più che all'uomo, centro della creazione, lo *Pseudo-Barnaba* guarda al cristiano, futuro re negli ultimi ed erede del testamento del Signore¹⁴.

«Grazie alla sua creazione – aggiunge Taziano¹⁵ – conosciamo Dio e comprendiamo l'invisibilità della sua potenza attraverso le sue creature. Non intendo adorare l'opera da lui fatta *in grazia di noi* (χαρίν ἡμῶν). Il sole e la luce sono stati creati *per noi* (δὲ ἡμᾶς); come potrò adorare i miei servitori?».

¹⁴ *Epist.* 6, 8-19.

¹⁵ *Ad Graec.* 4.

Taziano condanna l'idolatria. Gli astri sono creature di Dio, da lui create per l'uomo.

Qualcosa di simile sostiene Teofilo Antiocheno (*Ad Autol.* II, 10): «Dio volle creare l'uomo dal quale fosse conosciuto; per lui ha costituito prima di tutto il mondo. Colui che è creato, infatti, è bisognoso, l'ingenerato invece non necessita di nulla». Il mondo fu fatto da Dio per sopperire alle necessità dell'uomo.

«Questo grande mondo creato – scrive Ireneo (*Epid.* II, 11) – preparato prima della creazione dell'uomo, Egli (Dio) lo diede come dimora all'uomo; contiene in sé tutte le cose. In questo luogo stavano, assegnati alle loro opere, i servitori di quel Dio che creò tutto e occupava questo luogo il reggitore (e) capo, disposto al di sopra di (suoi) conservi; i servi erano gli angeli, ma il reggitore (e) capo era l'arcangelo».

E continua:

«Non soltanto Egli costituì l'uomo signore della terra e di tutte le cose che sono in essa, ma in segreto lo costituì anche signore di quelli che sulla terra hanno ufficio di servi» (*Epid.* 12).

Ben oltre il testo biblico (Gn 1, 28), Ireneo costituisce l'uomo padrone e signore degli angeli. All'esterno, *manifestamente*, l'uomo detiene il centro della creazione visibile, come suo abitante e capo. Nell'economia (misteriosa) di Dio, *segretamente*, è stato collocato da Dio come signore dei sette ordini di spiriti celesti (cfr. *Epid.* 9 s.). Il primo aspetto – il dominio sulla creazione sensibile – risulta chiaro in Gn 1, 28. Il secondo – la signoria sugli angeli – non è espresso (esplicitamente)¹⁶.

Ireneo enuncia il paradosso: l'uomo, terreno e di natura infima, costituito signore dell'angelo, celeste e perfetto. È forte il contrasto con le teorie abituali dell'ellenismo.

Il dominio del mondo creato passa dall'uomo essenziale, «intelletto» (*Kosmos noëtos*) all'uomo sensibile (*Kosmos aisthetos*).

Ireneo si appresta a combattere la tesi di Filone (e di Origene). Ignora la distinzione tra l'uomo «fatto» (Gn 1, 26 s.) e quello «plasmato» (Gn 2, 7). Lungi dal fare esseri razionali in sé (il mondo noetico), Dio si impegna a plasmare l'uomo dal fango. Crea, parallelamente, angeli o spiriti celesti (cfr. *Epid.* 9) e, nonostante la loro dignità celeste, li pone al servizio dell'uomo.

¹⁶ In modo implicito, invece, in Gn 1, 26 («a immagine e somiglianza di Dio»), destino peculiare dell'uomo.

L'angelologia si subordina all'antropologia, gli esseri di dignità fisica superiore a quelli con dignità inferiore, poiché innalza questi ultimi a un destino ben superiore a quello dei primi.

Oltre alla tesi origeniana (e filoniana), Ireneo distrugge radicalmente altre due concezioni: la gnostica e l'agostiniana.

Per i valentiniani tra la Chiesa degli angeli e quella degli uomini interferiva la stessa differenza esistente tra l'elemento maschile e quello femminile. Al livello più basso possedevano maggior dignità gli «spiriti materiali» (diabolici) e minore le «anime materiali» o uomini illici. A livello intermedio gli arconti e gli angeli psichici, inquilini dei cieli planetari erano superiori agli uomini psichici. A livello supremo gli angeli spirituali, spiriti puri a servizio del Salvatore, erano molto superiori agli spiriti femminili, uomini spirituali, semente di *Sophia* (= Spirito Santo). Gli gnostici rispettavano le leggi fisiche; ne conseguiva la superiorità dell'aspetto angelico su quello umano a qualsiasi livello.

Ireneo non li condivideva. Lungi dal situare la salvezza dell'uomo spirituale nella comunione con l'angelo corrispettivo, come volevano i valentiniani, egli abbandona gli angeli alla loro sorte e innalza l'uomo, l'unico chiamato alla salvezza, alle altezze di Dio.

Il vescovo di Lione non avrebbe nutrito simpatia neppure verso Agostino. La chiesa agostiniana degli angeli costituisce la Città di Dio. Gli angeli godono fin da ora di lui e assurgono a misura e norma della salvezza umana. Gli uomini si salveranno, perché resi uguali agli angeli (ισάγγελοι).

Per Ireneo, l'*isaggelia* è una tappa nell'economia transitoria degli uomini nel millennio; non è mai la salvezza destinata esclusivamente all'uomo. L'uomo supererà l'angelo e s'innalzerà con il Verbo fatto carne (gloriosa) alle altezze di Dio. L'angelo, servitore dell'uomo, conserva la sua prima natura e gerarchia, senza salire di un gradino rispetto alla sua posizione iniziale.

«Per questo la creazione è al servizio dell'uomo: l'uomo non è stato fatto per la creazione, ma questa per l'uomo»¹⁷.

Il mondo fu creato per l'uomo sensibile. Esiste correlazione tra il mondo e l'uomo corporeo. Non si dà invece, e Ireneo non la menziona, tra la creazione invisibile e l'uomo. Malgrado la loro maggiore perfezione fisica – «sine

¹⁷ *Adv. haer.* V, 29, 1. Stesso motivo in IV, 7, 4, 62 ss.: «Non indigente Patre angelis uti faceret conditionem et formaret hominem propter quem et conditio fiebat»; IV, 5, 1, 2 ss.: «(Unus et idem Deus) qui temporalia fecit propter hominem... et qui aeterna superducit propter suam benignitatem».

carne enim sunt angeli» – e la loro maturità originale, gli angeli come il resto della creazione furono subordinati all'uomo.

Grazie alla corrispondenza tra la creazione e l'uomo, questi per tutto ciò che ha di consostanziale col mondo fa servire tutto il sensibile alla propria maturità. Il cosmo terreno realizza il suo scopo a) coadiuvando l'uomo a salire a Dio, invece di allontanarlo da Lui, b) affidandogli l'uso meritorio di sé, poiché il mondo, non libero nel suo destino, può realizzarlo solamente quando l'uomo con il suo arbitrio lo subordina con opera meritoria al Creatore. Confermano ciò i pagani attraverso l'uso abusivo del mondo. Essi vivono come se l'uomo debba servire la creazione sensibile. Il mondo li attrae con le sue bellezze, li distrae da Dio, li rende schiavi. Vivono secondo le opere della carne e da schiavi per il mondo. Dimenticano il proprio destino fino a stravolgerlo. Il vero uomo, il giusto, invece di cedere all'adulazione del mondo, lo sfida per sottometterlo a sé, se ne fa carico a proprio beneficio e lo conduce a Dio.

In breve, il cosmo serve il giusto, il cielo e la terra l'uomo; nel cielo gli angeli e sulla terra tutte le cose servono il loro re; per mezzo dell'uomo «fatto a immagine e somiglianza di Dio» il mondo è al servizio del Creatore.

La stessa tesi – l'uomo, centro del mondo – s'insinua diversamente in *Epid.* 11: «Ma l'uomo (Dio) lo plasmò con le sue proprie mani, prendendo dalla terra *quanto di più puro e sottile c'era* e mescolando con misura nella terra la sua potenza».

La dignità dell'uomo richiedeva un corpo bellissimo, pieno di gloria e maestà¹⁸. La ragione è enunciata nella *Grotta dei Tesori* 2, 7 ss.: «Allora Dio formò Adamo. Ma a che scopo Dio fece Adamo da questi quattro elementi, se non perché tutto il mondo gli fosse sottomesso?». Il Creatore prende «le primizie» del mondo fisico e le concentra nell'uomo, microcosmo e re della creazione sensibile.

Il corpo compendia gli elementi costitutivi del cosmo sensibile e il nome ADAM è acrostico dei quattro punti cardinali.

«Nomen accepit a Deo Adam. Hebraicum Adam in latino interpretat «terra caro facta», eo quod ex quattuor cardinibus orbis terrarum pugno comprehendit, sicut scriptum est: «Palmò mensus sum caelum, et pugno comprehendi terram, et confinxi hominem ex omni limo terrae: ad imaginem Dei feci illum» (Is 40, 12). Oportuit illum ex his quattuor cardinibus orbis terrae nomen in se portare Adam»¹⁹.

¹⁸ Cfr. FILONE, *Opif.* 136 s. e la mia *Antropologia*, 47.

¹⁹ PSEUDO-CIPRIANO, *Mont. Sina* 4.

Gli ecclesiastici adottano senza difficoltà buona parte delle tradizioni ebraiche. Accentuano la posizione dell'uomo, sintesi e centro della creazione (del cielo e della terra), dando particolare rilievo al suo corpo. Il trascorrere dei sei giorni, dedicati al mondo sensibile, non annunciava tanto la creazione dell'anima invisibile, quanto la formazione somatica dell'uomo, l'importanza del corpo umano.

È quindi così strano che, seguendo questa via, buona parte della più antica tradizione cristiana scorgesse nella creazione del mondo i preliminari della formazione dell'uomo e, più in particolare, del suo corpo a immagine e somiglianza di Dio?

Bibliografia

- MÖLLER E.W., *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, Halle 1860.
- POHLENZ M., *Die Stoa I-II*, Göttingen 1964³.
- WEISS H.-FR., *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin 1966.

Capitolo Dodicesimo

Hexaemeron

Due interpretazioni affiorarono nei primi secoli cristiani, letterale e storica, l'una che vide nei sei giorni periodi di tempo successivi, succedutisi in forma lineare; allegorica l'altra, che individuò in essi una forma espositiva didascalica del contenuto della creazione simultanea.

1. ESEGESI ALLEGORICA

I pagani trovavano ridicola, quanto al suo ovvio significato, la storia della creazione in sei giorni.

«La sciocchezza maggiore, scrive Celso¹, è di aver distribuito in alcuni giorni la creazione del mondo, prima che esistessero i giorni. Che giorni potevano esserci, dal momento che il cielo non era stato ancora creato e la terra non si era fissata e il sole non ruotava intorno ad essa?».

E poco oltre (*ibid.*):

«Riprendendo la cosa dall'inizio, non sarebbe assurdo che il Dio primo ed eccelso ordini: "Si faccia questo, quest'altro e quest'altro ancora", creando durante il primo giorno una cosa, il secondo giorno di nuovo un'altra cosa in più, e così il terzo, il quarto, il quinto e il sesto?».

Origene risponde rinviando al suo *Commentario alla Genesi* e a quanto espresso poco sopra². I giorni indicavano, con un linguaggio accessibile a livello umano, non una successione cronologica reale bensì l'ordine degli esseri.

¹ In ORIGENE, *Cels.* VI, 60.

² *Cels.* I, 50. Si atteneva, come FILONE (*Leg. alleg.* I, 2) e CLEMENTE ALESSANDRINO (*Strom.* VI, 16, 142: PG 9, 369), alla creazione simultanea di tutte le cose. Cfr. A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, 379 ss.

«Quinam quaeso sensum habenti consequenter videbitur dictum quod dies prima et secunda et tertia, in quibus et vespera nominatur et mane, fuerit sine sole et sine luna et sine stellis, prima autem dies etiam sine caelo?»³.

La posizione di Clemente Alessandrino risulta poco chiara. Alla pari di [Giustino] *Cohortatio* 30, distingue il primo Giorno, del mondo intelligibile, dai rimanenti sei, del mondo sensibile⁴.

Che in Filone e Origene influissero le obiezioni di Celso contro il significato storico è comprensibile. Non erano le uniche né le più importanti. Chi legge in Gn 1, 26 s. la creazione dell'uomo essenziale, è costretto a scoprire nei versetti precedenti lo sviluppo logico, non cronologico, delle sue componenti (o qualità fisiche).

Cosa possono significare i sei Giorni, orientati a modo di componenti fisiche all'Uomo intelletto?

I valentiniani sviluppavano, attraverso successive unioni, gli *eoni* dell'Unigenito, che colmavano i secoli – spazi e tempi divini – compresi tra la concezione personale del *Noûs* e la sua nascita fuori dal Pleroma. Ad essi bastavano tre grandi unioni, *Noûs/Aletheia*, *Logos/Zoê*, *Anthropos/Ecclesia*: sei *eoni*, traducibili in sei grandi Giorni, ordinati gerarchicamente dalla dignità superiore a quella inferiore e orientati all'universo dell'*Hysterema* o *Kenoma*. I sei vengono poi compendiate nel Salvatore, nato fuori da Dio, per essere il Demiurgo e Santificatore dell'universo.

L'applicazione valentiniana dell'*Hexaemeron* all'*Anthropos* Unigenito era compatibile con quella storica. Gli gnostici erano maestri nell'arte di trasferire l'esegesi di uno stesso testo su piani paralleli e di renderla valida, in ordine di priorità, nel mondo dello spirito, della psiche e della materia.

Qualcosa di analogo si può immaginare in Filone e Origene. Sarebbe auspicabile ristabilire le due esegesi parallele dell'uomo «essenziale» (Gn 1, 26) e di quello plasmato, sensibile (Gn 2, 7). *A priori*, l'una e l'altra dovettero meritare una discreta attenzione. Il testo di Genesi indicava le linee evolutive dalla Luce (Gn 1, 3) all'Uomo (Gn 1, 26); ma perché non simultaneamente, dalla luce all'uomo intelligibile, in un caso, e dalla luce all'uomo sensibile, nell'altro?⁵

³ ORIGENE, *Princ.* IV, 3, 1.

⁴ *Strom.* V, 93, 4 ss.; si veda J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris 1961, 113 s.

⁵ Cfr. sopra p. 119 ss.

Un'ampia tradizione relativa al cielo, firmamento e acque superiori⁶, tende al mondo razionale, vero cosmo tradotto in simbolo lungo i sei giorni mediante creature sensibili manifestate gradualmente e in seguito compendiate nell'«uomo a immagine».

Il commentario di Didimo, *In Genesis*, presenta elementi delle due esegesi letterale e allegorica. Con un atto di fiducia in [Anastasio Sinaita] *Hexameron* I (PG 89, 860), una tradizione tanto arcaica come Papia univa l'esegesi letterale a quella allegorica di Cristo e della Chiesa.

2. ESEGESI LETTERALE

La presuppone, a titolo introduttivo, lo Pseudo-Barnaba.

«Riguardo al sabato, all'inizio della creazione dice (Gn 2, 2 s.): "E Dio compì in sei giorni le opere delle sue mani e le portò a termine nel giorno settimo, nel quale si riposò e che santificò". Ascoltate, figli, quanto vuole dire con "compì in sei giorni". Significa che in seimila anni il Signore compirà tutte le cose; per Lui infatti un giorno sono mille anni. Lo attesta lui stesso dicendo (Sal 89, 4; 2 Pt 3, 8): "Ecco il giorno del Signore sarà come mille anni". Perciò, figli, in sei giorni, cioè in seimila anni, tutte le cose saranno portate a termine»⁷.

Si percepiscono due valori: i primi Giorni sono figura dei grandi giorni, o Millenni, con valore storico per gli uni e gli altri, come spazi di tempo. Il senso lineare della storia del mondo, tradotto alla lettera con seimila anni, è anticipato profeticamente con i sei giorni della creazione del mondo.

Alla successione temporale di periodi del Dio creatore risponde l'evoluzione storica dell'economia della salvezza umana.

Il passaggio dal *giorno mosaico* al giorno del Signore si fonda sull'andamento cronologico di entrambi, ma non limita il *giorno* allo spazio di 24 ore. Tra il giorno di 24 ore e quello di mille anni c'è spazio per il periodo di tempo adottato da Mosè per distribuire le opere successive del Creatore.

Teofilo Antiocheno descrive estesamente il processo della Creazione, attribuendo ai giorni un'importanza lineare.

«All'inizio della storia e della creazione la sacra Scrittura non parlò di questo firmamento visibile, ma di un altro cielo, a noi invisibile, in ragione del quale questo nostro cielo visibile si dice firmamento... Così quando ancora l'acqua ricoprì la terra, specialmente i luoghi profondi»⁸.

⁶ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, 390-417.

⁷ *Barn.* 15, 3 e ss.

⁸ *Ad Autol.* II, 13.

Non si oppone al loro significato storico, se i giorni significano misteri superiori. I primi tre simboleggiano la Trinità, il quarto l'uomo (*Ad Autol.* II, 5).

Creato il sesto giorno, fu ufficialmente manifestato (consacrato) dopo il settimo, quando Jahvé lo trasferì nel paradiso (Gn 2, 8.15)⁹.

Teofilo suggerisce un'altra ipotesi interessante per la teologia della storia. Adamo iniziò in una condizione infantile e, a suo tempo, diventerà adulto per opera di Dio; si nutrì prima di latte, per mangiare poi un cibo solido¹⁰. Anche il cosmo seguirà una traiettoria analoga, secondo la linea evolutiva di «ciò che inizia, è a metà percorso e giunge al compimento»¹¹.

Giustino pone le basi della teologia della storia. Difende l'evoluzione lineare dei due Testamenti, l'esegesi letterale dei giorni del Signore nella direzione dello Pseudo-Barnaba, l'impostazione storica dei misteri vetero-testamentari verso il futuro unico della croce (e morte di Cristo).

Scrivendo Is 65, 22: «Come i giorni dell'albero della vita saranno i giorni del mio popolo; vedranno invecchiare i frutti delle loro fatiche». E Giustino commenta:

«Quanto detto con queste parole: "come i giorni dell'albero della vita saranno i giorni del mio popolo" rivela in mistero i mille anni. Poiché infatti era stato detto ad Adamo che il giorno in cui avesse mangiato dell'albero della vita sarebbe morto, sappiamo che non ha raggiunto i mille anni. Abbiamo pure compreso che è a questo che si riferisce l'espressione: "Un giorno del Signore è come mille anni". Inoltre, anche da noi un uomo di nome Giovanni, uno degli apostoli di Cristo, in seguito a una rivelazione da lui avuta ha profetizzato che coloro che avrebbero creduto al nostro Cristo, avrebbero trascorso mille anni in Gerusalemme, dopo di che ci sarà la risurrezione e il giudizio di tutti»¹².

A proposito di Gn 2, 17 invoca il testo classico (Sal 89, 2): «Un giorno del Signore è come mille anni», senza metafore. L'assenza in Giustino di citazioni dall'*Hexaemeron* è compensata dall'enfasi della risurrezione della carne e del chiliasmo. Senza modificare nulla della linea di Giustino, Ireneo esplicherà il senso letterale della *historia salutis*, anticipata nel racconto dei sei giorni.

⁹ *Ibid.* II, 23 s.

¹⁰ *Ibid.* II, 25.

¹¹ Cfr. ADAMANZIO, *De recta in Deum fide* I 9 e A. ORBE, *Homo nuper factus*, «Gregorianum» 46 (1965), 522.

¹² *Dial.* 82, 3 s.

a) Ireneo

Il vescovo di Lione assume appieno l'esegesi letterale.

«Quotquot enim diebus hic factus est mundus, tot et millenis annis consummatur. Et propter hoc ait scriptura Geneseos (Gn 2, 1 s.): “Et consummata sunt caelum et terra et omnis ornatus eorum. Et consummavit Deus die sexto omnia opera sua quae fecit, et requievit in die septimo ab omnibus operibus suis quae fecit”. Hoc autem est et ante factorum narratio quemadmodum facta sunt et futurorum prophetia. Si enim “dies Domini quasi mille anni” (2 Pt 3, 8; Sal 89, 4), in sex autem diebus consummata sunt quae facta sunt, manifestum est quoniam consummatio ipsorum sextus millesimus annus est»¹³.

Sviluppa i concetti dello Pseudo-Barnaba, completandoli. Al significato storico dei seimila anni, durante i quali il mondo giungerà al suo compimento, corrisponde quello, ugualmente storico, dei primi sei giorni della Genesi. Uno conduce all'altro, senza alcuna allegoria.

I sei giorni della Genesi sono unità di tempo, non propriamente giornate di 24 ore, e nascondono due grandi valori: la narrazione di processo compiuto e il vaticinio della storia futura (καὶ τῶν προγεγονότων διήγησις ὡς ἐγένετο, καὶ τῶν ἐσομένων προφητεία).

Lo Pseudo-Barnaba omette il racconto della prima creazione del mondo. S'interessa alla *consumazione*, estesa lungo la storia. Tale circostanza induce a pensare che, già prima di Barnaba, le due cose: fossero distinte: la creazione primordiale in sei giorni e il suo compimento durante i giorni del Signore.

La duplice dimensione, narrazione di quanto accadde ad Adamo, profezia degli eventi dell'Uomo, non è esclusiva dell'*Hexaemeron*. Ireneo l'adotta anche per l'Esodo: narrazione della storia di Israele, immagine del futuro esodo della Chiesa pagana¹⁴.

Le grandi figure bivalenti dell'AT (Zippora, Raab)¹⁵, alcuni fatti qualificati, come il commercio di Lot con le figlie¹⁶, sono doppiamente storici, in se stessi e tipologicamente.

Ippolito rivela la stessa idea di Ireneo.

«È necessario che trascorran i seimila anni, affinché venga il Sabato, il riposo, il giorno santo in cui Dio si riposò per tutte le sue opere... Poiché il giorno del

¹³ *Adv. haer.* V, 28, 3.

¹⁴ *Adv. haer.* IV, 30, 4, 111 ss.

¹⁵ *Ibid.* IV, 20, 12.

¹⁶ *Ibid.* IV, 31, 1 ss.

Signore (è) come mille anni. Perciò, giacché Dio fece tutte le cose in sei giorni, è necessario che trascorranò i seimila anni. In realtà non si sono ancora compiuti, come afferma Giovanni (Ap 17, 10)»¹⁷.

Al di là del valore figurativo dei sei giorni, per Ireneo c'è quello della storia, indispensabile per abilitare l'uomo fatto della terra alla visione diretta di Dio. Adamo non può elevarsi subito a Dio. Dev'essere dapprima uomo e dopo molto tempo, dopo molti secoli, potrà farsi Dio in carne e anima.

Il peccato di Adamo consistette in questo, nel voler superare le leggi della materia nonostante la sua debole natura e maturare di colpo nello spirito.

«Oportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri et auctum corroborari et corroboratum multiplicari et multiplicatum conualescere, conualescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum»¹⁸.

E continua:

«Irrationabiles igitur omni modo qui non expectant tempus augmenti et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo. Neque Deum neque semetipsos scientes, insatiabiliter et ingrati, nolentes primo esse hoc quod et facti sunt, homines passionum capaces, sed supergredientes Legem humani generis, et antequam fiant homines jam volunt similes esse Factori Deo et nullam differentiam infecti Dei et nunc facti hominis, qui plus irrationales sunt quam muta animalia... Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci, et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali»¹⁹.

L'insistenza di Ireneo sull'evoluzione graduale dell'uomo destinato a Dio cela i sei grandi giorni di cui il Signore necessita per disporre il plasma umano alla sua stessa visione. Oppure, ed è lo stesso, affinché l'uomo si lasci modellare nella carne dallo Spirito, onde raggiungere la vita congenita al Padre. Nessuno discute il potere di Dio, ma l'economia della salvezza umana non è opera di sola onnipotenza. E altresì opera di Sapienza, Amore e delle altre perfezioni coinvolte nella *historia salutis*. Il tempo della storia umana rivela in maniera sensibile la bellezza dell'economia divina e la addita a chi è interessato, senza trascendere le leggi normanti la sua uscita naturale attraverso tutte le età.

Il genere umano ne attraversa cinque. «Quinque aetates transit humanum genus: primum infans, deinde puer, deinde parvulus, et post haec iuuenis, sic

¹⁷ In *Daniel*. IV, 23, 4 ss.; cfr. LATTANZIO, *Div. inst.* VII, 14, 7 ss.; GREGORIO DI ELVIRA, *Tract.* VIII, 26 ss.

¹⁸ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 38, 3.

¹⁹ *Ibid.* IV, 38, 4.

deinde senior» (*Adv. haer.* II, 24, 4). Attraverso le stesse cinque è passato il Signore, ad esempio e per la santificazione dell'uomo. «Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus... (in pueris puer)... In invenibus iuvenis, exemplum iuvenibus fiens et sanctificans Domino. Sic et senior in senioribus» (II, 22, 4).

La stirpe umana conobbe tutte le età, dall'infanzia nella prima era antediluviana alla pienezza dei tempi. Il Signore assunse la carne nella sesta età del mondo, ricapitolando i giorni della storia umana con le sue esperienze, dalla primissima del protoplasto a quella singolare – umano-divina – dei profeti, preludio dell'incarnazione.

«Et propter hoc Dominus noster in novissimis temporibus, recapitulans in semetipso omnia, venit ad nos, non quomodo ipse poterat, sed quomodo illum nos videre poteramus. Ipse enim in sua inenarrabili gloria ad nos venire poterat, sed nos magnitudinem gloriae ipsius portare non poteramus. Et propter hoc, quasi infantibus, ille qui erat panis perfectus Patris lac nobis semetipsum praestavit, quod erat secundum lactationem ejus adventus, ut, quasi a mammilla carnis ejus nutriti et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei, et eum qui est immortalitatis panis, qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus»²⁰.

L'uomo, destinato alle altezze del Verbo e dello Spirito, fatto «a immagine di Dio», mediante il Verbo, e «a somiglianza di Dio», ad opera dello Spirito Santo, richiedeva una lenta preparazione per passare dal fango informe all'essere dotato, internamente ed esternamente, della Forma del *Logos* (= Immagine del Padre) e della Somiglianza dello Spirito (= Somiglianza con Dio), costituito «secundum carnem» Uomo perfetto.

Chi sa leggere tra le righe, armonizzando il destino umano (Gn 1, 26) con la sua origine prima (Gn 2, 7), coglie nell'*Hexaemeron* del protoplasto Adamo l'annuncio di un altro *Hexaemeron* superiore, non invisibile e composto, come nel Pleroma dei valentiniani, dai sei grandi *eoni* dell'Unigenito, bensì sensibile, sviluppatosi lungo la storia fino alla sua ricapitolazione nell'Uomo perfetto.

b) Gnostici

Gli gnostici parlano dei giorni della creazione. Senza negarne l'applicazione alle opere del mondo sensibile, li rapportano particolarmente all'Uomo.

«Il primo Adamo di luce è pneumatico e fu manifestato nel primo giorno. Il secondo Adamo è psichico e fu manifestato nel quarto giorno; lo chiamano Afrodi-

²⁰ *Ibid.* IV, 38, 1.

te. Il terzo Adamo è terreno, cioè legale: egli fu manifestato nell'ottavo giorno, il riposo dall'indigenza; lo chiamano giorno del sole»²¹.

Il primo Adamo o luminoso è il *Noûs* (Unigenito e Salvatore), concepito prima della creazione del mondo e generato quale primo Giorno (Gn 1, 3). La sua origine corrisponde alla funzione assegnatagli da Dio nella demiurgia e nella salvezza del mondo e spiega la sua superiorità come «primogenito delle cose create».

A parte alcuni ecclesiastici – Clemente²², Origene e Tertulliano – Basilde, Taziano gnostico e il sostrato eterodosso di alcuni documenti mandei²³ erano della stessa idea.

«Ma quando egli (= Adamo di luce) si rivelò nel primo giorno, prima di tutti questi, rimase sulla terra circa due giorni, collocò *Pronoia* inferiore nel cielo (dell'*Ogdoadè*), ritornò alla sua Luce e subito le tenebre rimasero senza *noûs*» (UW 159, 29 ss.).

Annunciava in qualità di archetipo la missione salvifica del Figlio sulla terra. «Circa due giorni» sommati al primo danno profeticamente i tre che precedettero la risurrezione di Gesù dai morti.

La storia della salvezza, letta miticamente, si riassume in tre giorni: 1) il primo, della nascita del Salvatore; 2) il secondo, della sua attività evangelica e redentrice; 3) il terzo, della rigenerazione della Chiesa elevata al suo luogo di origine.

La vita del Verbo umanizzato si compendia nell'incarnazione (o nascita visibile), Morte (e Passione) e Risurrezione (Ascensione) come in altrettanti giorni, simboleggiati dai tre di Giona. Ugualmente la storia dell'Adamo luminoso (Verbo) si riassume nella sua origine a *Patre*, nell'opera salvifica concernente la Chiesa del mondo e nella Risurrezione (= gnosi) con il ritorno a Dio.

È inutile ritornare sull'esegesi gnostica degli altri giorni²⁴.

«Aliquando enim volunt (valentiniani) eum (= hominem) sexto die factum, aliquando autem in octavo, nisi forte choicum quidem in sexto dierum formatum, carnalem autem in octavo: distincta sunt enim haec apud eos»²⁵.

²¹ UW, p. 165, 28 ss.

²² *Strom.* VI, 16, 145, 5 s.; *ibid.* 138, 1.

²³ Rinvio al mio articolo apparso in «Gregorianum» 42 (1961), 401 ss.

²⁴ Cfr. M. TARDIEU, *Trois mythes*, 85-139 e A. ORBE, *El día de la creación del hombre entre los teólogos del s. II*, «Estudios Eclesiásticos» 42 (1967), 297-330.

²⁵ IRENEO, *Adv. haer.* I, 18, 2.

Si ignora in quale giorno i valentiniani situassero la creazione dell'uomo psichico e di quello pneumatico. Quasi sicuramente collocavano la concezione dell'uomo pneumatico nel primo giorno; rivelandosi il Salvatore – primo giorno – e i suoi angeli a *Sophia*, la illuminavano e la rendevano Madre dei viventi²⁶, nell'altezza dell'*Ogdoade*, ancor prima della creazione del mondo razionale e sensibile.

L'uomo psichico dovette essere rivelato il quarto Giorno, in corrispondenza con il Quarto cielo dell'*Ebdomade*, regione del Paradiso.

I valentiniani rapportavano il sesto Giorno della creazione umana con quello della sua rigenerazione²⁷. L'uomo del sesto Giorno era «ilico», di sostanza (fango) irrazionale animata, non modellato con l'arida polvere della terra, ma con materia animale, fluida, invisibile benché corporea (non densa). Gli arconti, che l'avevano plasmato, utilizzarono una sostanza intermedia tra gli spiriti materiali e la terra visibile.

La Genesi parla del trasferimento di Adamo nel Paradiso, quasi certamente «dopo il settimo giorno»²⁸. In questo stesso Giorno dovette trascorrere la vita dell'uomo nell'Eden. L'Ottavo, definitivo non viene considerato come uno dei giorni della creazione.

Nel medesimo ottavo Giorno Adamo peccò contro il Demiurgo e fu castigato da Lui con l'esilio. Non contento, «Jahvé Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì» (Gn 3, 21). Le tuniche rappresentavano per gli gnostici l'organismo visibile, estraneo al costitutivo umano (cfr. ET 55, 1). L'aspetto carnale, la tunica di pelle, non ha valore nella rigorosa antropologia gnostica. È estraneo alla specie umana e imposto all'uomo dal Demiurgo per la sua vita sulla terra, visibile tra visibili.

Una simile prospettiva differisce notevolmente da quella indicata da UW (p. 165, 33 ss.):

«Il terzo Adamo è terreno (χοϊκός), cioè legale (νόμος): egli fu manifestato nell'ottavo Giorno, il riposo (dalle opere) di indigenza; lo chiamano giorno del sole».

Allude all'uomo pneumatico del primo giorno, rivestito di *sarx* e inserito nel regime della morte, conseguenza della sua venuta nel mondo terreno. L'uomo spirituale viene qui esiliato e mortificato. Lo si denomina «legale» nonostante la sua dignità divina, a motivo della condizione previa alla gno-

²⁶ *Ibid.* I, 4, 5; ET 43-44.

²⁷ IRENEO, *Adv. haer.* I, 14, 6.

²⁸ Secondo TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autol.* II, 23.

si. È tuttavia chiamato a superare con la gnosi il regime di Legge, schiavitù e morte, e ad abbandonare definitivamente le opere di indigenza caratteristiche del *Kenoma* (o *Hysterema*).

A somiglianza dell'Adamo spirituale, reso terreno (e destinato alla Passione e Morte) e manifestatosi poi – mediante la Risurrezione (= Gnosi) – l'ottavo giorno, come sole, tutti gli individui spirituali che compongono la chiesa della schiavitù si manifesteranno l'ottavo giorno (nell'*Ogdoade*), abbandonata definitivamente la fase terrena e legale di miseria.

Alcune righe di Eracleone lo confermano. Dichiarò Gv 2, 29: «Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere».

«Certo, Eracleone, dice che *in tre* (giorni) significa il *terzo* (giorno). Non indaga, nonostante aver rilevato il termine *in tre*, in che modo la Risurrezione si attui in tre giorni. Inoltre, denomina pneumatico il terzo giorno; in esso, come ritengono (Eracleone e i suoi), è significata la risurrezione della chiesa. Ne consegue che il primo è detto *giorno terrestre* e il secondo *psichico*, poiché la risurrezione della Chiesa non ebbe luogo in essi»²⁹.

La chiesa (spirituale) di Cristo viene eretta in tre giorni: tempio terreno, prima della legge; psichico, nel periodo della legge; pneumatico, conseguenza della risurrezione (o illuminazione) di Cristo.

Le tre fasi corrispondono al significato della storia, a partire dalla sua inserzione in questo mondo fino alla sua redenzione.

La risurrezione della chiesa, come quella di Gesù, cade nell'ottavo giorno. La chiesa non nasce propriamente allora, bensì rinasce o si rivela come chiesa spirituale. Gesù, del resto, non nacque l'ottavo Giorno con la sua risurrezione, bensì rinacque o, meglio, si rivelò come Salvatore.

La tesi di Eracleone si discosta da quella enunciata in UW 165, 28 ss. Eracleone orienta le tre tappe verso la risurrezione, UW invece verso la nascita in questo mondo.

L'Adamo divino, nascendo in questo mondo – *in mortem* –, segue un tragitto inverso a quello che seguirà – *in vitam*, – per ritornare alla sua prima origine.

Dei tre giorni che compendiano l'economia della salvezza il primo e l'ottavo – secondo UW – si risolvono nel Salvatore, paradigma della chiesa spirituale. Il sesto principia il giorno della storia e si sdoppia nei due precedenti la risurrezione finale.

«Ma quando egli (= l'Adamo luminoso, il Salvatore) si manifestò nel primo giorno (Gn 1, 3) – (grazie alla generazione dal Padre) – prima di tutti questi (= gli

²⁹ ORIGENE, *In Joh.* X, 21, 248-250.

altri giorni della creazione), rimase sulla terra circa due giorni, collocò *Pronoia* inferiore nel cielo, ritornò alla sua Luce e subito le tenebre rimasero senza "intelletto" (UW 159, 29 ss.).

L'*Ogdoade* trionfa sul tempo per due aspetti: quanto alla creazione materiale (= *Esade*), nel sesto giorno, e al versante ebraico (= *Ebdomade*), di carattere psichico, che ripetutamente e infinite volte crea il tempo. Da qui la relazione (cristiana) tra il primo giorno e l'*Ogdoade*. Il medesimo Giorno che fa sorgere il Verbo, nato da Dio Padre (Gn 1, 3), annuncia quello della risurrezione, nel quale rinasce uomo spirituale, estraneo alle leggi della materia. Tra il primo e l'ottavo giorno corre la storia. Solo con essa – nel suo duplice aspetto demiurgico e salvifico – ha senso la proiezione avvenuta nel primo giorno: in ordine alla salvezza dell'uomo del sesto giorno. Paradossalmente, a motivo della sua applicazione all'uomo terreno, considerato individualmente ed ecclesialmente, il primo e definitivo giorno è l'ottavo, nel quale egli nasce per Dio, «essendo fatto» nell'*Ogdoade* e addentrandosi con la natura ogdoadica nella vita eterna.

Gli gnostici sono maestri nell'equivoco. Non soltanto il giorno nasconde mille significati, ma anche il *primo giorno*, il *sesto giorno* e l'*ottavo giorno*. L'equivoco nasce pure in funzione di tutti termini cui è vincolato.

Alla complessità del *primo giorno* si dovrà aggiungere quella creata dalla sua applicazione come Verbo demiurgo o come Verbo umanizzato con riguardo alle fasi della sua efficacia storica.

La questione dell'*Hexaemeron* non può essere impostata tra gli gnostici secondo gli abituali percorsi dell'allegoria o del senso letterale. Gli gnostici coniugavano con scioltezza entrambi i percorsi.

Nel loro orizzonte erano compresi come regioni contrastanti, divina e creata, il *Pleroma*, con *eoni* o secoli, spazio e tempo simultanei del Figlio e il *Kenoma* o *Hysterema*. Certamente applicavano entro il *Pleroma* il primo capitolo della *Genesi* al processo intradivino, dalla concezione personale dell'Unigenito alla sua generazione. Tale esegesi affiora con chiarezza in IRENEO, *Adv. haer.* I, 18, 1. Non strettamente allegorica, essa annunciava, per chi era in grado di interpretare il mito, l'evoluzione della storia futura.

Con la stessa abilità applicavano l'*Hexaemeron* al *Kenoma* o *Hysterema* a partire dalla generazione del Figlio, Demiurgo primo ed universale. Gli innumerevoli epiteti scritturistici attribuiti al Salvatore, con il loro ovvio significato letterale, li sollecitavano poco a ricorrere all'allegoria.

La variegata cosmogonia (o arcontogonia) di HA, di UW, e di AJ inoltre, benché trascuri i numerosi versetti della *Genesi*, ritiene quelli sufficienti per

definire la propria esegesi secondo il processo storico. Il linguaggio segue, passo passo, lo sviluppo bivalente del mondo: nello spazio secondo i diversi strati spirituale, arcontico, materiale gradualmente costituiti dall'alto verso il basso, e nel tempo. All'*Ogdoade* si ascrive tanto l'origine del tempo quanto del mondo creato. Lo stesso vale per l'*Ebdomade*, settimana di cieli e unità di tempo ebraica. L'*Esade* riunisce l'aspetto spaziale e temporale. Il passaggio dal *topos* al *chronos* non necessita di giustificazione.

L'attenzione gnostica si concentra sull'uomo, sui suoi preliminari, sulla sua formazione e sulla sua storia. Il disinteresse per molte opere dell'*Hexaemeron* è generosamente compensato dall'interesse di inserire, come opera di cosmogonia, l'apparizione stessa di Jahvé e dei suoi cieli (arconti, angeli). L'angelologia, mal rappresentata tra gli ecclesiastici, viene sviluppata con una moltitudine di elementi.

Nel processo formativo del *Kenoma* o *Hysterema* gnostico si forma prima l'*Ogdoade*, quindi l'*Ebdomade* e infine l'*Esade*. L'*Ogdoade* corrisponde all'ottavo giorno. L'*Ebdomade* ai sette giorni ebraici.

A differenza dell'uomo, secondo Teofilo Antiocheno³⁰, Dio inizia la sua opera dal tetto, il cielo, e la termina con le fondamenta, la terra. Gli gnostici aggiungerebbero: la inizia l'ottavo giorno, la continua nel settimo e la termina con la terra nel sesto.

Ma non si dimentichi che nella sua applicazione al mondo sublunare sensibile l'*Hexaemeron* possiede solo un significato storico, secondo la cronologia dei giorni sensibili. Di conseguenza, né l'*Ogdoade* né l'*Ebdomade* entrano con la loro rispettiva durata nella storia, ma solamente a titolo sostanziale con la psiche e con il pneuma, ispirati nell'uomo il sesto giorno.

3. CONSEGUENZE PER LA TEOLOGIA DELLA STORIA

I vari atteggiamenti – letterale o storico, allegorico o razionale – dell'esegesi dell'*Hexaemeron* si ripercuotono nell'interpretazione della *historia salutis*. Conviene pertanto abbozzarla a grandi linee.

L'esegesi allegorica (o la creazione simultanea) con la sua applicazione al cosmo razionale (o all'uomo essenziale) di Gn 1, 26 denuncia il fatto avvenuto fuori dal mondo sensibile. Una creazione razionale, angelica, celeste, non sottomessa ad alcun processo temporale, che si traduce in un mondo adulto perfetto, di intelligenza completa, suscettibile di crescita (istantanea) nel di-

³⁰ *Ad Autol.* II, 13.

vino mediante un'opzione. Gli esseri razionali, «fatti ad immagine e somiglianza di Dio», opteranno per assomigliare a Dio o privarsi della sua somiglianza. In ogni caso, tanto l'una quanto l'altra cosa accadranno fuori dal tempo, improvvisamente, secondo il grado più o meno alto degli individui. Gli uni ascenderanno di colpo a un livello definitivo, più o meno prossimo a Dio. Gli altri invece se ne discosteranno secondo i loro demeriti, sempre comunque fuori dal tempo, senza storia.

Dalla creazione (Gn 1, 26 s.) alla consumazione tutto avverrà in un istante. O se si vuole, secondo il nostro modo di vedere, in tre momenti: 1) quello della creazione di esseri razionali (νοῦς), «a immagine e somiglianza di Dio»; 2) quello della proposta di Dio, per meritare o no la somiglianza cui sono destinati; 3) quello dell'opzione meritoria, nel bene per gli uni e nel male per gli altri. Tutti gli esseri razionali rimarranno collocati, secondo i loro meriti, nella scala scelta da loro, per sempre e senza possibilità di incremento temporale.

La storia sarebbe superflua dalla creazione dell'uomo (Gn 2, 7) alla consumazione finale (risurrezione e salvezza della carne).

Qui risiede la grande difficoltà. Non soltanto la storia umana, ma la stessa storia sacra, con la continuità dei due Testamenti. L'esistenza dell'uomo inserito nello spazio e nel tempo cozzerebbe contro una simile esegesi allegorica.

Soluzione. Lasciamo l'*Hexaemeron* nella sua prima e misteriosa applicazione all'uomo (intelletto) fatto a immagine e somiglianza di Dio. Diamo spazio con Gn 2, 7 alla creazione dell'uomo *plasmato*, rivestito con tuniche di pelli. Inseriamovi l'uomo di Gn 1, 26. L'inserzione dell'uomo razionale nell'uomo corporeo (materiale) giustifica la storia dell'uomo peccatore e l'evoluzione della sua esistenza, in stato di schiavitù e disciplina, durante il tempo dei due Testamenti.

In fondo è la soluzione proposta da Origene. La storia è conseguenza di un peccato. Dio volle l'uomo essenziale, sintesi dell'*Hexaemeron*, in un regime atemporale. Solo a causa del disordine lo inserì nella storia per castigo, disciplina e per rimediare il peccato.

L'esegesi letterale fa confluire i giorni dell'*Hexaemeron* nell'ultimo, in cui avviene la creazione dell'uomo sensibile. Unità di tempo vincolate alla creazione della materia preannunciano l'apparizione dell'individuo materiale, re e centro del mondo. Rappresentano per l'uomo ciò che il tempo per la costruzione di una casa è per il proprietario. Costituiscono i primi anelli della storia del mondo, precedenti a quella dell'uomo.

Ireneo li considera nel loro processo lineare come a) periodi rivelatori, che formano un tutt'uno come storia della formazione del mondo, b) profezia dei

periodi (= millenni) della vita futura dell'Uomo sulla terra; vaticinio della *historia salutis*.

Il Creatore guarda ben oltre l'individuo Adamo; la sua attenzione è rivolta alla grande famiglia umana, inaugurata dallo stesso Adamo. Il mondo è stato fatto per la chiesa degli uomini e raggiunge il suo scopo soltanto se subordinato alla *plasis* di tutti e di ciascuno degli uomini nati in esso. Molto più dei giorni precedenti il protoplasto interessa il grande *Hexaemeron* iniziato da lui e concluso con il sabato del chiliasmo, ossia i sei giorni della storia dell'uomo sulla terra.

Ma perché Dio non ha plasmato insieme ad Adamo tutti gli uomini terreni chiamati alla salvezza («fatti a sua immagine e somiglianza»)? E perché non concesse a tutti la perfetta somiglianza cui li aveva destinati? La plasmazione contemporanea di tutti gli uomini avrebbe concluso nel sesto giorno la creazione del mondo e l'uomo, forse con l'interruzione del sabato, sarebbe entrato nell'ottavo Giorno dell'eternità senz'altra storia che quella preeliminarne al mondo.

La risposta è semplice. Dio ha fatto confluire i giorni dell'*Hexaemeron* nell'uomo terreno, nel corpo formato di terra «a immagine e somiglianza di Dio». Quest'uomo non può essere plasmato *di colpo* a immagine e somiglianza di Dio. È incapace, per la sua natura, di accedere senz'altro alle altezze della somiglianza divina. Richiede un lungo periodo di giorni, i sei giorni del Signore, durante i quali il Signore lavorerà il fango umano fino a disporlo al termine (dopo il settimo millennio) a sua propria ed esatta somiglianza.

La materia del corpo (umano) esige quindi la storia della salvezza, comprensiva di sei millenni, dalla *plasis* iniziale alla consumazione.

Stando così le cose, era ovvio che il Plasmatore volesse fondare la famiglia secondo le leggi della materia nell'origine di tutta la stirpe intera e rendere i figli solidali con la sorte del padre. Nel protoplasto si trova semplificata l'economia della salvezza umana.

In Adamo importava la stirpe più che l'individuo, la storia del corpo fatto a immagine e somiglianza di Dio.

I giorni dell'*Hexaemeron* concernevano non la psiche, estranea allo spazio e al tempo, ma il corpo fatto dalla terra.

Neppure la psiche fonda di per sé la storia. In un regime di esseri puri razionali tutto si decide rapidamente. Solo la *plasis* del corpo a immagine e somiglianza di Dio fonda la storia.

La stirpe umana corporea non era racchiusa nell'anima di Adamo. Si celava nel seme del protoplasto. Il passaggio dall'embrionale al perfetto sarebbe avvenuto in linea retta, storica, nello spazio e nel tempo sensibili.

Il Creatore volle che i giorni della *historia salutis*, dell'uomo sulla terra, fossero tanti quanti quelli dell'*Hexaemeron*. Adamo, più natura che individuo, interessava principalmente come «natura» (ossia «caro», *corpus*). L'*Hexaemeron*, confluendo con tutte le sue opere nella «natura» di Adamo, era orientato verso la sua *plasis* a immagine e somiglianza di Dio; essa, prefigurata nel sesto giorno, ultimo dell'*Hexaemeron*, si compirà durante i sei giorni del Signore. Chi penetra il mistero di Gn 1, 26 comprenderà la futura storia implicita nel destino della «caro» umana. Alla fine, non si dà creazione «a immagine e somiglianza di Dio» diversa da quella del corpo umano, appunto la creazione lenta del genere umano nel corso della *historia salutis*.

Questa, del resto è la risposta di Ireneo al quesito: «Non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem?»³¹.

L'esegesi gnostica dell'*Hexaemeron* non propende per l'allegoria. Essa pure segue una traiettoria lineare, irreversibile. È un dato su cui riflettere.

Gli gnostici si interessano innanzitutto dell'uomo spirituale, della Chiesa degli eletti, costituita da elementi divini. *A priori* si potrebbe attribuire loro una mentalità tanto ostile alla storia come quella di Origene. L'*Hexaemeron* riguarderebbe l'uomo spirituale (o il cosmo pneumatico), la chiesa sopra-arcontica, soprarrazionale, composta da individui estranei alla materia e quindi alla storia e costituita *di colpo* alla pari del mondo intellettuale origeniano.

Non è così. La grande differenza tra il *Kosmos noëtos* (uomo = *noûs* di Gn 1, 26 s.) di Origene e la *chiesa spirituale* (uomo = *pneuma* di Gn 1, 26 s.) dei valentiniani risiede in questo: a) l'uomo-*noûs* origeniano appare personale e autonomo, senza vincoli con la materia, *fisicamente* perfetto, adulto; b) l'uomo=*pneuma* valentiniano appare *privo* di personalità e di autonomia, in condizione seminale (femminile, debole), *inserito nella materia* di questo mondo e in coeducazione e convivenza con *la psiche razionale* in balia delle leggi della materia (nello spazio e nel tempo terreni) e della psiche (sotto la disciplina etica della legge del decalogo).

I valentiniani seguono passo dopo passo l'evoluzione del mondo creato fino all'apparizione del nostro visibile. L'uomo spirituale – la chiesa degli uomini pneumatici – non si presenta di colpo e perfetto come il *noûs* origeniano. Concepito seminalmente senza autonomia nel seno dello Spirito Santo, Madre dei viventi, deve individualizzarsi a contatto con questo mondo (l'uomo

³¹ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 38, 1. Cfr. quanto ho estesamente trattato in *Homo nuper factus*, 481-544.

ilico) e svilupparsi grazie alle leggi della materia; deve poi educarsi nella convivenza con l'uomo psichico per la sua formazione etica, e infine, preparato alla gnosi, essere illuminato dal Salvatore e raggiungere così la perfezione, alla pari degli angeli spirituali, coadiutori del Salvatore.

La teologia della storia interessa pienamente i grandi gnostici. Ancorché divini, lo sono in modo imperfetto; data la loro indole femminile, seminale, richiedono una lunga disciplina, in contatto con la materia sensibile e con la psiche.

L'economia salvifica per i valentiniani è unica. *L'ekpyrosis*, che pone fine alla materia, è unica. Il banchetto nuziale, comune a psichici e spirituali, è unico. L'ingresso degli pneumatici nel talamo nuziale, è definitivo e irreversibile. Tutto procede in linea retta e tutto, nel *Kenoma*, segue questa traiettoria, secondo le leggi della materia, benché orientato di per sé alla salvezza dei soli esseri spirituali. Anche gli individui razionali si salveranno e definitivamente. Assicurata l'unione tra il Figlio e lo Spirito Santo (tra *Logos* e *Sophia*) e tra la chiesa angelica del Figlio e quella umana dello Spirito Santo, non c'è nessun pericolo di ripetere l'economia. Gli psichici si uniranno con una salvezza di secondo ordine a quella degli spirituali, per la gioia eterna e definitiva del talamo nuziale (il *Pleroma*).

Bibliografia

Ai classici commentari su Genesi si possono aggiungere:

PÉPIN J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964.

TARDIEU M., *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974.

Capitolo Tredicesimo

Creazione dell'uomo

La creazione o formazione dell'uomo presenta una moltitudine di problemi. L'impostazione stessa non è facile. Vi fu una sola creazione?

Dal punto di vista filosofico conviene prestare attenzione alle componenti umane, soprattutto se appaiono come un «tutto», non come parti. Per componenti si considerano, secondo 1 Ts 5, 23, lo spirito, l'anima e il corpo.

Molto presto si delinearono tre ideologie: I) quella gnostica valentiniana, secondo la quale il genere umano risultava costituito da tre specie o nature: spirituale, psichica, ilica, caratterizzate dall'uomo = *pneuma*, dall'uomo = *psiche* e dall'uomo = *hyle*; II) quella origeniana (o filoniana) con i suoi due uomini: essenziale o intelletto, creato secondo Gn 1, 26 a immagine e somiglianza di Dio e quello sensibile o corporeo, plasmato secondo Gn 2, 7; III) quella di Ireneo con un solo uomo, corporeo o carnale, plasmato a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1, 26 s. = Gn 2, 7).

Le tre ideologie ricercarono un appoggio nella Scrittura e non trovarono difficile chiarire le notizie della Genesi con altre di Paolo. La Scrittura alludeva all'uomo di carne, all'uomo animale e a quello spirituale; all'uomo interiore ed esteriore. Quanti erano in definitiva? Se erano due o tre, quando e come avvenne la loro creazione?

I.

1. GNOSTICI

Le cognizioni valentiniane, abbondanti ed esplicite anche se sparse, si accordano facilmente ad uno schema logico.

Muovono dall'esistenza di tre uomini, spirituale/animale/materiale. Le componenti dell'*anthropos* paolino (1 Ts 5, 23) sono sostanzialmente diverse. Non sono tre parti di un solo uomo, ma tre uomini uniti in crasi – tutto con tutti – ma separabili e con un destino peculiare autonomo.

La Scrittura descrive la loro apparizione con una terminologia polivalente, riferita alle fonti di ispirazione. In uno stesso versetto lo Spirito Santo (= *Sophia*) si esprime a livello pneumatico e il Demiurgo Jahvé a livello psichico.

È quanto succede, ad esempio, in Gn 1, 26: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza». Applicato al Primo *Anthropos* divino (o al Padre) in dialogo con il Figlio dell'*Anthropos* e la Prima Donna, anticipa la generazione divina dell'*Anthropos*, Verbo e nello stesso tempo *Sophia*, generato come Verbo «a immagine del Padre» e come *Sophia* «a somiglianza del Padre». Annuncia l'apparizione del Cristo androgino, precedente la separazione tra il Verbo (Salvatore) e lo Spirito Santo.

Gn 1, 27, enunciando: «Li creò a immagine di Dio = creò; li creò maschio e femmina li creò», evidenzia il passo successivo. Il Cristo androgino si dissocia nell'Adamo luminoso attorniato da angeli maschili, il Verbo Salvatore, e nella Donna, divinamente femminile, destinata a essere la Madre degli uomini spirituali (ET 21, 1).

I valentiniani applicherebbero senza difficoltà Gn 1, 26 s. all'origine dell'uomo spirituale inizialmente nell'Uomo androgino divino e poi nella Donna separata da lui. L'uomo spirituale è concepito nel grembo verginale dello Spirito Santo in presenza del Salvatore ed è destinato a formarsi in seguito nel mondo.

L'uomo pneumatico appare segretamente inserito da *Sophia* nell'alito «psichico» del Demiurgo¹ e più tardi nel terzo figlio di Adamo, Set (Gn 5, 3).

L'uomo spirituale, della stessa sostanza di *Sophia*, non fu fatto a immagine del Demiurgo, come sua impronta plastica, né a sua somiglianza o della sua stessa sostanza, bensì a immagine del Salvatore e secondo un'idea² o forma di qualcuno dei suoi angeli collaboratori. Concepito inizialmente nel seno di sua Madre (= Spirito Santo), viene proiettato da essa nel mondo all'interno della psiche (e del seme ilico) per la sua evoluzione.

Gli gnostici sono molto formali riguardo alla creazione dell'uomo psichico e dell'uomo ilico. Lo psichico, consostanziale al Demiurgo, fu fatto «a immagine dell'*Anthropos* (= Verbo)» – come immagine plastica del Verbo nella sua forma di *Anthropos* luminoso – e «a somiglianza dello stesso Demiurgo», in quanto venuto da lui, con sostanza simile.

L'uomo ilico, di sostanza estranea al Demiurgo e più vicino in natura a quella del Diavolo (gli spiriti materiali), procede dalla «terra irrazionale e

¹ Gn 2, 7 secondo ET 53, 2 e IRENEO, *Adv. haer.* I, 5, 6.

² Cfr. Gn 5, 3 e ET 54, 2.

vivente», situata tra la regione degli spiriti maligni e la «terra arida e visibile». Anch'egli fu modellato conforme all'*Anthropos* (= Verbo), come immagine plastica dell'*Anthropos* luminoso apparso agli arconti (e dal Demiurgo), ma non a sua somiglianza né simile al Demiurgo.

Gli gnostici leggevano la creazione dei due uomini, psichico e ilico, in Gn 2, 7: quella dell'uomo ilico nella plasmazione del fango misterioso (invisibile), quella dell'uomo psichico nel soffio vitale del Demiurgo. La plasmazione riguardò direttamente l'uomo ilico e soltanto indirettamente, mediante l'animazione del fango, l'uomo psichico.

Entrambi furono fatti «a immagine» dello stesso Paradigma luminoso (= *Anthropos* di luce) e modellati plasticamente secondo la sua forma. Solamente l'uomo psichico fu fatto «a somiglianza del Demiurgo», poiché proviene da lui, quanto a sostanza (e quindi in somiglianza perfetta).

Gn 2, 7 allude anche alla creazione dell'uomo pneumatico e alla sua prima venuta nel mondo. A differenza degli altri, l'uomo pneumatico rapporta all'*Anthropos* divino (= Figlio di Dio) le due caratteristiche – «a immagine» (plastica) e «a somiglianza» sostanziale – variamente ripartite tra loro.

Infatti, a causa della sua inserzione nella psiche e tramite la psiche nel plasma (= uomo ilico), l'uomo pneumatico acquisisce la sua stessa «immagine plastica», secondo il modello dell'*Anthropos* luminoso (= Verbo Cristo). A motivo della sua origine sostanziale dallo Spirito Santo (= *Sophia*) mutua, invece, somiglianza di natura con l'*Anthropos*. È fatto *a immagine* (plastica) del Figlio di Dio o *Anthropos* di luce e *a Sua somiglianza*, consostanziale a Lui.

I valentiniani, abilissimi lettori della Scrittura, avrebbero saputo chiarire alla luce di Gn 1, 26 il misterioso dramma della plasmazione umana, coniugando le tre creazioni:

a) dell'uomo ilico o plasmato, fatto solamente *a immagine* dell'*Anthropos* divino (Figlio di Dio);

b) dell'uomo psichico o ispirato, fatto indirettamente *a immagine* dell'*Anthropos* divino e direttamente e immediatamente *a somiglianza* del Demiurgo;

c) dell'uomo pneumatico, inserito in quello psichico, fatto indirettamente *a immagine* dell'*Anthropos* e *a sua somiglianza* in ragione della consostanzialità con lo Spirito Santo (= *Sophia*).

2. ORIGENE

Ripristina le idee di Filone. L'ebreo alessandrino distingueva due creazioni: a) Gn 1, 26 s. illustra quella dell'uomo *fatto* (ποίησις) a immagine (e somiglianza) di Dio; b) Gn 2, 7 descrive quella dell'uomo *plasmato* (πλασθεῖς) con fango.

Le due creazioni filoniane si tradussero con Origene in termini paolini. Sull'uomo *factus* (di Gn 1, 26 s.) fece confluire le qualità platonizzanti dell'intelletto ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) e quelle paoline dell'uomo *spirituale, celeste, nuovo, interiore*; sul *plasmatus* (di Gn 2, 7) le categorie comuni all'uomo *sensibile* platonico e a quello *animale, terreno, vecchio, esteriore* dell'Apostolo.

Tali premesse conducevano a serie conclusioni nell'antropologia e nell'angelologia. Nell'antropologia, identificato l'*anthropos* essenziale (Gn 1, 26 s.) con quello «interiore», invisibile e divino di 2 Cor 4, 16, emerge l'economia dell'uomo intelletto chiamato alla *Salus* indipendentemente da qualsiasi economia visibile (*secundum carnem*). Equiparato l'uomo di Gn 2, 7 a quello «esteriore», visibile e mortale di Paolo, le circostanze della sua apparizione, per un peccato dell'intelletto, postulano un'antropologia complementare; misteri come l'incarnazione, la passione, morte e risurrezione di Cristo (e della carne) trascendono la prospettiva iniziale.

L'economia origeniana di Gn 1, 26 s. ignora la differenza tra angeli e uomini: tutti sono razionali. L'uomo *fatto* non conosce gerarchie tra i razionali. Creati uguali ed egualmente destinati alla salvezza (per somiglianza qualitativa con Dio), tutti avranno la vocazione alla conoscenza intuitiva di Dio; anche quanti a motivo della loro tiepidezza meritavano l'inserzione transitoria nel mondo (e corpo) sensibile.

Inserendo il peccato tra le due creazioni, Origene compromise gli inizi dell'uomo visibile; collocò il peccato originale nel mondo intellettuale e non riuscì a equilibrare i misteri vincolati all'umanità *secundum carnem* del Salvatore.

Alcuni origeniani successivi, Evagrio ad esempio, radicalizzarono tale linea, senza mitigare la trasgressione divisiva delle due formazioni umane (cosmiche). Altri sorvolarono sul punto maggiormente compromesso e conservarono la duplice creazione: Gn 1, 26 s. per l'anima e Gn 2, 7 per il corpo. Dalle due creazioni procedono le due nature (di Rm 7, 22 ss.): l'uomo interiore, che si diletta con la Legge e quello esteriore, prigioniero nelle sue membra sotto legge del peccato. L'anima, o uomo interiore, fatta a immagine di Dio è in contrasto con il corpo, o uomo esteriore fatto di terra.

Resa più gradevole, anche a motivo del silenzio sul *Kosmos noëtos*, dai Padri occidentali, la duplice creazione include un elemento preoccupante. Il costitutivo dell'uomo, l'unico essenziale in lui, è l'anima razionale, frutto della prima creazione. Nella psiche va ricercata l'immagine di Dio. Solo in essa si realizzerà il disegno primordiale «a immagine e somiglianza di Dio». Il plasma non entra nel concetto di uomo né si adempie in esso l'ideale del Creatore (Gn 1, 26).

3. IRENEO

Gn 1, 26 s. e Gn 2, 7 sono aspetti di una stessa creazione. Alla decisione del Creatore: «Facciamo l'uomo...» corrisponde il compimento con la *plasis*. Così si esprimono Clemente Romano, Giustino, Teofilo Antiocheno e altri.

Dio fece l'uomo *plasmandolo*. Abbia Dio creato la psiche dal nulla oppure no, la sua azione specifica sull'*anthropos* consistette nel modellarne il corpo. *Fece* (ἐποίησε) gli angeli e *configurò* gli uomini con le proprie mani.

Il silenzio intorno all'anima e l'insistenza sull'uomo = plasma consolidano tale tratto caratteristico. Teofilo Antiocheno coglie in questo l'origine dell'uomo a immagine di Dio. «Il cielo è opera sua, la terra è sua fattura, il mare è sua creazione, l'uomo è plasmazione e immagine sua» (*Ad Autol.* I, 4).

I sostenitori di un'unica creazione attribuiscono al corpo la perfezione della forma «a immagine di Dio». La distinzione paolina tra l'uomo animale e quello spirituale, tra il terreno e il celeste, tra il primo e il secondo Adamo, non compromette la creazione del primo Adamo fatto (= costituito) a immagine del Secondo.

Ilario e Ambrogio ricorrevano alle due creazioni per spiegare l'origine dell'anima, fatta a immagine di Dio (Gn 1, 26 s.), e del corpo, modellato con la polvere della terra (Gn 2, 7). I difensori della creazione unica rivolgono la loro attenzione al corpo, modellato a immagine di Dio, e lasciano in secondo piano l'origine dell'anima.

Veniamo a Ireneo. Egli identifica l'uomo «fatto» e quello «plasmato». Il Signore *fece* l'uomo, *plasmandolo* a sua immagine e somiglianza. O anche, lo *plasmò*, *facendolo* a sua immagine e somiglianza. Rispetto all'esaltazione filoniana dell'uomo *factus* e alla degradazione del *plasmatus*, Ireneo innalza la *plasis* al massimo grado. L'opera divina per eccellenza è la *plasis* dell'uomo terreno. «Opera Dei plasmatio est hominis» (*Adv. haer.* 15, 2). Lo è stato per Adamo e seguita ad esserlo.

Distingue nell'uomo, tuttavia, con maggiore profondità rispetto a tutti gli altri, i due aspetti *fatto* e *plasmato*. In qualità di *factus* l'uomo contrasta con l'*infectus*, Dio. Tra l'uomo fatto e il Dio ingenerato (non creato) correrà la storia del mondo come tra i due estremi dell'economia. Le altre creature, compresi gli angeli, meritano la stessa qualificazione di *factus*. In nessuna di loro però è tanto evidente l'antitesi *factus/infectus* quanto nell'uomo venuto dalla polvere. L'uomo è *fatto* in modo tale da poter giungere, nel tempo stabilito, a essere *infectus*, immagine e somiglianza perfetta di Dio. Le rimanenti creature non supereranno la perfezione di origine. Seguiranno a essere *fatte*, come il primo giorno.

L'uomo avrebbe potuto essere *factus* come le altre creature, evocato oralmente dal Verbo di Dio, modellato da arconti o da angeli oppure prodotto in altri modi tra gli innumerevoli possibili a Dio. Non avvenne così. L'uomo, ed egli soltanto, fu creato *plasticamente*. Meritò il privilegio di essere «modellato» da Dio.

Un angelo «fatto a immagine e somiglianza dell'Altissimo» sarebbe pure *factus* e destinato alle altezze dell'*infectus*; nell'interpretazione comune perfino più idoneo dell'uomo terreno a tale destino. Tale era il pensiero di Origene nell'applicare Gn 1, 26 s. alla creazione del *noûs*. Lo stesso si dica riguardo all'anima. Dalla psiche a Dio la distanza è minore che tra Dio e la carne.

«Et nolunt hoc intellegi, quod propinquitas quaedam sit menti ad Deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit, et per hoc possit aliquid de deitatis sentire natura, maxime si expurgatior ac segregatior sit a materia corporali³. Incorrumpibilem namque fecit esse rationabilem naturam, quam et ad imaginem suam ac similitudinem condidit»⁴.

«Si qui vero audet substantialem corruptionem dare ei, qui secundum imaginem et similitudinem Dei factus est, ut ego puto, etiam in ipsum Filium Dei causam impietatis extendit... Aut certe accuset qui haec ita vult Scripturae auctoritatem, quae dicit ad imaginem Dei factum esse hominem (= mentem); in quo et manifeste divinae imaginis cognoscuntur indicia, non per effigiem corporis quae corrumpitur, sed per animi prudentiam, per iustitiam, per moderationem, per virtutem, per sapientiam, per disciplinam, per omnem denique virtutum chorum, quae cum in Deo insint per substantiam in homine possunt esse per industriam et per imitationem Dei... (homines) ad Deum»⁵.

L'Alessandrino esplicita l'affinità tra la mente dell'uomo, fatta a immagine di Dio, e la sostanza di Dio, della quale è immagine fisica.

In teoria la distanza tra le creature e Dio è la stessa, ma in realtà non è così. Secondo i platonici, i filoniani e gli origeniani, bene rappresentati in questo da Ilario⁶, la psiche per la sua continua mobilità, fondamento delle altre qualità, partecipa alla natura dello Spirito (= Dio). Può l'anima offrire legami fisici sicuri per la deificazione, se nella sua mobilità rivela una proprietà della natura di Dio?

³ ORIGENE, *Princ.* I, 1, 7 (alla fine).

⁴ *Ibid.* III, 1, 13 (alla fine).

⁵ *Ibid.* IV, 4, 10.

⁶ *Tr. in Ps.* 129, 6 (*Zing* 651,20 ss.). Per questa e altre testimonianze cfr. A. FIERRO, *La gloria en San Hilario*, 20 ss.

Diverso è il caso del corpo. Caratterizzato da pesantezza, densità e lentezza oppone resistenza all'agilità della psiche e la frena nella sua immediatezza⁷.

Mentre la psiche immateriale non offre alcun ostacolo fisico all'innalzamento momentaneo, il corpo richiede tutto il tempo della *historia salutis* per elevarsi dalla condizione di *factus* a quella di *infectus*.

La sublimità della *plasis* umana secondo Ireneo risiede in questo: l'uomo oltre ad essere *factus* dev'essere modellato dalle Mani di Dio in ordine al proprio destino. Né la creazione del mondo angelico né quella delle specie visibili giustificano l'opera ultima di Dio. La sua azione più qualificata è rappresentata dal lavoro sull'uomo, da quando lo trae dalla polvere al momento in cui lo configura con il proprio Spirito adeguatamente al Verbo, Immagine di Dio.

La creazione dell'uomo, unica, si compendierà nella *plasis* che, tuttavia, si prolungherà lungo tutta la storia.

A modo di sintesi. Quante furono le creazioni dell'uomo? Tante come gli uomini o le specie umane.

Per i *valentiniani* furono tre: 1) dell'uomo spirituale, che procede da *Sophia* (= Spirito Santo), Madre dei viventi, ed è inserito nella storia con l'anima *vivente* (= dotata di Spirito) di Adamo; 2) dell'uomo psichico, venuto dal Demiurgo (Jahvé) e inserito nella storia con la *psiche* di Adamo; 3) dell'uomo ilico, tratto dalla materia vivente irrazionale e fatto nella storia dal Demiurgo con il plasma di Adamo.

Le tre creazioni si ravvisavano in Gn 2, 7 con riferimento alle tre componenti antropologiche di 1 Ts 5, 23 (*spiritus/anima/corpus*), delle quali Mosè menziona chiaramente le due ultime (*anima/corpus*) e velatamente la prima (*spiritus*, nell'espressione «*anima vivens*»).

Per *Origene* furono due: 1) dell'uomo essenziale, intelletto, razionale puro, fatto a immagine e somiglianza di Dio, secondo Gn 1, 26 s.; 2) dell'uomo sensibile, corporeo, plasmato (in forza di un peccato dell'uomo essenziale) secondo Gn 2, 7.

Per *Ireneo* vi fu una sola menzione, caratterizzata dal suo destino in Gn 1, 26 e realizzata incoattivamente in Gn 2, 7, per compiersi poi nel corso di tutta la storia. È la creazione dell'uomo = *carne*, plasmato a immagine e somiglianza di Dio.

⁷ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* II, 33, 4. Cfr. anche PLATONE, *Phaed.* 79 C; 72 E; MACROBIO *In Somn.* I, 12, 7-11; PLOTINO, *Enn.* II, 9, 6; *Marsanes*, p. 41, 17-19.

Le tre creazioni gnostiche rimangono legate alla storia. Né l'uomo psichico né quello pneumatico sono creati di colpo. Apparsi in condizione seminale devono, una volta inseriti nella materia (con Gn 2, 7), realizzarsi nella storia.

Delle due creazioni origeniane la prima è collocata fuori dal tempo, senza un vincolo essenziale con esso (Gn 1, 26 s.). La seconda (Gn 2, 7) inserisce conseguentemente a un peccato l'uomo intelletto nella materia e, suo tramite, nella storia.

La creazione unica di Ireneo si manifesta nella *plasis* del corpo umano a immagine e somiglianza di Dio. Nasce nella storia e comprende i sei grandi giorni del mondo, come conseguenza di Gn 2, 7.

II.

IMMAGINE E SOMIGLIANZA

Prima di analizzare Gn 1, 26 s. è opportuno definire le nozioni fondamentali: l'immagine e la somiglianza. La quantità di elementi evocati da entrambe rende complessa la sintesi.

a) Immagine (*εἰκῶν*)

Scriva Origene a proposito di Col 1, 15 («*imago Dei invisibilis*»): «*Imago interdum dicitur ea quae in materia aliqua, id est ligni vel lapidis, depingi vel exculpi solet; interdum imago dicitur eius qui genuit is qui natus est, cum in nullo similitudinum liniamenta eius qui genuit in eo qui natus est mentiuntur*» (*Princ.* I, 2, 6).

L'immagine *plastica* traduce in sostanza diversa i lineamenti del modello: così il ritratto su tela di un personaggio o la sua statua in bronzo. Al contrario, l'immagine *naturale* riflette nella propria sostanza quella del modello. Il figlio è immagine naturale del padre, dal quale riceve e riflette la natura.

All'interno dell'immagine *naturale* si dà un altro tipo. Quello che, diverso per natura denuncia sostanza, dinamismo e attività del modello. La psiche umana, ad esempio, è immagine *naturale* dello spirito divino, perché nella sua natura, dinamismo e attività riflette sostanza, dinamismo e attività dello spirito di Dio.

L'immagine *plastica* riguarda la forma non la sostanza o natura. Potrebbe esistere in una natura totalmente estranea a quella del modello.

L'immagine *naturale* comune invece, la sostanza o la natura. Se essa proviene dal modello sarà, in quanto generata, immagine *filiale* del padre. Ori-

gene indica due esempi: il Figlio, Immagine del Dio invisibile, e Set, immagine di Adamo. Se non procede (dalla natura stessa) del modello, lo riflette però nell'ordine fisico ed è pure sua immagine naturale. Tale è la psiche di Adamo, immagine dello spirito del Creatore.

A volte il figlio rivela persino le fattezze del padre. In questo caso sarà doppiamente immagine: *naturale*, per la sua origine dal padre, e *plastica* perché ne riflette i lineamenti.

Nell'economia di Dio accade un'altra cosa. Dio Padre, per la sua infinitezza o per la sua semplicità, non possiede lineamenti personali. È un Dio informe, illimitato (ἀόριστος), quindi invisibile. Generando il Figlio, lo genera con lineamenti personali attribuendogli misura, forma e delimitazione concettualmente comprensibile dunque.

È immagine (naturale) del Padre, giacché Figlio (della sua stessa sostanza) e Immagine (personale) di Dio come sua forma comprensibile. Le fattezze (il volto) assenti in Dio Padre, appaiono nel Figlio, sua Immagine (personale).

In questo caso alla nozione di immagine *naturale* si aggiunge quella di immagine *personale*, in qualche modo connessa a quella *plastica* perché concerne la forma o figura in cui la sostanza divina viene circoscritta allorché passa dal Padre al Figlio. Al Figlio, in quanto immagine *personale* del Padre, si riferisce Origene scrivendo:

«Verbum enim est Filius, et ideo nihil in eo sensibile intellegendum est; sapientia est... lumen est verum... *Imago ergo est invisibilis Dei Patris Salvator noster: quantum ad ipsum quidem Patrem veritas, quantum autem ad nos, quibus revelat Patrem, imago est, per quam cognoscimus Patrem, quem nemo alius novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare*»⁸.

Il confronto delle due statue – immensa l'una e limitata l'altra – che Rufino ha orientato gratuitamente verso l'incarnazione (*Princ.* I, 2, 7), va riferito al Padre e al Figlio nelle loro relazioni divine: infinito e privo di lineamenti visibili il Padre, personalmente finito e delimitato il Figlio⁹. A rigore il raffronto non calza se istituito tra una statua grande, immensa, ma circoscritta, e un'altra piccola, di dimensioni più ridotte. Il paragone calza tra una statua *informe*, senza dimensione né limite, e un'altra *limitata*, circoscritta. Presuppone, inoltre, che la piccola proceda misteriosamente dalla grande e acquisisca, grazie alla sua processione, la forma (περιγραφή) personale, che la rende visibile al nostro sguardo.

⁸ *Princ.* I, 2, 6.

⁹ Cfr. GIROLAMO, *Epist.* 124, 2.

Le nozioni più adeguate sarebbero:

1) immagine *plastica*: richiede comunione di *forma*, nel ritratto, con il modello da cui procede. Può consistere a) in una natura o sostanza diversa, come in una statua, b) nella medesima natura, come Adamo «immagine anticipata» del Cristo futuro;

2) immagine *naturale*: richiede somiglianza fisica nel ritratto con il modello. Può essere a) *perfetta*, a titolo di autentica processione naturale («naturale *filiale*» o «naturale *sponsale*», come quella di Eva rispetto ad Adamo dal quale procede), b) *imperfetta*, a seguito di processione imperfetta per somiglianza non perfetta di natura o *dynamis* (diversa per natura o sostanza);

3) immagine *personale* – Cristo rispetto al Padre –, ritratto visibile e circoscritto dell'invisibile Dio. Essa implica pure l'immagine naturale perfetta.

L'immagine *plastica* è comprensibile rispetto al corpo, ma riguardo all'anima? e allo spirito?

Il racconto evangelico di Lazzaro e del ricco Epulone, secondo Ireneo, difende la figura delle anime separate. Esse, in se stesse, non possiedono una figura, assumono quella del corpo in cui vissero e la conservano anche in condizione di anime separate.

«Plenissime autem Dominus docuit, non solum perseverare... animas; sed et characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eundem et meminisse eas operum... Per haec enim manifeste declaratum est, et perseverare animas... et habere hominis figuram ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum quae sint hic»¹⁰.

Di conseguenza l'immagine *plastica*, peculiare del corpo, si comunica all'anima in esso ispirata e, per un motivo analogo, anche allo spirito inserito con la psiche nel corpo. Il recipiente imprime la propria forma all'acqua che si congela in esso e a quanto sia stato ad essa mescolato in precedenza. Il lettore deve distinguere l'immagine «per sé», diretta e immediata, dall'immagine *per aliud*, indiretta e mediata.

Sono considerazioni ancor più plausibili in un'atmosfera favorevole allo Stoicismo e al Medio platonismo.

Oggi scandalizzano espressioni come questa di Tertulliano:

«Hic (= Filius) certe est, qui in effigie Dei constitutus non rapinam existimavit esse se aequalem Deo (Fil 2, 6). In qua effigie Dei (= forma Dei)? Utique in alia,

¹⁰ Adv. haer. II, 34, 1.

non tamen in nulla. *Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*¹¹.

Lo scandalo scompare se si traduce *corpus* con *substantia* e si ricorda che l'assoluta incorporeità era alla portata esclusiva del sommo Dio.

Nella misura in cui si discende la scala degli esseri, aumenta il grado di corporeità e, conseguentemente, la plasticità delle sostanze. L'universo gnostico è particolarmente ben stratificato, con scandalo di Plotino. A partire dalla concezione personale del *Noûs* – Unigenito, Figlio dell'*Anthropos*, *Anthropos* di luce – nel quale il Dio supremo si rende visibile, come nella sua Immagine, tutto si sviluppa in forme perfettamente definibili. Una è la persona e forma del Figlio, un'altra la persona e forma dello Spirito Santo (= *Sophia*). Alcune sono forme (impersonali) degli angeli – pneumatici, psichici e illici – e altre quelle personali degli uomini rispettivi. La mediazione, creatrice e salvifica, avveniva pure mediante le forme (o figure, immagini).

Da qui derivano l'importanza della «immagine» applicata a Dio (o al Figlio) e all'uomo e l'interesse nell'individuare gli estremi del rapporto nell'uomo, fatto a immagine di Dio.

Tra gli uomini – se sono tre (valentiniani) o due (filonani od origeniani) – quale fu fatto ad immagine di Dio? E all'interno dell'uomo, «ammessane la tricotomia», quale delle sue componenti?

La risposta sarà data in funzione dell'antropologia e anche della teologia. Così, ad esempio, per i valentiniani, essendo tre gli uomini, quale di essi fu fatto ad immagine di Dio? Se tutti e tre, in che modo? Poiché il Dio valentiniano differisce dal Creatore o Demiurgo immediato, a immagine di quale Dio furono creati gli uomini? Se lo furono a immagine dei due, come e in quale ordine? Se, per finire, l'immagine può essere plastica o naturale, di quale delle due, si tratta in Gn 1, 26 s.?

Le combinazioni e gli scambi sono di numero inferiore tra altri gnostici, ma sufficienti ad irritare anche la persona più misurata, se non ci fosse modo di ridurre la problematica per altre vie. Lo indicheremo in ciascun caso.

b) Somiglianza

Nozione ideologicamente pericolosa per la sua ambiguità. È bene distinguere tre aspetti: a) assimilazione (ὁμοίωσις), b) similitudine o somiglianza qualitativa (ὁμοιότης), c) somigliante (ὅμοιος).

¹¹ *Prax.* 7, 8.

a) *Assimilazione* - È il termine scritturistico di Gn 1, 26: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e *assimilazione* (καθ'ὁμοίωσιν) nostra». È termine di azione; azione di rendersi simile, impegno ad assomigliare. Facciamo l'uomo... *affinché assomigli a noi*.

Nella sua applicazione concreta tutto dipende dagli estremi della relazione, che variano da una antropologia all'altra.

Secondo i valentiniani, l'assimilazione perfetta postula identità di natura o sostanza tra l'uomo che vuol farsi simile e il dio cui vuole assomigliare. I due estremi devono essere di sostanza uguale. L'uomo psichico è stato creato per essere simile al Demiurgo, suo dio e padre; l'uomo pneumatico per essere simile al Dio spirito. All'uomo ilico non compete la nozione di «a nostra somiglianza».

Presupposta la consostanzialità di entrambi, dell'uomo e Dio, come può Dio fare l'uomo sì che gli assomigli? L'uomo non possiede, forse, dal principio la sostanza di Dio?

Rispondo. L'assimilazione coincide col transito dal seminale e immaturo al perfetto. L'uomo psichico deve diventare simile al Creatore nel corso di tutta la vita, sottomettendosi al decalogo e con un esercizio che disponga la propria natura, nata imperfetta, alla maturità che essa possiede nel Demiurgo. L'uomo pneumatico deve rendersi somigliante al Dio Spirito, convivendo con l'uomo ilico e quello animale, disponendosi alla Gnosi, e tramite la Gnosi, alla comunione perfetta di spirito con Dio.

In entrambi i casi l'assimilazione passa dall'imperfetto al perfetto: dall'imperfetto psichico al Dio psichico, dall'imperfetto pneumatico al Dio Spirito.

Ai margini del processo tra i due estremi di uguale natura troviamo il caso dell'*assimilazione*, nel Nuovo Testamento, dell'uomo psichico. Grazie all'evangelo del Salvatore l'economia stessa del Demiurgo (e del suo uomo) cambia. Gli uomini psichici sono chiamati a partecipare alla salvezza dello Spirito percorrendo un cammino di fede. All'assimilazione connaturale dell'AT si aggiunge quella dello psichico «credente», che presta fede alla nuova economia e «si assimila» con una certa partecipazione alla gnosi dell'uomo spirituale alla nuova Vita con un destino soprarrazionale nell'*Ogdoade*.

Secondo Origene subentra un equivoco applicando al «razionale» (o «intelletto») e uomo essenziale la frase «a immagine e somiglianza». Il «razionale», immagine fisica di Dio, include una somiglianza di natura (seppure non perfetta) con Dio. «A immagine e somiglianza» potrebbe indicare in assoluto, che il razionale, immagine fisica di Dio con somiglianza imperfetta, in quanto intellettuale e libero, venne destinato a *rendersi simile*, in linea puramente fisica, razionale, al suo modello, Dio; o anche, in linea strettamente divina,

spirituale – al Dio Spirito. Per Origene (e gli origeniani) vale il secondo aspetto. Egli distingue tra la somiglianza fisica, implicata nell'immagine («a immagine di Dio») e la somiglianza *in fieri*, a livello divino, spirituale, aggiunta alla precedente («a somiglianza di Dio»).

L'assimilazione presuppone in Origene l'affinità tra l'uomo essenziale (*noûs*) e il suo Creatore. Grazie ad essa i razionali possono adeguarsi liberamente e meritoriamente a Dio. Ma non è sufficiente l'affinità fisica. Lo Spirito di Dio, come qualità dinamica operante, deve agire sulla psiche spingendola ad atti spirituali, confacenti al suo destino. Solo per estensione, una volta incorporata nell'uomo essenziale, l'*assimilatio* interesserà anche il corpo.

Per Ireneo non vi sono interferenze tra l'immagine e la somiglianza. Intende la prima come impronta *plastica* in una natura completamente diversa da Dio, una natura terrena dissimile da quella di Dio Padre. Lungi dal presupporre identità di natura come per gli gnostici o affinità di sostanza come in Origene, l'assimilazione, a giudizio di Ireneo, si realizza tra le due nature più antitetiche. E si verifica grazie allo Spirito di Dio, ricevuto dal plasma umano (mediante la psiche) a modo di qualità operante. Vivificato il corpo con lo Spirito e gradualmente educato a sottomettersi a lui, dimentica le opere della carne ed assimila quelle dello Spirito; senza abbandonare la propria sostanza terrena riveste le proprietà dello Spirito.

b) Somiglianza - La sua forma grammaticale (ὁμοιότης) denota una proprietà. Di per sé essa conviene in ugual misura a una proprietà dinamica o a una inattiva e può essere applicata a tutte le categorie, a partire dalla prima, quelle di sostanza. C'è una *somiglianza* di sostanza, di qualità o di quantità.

Anche nella somiglianza, come nell'assimilazione, si dà una gradualità. La somiglianza è effetto dell'assimilazione. Se questa evoca l'azione o l'esercizio, la prima risveglia l'idea di qualità o proprietà acquisita. Viceversa, la qualità dinamica suscita l'idea del suo esercizio per assimilazione.

La somiglianza perfetta a) di sostanza, conduce ad identità o consostanzialità; b) di quantità, equivale a pari grandezza o quantità; c) di qualità, include un'uguaglianza qualitativa. Da qui il passaggio frequente dalla «*homoiotes*» alla *ισότης* (= *aequalitas*), *ἐνότης* (= *unitas*), *ταυτότης* (= *identitas*).

Dalle antropologie dipende l'applicazione della *somiglianza* dell'uomo con Dio.

Secondo i valentiniani, l'uomo pneumatico è creato nel grado di *somiglianza* compatibile con il *seme* spiritualmente femminile, ispirato da *Sophia*. Un livello infisso ma destinato a crescere in virtù dell'assimilazione *in fieri*.

Destinati alla somiglianza perfetta con lui, gli uomini spirituali ottengono con l'Illuminazione la $\lambda\omicron\theta\tau\eta\varsigma$ e la $\epsilon\nu\theta\tau\eta\varsigma$ di Spirito con il Figlio e con ciò anche una salvezza piena, quantitativamente e qualitativamente uguale per tutti.

Anche l'uomo psichico appare con il grado di *somiglianza* con il Demiurgo compatibile al regime iniziale della psiche inserita in Adamo. L'uomo ilico è privo di somiglianza con Dio e con il Creatore.

Per *Origene* la somiglianza si fonda sulla porzione di Spirito divino comunicata agli individui razionali; essa è uguale in quantità per tutti prima dell'opzione, differente invece dopo di essa. Resta difficile comprendere tra razionali puri un'assimilazione graduale, continua e il passaggio da una similitudine a un'altra. L'assimilazione si confonde con l'opzione. La somiglianza con l'effetto diverso, a seconda del grado di fervore, dell'opzione. Stranamente Origene non la traduce soltanto con gradi di spirito, ma anche fisici, dai più alti ordini di spirito alle anime.

In *Ireneo* la somiglianza concerne per sé il corpo umano, in ragione della partecipazione allo Spirito di Dio. Partecipazione, come in Origene, di indole qualitativa. Imperfetta al momento della plasmazione, ma chiamata a evolvere secondo le leggi della materia. Aumentando il grado di assimilazione, nasce anche la somiglianza verso la «unità di Spirito» con Dio. Qualità del plasma umano, lo abilita alle azioni dello Spirito e lo avvicina alla condizione della natura divina. Ciò che in Dio e nel suo *Logos* è congenito, diventa nell'uomo in virtù dell'assimilazione *secundum carnem* una seconda natura, che riveste la natura terrena con la *qualitas Spiritus*, specifica di Dio. L'assimilazione cesserà, forse, allorché l'uomo sarà elevato alla vita del Padre? L'esegesi ireneana di 1 Cor 13, 13 non esclude una somiglianza indefinita, ma naturalmente la somiglianza non subirà regressi. Raggiunto il suo grado ultimo, rivestirà per sempre la *sarx* umana secondo i meriti di ciascuno.

c) *Somigliante* - Applicato all'uomo in relazione a Dio potrebbe evocare, in assoluto, la sua somiglianza esterna e associarsi all'idea di «immagine». La maggior parte delle volte indica la somiglianza interna. L'uomo è somigliante ($\beta\mu\omicron\lambda\omicron\varsigma$) a Dio per comunione di vita e di Spirito con lui. Si tratta di un concetto estremamente dinamico, estensibile a tutte le categorie.

Il Figlio è somigliante al Padre per comunione di sostanza (= Spirito) con lui; *simile* fino all'identità di sostanza. La creatura è *somigliante* a Dio per comunione (sostanziale? qualitativa?) di Spirito con lui. Quanto in Dio è sostanza, nella creatura è qualità (e forse anche, seppure in grado imperfetto, sostanza). L'uomo è *simile* a Dio per comunione di Spirito con lui.

Homoios implica la «somiglianza» della quale è effetto. Applicato all'uomo si adatta alle antropologie finora esaminate, da quella gnostica a quella di Ireneo, e accentua il versante dinamico dell'uomo nel suo orientamento a Dio.

A seconda del grado di «somiglianza» muta anche il valore del termine. Nella «somiglianza perfetta» il *somigliante* giunge a essere *uguale* (ἴσος), uno (εἷς) con Dio.

Tra i *valentiniani* le applicazioni sono infinite. Nella più qualificata concerne l'uomo spirituale. *Simile* in natura a Dio fin dalla sua nascita al mondo, con una somiglianza dinamicamente imperfetta (femminile), egli si dispone gradualmente, a contatto con l'uomo ilico e in convivenza con quello psichico, alla Gnosi. Illuminato dalla Gnosi, diventa *simile* in natura, con somiglianza perfetta, a Dio. La stessa sostanza divina, di Spirito, è suscettibile di incremento passando da *simile* (con somiglianza femminile) a *simile* (con somiglianza maschile).

In *Origene* i razionali sono creati *simili* a Dio, con lo stesso grado di somiglianza, giacché possiedono la medesima (quantitativa) partecipazione allo Spirito di Dio; dopo l'opzione, alcuni risultano più somiglianti di altri, in proporzione alla loro risposta a Dio.

In *Ireneo* l'uomo dev'essere *secundum plasma simile* a Dio, con il dinamismo dello Spirito di Dio. Nel suo destino finale sarà *somigliante* per comunione perfetta di Spirito, idoneo *secundum carnem* alla visione di Dio. La carne gloriosa di Cristo è *simile* a Dio fino all'uguaglianza; *uguale e somigliante*, capace di comprendere Dio. La carne degli eletti, pure *somigliante* a Dio, possiederà in un grado differente, secondo i meriti, l'incorruttibilità e la vita stessa di Dio.

Questo è il «somigliante» qualificato, cui si riferisce Gn 1, 26. Ireneo, alla pari di Origene e degli gnostici, conosce altri significati. Così, per esempio, quando afferma (*Adv. haer.* IV, 4, 3): «Homo vero rationabilis, et secundum hoc *similis Deo*, liber in arbitrio factus et suae potestatis». Senza escluderli dal proprio livello, li oltrepassa nella sua applicazione più alta, facendo dell'uomo il centro dell'economia soprannaturale.

III.

1. A IMMAGINE (κατ' εἰκόνα)

L'espressione scritturistica recita alla lettera (secondo i LXX) così (Gn 1, 26): «Facciamo (l')uomo a nostra immagine e a somiglianza (κατ'εἰκόνα ἡμετέρων καὶ καθ'ὁμολώσιν). Dio non disse: «Facciamo l'uomo nostra immagine e

somiglianza» (εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν). Letta in questo modo, la Scrittura farebbe intendere che Dio non aveva né immagine né somiglianza proprie; per averle ideò la creazione dell'uomo.

La lettura dei LXX è completamente diversa. Postula l'esistenza dell'Immagine e della Somiglianza di Dio, il quale decide di creare l'uomo a *Immagine e Somiglianza di Dio*, tenendo presente come paradigma l'immagine di Dio e la Somiglianza di Dio. Una cosa, infatti, è creare l'uomo perché sia immagine di Dio e un'altra è creare l'uomo *conforme all'Immagine di Dio*.

Nel primo caso non sarebbe esistita prima della creazione dell'uomo un'immagine di Dio o perché il Verbo non esisteva oppure perché il Verbo non era Immagine di Dio. Dio Padre si sarebbe riflesso direttamente nell'uomo come nella sua prima e vera immagine.

Ciò si oppone alla tradizione cristiana gnostica ed ecclesiastica. Gli gnostici insegnavano tra i primissimi articoli di fede l'esistenza del Figlio, Immagine personale di Dio, ben prima della creazione dell'uomo. Anticipando addirittura gli ecclesiastici, giustificavano con le loro speculazioni sull'Anthropos divino l'esistenza di un Dio informe e infinito, che concepì in se stesso sull'Unigenito circoscritto e finito, sua Immagine personale, onde rivelarsi per mezzo suo al mondo.

Lo stesso, seppure in modo più sobrio, viene asserito dagli ecclesiastici, alessandrini e non. Il Verbo, Figlio di Dio, è Immagine personale del Padre; grazie a lui l'uomo può accedere alla conoscenza di Dio.

I LXX lo ratificano con la loro versione. Dio decide (in Gn 1, 26) di creare l'uomo con riguardo all'immagine di Dio (= conforme al Figlio, Immagine personale di Dio).

L'Immagine (personale) di Dio diventa, per conseguenza, il modello che Dio guarda nel creare l'uomo. Fare l'uomo «*a immagine di Dio*» significa farlo «*secondo l'Immagine* (personale) di Dio», «*immagine dell'Immagine* (personale) di Dio», «*copia dell'Immagine* di Dio».

2. A SOMIGLIANZA (καθ' ὁμοίωσιν)

Una cosa è fare l'uomo *somiglianza di Dio* e un'altra farlo *conforme alla somiglianza di Dio*.

Nel primo caso, Dio non disporrebbe prima della creazione dell'uomo di una sua somiglianza o perché privo di Spirito Santo (personale) o perché tale Spirito Santo non sarebbe la Somiglianza di Dio. Dio Padre si sarebbe direttamente riflesso nell'uomo come nella sua prima e vera somiglianza.

Tutto ciò è contrario alla tradizione. Perfino i grandi gnostici ammettevano come articolo di fede l'esistenza, prima della creazione dell'uomo, di

Sophia (= Spirito Santo), somiglianza personale di Dio. Nello Spirito Santo la sostanza divina assumeva un'impronta personale chiamata poi a comunicarsi ai «viventi» (= pneumatici).

Lo stesso insegnavano con maggior sobrietà, gli ecclesiastici. Lo Spirito personale era *Figuratio Patris, Donum, Munus, Officium*; era l'elemento divino, perfettamente somigliante al Padre, che dal Figlio si diffonde come principio di somiglianza sugli uomini. Grazie allo Spirito l'uomo può rendersi somigliante – in natura (Origene), nella carne (Sant'Ireneo) – a Dio Padre.

Anche questo è confermato dai LXX. Dio si decide (in Gn 1, 26) a configurare l'uomo secondo la Somiglianza (= conforme allo Spirito personale) di Dio.

La Somiglianza (personale) di Dio diviene essa pure modello dell'uomo nel suo dinamismo interno. A essa Dio guarda anche per creare l'uomo storico. Allora, formare l'uomo «a somiglianza di Dio» significa «secondo la Somiglianza (personale) di Dio», «immagine della Somiglianza di Dio» o Spirito Santo.

Gn 1, 26 diventa in parafrasi: «Facciamo l'uomo conforme al *Logos*, Immagine (personale) nostra, e conforme anche allo Spirito Santo, nostra Somiglianza (personale)». Dio convoca il Verbo e lo Spirito Santo per fare *conforme ad essi* l'uomo.

Da qui emerge la dimensione trinitaria dell'uomo. Il misterioso plurale *faciamus* è rivolto non agli angeli né agli arconti né alle *dynameis*, bensì a quelle due stesse divinità che fungono da paradigma nella creazione dell'uomo. Rivolgendosi al Verbo assicura l'impronta della sua Immagine personale, invocando lo Spirito Santo garantisce il sigillo della sua Somiglianza, pure personale. Dio presenta sin dalla creazione iniziale il futuro ministero di entrambi.

C'è di più. Le locuzioni «a nostra immagine» e «a nostra somiglianza» non evocano i due paradigmi divini, Verbo e Spirito Santo, come semplici modelli. La forma grammaticale *kat'eikona*, e soprattutto *kath'omoiôsin*, promette una formazione *in fieri* fino alla misura ideale, ossia fino a conformare l'uomo al Verbo e allo Spirito. Più che una formazione istantanea, ne denota una lenta, graduale, fino al conseguimento nel tempo stabilito della perfezione dei due modelli. Questo spiega come i due «Paradigmi» personali di Dio operino, soprattutto per Ireneo, come Mani di Dio durante l'intera storia umana, fino a innalzare l'uomo al loro stesso livello.

3. ESEGESI DI GN 1, 26

Ebbe un'importanza eccezionale. Le parole del Creatore riassumevano il destino dell'uomo in conformità con il duplice paradigma, Verbo e Spirito Santo, da lui invocato. Ciò vale per gli ecclesiastici e, con maggior complessità, per i grandi gnostici.

Intero o in parte, il versetto compare quasi subito e con inusitata frequenza. Gli gnostici introducono una moltitudine di varianti. Tutte le sue parole si prestano a un commento, dal verbo plurale (*faciamus*) ai sostantivi (*hominem*, ad *imaginem* et *similitudinem nostram*). Nessuno, tra i preniceni, confuse l'immagine con la somiglianza né si lasciò sfuggire il tecnicismo delle particelle cui esse erano unite.

La difficoltà maggiore è rappresentata dai termini di relazione: l'uomo e Dio; l'uomo e l'Immagine di Dio; l'uomo e la Somiglianza di Dio.

Faciamus - «Facciamo l'uomo...» cosa può significare sulla bocca di Dio? Due le possibili risposte fondamentali: a) rifiuto di scorgere un riferimento alle persone della Trinità; b) comprensione trinitaria.

Soluzione non trinitaria. Appartiene ai giudei e ai loro simpatizzanti. Il Creatore si rivolge ai suoi angeli, arconti, *dynameis* per creare con il loro aiuto l'uomo «a sua immagine (di Dio)» – come essere razionale – e «a sua somiglianza». Viene esclusa ogni allusione all'Immagine (personale) di Dio o allo Spirito Santo. Un altro aspetto rileva Giustino tra i rabbì di Trifone (*Dial.* 62, 2): «Non vogliate affermare, come i vostri maestri, che Dio si rivolgeva a sé stesso dicendo: “Facciamo”, come quando noi, disponendoci a fare qualcosa, diciamo: “Facciamo”, oppure che parlò agli elementi – la terra e gli altri dei quali sappiamo si compone l'uomo – e a loro disse: “Facciamo”».

Alla soluzione ebraica si riconduce quella presumibilmente appartenente a Marcione. Il Demiurgo (animale) ignora l'esistenza della Trinità. Con le sue parole si rivolge, con ogni probabilità, ai suoi arconti per creare (plasmare) l'uomo terreno a sua immagine e somiglianza in virtù della psiche razionale. Data la comunione di natura tra il Demiurgo e la psiche dell'uomo, Marcione invoca la missione degli arconti per la *plasis* rigorosa del corpo e riserva al Demiurgo l'ispirazione dell'anima, cui associa direttamente, come a un essere razionale, l'impronta della sua stessa immagine e somiglianza. L'uomo (= la psiche), derivato dall'essenza stessa del Creatore, riflette con la sua forma e per la sua natura – immagine e somiglianza – la forma e la sostanza del Creatore.

In generale gli gnostici non incontravano difficoltà nel *faciamus*. L'ostacolo proveniva dal resto (*ad imaginem... nostram*). Il Demiurgo (animale) convocava i suoi (sei o sette) arconti per fare l'uomo dalla terra irrazionale vivente. Il *faciamus* non suggeriva nessun riferimento diretto alla Trinità.

Gli ecclesiastici contestarono quest'esegesi con un argomento molto semplice. Nessuno dà quanto non ha. Gli arconti (arcangeli, angeli, *dynameis*) non possiedono (né conoscono) l'Immagine di Dio né la sua Somiglianza, per-

ché possano modellare con esse il corpo umano. Non possono quindi concederle all'uomo.

L'argomento vale contro i giudei, contro Marcione, ma non contro i grandi gnostici. Per i valentiniani, per esempio, il Demiurgo e i suoi arconti obbediscono all'impulso superiore dello Spirito Santo o dello stesso Figlio. Per mezzo di lui il Figlio e lo Spirito, rispettivamente Immagine e Somiglianza del Dio altissimo, possono agire. Quanto il Demiurgo e i suoi arconti non sono in grado di donare da se stessi, lo possono comunicare attraverso di loro il Figlio, Immagine (personale) di Dio, e lo Spirito (= *Sophia*), Somiglianza (personale) divina.

Soluzione trinitaria. Dicendo «facciamo l'uomo», Dio Padre si rivolge al Verbo e allo Spirito Santo. In nessuna economia gli arconti (o le creature) sono adatti a fare l'uomo «a immagine e somiglianza di Dio». A tanto giungono solamente il Verbo, Immagine (personale) di Dio, e lo Spirito Santo, sua Somiglianza (personale).

Tale soluzione verrà esplicitata in diversi modi, a seconda dell'antropologia.

Origene la riferisce alla creazione dell'«intelletto» o uomo essenziale. Dio convoca il Figlio e lo Spirito per fare l'«intelletto», creatura razionale, imprimendo in esso le forme personali del Figlio, Immagine di Dio, e dello Spirito Santo, Somiglianza di Dio. Frutto della creazione umana (secondo Gn 1, 26), l'«intelletto» (= razionale, *logikos*) riceve dal *Logos* la sua forma (personale) e diventa immagine visibile del *Logos*, a sua volta Immagine (sussistente) del Padre; assume dallo *Spirito Santo* la sua impronta (personale) come immagine dello Spirito, Somiglianza (sussistente) di Dio. Razionale e divino, per l'influsso del Verbo e dello Spirito, l'uomo essenziale o «intelletto» manifesta l'efficacia dell'Immagine e Somiglianza personale di Dio.

Ireneo la applica alla *creazione = plasis* dell'uomo terreno (= corpo, carne). Dio convoca il Figlio e lo Spirito per modellare l'uomo – plasma – imprimendovi le forme personali di entrambi. Frutto della formazione umana (secondo Gn 1, 26 = Gn 2, 7), il corpo di Adamo riceve dal *Logos* la sua impronta (personale) come immagine del Verbo di Dio, Immagine a sua volta del Padre. *Dallo Spirito Santo* riceve il suo sigillo (personale) come impronta dello Spirito, Somiglianza di Dio. Totalmente terreno, il plasma di Adamo, per azione del Verbo e dello Spirito, rivela l'efficacia dell'Immagine e Somiglianza personali di Dio.

Le due ideologie – origeniana e ireneana – sembrano giustificare nella stessa misura la dignità dell'uomo fatto da Dio Padre con l'aiuto del Figlio e dello Spirito Santo. Un abisso però le separa. Origene tutela la dignità dell'«intelletto» puro, quasi che il *noûs* soltanto possa essere creato trinitaria-

mente, senza spiegare quella del corpo o carne di Adamo, non creata a immagine e somiglianza di Dio.

Ireneo tralascia la psiche (ossia l'«intelletto») per attribuire dignità al plasma umano, fatto in se stesso a immagine e somiglianza di Dio. Il Padre creò gli angeli con un semplice comando. «Ma l'uomo, egli l'ha creato con le sue proprie mani, prendendo dalla terra gli elementi più puri... giacché a quella creatura egli ha dato le sue (stesse) forme» (*Epid.* 11).

Origene coglie l'efficacia del Verbo e dello Spirito in numerose espressioni scritturistiche di timbro triangolare. In alto il Padre e in basso, come vertici, il Figlio e lo Spirito. Così Dio e i due serafini (a proposito di Is 6, 2 s.); i due animali (di Abacuc 3, 2); i due occhi della colomba (di *Cant.* 1, 15); i due olivi accanto al candelabro d'oro (di Zc 4, 3); i due cherubini d'oro (di Es 25, 18).

Filone riconduce i due cherubini di Es 25, 18 alle due *dynameis* creatrice e regale di Dio (*Fuga* 100). Origene ci riferisce al Verbo e allo Spirito. Tuttavia, pur cristianizzando senza difficoltà tradizioni giudaiche e moltiplicando lo schema triangolare col ricorso a passi biblici, tace accuratamente sulle «due mani di Dio», che ebbero tanta fortuna in Ireneo. E ciò si comprende. Con la sua applicazione al plasma umano l'efficacia del Verbo e dello Spirito, Mani di Dio, si sarebbe rivelata *plasmando*. Più esattamente, *plasmando* conformemente a ciò che esse sono, Immagine e Somiglianza personali del Padre. Origene non giunge a tanto. Avrebbe compromesso la Trinità, mettendo in pericolo, con una nota di antropomorfismo, l'altezza e semplicità di Dio.

Omise «le due Mani» plasmatrici di Dio, dissociò la *plasis* (di Gn 2, 7) dalla *poiësis* (di Gn 1, 26) e applicò lo schema trinitario a quest'ultima, al momento della creazione dell'«intelletto», razionale e divino.

Bibliografia

- CROUZEL H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1958.
 JERVELL J., *Imago Dei. Gn 1, 26f in Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960.
 ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.
 SCHENKE H.M., *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Göttingen 1962.
 STRUCKER A., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster i.W. 1913.

Capitolo Quattordicesimo

Le mani di Dio

Le mani di Dio meritano una digressione. Scriveva Celso: «Non è bene dire che il primo Dio si affatichi né che lavori con le sue mani né che dia ordini»¹. A ciò Origene rispondeva:

«Neppure è lecito dire che il primo Dio lavori con le proprie mani e, se il lavorare con le mani viene inteso letteralmente, allora non si può dire né del secondo Dio né di alcun essere divino. Lavorare con le mani si può dire soltanto in senso improprio e figurato; così spiegheremmo il detto (Sal 18, 2): “Il firmamento annuncia l’opera delle sue mani” (πολιτισιν... χειρῶν αὐτοῦ) e l’espressione (Sal 101, 26): “Le sue mani hanno fissato il cielo”. In questi e altri passi analoghi intendiamo in senso figurato le mani e le membra di Dio. Cosa c’è di tanto assurdo nel fatto che Dio agisca così con le sue mani? E come Dio può agire con le sue mani, così può anche comandare, affinché le opere compiute da chi ricevette l’ordine siano belle e lodevoli, per il fatto stesso che Dio fu colui che ordinò di farle»².

La soluzione origeniana, ricorrendo alla tropologia (τροπικῶς), identifica praticamente le «mani di Dio» con il «comando (o ordine) di Dio». Non è questione né di mani di carne né di ordine in senso stretto, bensì di potere efficace di Dio. Origene avrebbe identificato con la stessa condiscendenza la «mano (o mani) di Dio», al servizio dei suoi ordini, come le *Recognitiones* (pseudoclementine) VI, 7, 2 s.:

«... et Spiritus Dei erat super aquas (Gn 1, 2). Qui Spiritus Dei *iussu Dei quasi ipsa conditoris manus* lucem separavit a tenebris, et post illud invisibile caelum istud visibile produxit».

Lo Spirito di Dio, docile al comando divino, fece tutto «come Mano di Dio»³.

¹ ORIGENE, *Cels.* VI, 61.

² *Cels.* VI, 61.

³ Cfr. *Homil.* XI, 22 (alla fine).

Le Omelie pseudoclementine delineano meglio il concetto a proposito della creazione dell'uomo. Obietta Simon Mago:

«Coloro che modellano (l'uomo) si vede, sono due, come afferma la Scrittura (Gn 1, 26): "E Dio disse: Facciamo (l'uomo) a nostra immagine, a nostra somiglianza". *Facciamo* indica due o più, certamente non uno solo. – E rispose Pietro: È uno solo colui che disse alla sua Sapienza: Facciamo (l'uomo). Ma la Sapienza, con la quale Egli (= Dio: cfr. Prv 8, 30) sempre si diletta come con Spirito proprio, si trova unita come l'Anima a Dio, ma si estende (indivisamente) da Lui, come Mano, per creare l'universo»⁴.

L'omelista intende la Sapienza, con la quale Dio produce l'universo (secondo Prv 8, 22 ss.), unita da un lato a Lui, come anima o spirito suoi, e distinta (indivisamente) da lui, dall'altro, come «sua Mano» modellatrice del mondo. A questa Sapienza, mano di Dio, si rivolge Jahvé in Gn 1, 26 con il plurale *Facciamo*, esortandola a impegnarsi nella formazione dell'uomo.

Benché la relazione della Sapienza, Mano di Dio, con la demiurgia singolare «secundum imaginem et similitudinem nostram» non venga ancora definita, traspare qualcosa. Non si tratta delle «mani di Dio», intese in senso figurato da Origene.

1. ASPETTI PRELIMINARI

Il problema presenta due aspetti. Uno, molto generico, identifica, in pratica, l'efficacia della Mano (o Mani) di Dio con quella del suo comando. *Manus Dei = Mandatum Dei*. Un altro, molto particolare, equipara la Mano di Dio alla Sapienza (demiurgica) nella sua efficacia sull'uomo.

Entrambi gli aspetti interessano la creazione della materia informe (in generale) o di quella all'origine del plasma umano.

La materia informe primordiale venne all'esistenza per un semplice comando di Dio o con l'aiuto della Sua Mano (o Mani)? La domanda, così formulata, si presta a due versioni, a seconda che si attribuisca al comando una caratteristica personale, come *Comando = Parola* (personale) del Padre, oppure una caratteristica impersonale, come espressione del volere onnipotente di Dio. Nel primo caso la materia informe postulerebbe per la sua esistenza l'intervento del Verbo, Parola di Dio. Dottrina inconsueta, in contrasto con l'abituale pensiero preniceno, che introduce il *Logos* per quanto attiene strettamente alla demiurgia e non per la *creatio prima*.

⁴ *Homil.* XVI, 11-12, cfr. XII, 3, 4.

I più, e tra loro Ireneo, coinvolgono la potenza, la volontà e la sapienza impersonali del Dio primo, il Padre, nella *creatio prima*.

«Qui (valentiniani) – scrive Ireneo – non credunt quidem quoniam ipsam materiam, quum sit potens et dives in omnibus Deus, creavit, nescientes quantum potest spiritalis et divina substantia; credentes autem quoniam mater ipsorum (Achamoth), quam “feminam a Femina” vocant, a praedictis passionibus emisit tantam conditionis materiam; et quaerentes quidem unde suppediavit Fabricatori conditionis substantia (m)... Attribuere enim substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti et voluntati eius qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile et constans, et in hoc bene dicitur quoniam (Lc 18, 27) “quae impossibilia sunt apud homines, possibile sunt apud Deum”. Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subiacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, quum ante non esset, ipse adinventit»⁵.

A differenza delle creature, che producono soltanto a partire dalla materia inferiore, Dio può porre in essere «la sostanza della materia». La ragione ultima non sta nella sostanza divina o Spirito.

La sostanza nel Verbo e nello Spirito è spirituale e divina; potente nell'uno per modellare la materia, e nell'altro per perfezionarla dinamicamente. Perché soltanto in Dio Padre possiede ricchezza e potere idonei alla creazione prima?

Senza formulare il quesito, Ireneo risponde con le particelle causali assegnate dalla Scrittura alle tre persone. Dio, autore primo (ὁφ'οὐ), creò il cielo e la terra nel loro primo essere. Tutte le cose furono fatte mediante il Verbo, mediatore o strumento (δι' οὐ), nella loro forma. E tutte furono ugualmente fatte nella Sapienza (= Spirito Santo), perfezionatore (ἐν ᾧ), quanto all'ornamento della loro figura o perfezione dinamica. L'efficacia attribuita alle tre persone ne denota l'indole caratteristica. Tutte e tre agiscono in base a ciò che sono: il Padre, essere primo e infinito, superiore a ogni forma; il Figlio, misura e forma dell'infinito; lo Spirito Santo, compimento o qualità dinamicamente complementare della Forma.

Nonostante il sostrato spirituale, comune al Verbo, allo Spirito e al Padre e il potere e la volontà, che nella loro linea creativa corrisponde a essi, Ireneo attribuisce unicamente al Padre il *primum esse* o sostanza dell'inverso, poiché egli, *primum esse* nel divino, è informe come il *primum esse creatum*.

⁵ *Adv. haer.* II, 10, 3 s.

Autore esclusivo della sostanza informe, è pure il Padre che con la sua potenza e la sua volontà sostiene tutte le cose nel loro primo essere anche dopo averle formate e inserite nel dinamismo del mondo.

La permanenza nel loro primo essere corrisponde alla volontà del Padre e ne è il prolungamento spontaneo. Meglio ancora, è la versione fisica parallela alla *salus carnis*, una continuità, nel profondo dell'essere, riflesso dell'eternità caratteristica dell'Ingenerato⁶.

Al Padre corrisponde l'efficacia *prima*: a) nell'ordine naturale, a titolo di Autore Primo, relativamente al *primum esse* delle creature e b) nell'ordine soprannaturale, a titolo di Salvatore Primo, relativamente al *semper esse* (o vita eterna) degli uomini. Al Figlio e allo Spirito spetta la demiurgia nel suo duplice versante naturale e divino.

Il semplice demiurgo è sottomesso ai limiti di ciò a cui dà forma e il demiurgo *divino* – il Verbo nella sua duplice dimensione naturale e salvifica – è soggetto ai confini della economia disposta da Dio.

L'Autore Primo, al contrario, decide senza altri limiti che la sua sola Volontà. Né nel suo primo essere, né nella forma acquisita successivamente la materia può decidere. Venuta liberamente da Dio, per sua Volontà, è sempre sottomessa alla Volontà prima. «Principari enim debet in omnibus et dominari Voluntas Dei; reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita» (Ireneo, *Adv. haer.* II, 34, 4).

È dunque possibile articolare la dottrina di Ireneo nel seguente modo: 1) «Didicimus... ex Scripturis principatum tenere super omnia Deum» (II, 28, 7); 2) «Principari enim debet in omnibus et dominari Voluntas Dei» (II, 34, 4); 3) «Attribuere (licet) substantiam eorum quae facta sunt, Virtuti et Voluntati eius qui est omnium Deus» (II, 10, 4); 4) «Deus ex his quae non erant, quemadmodum voluit, ea quae facta sunt ut essent omnia fecit, sua Voluntate et Virtute substantia usus» (II, 10, 2).

⁶ Cfr. *ibid.* II, 34, 3, 43 ss.: «Quando omnia quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. Testatur pro his sententiis etiam propheticus spiritus dicens (Sal 148, 5 s.): "Quoniam ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt. Statuit ea in saeculum et in saeculum saeculi". Et iterum de salvando homine sic ait (Sal 20, 5): "Vitam petiit a te et tribuisti ei longitudinem dierum in saeculum saeculi"; tanquam Patre omnium donante et in saeculum saeculi perseverantiam his qui salvi fiunt. Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. Et ideo qui servaverit datum vitae et gratias egerit ei, qui praestitit, accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum».

Ireneo potrebbe applicare con giusta logica la *Virtus* e la *Voluntas* al Figlio e allo Spirito Santo, ma non come nel caso del Padre al momento della loro attività sul primo essere. Nell'associarle a Dio *substantia*, pensa la Volontà e il Potere iniziali, responsabili della *creatio prima*. Non la Volontà da sola né il solo potere, ma l'unione di entrambi determina il passaggio dal non-essere all'essere primo.

La «Volontà» stessa la concepisce come *atto*, non come facoltà. Il «Potere» lo progetta come facoltà o *potenza*. La *dynamis* creatrice di Dio Padre, mosso dagli impulsi della sua «volontà» (atto), produce una materia sussistente, informe e disadorna.

La sua efficacia – essendo venuta da Dio Padre – non si limita alla *creatio prima*, si dilata anche al Verbo (e allo Spirito), demiurgo (della *creatio secunda*).

«David quoque cum laudationes enumerasset, nominans universa quaecumque diximus et caelos et omnes virtutes eorum, adiecit (Sal 148, 5; 32, 9): “Quoniam ipse praecepit, et creata sunt; ipse dixit et facta sunt”. Cui ergo praecepit? Verbo scilicet, “per quod – inquit (Sal 32, 6) – caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum”⁷.

Al comando del Padre risponde il Verbo fissando i cieli, e (adornando) con il suo Spirito tutte le schiere (angeliche) che li popolano (cfr. *Adv. haer.* II, 2, 5).

In breve, una cosa è il comandamento venuto dal Padre, un'altra il Verbo; una cosa è l'efficacia del Verbo (e dello Spirito) e un'altra è la loro attività in obbedienza al volere del Padre.

2. I CIELI, OPERA DELLE SUE MANI

Il passaggio dal comando impersonale di Dio al Verbo personale si percepisce nell'esegesi di Sal 32 (33).

«Egli (= Jahvé) disse e tutto fu fatto, comandò e venne all'esistenza» (Sal 32, 9). «Con il Verbo di Jahvé furono fissati i cieli e con lo Spirito della sua bocca tutte le loro potenze» (Sal 32, 6).

A questo si aggiungono versetti come: «Perché egli comandò ed essi (= i cieli) furono creati» (Sal 148, 5).

«Dio – scrive Teofilo Antiocheno (*Ad Autol.* I, 7) – fece tutto per mezzo del suo Verbo e della sua Sapienza. “Con il suo Verbo, infatti, vennero fissati i cieli e con il suo Spirito tutta la loro potenza”» (Sal 32, 6).

⁷ IRENEO, *Adv. haer.* III, 8, 3.

Affiora qui la distinzione tra il Verbo = Figlio e la Sapienza = Spirito Santo (personale) che riappare in Ireneo con maggior rilievo. Le tappe sono:

a) Verbo, Mano di Dio, Figlio consostanziale al Padre, in possesso dello Spirito; il Verbo può agire in duplice modo: come *Logos* nella forma personale e come Spirito secondo l'essenza o il sostrato divino;

b) Verbo, Mano di Dio, in possesso della Sapienza (= *Anima mundi*); il Verbo può agire come *Logos* in forma personale e come Sapienza in qualità di *dynamis* divina.

La seconda efficacia o causalità del *Logos* Figlio non sempre richiede (secondo le testimonianze letterarie) la distinzione personale tra il Verbo e la Sapienza (ossia tra il Figlio e lo Spirito Santo). Da qui scaturisce l'applicazione al Figlio degli epiteti *Manus Dei* o *Manus dextra*, al singolare, quasi che Dio agisca sull'universo con una sola mano, il Verbo creatore, nonostante gli si assegni una duplice efficacia, correlativa alla sua causalità come Verbo e come Spirito (o Sapienza = *dynamis*).

c) Verbo, Mano (destra) di Dio, e Sapienza, Mano (sinistra) di Dio; oppure Figlio e Spirito Santo (personali), *mani di Dio*, al plurale. La seconda efficacia del Figlio è applicata alla Terza persona, Sapienza o Spirito Santo.

In generale, la menzione «Mano di Dio» al singolare compendia l'efficacia del Verbo, senza distinguere tra quella personale, in quanto *Logos*, e quella dinamica, in quanto Spirito.

La Scrittura attesta con frequenza «la Mano di Dio» al singolare, assegnandole la «creazione compiuta» del mondo. *Ipsa facto* esprime l'attività peculiare del Verbo – «creazione del mondo» – completata da quella peculiare dello Spirito – «perfezionamento del mondo» –. Lo può fare. Chi attribuisce al «braccio» di Dio la creazione, ha tutti i diritti per assegnare a esso – come *Mano* (= Verbo) – la demiurgia e – come *Dito* (= Spirito) – la consumazione o l'abbellimento. Il braccio muove la mano come questa il dito.

Il Verbo, nel suo agire, opera come Mano destra di Dio, senza escludere l'attività svolta, a titolo di complemento, con lo Spirito, Dito del Verbo e insieme Mano sinistra di Dio.

Ireneo utilizza la metafora «le Mani di Dio» a partire da *Adv. haer.* IV. Già nel libro III però conosce «la Mano di Dio» (singolare) con significato bivalente (efficacia del Verbo e del suo Spirito). Il passaggio dal singolare al plurale e viceversa non sarebbe giustificato se lo Spirito non appartenesse al Verbo o non procedesse dal Verbo in ordine all'economia comune. In un'economia nella quale il Verbo procede dal Padre e lo Spirito dal Verbo, è lecito attribuire al Padre l'opera del Verbo e dello Spirito e al Verbo l'opera del suo Spirito.

«Le Mani di Dio», al plurale, distinguono le due funzioni, del Figlio e dello Spirito (personale). La causalità attribuita con l'espressione «Mano di Dio» al Figlio, in quanto Spirito o Sapienza (= dynamis), è applicata allo Spirito Santo come alla seconda Mano di Dio. Implicitamente perché si presuppone il passaggio dallo Spirito indistinto (e impersonale) del Verbo allo Spirito indivisamente distinto (e personale) o Sapienza (personale).

In altri termini, lo Spirito Santo, sostrato e *dynamis* del Figlio, non si differenzia personalmente da Lui e può svolgere la sua azione come Spirito (impersonale) del Figlio.

Invece lo Spirito Santo, procedente dal sostrato e *dynamis* del Figlio, si distingue personalmente da Lui e può agire come Spirito personale unito al Figlio come Seconda Mano di Dio.

Alla luce di tali premesse si comprendono le testimonianze di Ireneo e Tertulliano, favorevoli alcune, alla «Mano di Dio», singolare ma bivalente, altre, alle «Mani di Dio» al plurale.

Al Verbo bivalente in quanto *Logos* e in quanto Spirito, conviene il testo di *Adv. haer.* III, 8, 3, 52 ss. Al Figlio e allo Spirito personale quello di I, 22, 1:

«Unus Deus omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia, quemadmodum Scriptura dixit: "Verbo enim Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum". Et iterum (Gv 1, 3): Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil... non per angelos neque per virtutes aliquas abscissas ab eius sententia, nihil enim indiget omnium Deus, sed et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans».

Ancora più chiaro è il testo di *Epid.* 5:

«C'è un solo Dio Padre, ingenerato... e poiché Dio è razionale, per questo credè le cose con il *Logos*. Dio è spirito e così dispose tutto, come dice il profeta: "Per opera del Verbo di Dio furono stabiliti i cieli e per quella del suo Spirito tutte le loro potenze"».

Nella stessa linea va inteso *Adv. haer.* III, 24, 2 («Verbo suo confirmans et Sapientia compingens»), in cui le espressioni di Prv 8, 30 sostituiscono quelle del salmista.

Tertulliano prolunga la traiettoria dei suoi predecessori.

«Denique *Sermons eius caeli confirmati sunt et Spiritu ipsius universae virtutes eorum*. – Haec (= Sermo) est Dei dextra, et Manus ambae (= Sermo et Spiritus), per quas operatus est atque molitus est: "Opera enim *Manuum tuarum* – inquit (Sal 101, 26) – caeli" per quas et mensus est»⁸.

⁸ *Herm.* 45, 2.

Al singolare, trattasi del Verbo *destra di Dio*. Al plurale, del Verbo e dello Spirito, le due Mani creatrici di Dio.

Il binomio *Verbo/Spirito* accentua in *Prax.* il duplice dinamismo del *Sermo*: come Verbo (= Sapienza) e come Spirito (= dio):

«Sicut et rursum: "Sermone eius caeli confirmati sunt, et Spiritu eius omnes vires eorum", utique *eo Spiritu qui Sermoni inerat* (sine divisione)»⁹.

Con «*spiritu qui sermoni inerat*» si intende lo Spirito personale, che procede senza separazione dal Verbo e quindi è indivisamente unito a lui.

«Immo, quia iam adhaerebat illi (= Patri) Filius secunda persona, Sermo ipsius, et tertia *Spiritus in Sermone*, ideo pluraliter pronuntiavit (Gn 1, 26) "faciamus" et "nostram" et "nobis". Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem? Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur»¹⁰.

Tertulliano condivide in definitiva la tradizione iniziata da Teofilo e continuata da Ireneo.

L'analogia tra Sal 32, 6 e Sal 101, 26 invitava spontaneamente a discernere nel Logos e nello Spirito le due «Mani» di Jahvé. Ma, a eccezione di Tertulliano (*Herm.* 45, 2), l'ultimo versetto del salmista è praticamente ignorato fino a Origene. E Ireneo, che pure lo cita (*Adv. haer.* IV, 3, 1) ed è tanto incline a ragionare trinitariamente su «le Mani» di Dio, lo lascia privo di commento.

Sarà forse qui il suo mistero? Il ricorso a *le Mani* di Dio nel salmista si orienta in due direzioni: a) verso la creazione del mondo (cfr. Sal 94, 5; 101, 26); b) verso la formazione del corpo umano (cfr. Sal 118, 73; 137, 9). Lo stesso accade nel libro di Giobbe. Il primo orientamento si presta a elevare la grandezza del Potere creatore, il secondo la dignità del corpo umano. L'unione delle due direzioni accentuava la benevolenza dell'Autore del mondo, divenuto Plasmatore dell'uomo in ordine alla sua salvezza (cfr. *Adv. haer.* III, 10, 4).

Insieme a questa era attiva un'altra tradizione, che contrapponeva la creazione universale, mediante la parola di Dio, alla plasmazione dell'uomo operata dalle sue Mani.

«Dio, dopo aver creato tutte le cose *con la sua parola*, dopo averle considerate – scrive Teofilo Antiocheno (*Ad Autol.* II, 18) – tutte accessorie, giudicò degna delle *sue Mani* soltanto la formazione dell'uomo. Ancora di più, come se avesse

⁹ *Prax.* 7, 3; 19, 3 ss.

¹⁰ *Prax.* 12, 3.

bisogno di aiuto, sorprendiamo Dio che dice: "Facciamo l'uomo...". A nessun altro disse *facciamo*, se non al suo stesso *Logos* e alla sua *Sophia*».

L'idea passò per intero a Ireneo (*Epid.* 11).

Non c'è contraddizione o sconcerto nell'atteggiamento dei Padri. La Scrittura, interpretata correttamente, li invita da un lato ad attribuire alle Mani di Dio, il Verbo e lo Spirito, la formazione del mondo, senza operare distinzioni tra le creature sia in cielo che in terra tra angeli o uomini, tanto nei cieli planetari che in quelli sublunari e sulla Terra; dall'altro a contrapporre la plasmazione dell'uomo (secondo Gn 2, 7 e Gn 1, 26 s.) mediante le Mani di Dio, il Verbo e lo Spirito, alla formazione delle altre creature, angeli inclusi, costituite dalla parola asseverativa e onnipotente (= impersonale) di Dio.

Due sono i modi di presentare l'efficacia delle Mani di Dio, Verbo e Spirito:

a) uno generico, negativo (di fronte agli ebrei e soprattutto agli gnostici), quale argomento di sufficienza: Dio è autosufficiente nel fare quanto gli piace. Non necessita di arconti né di angeli o potenze celesti.

È la condivisione di Ireneo¹¹. Dio fa la *creatio prima* e la costituisce senza bisogno di angeli, perché ha in sé il Figlio e lo Spirito *per fare* tutte le cose.

Solo eccezionalmente Ireneo ricorre alla *plasis* per l'attività generica creatrice; anche allora traduce il *plasmare*, più specifico, con il generico *facere*¹².

b) Un altro specifico, esclusivo dell'uomo. Solo per lui vennero utilizzate, con esercizio di plasmazione, le due Mani di Dio. Le stesse, che nell'atto generico e universale vennero impiegate per configurare le cose, intervennero con prerogativa straordinaria nella *plasis* del corpo umano.

L'efficacia generica del Verbo e dello Spirito si adegua facilmente alla creazione *per mezzo della parola* (o comando) di Dio. Docili all'ordine (o parola impersonale) del Padre, entrano in azione formando e perfezionando, ma non plasmando. Il Figlio, in quanto Verbo, stabilisce il cielo e la terra, imprime

¹¹ In *Adv. haer.* IV, 7, 4: «Non indigente Patre angelis uti faceret conditionem... neque rursus indigente ministerio ad fabricationem eorum quae facta sunt... sed habente copiosum et inenarrabile ministerium: ministrat enim ei *ad omnia* sua progenies et figuratio sua, hoc est Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia» e in IV, 20, 1.

¹² *Adv. haer.* III, 21, 10: «Et quemadmodum protoplatus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine... habuit substantiam et *plasmatus est* Manu Dei, id est Verbo Dei, «omnia enim per ipsum *facta sunt*» (Gv 1, 3).

in tutto le sue forme e distingue nature, specie, individui. Lo Spirito Santo, come *Dynamis e Vita* del Verbo, moltiplica le potenze celesti o spiriti angelici e le altre potenze che danno unità e vita alle nature, specie e individui.

Entrambi, Figlio e Spirito, intervengono con un'efficacia complementare, sottomessi al *Dixit Deus* (Gn 1, 6. 9. 11. 14. 20. 24). La plasmazione dell'uomo è un avvenimento privilegiato.

«Per quos – afferma Ireneo parlando del Figlio e dello Spirito – et in quibus *omnia libere et sponte fecit* (Deus), ad quos et loquitur dicens (Gn 1, 26): “*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*”; ipse a semetipso *substantiam* creaturarum et exemplum factorum et *figuram* (= figurationem?) in mundo ornamentorum accipiens»¹³.

Senza ricorrere ad angeli, arconti o *dynamis* celesti, il Creatore prende da se stesso i tre elementi classici dei medioplatonici, *materia/paradigma/demiurgo* (cfr. *Adv. haer.* II, 14, 3). La Trinità cristiana sostituisce con la sua efficacia la triade dei dossografi. Ireneo offre due paralleli, biblico il primo: *Dio/Verbo/Sapienza* (= Dio/Figlio/Spirito Santo), platonizzante il secondo: *substantia/exemplum/figura*.

Dio suscita nel primo essere la *substantia creaturarum* come «materia informe». Per darle forma estrae da Sé, paradigma e demiurgo, il Verbo *exemplum factorum* che imprime le sue forme nella materia informe e, come decoratore e perfezionatore dinamico, lo Spirito *figura(tione)m in mundo ornamentorum*. Più semplicemente: a Dio spetta creare la materia, al Figlio costituirla secondo la propria Forma e allo Spirito Santo completare dinamicamente o qualitativamente quanto fatto dal Figlio.

Oltre alla omologia cosmica Ireneo (in *Adv. haer.* IV, 20, 1) ne considera un'altra, antropologica, pure trinitaria: Dio Padre da un lato, *l'Immagine* (sussistente) e la sua *Somiglianza* (personale) dall'altro. Tutti e tre – Dio/Immagine/Somiglianza – agiscono sulla sostanza terrena per costituire l'uomo «a Immagine e Somiglianza di Dio».

La *plasis* rafforza il valore attribuito da Ireneo alla triade platonica nella sua efficacia sul mondo. In ambiente cristiano non è necessario ricorrere a una *materia* estranea al Padre, né anteriore né a lui coesistente. Non occorre nemmeno invocare l'aiuto di un Demiurgo o Paradigma, estranei a lui, o distinguere tra demiurghi e demiurghi. Il Figlio, Demiurgo e Paradigma nel contempo, possiede in quanto Immagine sussistente o Forma personificata della creazione titoli sufficienti per *fabbricare* la materia. Ireneo parla con

¹³ *Adv. haer.* IV, 20, 1.

senso analogo di *condere, facere, disporre* per indicare la *configurazione sostanziale* della materia mediante il Verbo.

Anche lo Spirito Santo, decoratore o perfezionatore dinamico (qualitativo), Somiglianza sussistente di Dio, ha titoli sufficienti per *qualificare* dinamicamente e porre in movimento le specie, le nature e gli individui costituiti dal Figlio.

3. L'UOMO, OPERA DELLE MANI DI DIO

Le Mani personali di Dio promettono qualcosa di singolare nell'applicazione all'uomo. All'uomo è orientato l'*Hexaemeron* come al suo centro. Se a ciò soltanto si riducesse, lo si potrebbe ritenere frutto della riflessione filosofica.

C'è invece di più. La Scrittura presenta la creazione dell'uomo in termini desueti sia in Gn 2, 7 che in Gn 1, 26.

Dio si rivolge con eccezionale solennità al Figlio e allo Spirito Santo per fare l'uomo «a sua immagine e somiglianza».

«Allora disse Dio: Facciamo un uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gn 1, 26).

Essendo il Figlio Immagine di Dio e lo Spirito sua Somiglianza, dovunque operano, lasciano sentire quel che sono; faranno quindi le cose come Figlio e Spirito, a immagine e somiglianza di Dio.

Dove risiede il privilegio dell'uomo, onde lui solo meriti di «essere fatto a immagine e somiglianza di Dio» diversamente da tutti gli altri esseri creati?

Tocchiamo l'intimo mistero dell'uomo, la sua nozione scritturistica illuminata simultaneamente da Mosè e da Paolo.

a) «*Ad imaginem et similitudinem nostram*»

Tre cose complicano l'esegesi di Gn 1, 26: a) la lezione del testo biblico; b) le nozioni di «immagine» e «somiglianza» (*ad imaginem, ad similitudinem*); c) la loro applicazione concreta all'uomo.

Lezione del testo biblico. La difficoltà proviene dal campo eterodosso, in particolare da quello gnostico. I settari, che lo parafrasano con riguardo alle loro premesse, rispettano sostanzialmente il testo dei LXX. L'esegesi, ordinariamente, è abbastanza chiara. Lo scoglio concreto deriva dai miti sui quali discorrono.

Così ad esempio si legge in UW, p. 112, 31 ss.: «Rispose (il Demiurgo) e disse: "Sì! se volete che (l'*Anthropos* di luce, l'Adamo luminoso) non distrugga la nostra opera (= il mondo creato dagli arconti), orsù, *Facciamo un uomo* dalla terra (cfr. Gn 2, 7) a *immagine* del nostro corpo e a *somiglianza* di questi (= l'Adamo luminoso)".

L'anonimo gnostico identifica, come Ireneo, le due creazioni di Gn 1, 26 e Gn 2, 7. Plasma l'uomo dalla polvere della terra conformemente a due paradigmi, imprimendovi l'*immagine* del corpo, la figura del corpo, degli arconti e nel suo interno la somiglianza dell'*Anthropos* luminoso.

I LXX leggono *ad litteram*: «Facciamo l'uomo *a nostra immagine e a somiglianza*» e lasciano in sospeso «a somiglianza». Ciò è sufficiente per riferire «a *nostra immagine*» agli arconti e «a somiglianza» all'Adamo luminoso. Il procedimento potrà sembrare arbitrario ma non si oppone al testo; vi si appoggia, anzi, per disgiungere le due relazioni di immagine e di somiglianza.

Lo conferma l'*Ipostasi degli Arconti* con una esegesi molto bene circostanziata (HA p. 87, 23 ss.): «Gli Arconti tennero consiglio (e) dissero: "Orsù, facciamo un uomo (con) la polvere della terra" (cfr. Gn 2, 7). Plasmarono il loro (uomo) conforme al loro corpo e a somiglianza del Dio che si (era loro mostrato sulle acque)».

Lo Pseudo-Barnaba legge «ad imaginem et ad similitudinem nostram» (5, 5); «ad imaginem et ad similitudinem nostri» (6, 12). Lo stesso *1 Clem* 33, 5. Giustino (*Dial.* 62, 1) e più tardi Origene (greco) tornano alla lezione dei LXX. Gli ecclesiastici introducono senza scrupoli degli scambi, applicando *nostram* ideologicamente ai due sostantivi. Le conseguenze sono importanti. Mentre per gli ecclesiastici entrambi i titoli (*ad imaginem et ad similitudinem*) sono relazionati allo stesso Dio trinitario, per gli gnostici l'uno può riguardare il Creatore e l'altro il Dio Buono (o il suo Figlio, la sua Sapienza). Ugualmente, mentre per gli ecclesiastici i due titoli di riferimento concernono lo stesso uomo, razionale (Origene) o terreno (Ireneo), secondo gli gnostici riguardano (o possono riferirsi) a uomini diversi: *ad imaginem* all'uomo ilico, *ad similitudinem* all'uomo psichico.

A questo va aggiunto che molto presto, con una versione troppo ovvia per essere discussa, si identificò *imaginem nostram* con l'*Imago Dei* e *similitudinem nostram* con la *Similitudo Dei*. Dei due concetti il primo – *Imago Dei* – era noto a Filone e a Paolo come sinonimo del Logos o del Figlio di Dio. Il secondo – *Similitudo Dei* – non possedeva una tradizione altrettanto valida e ancor meno autonoma come quella dell'*Imago Dei*.

Come individuare la *Similitudo Dei* in parallelo con la *Imago Dei*? La forma grammaticale (ὁμοιωσις) – *Assimilatio Dei* – stimolava a distinguere sfumature complementari. Nel Figlio di Dio, o nel *Logos*, «Immagine (personale) di Dio» c'è la persona e la sostanza. Il *Logos* è *personalmente* Immagine di Dio Padre; *sostanzialmente*, a motivo del suo Spirito, è un dio uguale – con Somiglianza perfetta – al Padre. Anche nello Spirito Santo c'è la persona e

la sostanza. Ma, a differenza del *Logos*, lo Spirito non è – in persona – Immagine di Dio, ma è solo, in quanto dio, sua Somiglianza perfetta (sussistente), paradigma (personale) dello Spirito destinato all'uomo.

La «similitudo (o ὁμοιότης) Dei», applicata allo Spirito, in Gn 1, 26 concerne l'efficacia. Infuso nell'uomo lo rende simile interiormente a Dio, agguagliando alla sua dignità di «immagine del *Logos*» la perfezione dinamica divina o spirituale.

Il Creatore avrebbe potuto utilizzare un'altra formula: «Facciamo l'uomo a nostra *completa* immagine», «...a immagine nostra, *simile in tutto*» e unificare *ad imaginem nostram* e *ad similitudinem nostram*. Preferì dissociare con le sue parole, con riguardo al Verbo e allo Spirito Santo, l'efficacia distinta dei due. Efficacia complementare, ma distinta.

Nozioni di «immagine» e «somiglianza». La loro affinità suscita confusione. Né gli gnostici né gli ecclesiastici, tuttavia, le confusero nell'esegesi di Gn 1, 26. È sintomatico in proposito Origene:

«Hoc namque indicat Moyses ante omnes, cum primam conditionem hominis enarrat dicens (Gn 1, 26): "Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram". Tum deinde addit (Gn 1, 27): "Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos". Hoc ergo quod dixit "ad imaginem Dei fecit eum" et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percipit, similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est»¹⁴.

Applicazione concreta all'uomo. Ancora una volta è decisivo l'orientamento dell'antropologia. I primi esegeti cristiani di Gn 1, 26 si accostavano al testo con una mentalità ben definita, in contrasto fra loro: a) sul tipo di uomo al quale andava applicato (uomo spirituale, psichico, plasmato?); b) sul paradigma che entrava in gioco (preesistente, futuro? immediato divino, mediato? duplice, semplice?).

a) *Esegesi gnostica* - Ci atteniamo alle linee generali. Gli gnostici coniugano liberamente i due elementi *imago* e *similitudo*. Alla *imago* attribuiscono svariate volte il valore di *immagine plastica*, con *forma* definita, che dal modello – apparso frequentemente in visione – passa all'opera (= plasma). Intendono *similitudo* come *natura simile*, consostanziale al modello.

Il paradigma dell'uomo è il Figlio di Dio – *Anthropos* di luce – nato nel primo giorno (Gn 1, 3). Nel sesto giorno il Figlio di Dio appare al Demiurgo e ai suoi arconti nella sua Forma divina come «Immagine (personale) del

¹⁴ *Princ.* III, 6, 1.

Padre». Attratti dalla sua bellezza, vogliono catturare la virtù del Figlio di Dio (= *Anthropos* glorioso) e, riuniti in assemblea, dicono: «Facciamo un uomo secondo l'Immagine nostra – che assomigli nella sua *Forma* al Dio che vediamo – e secondo la *Somiglianza* – che possieda interiormente la *natura luminosa* (= divina) della stessa Immagine o *Forma* –».

Di fatto, da una sostanza viva, materiale modellano l'uomo ilico; costui ha, come *forma esteriore*, quella dell'*Anthropos* luminoso apparso e, come *forma interiore* – *similitudo* –, la sua vita o dinamismo glorioso. Crea l'immagine plastica dell'*Anthropos*, essa attira al suo interno lo spirito dell'*Anthropos*.

A parte altri elementi, in questo schema ve ne sono alcuni di valore positivo: a) come Ireneo, gli gnostici chiariscono Gn 1, 26 con Gn 2, 7 e viceversa; b) come Ireneo e Origene, intendono il Figlio di Dio quale *Forma* o *Immagine* personalmente comprensibile del Dio sommo, *Forma* rivelabile agli arconti e agli uomini; c) come Ireneo e Origene, attribuiscono alla *Forma* o *Immagine di Dio* un elemento divino – «luminoso» – comunicabile all'uomo, di carattere dinamico, in grado cioè di renderlo simile nell'aspetto divino e concepiscono *ad similitudinem* come complemento, riferendolo alla forma interiore (*natura*, *dinamismo spirituale*) dell'uomo.

Gli gnostici, in definitiva, non equivocano eccessivamente sulla realtà cui va riferito il paradigma dell'uomo. Il modello dell'uomo è il Figlio di Dio, *nella sua forma personale* accessibile come Immagine dell'invisibile Dio, e *nella sua natura* o *essenza luminosa*, comunicabile all'uomo come principio di *Somiglianza divina*.

Il loro sbaglio maggiore consiste, in primo luogo, nel separare il Demiurgo dal Paradigma, a beneficio di quest'ultimo. Il Demiurgo è di natura animale, arcontica. Il Paradigma – Figlio di Dio – è di natura spirituale, luminosa. Una differenza tanto radicale non l'avrebbe immaginata nemmeno lo stesso Platone. Consiste, in secondo luogo, nel degradare la *plasis* dell'uomo a favore del Demiurgo e dei suoi arconti, per giustificare i limiti che l'avvolgeranno, nell'attribuire al Figlio di Dio, *Anthropos* di Luce, la dignità di unico, vero uomo (= spirituale) nella sua forma esteriore – come immagine dell'Uomo divino – e nel moltiplicare le specie umane, subordinando l'uomo ilico direttamente modellato dagli arconti e l'uomo psichico da essi animato all'uomo spirituale luminoso.

Gli arconti modellano concretamente tre uomini, sebbene: a) *direttamente*, a partire dalla sostanza irrazionale, l'uomo ilico; b) gli altri soltanto indirettamente. Colui che dà la forma al vaso, plasma quanto vi è contenuto. L'uomo ilico accoglie, per soffio del Demiurgo, l'uomo psichico e, grazie all'ispirazione

zione dell'*Anthropos* di luce, l'uomo spirituale. L'immagine plastica, comune a tutti e tre, deriva dal Figlio di Dio, Forma e Immagine personale del Padre. I tre uomini si diversificano esclusivamente nella sostanza, irrazionale nell'uomo illico; razionale in quello psichico, luminosa o divina in quello pneumatico.

Sarebbe fastidioso recensire le varianti esistenti tra una famiglia e l'altra. Abitualmente conservano però il binomio *imago/similitudo*; l'«immagine plastica» concerne la forma o configurazione esteriore e la «sòmiglianza naturale» riguarda la comunione di sostanza (dinamismo, atti). L'uomo è «a immagine di Dio», improntato da essa come da una Forma esteriore, «a somiglianza di Dio», animato da essa come da una Potenza interiore.

La coesistenza di significati per un identico versetto – nel nostro caso Gn 1, 26 e Gn 2, 7 – *in virtù della ispirazione*, psichica se ricondotta al Creatore, animale e pneumatica se ascritta all'*Anthropos* di luce (dallo Spirito Santo, Sofia), raddoppia l'esegesi che, a livello psichico o arcontico, verte sull'uomo psichico e a livello spirituale, sull'uomo pneumatico o luminoso. È compito del lettore dare ad essa una collocazione. I grandi sono sempre logici ed è presunzione trovare contraddizioni, quando non si è scoperta la chiave interpretativa, specialmente a proposito di un tema così importante come quello dell'antropologia.

b) *Esegesi origeniana* - Origene distingue con precisione i concetti di «immagine» e di «sòmiglianza», *fieri ad imaginem* e *fieri ad similitudinem*.

Un'immagine può avere sòmiglianza perfetta o imperfetta con Dio. L'uomo, in principio, dispone soltanto di una sòmiglianza imperfetta. È «*imago imperfecte similis Deo*». Alla fine, secondo il disegno di Dio, avrà una sòmiglianza perfetta: «*imago perfecte similis Deo*». E poiché la perfezione ultima della sòmiglianza è la *unitas, unum*, nella consumazione finale sarà immagine, in comunione di Spirito, di Dio fino a raggiungere l'«unità in Spirito» con lui. Lo asserisce in *Princ. III, 6, 1*:

«...Nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, *similitudinis* vero ei *perfectio* in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione conscisceret, quo possibilitatem sibi perfectionis in initiis datam per imaginis dignitatem in fine demum per operum expletionem *perfectam* sibi ipse *similitudinem* consummaret... Ipse quoque Dominus in evangelio haec eadem non solum futura, verum etiam sui intercessionem futura designat, dum ipse hoc a Patre discipulis suis impetrare dignatur dicens (Gv 17, 24. 21): "Pater, volo ut ubi ego sum et isti mecum sint". Et "sicut ego et tu *Unum* sumus, ita et isti in nobis *Unum* sint". In quo iam videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili *unum* iam fieri, pro eo sine dubio quod in consummatione vel fine omnia et in omnibus Deus est».

Filone identificava l'*Imago Dei*, esemplare dell'uomo con il Verbo; di conseguenza l'uomo fatto *ad Imagem Dei*, «immagine del Verbo», diventava «immagine dell'Immagine di Dio». Origene cristianizza la soluzione filoniana. Il Verbo è Cristo, l'uomo è immagine del Cristo Immagine sostanziale del Padre.

Il paradigma cui Origene guarda, sarebbe il Cristo, Immagine (personale, sussistente) del Padre.

Ma, a chi pensava l'Alessandrino con *ad similitudinem Dei*?

Probabilmente, dato il parallelismo con il *Logos* Cristo, Immagine di Dio, si sarà riferito: a) allo Spirito Santo (personale), Somiglianza di Dio; b) al Cristo, non in quanto Verbo, Immagine personale di Dio, ma in quanto *dio* = *Spirito*, Somiglianza di Dio e principio di rassomiglianza a Dio per l'uomo. Entrambe le cose appaiono ugualmente probabili. L'impronta della Somiglianza divina (*factus ad similitudinem Dei*) va vincolata allo Spirito Santo, alla sua efficacia diretta e immediata, come Spirito personale santificante, o alla sua efficacia indiretta e mediata, come Spirito emanato da Cristo, Immagine (*perfecte similis*) di Dio.

È quindi probabile che il Creatore, dicendo: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza», abbia invitato il Verbo Cristo e lo Spirito Santo per imprimere nell'*Anthropos* o *noûs* che si accingeva a creare la Sua propria Immagine personale – il Verbo – e la sua Somiglianza personale – lo Spirito Santo –. L'uomo così creato attesterebbe sin dal principio l'efficacia delle tre persone divine: del Padre, per la sostanza umana; del Figlio, per la forma umana – immagine del Verbo – razionale e dello Spirito Santo, per la virtù divina – immagine dello Spirito divino – inerente alla sostanza razionale. Più semplicemente: l'uomo, definito come *sostanza razionale divina*, sarebbe sostanza grazie al Padre, razionale grazie al Figlio, Immagine di Dio e divina grazie allo Spirito, Somiglianza di Dio.

Fin dal principio sarebbe sostanza *perfettamente razionale: immagine perfetta* del Verbo (Cristo), ma *imperfettamente divina*, poiché *immagine imperfetta* dello Spirito Santo (o dello Spirito del Verbo). Natura razionale, dotata inizialmente di una somiglianza imperfetta con Dio, ma destinata all'Unità di Spirito con Lui.

Dissertando in questo modo, Origene interpreta soltanto Gn 1, 26 e come Filone, pensa all'«intelletto», uomo essenziale; questo solamente è chiamato a realizzarsi come immagine perfetta del Verbo Cristo e dello Spirito Santo: nel primo caso in quanto *noûs* razionalmente perfetto fin dal principio; nel secondo come «intelletto» *consacrato* nello Spirito del Verbo, imperfettamente in principio e perfettamente – fino all'«Unità» – alla fine.

Il rapporto da immagine a Esemplare si realizza, secondo Origene, tra l'«intelletto» *razionale* (λογικός) e il *Logos*. L'uomo è in rapporto a Cristo, Immagine personale del Padre, ciò che il razionale è in rapporto alla Ragione sussistente.

Si dà una relazione parallela tra l'«intelletto» (inizialmente) *divino* e il Cristo, consacrato in Unità di Spirito con il Padre. L'uomo è in rapporto a Cristo, Somiglianza perfetta del Padre, ciò che colui che partecipa (imperfettamente) dello Spirito è, in rapporto alla sua origine.

Qui affiorano i suoi punti oscuri. Il più confuso riguarda l'incremento nella somiglianza, dalla imperfezione iniziale fino alla perfezione (o *Unitas*) finale. Tale processo, ben comprensibile nell'uomo terreno soggetto alle leggi della materia, lo è altrettanto nel razionale puro, nel *noûs* razionalmente perfetto? ¹⁵

c) *Ireneo* - Il Padre, rivolto al Figlio e allo Spirito Santo, asserisce: «*Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza*».

«Propter hoc Iudaei excesserunt a Deo, Verbum eius non recipientes, sed putantes per seipsum Patrem sine Verbo, hoc est sine Filio, posse cognoscere Deum, nescientes eum qui in figura locutus est humana ad Abraham et iterum ad Moysen... Haec enim Filius qui est Verbum Dei ab initio praestruebat, non indigente Patre angelis uti faceret conditionem et formaret hominem... ministrat enim ei ad omnia sua Progenies et Figuratio sua, hoc est Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli» ¹⁶.

E più in particolare (*Epid.* 11):

«Quanto all'uomo, (Dio) lo modellò con le sue stesse Mani, prendendo dalla terra quanto vi è di più puro e sottile, e mescolando con misura nella terra la sua potenza; infatti, abbozzò sulla carne che plasmava le sue proprie forme..., affinché diventasse vivente, gli soffiò in viso un soffio vitale, in modo che, sia per il soffio sia per la carne plasmata, l'uomo fosse simile a Dio».

In polemica con gli ebrei *Ireneo* evidenzia la nobiltà della plasmazione umana. Gli angeli erano incapaci di modellare il fango con le forme di Dio, perché non le conoscevano e perché, pur conoscendole, non potevano imprimerle nel corpo di Adamo. Dio soltanto era in grado di comunicargli «le sue forme»: il Verbo, Immagine sostanziale del Padre, Forma visibile del Padre invisibile; la Sapienza o Spirito Santo, Somiglianza divina o Forma interiore di vita.

¹⁵ Cfr. sopra, pp. 269 ss.

¹⁶ *Adv. haer.* IV, 7, 4.

Dio Padre si rivolse, come a suoi consiglieri (cfr. *Epid.* 54 s.) al Figlio e allo Spirito. Ma solo questo non spiega il plurale in prima persona del verbo. Non lo spiega nemmeno l'efficacia fisica strumentale del Verbo, demiurgo universale, e dello Spirito, vivificatore del mondo. C'è qualcosa nell'uomo che richiede un particolarissimo intervento dei due.

Unicamente nell'uomo, Il Verbo, come Immagine di Dio e lo Spirito Santo, come Somiglianza del Padre, agiscono in pienezza, *ad aequalitatem*.

«Perché Egli fece l'uomo *a immagine* di Dio. E l'Immagine di Dio è il Figlio, secondo l'immagine del quale è stato fatto l'uomo. Ecco perché negli ultimi tempi si è manifestato per mostrare che l'immagine (= l'uomo) era simile a sé (= al Figlio, suo esemplare)» (*Epid.* 22).

Immagine di Dio è il Figlio, *a immagine* di Dio è l'uomo. Immagine del Figlio, l'uomo è immagine dell'Immagine di Dio.

Somiglianza di Dio è lo Spirito, *a somiglianza* di Dio è l'uomo. Immagine dello Spirito, l'uomo è immagine della Somiglianza di Dio.

Immagine e Somiglianza di Dio è il Figlio: immagine di Dio in quanto Verbo, somiglianza di Dio, in quanto Spirito (= Cristo). *A immagine e somiglianza* di Dio è l'uomo. Impronta a doppio titolo del Figlio, Verbo e Spirito, l'uomo è immagine di Cristo, immagine e somiglianza di Dio.

Origene avrebbe più o meno condiviso quanto detto finora. Un abisso, però, lo separa da Ireneo. L'abisso di un verbo – *factus* (Origene), *plasmatus* (Ireneo) –. L'Alessandrino applica all'«Intelletto (*noûs*)» quanto Ireneo attribuisce al *corpo*. I misteri dell'Immagine e Somiglianza, concernenti per Origene il *razionale* puro, gravitano secondo Ireneo attorno alla *carne* o plasma umano.

L'umile fango fu plasmato conforme al Figlio, Immagine di Dio, e conforme allo Spirito, Somiglianza di Dio. Il Figlio risulterebbe paradigma del plasma (umano) perché Immagine del Padre, cioè Figlio. Lo Spirito Santo sarebbe paradigma del corpo (umano) perché Somiglianza del Padre.

Da qui sorge l'ovvio interrogativo: come può Adamo riflettere *nel corpo* il Verbo, Immagine personale di Dio, e lo Spirito, Somiglianza divina?

Origene non dissimula la sua sorpresa e lo scandalo di fronte a una concezione tanto rischiosa per la semplicità di Dio. Se il protoplasto riflette *nella sua carne* Dio (o il suo Verbo e Spirito) sarà perché – probabilmente alla maniera degli gnostici – Dio ha la forma di *Anthropos*.

Giungiamo al bivio. Nessuno discute l'efficacia del paradigma sul ritratto. Il paradigma è *ontologicamente* anteriore al ritratto. Il ritratto s'ispira al paradigma, non viceversa. Normale è che il modello sia pure anteriore *nel tempo*, ma non sempre e meno ancora in Dio.

Il primo Adamo fu plasmato in vista del Secondo, che ontologicamente lo precedeva, sebbene non nel tempo. Adamo potrebbe essere nel corpo immagine del Cristo futuro. Questo basta per tutelare l'esemplarità di Cristo, Verbo di Dio.

Gli gnostici e Origene discettavano nell'interpretazione esegetica di Gn 1, 26 partendo dallo schema normale: il modello precede anche cronologicamente il ritratto. L'*Anthropos* di luce, che appare agli arconti, offre loro il paradigma dell'uomo. Il Verbo di Dio, Immagine personale del Padre, preesiste alla natura razionale (di Gn 1, 26).

Ireneo, attento alla tipologia più elementare, modifica la prospettiva. Il modello preesiste nella mente di Dio, ma non nel tempo, al ritratto. Paradossalmente per Dio viene prima il Secondo Adamo, in futuro e successivamente il Primo.

Ancora un passo oltre. La relazione da ritratto a modello, in Origene, non poggia sull'uguaglianza di natura: il ritratto è «intelletto» (νοῦς), razionale; il modello è Verbo di Dio. Il ritratto è creatura, l'esemplare è Dio. La relazione si basa sulla sola somiglianza di natura: l'uomo è *immagine naturale* del Verbo, perché nella sua essenza riflette come immagine la natura divina spirituale del Verbo.

In Ireneo la relazione tra ritratto e modello poggia sulla comunione di natura: l'immagine è corpo di carne, come anche il paradigma è corpo di carne. Il corpo di Adamo è immagine del corpo di Cristo; non immagine naturale, bensì *immagine plastica* che riflette – nella natura corporea – gli stessi lineamenti di Cristo.

Il passaggio, in Ireneo, dal paradigma – Verbo, Immagine personificata di Dio – al paradigma – natura corporea del Verbo – è giustificato dalla comunicazione idiomatica. Con il corpo di Cristo il *Logos*, Immagine di Dio, si costituisce agli occhi del Padre modello del protoplasto. Ancora mediante l'organismo di Gesù lo Spirito Santo, Somiglianza di Dio, si costituisce agli occhi del Padre modello di Adamo.

In ogni caso, il paradigma è *personalmente* il Verbo, non nella sua natura divina, ma in quella umana. Neppure lo Spirito lo è *personalmente*, ma – e il punto è decisivo – lo diventa in quanto comunicato alla natura umana di Cristo.

Già dall'invito di Gn 1, 26 (*faciamus*) il modello di Adamo è la carne glorificata di Cristo: personalmente Verbo, Immagine di Dio; fisicamente Spirito, Somiglianza di Dio. Non la carne, in quanto tale, di Cristo, ma per la sua duplice valenza – *personale*, come corpo del Verbo, Immagine (personale) di Dio; *naturale*, come corpo consacrato nella pienezza dello Spirito, Somiglianza di Dio –.

Prima di rivestire con la risurrezione la *Forma Dei*, il Cristo possedeva un corpo corruttibile. Personalmente Dio, era fisicamente, nella sua carne, uomo. Il Verbo si percepiva attraverso i miracoli e la predicazione. Con la risurrezione, abbandonata la *forma servi* e rivestita la *Forma Dei*, il suo corpo, reso perfetto dalla passione (Eb 2, 10; 5, 8) e penetrato dallo Spirito, assimila la gloria di Dio. Lo Spirito del Verbo lo riveste con la gloria posseduta in qualità di Verbo prima della creazione del mondo, assimilandolo alle proprietà fisiche di Dio.

Il corpo del Secondo Adamo si presenta nella sua condizione gloriosa come archetipo del primo Adamo, con relazione da Corpo a corpo e per un duplice titolo: a) personale del Verbo, identificato *in persona* con l'Immagine di Dio; b) *fisicamente* assimilato dallo Spirito e per ciò stesso identificato a modo di crasi con la Somiglianza di Dio.

Senza uscire dalla *sarx* rivestita dalla *Forma Dei*, il Padre contemplava la propria Immagine e Somiglianza, scorgendo nel Cristo glorioso il duplice paradigma, personale e fisico, dell'uomo.

Si comprende quindi perché si sia servito del Verbo e dello Spirito per modellare il corpo di Adamo. I medesimi Due che in Cristo dovevano unirsi al Paradigma iniziarono la *plasis* della sua immagine, per elevarla loro alle altezze del Padre.

L'Incarnazione corrisponde alla caratteristica personale del Verbo. Solo il Figlio, Misura o Forma personale dell'immenso e informe, si può incarnare. La rivelazione *nella carne* si muove nella linea della rivelabilità, peculiarità del Figlio. La forma umana veicola la Forma personale di Dio, condizionata dall'indole degli uomini ai quali per mezzo del Verbo si manifesta l'Irrivelabile. Se il Verbo, misura del Padre, assume la forma umana interiormente ed esternamente, assimilandola alla sua duplice dimensione divina – in quanto è Immagine e Somiglianza, è Verbo di Dio –, l'elemento «a immagine e somiglianza» resta innalzato all'altezza della sua Immagine e Somiglianza e si fonderanno in unità l'esemplare e l'esemplato.

Con lo Spirito unito, come *qualitas Spiritus*, alla carne gloriosa di Cristo, il Verbo risplende doppiamente, lasciando trasparire con la *Forma Dei* lo Spirito che gli appartiene in quanto Verbo di Dio.

Ammissa l'incarnabilità del Figlio in ordine alla sua piena manifestazione come Uomo *personalmente* Dio, in quanto Verbo, e *fisicamente* (in quanto carne) pure Dio perché dominato dallo Spirito di Dio, rimane da chiedersi: perché si è manifestato in questo corpo che chiamiamo umano? Forse perché l'organismo dell'uomo possedeva, precedentemente alla sua rivelazione in Cristo, l'impronta della Forma personale, del Verbo di Dio?

Così insegnavano gli gnostici. Il numero e la forma delle membra laboriosamente modellate dagli arconti corrispondevano al numero e alla figura visti nell'*Anthropos* divino, rivelatosi a loro. Il protoplasto era l'immagine illica dell'Immagine divina – il Figlio dell'*Anthropos* – di Dio. Nelle sue membra rifletteva la forma personale del Padre.

In Origene non esiste problema. Il suo «intelletto» o uomo essenziale non è immagine *plastica* del Verbo, ma solamente naturale.

Ireneo si opporrebbe all'affermazione che il Figlio possiede personalmente la forma dell'*Anthropos*, con virtù o perfezioni o membra divine gerarchicamente distribuite secondo una forma rappresentabile a livello terreno nell'organismo umano. Bisogna cercare la soluzione percorrendo un'altra via. Il Figlio, Immagine *positiva* del Padre e forma del Dio informe, volle riflettere anche *positivamente* i suoi attributi personali nella forma del corpo umano adeguandoli al disegno dell'economia della salvezza. A questo scopo adottò per l'immagine delle sue perfezioni la *Sarx* o organismo che chiamiamo umano.

Il Verbo decide di configurare a suo piacimento quanto deve salvare e lo plasma secondo il numero e l'ordine delle virtualità più idonee al fine della deificazione e, di conseguenza, all'esercizio *libero* degli atti che preparano alla salvezza. L'organismo, per esempio, dell'aquila o del leone non rispondeva con le sue membra all'esercizio *libero*, indispensabile per la deificazione¹⁷.

L'inadeguatezza tra Dio e il Verbo esiste in egual misura tra il Verbo e il corpo umano. La distanza tra il Verbo, Immagine generata positivamente, e il Padre esiste anche tra il corpo umano e il Figlio ed è giustificato soltanto dalla volontà liberissima di manifestarsi come suo Salvatore.

Microcosmo per quanto concerne il mondo sensibile, la *sarx* umana viene a essere un *micrologos*, compendio e impronta delle virtù del Verbo, più come strumento passivo sottomesso a esse che come immagine attiva.

«Invenietur autem perceptrix et capax caro virtutis Dei, quae ab initio perceptit artem Dei. Et aliud quidem factum est oculus videns, aliud auris audiens, aliud manus palpans et operans, aliud nervi undique contensi et continentes membra, aliud arteriae et venae sanguinis et spiritus transitoria, aliud vero inviscera diversa, aliud sanguis copulatio animae et corporis. Quid enim? Non est numerum dicere universae fabricationis quae est secundum membra hominis, quae non alias facta est sed ex magna sapientia Dei»¹⁸.

¹⁷ Rinvio a *La definición del hombre en la teología del siglo II*, «Gregorianum» 48 (1967), 533 ss., 548 ss.

¹⁸ *Adv. haer.* V, 3, 2.

Inteso così l'organismo umano riflette le perfezioni del Verbo di cui è immagine: dal suo primo linguaggio, semplice statua terrena, all'ultimo, Carne gloriosa resa simile dal Figlio allo splendore e alla gloria dello Spirito. Soltanto nella *salus carnis* anticipata paradigmaticamente nel corpo glorioso di Gesù, il corpo modellato dalle due Mani di Dio rivela le proprie virtualità. Allora soltanto l'impronta dell'Immagine e Somiglianza divine raggiunge la misura delle Forme di Dio, uguagliandosi ad esse.

b) «De Terra»

«Donde proviene la sostanza della prima creatura (= di Adamo?)», si chiede Ireneo (*Epid.* 32). Risponde: «Dalla volontà e dalla Sapienza di Dio e dalla terra vergine. "Giacché Dio non aveva mandato la pioggia, dice la Scrittura (Gn 2, 5), prima che fosse l'uomo e non v'era l'uomo a lavorare la terra". Da questa terra, dunque, ancora vergine, Dio prese della polvere e plasmò l'uomo, principio del genere umano. Ricapitolando in sé quest'uomo, il Signore nacque da una Vergine per la volontà e per la sapienza di Dio, (e) riproducesse la stessa figura corporea (= sostanza carnale) per rivelare la somiglianza della sua corporeità con quella di Adamo e rifare, com'era scritto in principio, l'uomo a immagine e somiglianza di Dio».

Secondo questo testo nel mistero di Gn 1, 26 s. – l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio – era coinvolta la materia del protoplasto. Di che cosa era fatto?

Ireneo risponde con Gn 2, 5: Di terra vergine, una terra *non lavorata dall'uomo*, né seminata dall'uomo.

Non soddisfatto aggiunge che Adamo venne «dalla Volontà e dalla Sapienza e dalla terra vergine. "Giacché Dio non aveva mandato la pioggia... e non v'era l'uomo a lavorare la terra"». Accentua due elementi in sintonia con: due emistichi scritturistici: divino («dalla Volontà e dalla Sapienza di Dio») e terrene («e dalla terra vergine»).

Invece della pioggia venuta da Dio, che avrebbe inumidito la terra, agirono la Volontà e la Sapienza di Dio. Invece della terra dissodata (e seminata) dall'uomo, prese la terra vergine. Dio inseminò misteriosamente con la Sua Volontà e la sua Sapienza la terra vergine e dalla terra così fecondata formò Adamo a sua immagine e somiglianza.

«La Volontà e la Sapienza di Dio» nascondono il mistero del *semen Dei* in opposizione al *semen viri* e annunciano l'incarnazione. Con essa una Vergine concepirà (e genererà) «mediante la Volontà e la Sapienza di Dio».

«La Volontà di Dio», contrariamente alla volontà dell'uomo, indica «il seme di Dio». Lo conferma Gv 1, 13: «Qui (= Christus) non ex sanguinibus, neque

ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo (= ex voluntate Dei: Giustino)».

Ireneo segnala il legame dei due misteri, l'origine del primo Adamo e l'incarnazione del Secondo «da una Vergine per mezzo della Volontà e della Sapienza di Dio, per manifestare anch'Egli la somiglianza della sua venuta nella carne con quella di Adamo».

È la relazione di tipo e antitipo: l'uno venuto da terra vergine e l'Altro pure; l'uno per Volontà (e Sapienza) di Dio – non per volere di uomo – e così pure l'Altro.

L'origine dalla terra precede il mistero della *plasis*. Poiché è preliminare interessa singolarmente il Padre, autore della materia (ossia della terra), del sostrato. Il Padre con assoluta autonomia, prima di coinvolgere il Verbo e lo Spirito (per la *plasis*), prende dalla terra vergine (fecondata virginalmente dalla sua Volontà e Sapienza) la materia del corpo di Adamo. Egli stesso con assoluta autonomia, prima di implicare il Verbo e lo Spirito (per la *plasis* di Cristo), prenderà dalla carne di Maria (fecondata virginalmente dalla sua Volontà e Sapienza) la materia per il corpo del Secondo Adamo.

Ireneo lo aveva già indicato in altra occasione, a proposito della ricapitolazione di Adamo da parte di Cristo.

«Et antiquam plasmationem in se recapitulatus est (Christus)... Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine – “nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram” (Gn 2, 5) – habuit substantiam et plasmatus est Manu Dei, id est Verbo Dei... ita recapitulans in se Adam ipse Verbum existens, ex Maria quae adhuc erat Virgo recte accipiebat generationem Adae recapitulationis. Si igitur primus Adam habuit patrem hominem et ex semine viri natus est, merito dicerent et Secundum Adam ex Joseph esse generatum. Si autem ille de terra quidem sumptus est et Verbo Dei plasmatus est, oportebat idipsum Verbum recapitulationem Adae in semetipsum faciens, ejusdem generationis habere similitudinem. Quare igitur non iterum sumpsit limbum Deus, sed ex Maria operatus est plasmationem fieri? Ut non alia plasmatio fieret neque alia esset plasmatio quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine. Errant igitur qui dicunt eum nihil ex Virgine accepisse, ut abiciant carnis hereditatem, abiciant autem et similitudinem. Si enim ille quidem de terra et manu et artificio Dei plasmationem et substantiam habuit, hic autem non manu et artificio Dei, jam non servavit similitudinem hominis qui factus est secundum imaginem ipsius et similitudinem, et inconstans Artifex videbitur, non habens circa quod ostendat sapientiam suam»¹⁹.

¹⁹ *Adv. haer.* III, 21, 10 - 22, 1.

La plasmazione di Adamo annuncia quella cristica, come la plasmazione di Cristo ricapitola quella di Adamo. Per entrambi gli aspetti di significato contrario: tipo e antitipo, ricapitolante e ricapitolato – si riscontrano in ambedue gli estremi le medesime circostanze fondamentali²⁰.

4. GNOSTICI

Non ci sono giunte citazioni origeniane di Gn 2, 5. L'Alessandrino parla di molti tipi di terra: la «nuova», la «vera», la «arida»... talvolta anche la «vergine». Indugiò sulla verginità della terra dalla quale fu plasmato l'uomo secondo Gn 2, 7?

Gli gnostici, più espliciti, precisano l'indole della terra di origine dell'uomo. È troppo supporre che, secondo loro, la terra di Gn 2, 5 e 7 era la stessa? Il Demiurgo (o i suoi arconti) avrebbe preso della polvere dalla terra non irrorata dalla pioggia e non lavorata da alcuno.

I valentiniani la qualificano in antitesi con la terra cruda e arida del nostro mondo.

«Prendendo (il Creatore) polvere della terra, non da quella arida, *ma una parte della materia composta e varia* (τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ἕλης μέρος), fece una psiche terrena e materiale, irrazionale, consostanziale alla (psiche) delle bestie selvagge. Tale è l'uomo (fatto) a immagine» (ET 50, 1). Nel passo parallelo di Ireneo leggiamo (*Adv. haer.* I, 5, 5):

«Cum fabricasset igitur mundum, fecit et hominem choicum, non autem *ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia et ab effusibili et fluida materia* (ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ἕλης) accipientem: et in hunc insufflasse psychicum definiunt. Et hunc esse secundum imaginem et similitudinem factum: secundum imaginem quidem hylicum esse, proximum quidem, sed non ejusdem substantiae esse Deo (= Creatori)».

Le due testimonianze parallele si riferiscono alla *plasis* dell'uomo ilico. Significativi sono gli epiteti della «terra di origine: a) è una sostanza o materia non semplice né omogenea, ma composta (πολυμερής) e varia (ποι-

²⁰ Cfr. TERTULLIANO, *Adv. Jud.* 13, 11: «Nam et alibi propheta ligni huius fructum praedicat dicens (cfr. Sal 66, 7; 84, 13?): "Terra dedit benedictiones suas", utique illa terra virgo nondum pluviis irrigata nec imbribus fecundata, ex qua homo tunc primum plasmatus est, ex qua nunc Christus secundum carnem ex virgine natus est».

Metodio di Olimpo riecheggia la stessa tradizione non senza arricchirla con elementi di cristologia estranei ad Ireneo e Tertulliano (*Symp.* III, 4, 61 ss.; si veda A. ORBE, *Homo nuper factus*, 489 ss.).

κλος). *Polymeres* come lo spirito della Sapienza (Sap. 7, 22) e varia (ποικίλος) come le passioni (2 Tim 3, 6). Sostanza vitale ripartita in una varietà di potenze e mossa da una moltitudine di passioni corporee; b) non visibile come la terra arida, ma invisibile come la psiche delle bestie selvagge; c) non rude e secca, ma diffusa e fluida come l'acqua o, per lo meno, umida e duttile per essere facilmente modellata. Quest'ultimo dettaglio ricorda (con *Barn.* 6, 8. 10. 13) la terra che effonde (ρέουσα) latte e miele (cfr. Es 33, 5) e, più ancora, l'eone *Sophia* il quale a motivo del suo peccato si disperdeva come in un flusso, paradigma della emorroissa (εις ἀπειρον ρεύσης τῆς οὐσίας)²¹.

Terra particolarmente contaminata dalle passioni (fisiche) di una donna miticamente infedele e che nel suo flusso di sostanza (seminale) trascina le impurità che si cristallizzano poi nell'uomo ilico.

Quasi sicuramente la «terra complessa e varia, invisibile, diffusa e fluida» fu chiamata dai valentiniani «terra vergine» in parallelo con la *Prima Donna* o Spirito *verginale* (= maschile) di Dio.

Scrivono i Naasseni sullo Spirito Santo (= Donna), grembo di Dio Padre:

«Infatti questa è la Vergine che è gravida e concepisce e dà alla luce un figlio (cfr. Is 7, 14), non psichico né corporeo, ma beato eone degli *eoni*. Di lui – dice – parlò chiaramente il Salvatore (in Mt 7, 13 s.): Stretta e faticosa è la via che conduce alla vita e pochi vi entrano. Invece larga e spaziosa è la strada che conduce alla morte e molti passano attraverso essa²²».

Molto prima di riferirsi alla madre di Gesù, il profeta (Is 7, 14) aveva visto lo Spirito di Dio come Vergine che concepisce e dà alla luce il Figlio di Dio, sì da parlare del Seno di Dio Padre, Vergine Madre del Figlio, chiamarlo Spirito *verginale* (παρθενικὸν πνεῦμα, *Ref.* V, 8, 44) e concepirlo quale «Dimora di Dio» e «Terra divina».

Ben più eloquente è il *Vangelo di Filippo*, 17.

«Alcuni dicevano: Maria (la madre di Gesù) ha concepito di Spirito Santo. Si sbagliano. Non sanno quello che dicono. Quando mai una donna concepì da un'altra donna? Maria (la Madre celeste del Figlio) è la Vergine che nessuna vergine (o arconte) ha contaminato; ella è grande scandalo per gli ebrei, cioè per gli apostoli e i loro discepoli. Questa Vergine (celeste), non macchiata di potenza alcuna (si rivela al mondo nell'Eva carnale, affinché) le potenze (o arconti) si contaminino (con quest'ultima). Il Signore non avrebbe detto: Mio (Padre che è nei cieli), se non avesse avuto (altro) padre (sulla terra). Avrebbe detto semplicemente (mio Padre)».

²¹ IRENEO, *Adv. haer.* I, 3, 3.

²² IPPOLITO, *Elench.* V, 8, 45.

Il Salvatore aveva due padri, uno celeste, il Padre dell'Universo (*ibid.*, 82), e un altro terreno, Giuseppe, dal cui seme egli venne. C'erano anche due Marie, una terrena, moglie di Giuseppe dal quale ebbe secondo la carne Gesù, e un'altra celeste, la Vergine incontaminata, Sposa del Padre celeste, dal quale ebbe verginalmente il Figlio di Dio.

La Vergine superiore, Madre del Cristo (Verbo) grazie all'unione con il Padre dell'Universo, affiora nei §§ 81-83 e 91. E giungiamo così al punto di maggior interesse.

«Adamo – dice il *Vangelo di Filippo* 83 – nacque da due vergini: dallo Spirito e dalla *terra vergine*. Perciò Cristo nacque da una (sola) Vergine onde correggere lo slittamento accaduto alle origini».

Il parallelismo *a contrario* non consente dubbi. Adamo nacque da due vergini: dallo Spirito verginale, Prima Donna, Sposa del Padre celeste, Consorte Spirituale che produsse l'Adamo luminoso²³, e dalla terra vergine (Gn 2, 5) che diede origine, tramite la plasis degli arconti, all'Adamo ilico.

In quanto divino Adamo procede dalla Prima Vergine (Consorte spirituale, Spirito Santo), in quanto terrestre dalla (complessa ed invisibile) terra vergine (di Gn 2, 5).

La presumibile conseguenza tra i valentiniani sarebbe stata la seguente: poiché Adamo derivò da due vergini, anche Cristo verrà da due vergini, cioè da Maria vergine secondo la carne e dallo Spirito Santo o Spirito Verginale. Ma di fronte all'inaccettabilità di una vergine resa gravida da un'altra concludono: Cristo procede *secundum carnem* da una madre non vergine (come figlio di Giuseppe) e *secundum spiritum* dalla Vergine (= Spirito Santo) nel Giordano.

La maggior parte dei discepoli di Valentino evidenziano lo stretto parallelismo tra i due Adamo. Il primo venne da due vergini come il secondo. L'uno da Spirito verginale e *da terra vergine*, l'altro pure.

Non per questo concordavano con Ireneo. I valentiniani accentuano l'aspetto invisibile, vivente, complesso – non arido – della terra con la quale gli arconti hanno plasmato Adamo e insegnano giustamente la natura visibile, densa della carne verginale della madre di Gesù. Sostengono il parallelismo terra vergine e madre vergine, ma senza esplicitare l'identità di sostanza nel corpo dei due Adamo.

Ireneo va oltre. Il corpo dei due Adamo era della stessa sostanza visibile,

²³ Cfr. UW, p. 114, 4 s. «la Prima Vergine»; HA, p. 89, 11 ss.

carnale. L'origine del primo era la terra arida visibile, quella del Secondo la carne visibile. Procedono entrambi – nel loro corpo – dalla terra vergine e derivano, inoltre, dalla medesima sostanza materiale: Adamo dalla terra arida, rude, visibile, origine della carne corruttibile mortale; Cristo dalla stessa carne corruttibile mortale di Adamo.

«Excidunt itaque et hi qui a Valentino sunt – scrive Ireneo (*Adv. haer.* V, 15, 4) – dicentes non ex hac terra plasmatum esse hominem, sed a fluida materia et effusa. Ex qua enim terra Dominus ei formavit oculos, ex hac manifestum est quoniam et ab initio plasmatus est homo. Non enim consequens erat aliunde quidem oculos, aliunde autem reliquum corpus plasmatum esse, quemadmodum nec consequens est alterum quidem corpus, alterum vero plasmasse oculos. Sed idem ipse qui ab initio plasmavit Adam, cum quo et loquebatur Pater: “Faciamus hominem secundum imaginem et secundum similitudinem nostram”, in novissimis temporibus semetipsum manifestans hominibus ei qui ab Adam caecus erat formavit visionem».

La guarigione del cieco nato (Gv 9, 2 ss.) conferma l'identità della terra di origine (per il corpo di Adamo) con la nostra e l'identità del Demiurgo (per il corpo di Adamo) con il Verbo incarnato in Gesù. Si tratta di una medesima terra per la plasmazione dell'uomo e per il suo completamento. Uno stesso plasmatore per Adamo e per il cieco del Vangelo. Una medesima natura corporea in Adamo e nel cieco nato.

Rimuoviamo un ostacolo. I valentiniani impugnavano il *plasma* (Gn 2, 7) visibile, carnale, di terra rude e visibile. Propugnavano, invece, il *plasma* invisibile, irrazionale, di terra vivente invisibile: *plasma* condannato alla corruzione e alla morte. La loro insolita tesi non obbediva a pregiudizi soteriologici. Ritenevano incapace di salvezza tanto un corpo di carne quanto un corpo di sostanza invisibile e irrazionale.

Probabilmente ciò conseguiva da ragioni di carattere esegetico. La Scrittura distingue l'uomo plasmato (Gn 2, 7) dalla tunica con cui l'uomo fu ricoperto all'uscita dal Paradiso (Gn 3, 21). Il primo, benché ilico, era un vero uomo, di infima categoria. Le «tuniche di pelle», nelle quali gli gnostici individuavano la *sarx* umana, non erano uomini; venivano aggiunte, a modo di indumento, per la loro esistenza nel mondo visibile²⁴. Il Demiurgo avrebbe potuto verosimilmente servirsi della terra rude visibile per le «tuniche di pelle».

²⁴ Cfr. ET 55, 1; IRENEO, *Adv. haer.* I, 5, 5.

«La carne di fango – (il corpo di carne) – non sale (né è capace di salire) al Paradiso»²⁵. Jahvé e i suoi arconti poterono innalzare il plasma umano al Paradiso (Gn 2, 8 e 15) come veicolo dell'uomo psichico (e di quello penumatico). Le «tuniche di pelle» – l'uomo carnale – le predispose Jahvé (e i suoi arconti) per l'uomo in vista del suo esilio in questo mondo. Un'economia così discutibile – *plasma* innalzato dalla terra al Paradiso e rivestito di carne al momento della caduta dal Paradiso sulla nostra terra – dovette influire decisamente sulla distinzione fra terra e terra: la terra di origine dell'uomo e la terra di esilio; quella di origine, materiale ma invisibile, quella dell'esilio, materiale e visibile.

Tornando ad Ireneo, possiamo riassumerne il pensiero in questo modo: il Creatore plasmò l'uomo a sua immagine e somiglianza a partire dalla terra di Gn 2, 5; dalla medesima lo prese pure Cristo – Verbo (Creatore) – per riplasmarlo negli ultimi tempi.

La terra vergine non lavorata dall'uomo prefigurava la carne verginale, sulla quale non interviene l'uomo; con essa fu plasmato il Verbo, figlio di Adamo.

Terra rude, arida, visibile come quella utilizzata da Cristo nel miracolo del vangelo. Verginale ma corruttibile, come la carne all'origine di Adamo e di Cristo.

In questo modo, per la correlazione e l'esatto parallelismo tra la natura dei due Adamo, il Secondo può ricapitolare i grandi misteri del primo. Fatto il Secondo a somiglianza del primo a motivo dell'origine nella sua stessa sostanza tutti i misteri relativi alla carne di Adamo troveranno la loro risposta (e soluzione) nei misteri del Verbo incarnato.

Bibliografia

DE ALDAMA J.A., *María en la patrística de los siglos II y III*, Madrid 1970.

MAMBRINO J., *Les Deux Mains de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, *NouvRevTh* 79 (1957), 355-370.

ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.

²⁵ ET 51, 2.

Capitolo Quindicesimo

Il paradiso

Gli Ebrei hanno parlato molto del paradiso. Per alcuni rappresentava il luogo di salvezza. I cristiani ne seguirono in parte le tracce seppure con maggiori profondità e significato dottrinale.

È un semplice stato di vita o anche una regione localmente identificabile? In questo caso è un luogo terreno o celeste?

Gran parte delle speculazioni muovono da Gn 2, 8: «Jahvé Dio piantò un paradiso (= giardino) in Eden *a oriente* (?) per collocarvi l'uomo che aveva plasmato».

Il Creatore avrebbe potuto abbandonare l'uomo sulla terra, suo luogo di origine. Volle invece condurlo nel paradiso, che per lui aveva ricoperto di alberi. Lo conferma Gn 2, 15: «Così dunque Jahvé Dio prese l'uomo e lo pose nel paradiso di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse».

Gli autori cristiani si attengono in linea generale ai due versetti; divergono però nei particolari a motivo delle diverse tradizioni sottese.

È importante conoscere la situazione testuale di Gn 2, 8. Molto dipende dall'ebraico *miqqedem*, tradotto in due modi:

a) Dio lo piantò con anteriorità (di tempo) rispetto alla terra; preesisteva (nel tempo). È la linea riscontrabile nelle versioni di Aquila (ἀπὸ ἀρχῆθεν), Simmaco (ἐκ πρώτης), Teodoziona (ἐν πρώτοις), Girolamo (*a principio*)... e in gran parte dei rabbi. Gn 2, 8 indicherebbe il tempo, non il luogo.

b) Jahvé lo piantò «ad oriente» («ad orientem, contra orientem, secundum orientem»): così, con significato locale, i LXX e la *Vetus latina*.

Alcuni, come gli gnostici e Ireneo, riuniscono ambedue i significati, spaziale e temporale. Ritengono il senso locale (*ad orientem*) e lo proiettano verso una regione che precede nel tempo la terra. Il paradiso si troverebbe in uno dei cieli planetari, nel migliore e più bello («ad oriente», luogo di elezione).

Più del significato cronologico evidenziavano quello topologico correlando il luogo e la sua gerarchia di natura. La dignità degli esseri, angeli o spiriti

celesti, è in funzione del luogo o del cielo che occupano (cfr. *Epid.* 9 s.). Lo spostamento da una regione all'altra negli strati dell'universo implica normalmente un cambiamento nelle condizioni di vita e nelle stesse proprietà fisiche. Lo confermeremo analizzando tre orientamenti ideologici riconducibili: 1) agli gnostici valentiniani; 2) a Origene; 3) a Ireneo.

1. GNOSTICI

I valentiniani situavano il paradiso nel quarto cielo dell'*Ebdomade*, centro del mondo arcontico e dell'universo creato, equidistante dall'ottavo cielo di Sophia e dalla terra arida¹.

Si basavano probabilmente sul rapimento estatico di Paolo; la prima tappa nel terzo cielo (2 Cor 12, 2), la seconda nel paradiso (2 Cor 12, 4)².

Sconcerta il testo di ET 51, 1 che pone la plasmazione dell'uomo nel paradiso. A rigore la *plasis* umana sarebbe dovuta avvenire fuori dei cieli planetari, nella regione della sostanza o terra irrazionale (ET 50, 1); di conseguenza, in una delle regioni sublunari. Solo dopo averlo modellato gli arconti portarono l'uomo nel quarto cielo (secondo Gn 2, 8 e 15).

Circa il trasferimento del protoplasto nel paradiso sono molto espliciti HA e UW da un lato e AJ dall'altro. HA p. 88, 24 ss.: «Gli arconti presero Adamo e lo collocarono nel paradiso affinché lo lavorasse e lo custodisse»; UW, p. 115, 27 ss.: «Vedendo che Adamo non poteva levarsi, si rallegrarono, lo presero e lo collocarono nel paradiso e tornarono nei loro (rispettivi) cieli»; in AJ II, p. 21, 16 ss.: «E gli arconti lo presero e lo collocarono nel paradiso. E gli dissero: "Mangia, cioè vivi nell'ozio"».

Il motivo di tale trasferimento è comprensibile. Alla rigorosa *plasis* aveva fatto seguito l'ispirazione dell'uomo psichico, della stessa sostanza razionale del Demiurgo. Era ovvio che il corpo ilico animato dalla psiche entrasse in un regime conforme a essa. Il Demiurgo, ignaro del misterioso inserimento dell'uomo pneumatico attuato da *Sophia*, volle elevare la propria plasmazione al suo stesso cielo, nel centro dell'*Ebdomade* dove poteva governarlo a suo piacimento.

Il Demiurgo agiva sotto impulso di una Sapienza superiore. Il lettore deve discernere i due piani: a) quello immediato degli arconti «plasmatori», governati dal Demiurgo animale; b) quello mediato di *Sophia* (del Salvatore).

¹ Cfr. ET 51, 1; IRENEO, *Adv. haer.* I, 5, 2.

² Cfr. CLEMENTE, *Strom.* V, 79, 1.

Uno stesso fenomeno, la traslazione dell'uomo in paradiso, assumeva un significato per gli arconti e un altro per *Sophia*. Jahvé, consapevole di ciò che faceva con i suoi arconti, non lo era del mistero finale, spirituale, accessibile soltanto alla Sapienza del Salvatore.

Sorge un doppio quesito. Cosa pretendevano gli arconti (o il Creatore) trasferendo l'uomo nel paradiso? Quale disegno recondito perseguì *Sophia*, servendosi degli arconti per condurlo in paradiso?

Gli arconti del Demiurgo elevarono Adamo al loro stesso cielo per governarlo a piacimento, ossia perché si esercitasse nel coltivare virtù (gli alberi) di tratto arcontico, dominate dalla ignoranza del vero Bene.

La Sapienza, attraverso la quale parla l'autore di AJ, gli fece conoscere, ben oltre quanto insegnato dagli arconti, il regime di astensione da osservare in paradiso. Lungi dal coltivarlo secondo i desideri del Creatore, deve fare l'esatto opposto di quanto gli comanda. In qualità di uomo pneumatico è superiore agli interessi e comandamenti del Demiurgo. Costui gli ordina di mangiare di tutti gli alberi del paradiso e gli vieta soltanto di mangiare dell'albero della Gnosi. L'uomo pneumatico deve agire al contrario: mangiare dell'albero della Gnosi – unirsi in matrimonio con la Donna spirituale – e astenersi dal mangiare degli altri alberi – non unirsi in matrimonio con le altre donne – tramite i quali Jahvé cerca di distrarlo. Se l'uomo spirituale si unisce in matrimonio con Zoê (la Donna spirituale, Madre dei viventi), genererà con essa per il Dio Spirito. Se si unisce con le altre donne concepirà e partorerà da loro per Jahvé.

Il Demiurgo ignora completamente l'importanza delle proprie parole, ordini e proibizioni. Fautore del dominare, vuole sottomettere l'uomo da lui plasmato ai suoi comandamenti e fa il possibile per trattenerlo nel paradiso (animale), entro la propria economia. Senza comprendere la portata finale delle sue azioni, previene qualsiasi cosa capace di introdurre Adamo in un'economia superiore. Tuttavia, soggiogato a una provvidenza più alta, alla *pronoia* del Salvatore (a *Sophia*), non può evitare che questa realizzi positivamente i suoi disegni per mezzo del Serpente.

In linea generale tutti gli gnostici concordano nel coordinare su piani paralleli le due economie – animale e spirituale – cui obbediscono Adamo ed Eva nel paradiso.

La traslazione del protoplasto nel paradiso cela, secondo i disegni del Demiurgo (e dei suoi arconti), un fine subdolo. Jahvé persegue i suoi interessi, non quelli di Adamo. Sospettoso per alcuni segnali – l'imposizione del nome degli animali, ad esempio (secondo HA, p. 88, 21 ss.) –, pensa che il protoplasto nasconda nel suo intimo un elemento divino, che lo abilita a una sor-

te e destino soprarcontici, e vuole comandarlo a suo piacimento. Dove meglio del paradiso, centro dell'*Ebdomade*? Qui estrae dal suo costato la donna illica, per sviarlo nel matrimonio con essa e tenerlo sottomesso a Sé mediante la concupiscenza provocata dai suoi arconti.

Diversa era, invece, l'economia del Salvatore, che si serviva di Jahvé (e dei suoi arconti) per innalzare il protoplasto al paradiso. Il Salvatore (*Sophia*) pensava di unirlo in matrimonio purissimo con la Sposa spirituale (Madre dei viventi). Nel momento stesso in cui Jahvé toglieva dal costato di Adamo addormentato la donna illica, il Salvatore l'avrebbe ridestato alla visione della Donna spirituale, Zoê Madre dei viventi, destinata ad esserne la vera Sposa. Con mille varianti lo stratagemma del Demiurgo (e arconti) per dominare l'uomo nel regime arcontico (psichico) servirà a un fine totalmente antitetico. Condurrà Adamo alla gnosi (per comunione con la vera Sposa), lo renderà interiormente autonomo da Jahvé, lo introdurrà – a beneficio degli esseri spirituali – a un'economia storica nel mondo sensibile e farà dell'esilio dal paradiso l'inizio della storia della salvezza.

2. ORIGENE

Alcune volte, eccezionalmente, colloca il paradiso in una regione celeste al di sopra della terra (quella vera, non la nostra arida).

«Tale ergo aliquid etiam de aëria sede dicendum est. Puto enim quod sancti quique discedentes ex hac vita permanebunt in loco aliquo in terra³ posito, quem "paradisum" dicit Scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum, in quo de omnibus his, quae in terris viderant, doceantur, indicia quoque quaedam accipiant etiam de consequentibus et futuris, sicut in hac quoque vita positi indicia quaedam futurorum, licet per speculum et aenigmata, tamen ex aliqua parte conceperant, quae manifestius et lucidius sanctis in suis et locis et temporibus revelantur»⁴.

Origene identifica di solito il paradiso con la condizione dei razionali. Più che un luogo è una disposizione di spirito, una condizione di delizie divine⁵.

Si oppone all'interpretazione letterale delle asserzioni bibliche.

«Quis vero ita idiotas inveniatur, ut putet velut hominem quendam agricolam Deum plantasse arbores in paradiso, in Eden contra orientem, et arborem vitae

³ In vera terra: cfr. *Princ.* II, 3, 6 ss.

⁴ *Princ.* II, 11, 6.

⁵ *Hom. in Lev.* XVI, 15; *Hom. in Num.* XII, 3.

plantasse in eo, id est lignum visibile et palpabile, ita ut corporalibus dentibus manducans quis ex ea arbore vitam percipiat et rursus ex alia arbore manducans boni ac mali scientiam capiat?»⁶.

I commentari origeniani di Gn 2, 8 e 15 sono andati perduti. Probabilmente con l'aiuto di Filone da un lato e di Ambrogio (*De paradiso*) dall'altro si potrebbero ricostruire le linee di fondo. Sono significativi al riguardo alcuni pensieri di Ambrogio.

«Unde plerique paradisum animam hominis esse voluerunt, in qua virtutum quaedam germina pullulaverint, hominem autem et ad operandum et ad custodiendum paradisum esse positum, hoc est mentem hominis, cuius virtus animam videtur excolere, non solum excolere, sed etiam cum excoluerit, custodire. Bestiae autem agri et volatilia caeli, quae adducuntur ad Adam, nostri inrationabiles motus sunt, eo quod bestiae vel pecora quaedam diversae sint corporis passiones vel turbulenteriores vel etiam languidiores. Volatilia autem caeli quid aliud aestimamus nisi inanes cogitationes, quae velut volatilium more nostram circumvolant animam et huc atque illuc vario motu saepe transducunt? propterea nullus inventus est menti nostrae similis adiutor (= mulier) nisi sensus, hoc est aisthesis. Similem sibi solam *noùs* noster potuit invenire»⁷.

Non sempre Ambrogio è coerente con quest'esegesi né dovette esserlo Origene (o Filone), in contrasto soprattutto con le obiezioni del marcionita Apelle, passate dall'Alessandrino al vescovo di Milano⁸.

L'allegoria non può essere illimitata. Come delimitarla? In un'economia come quella di Filone e Origene, attenta al «mondo intellettuale», il dramma precedente il peccato di Adamo si vede gravemente compromesso dalla storia, in continuità con l'apparizione dell'uomo «plasmato» e della sua traiettoria letteralmente accessibile.

Introducendo i sensi (αἰσθησις) nell'intelletto (*noùs*) e con esso nell'universo razionale, Origene sacrifica la tensione tra la *carne* e lo *Spirito* ed elimina completamente l'aspetto drammatico della storia umana, basata sulla lotta tra la *sarx* e lo Spirito di Dio, sostituendola con lo scontro tra l'irrazionale e il razionale psichico.

3. IRENEO

Il paradiso lo interessa particolarmente per la sorte – come dimora temporanea dell'uomo – cui Dio lo orienta. Lo fa capire la sua collocazione al centro dei cieli planetari.

⁶ *Princ.* IV, 3, 1.

⁷ *Parad.* 11, 51.

⁸ Cfr. A. VON HARNACK, *Marcion*, 413* ss.

A una distanza intermedia tra il luogo di Dio e la Terra, naturale dimora dell'uomo, colloca il protoplasto in uno stato intermedio tra lo Spirito e la materia, tra l'incorruttibilità e la corruttibilità⁹, tra l'immortalità di Dio e la mortalità dell'uomo.

«Dio trasferì Adamo dalla terra, dalla quale era stato fatto, al paradiso, offrendogli l'occasione di progredire – crescendo e giungendo ad essere perfetto e proclamato dio –, onde salire in cielo, possedendo l'immortalità. L'uomo fu creato come essere intermedio, né completamente mortale né del tutto immortale, ma capace dell'uno e dell'altro; allo stesso modo anche la sua dimora, il paradiso, per la sua bellezza (e condizione) è intermedia tra il mondo (della terra) e il cielo»¹⁰.

In pura filosofia non si dà un termine intermedio tra mortale e immortale. Esiste invece per Teofilo. La mortalità degli esseri materiali e l'immortalità (= vita eterna) di Dio non si oppongono come il mortale e il non-mortale (*secundum contradictionem*), ma si contrappongono come il mortale della carne e l'immortale dello Spirito di Dio.

Il punto riguarda l'uomo storico, la sostanza o natura umana, specie unica, il composto di fango e soffio vitale. Teofilo Antiocheno non avverte la necessità di definire l'individuo secondo i suoi costitutivi: mortale nel corpo, immortale nell'anima. O è completamente mortale oppure è immortale. L'*anthropos* storico uscì dalle mani divine capace di farsi Dio (= immortale con la vita di Dio) nel corpo e nell'anima o di corrompersi, unendosi alla materia. La stirpe umana ha un destino superiore alla natura e non può essere qualificata con la sua sola composizione fisica. Tuttavia, manca della decisione ultima per uno dei due estremi, immortale con Dio, mortale con la materia.

La decisione spetta all'individuo, signore delle sue azioni e il destino all'immortalità non dipende da lui ma dal suo Autore, il quale lo vuole immortale.

Neppure l'accesso dell'uomo all'immortalità si deve solo alla libertà, al semplice esercizio delle sue facoltà. Richiede un elemento divino, «l'impulso di perfezione», che Dio imprime in Adamo e del quale lo rende cosciente introducendolo nel paradiso, affinché liberamente – con il dono interiore (dello Spirito) – ascenda alle altezze superiori ai cieli planetari.

Le caratteristiche del paradiso (o della sua condizione) puntano a questo. È uno stato di vita transitorio, superiore a quello in cui naturalmente vivreb-

⁹ Cfr. *1 Enoch* 8, 1 ss.; R. CANTALAMESSA, *L'Omelia in S. Pascha dello pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, 116 n. 14.

¹⁰ TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autol.* II, 24.

be l'uomo; per cui, senza vincoli congeniti alla sua condizione terrena, può meritoriamente disporsi all'immortalità di Dio.

Il luogo stesso ha insita in sé una situazione di privilegio. Ireneo suppone la corrispondenza tra uno strato e le sue caratteristiche. I cieli si distribuiscono dall'alto in basso in ordine di dignità fisica. La terra, strato infimo, è la regione degli esseri mortali, i sette cieli planetari, la dimora degli angeli, il cielo ottavo, «sopraceleste», la regione dell'immortale. Ne consegue che il paradiso, nel quarto cielo planetario, diventa la dimora intermedia tra l'immortale divino e il mortale terreno, tra lo stato di incorruttibilità delle tre Persone e la corruzione della materia corporea. Ed è definito positivamente regione di vita angelica con attività superiore alla materia.

Il paradiso allontana il sonno. Dio si comunica ai giusti ed essi, come gli angeli, si dedicano alla sua adorazione. Il sonno comporta un'«atonía del pneuma vitale». Attribuito all'uomo in relazione con Dio, supporrebbe un decadimento della tensione iniziale dello Spirito; caduta colpevole se provenisse dall'individuo. Ireneo misura le parole (*Epid.* 13): «Poiché il sonno non esisteva nel paradiso, fu diffuso su Adamo *per volontà di Dio*».

Giardino di potenze e dimora di angeli, il paradiso non consente il peccato (*Epid.* 16 in fine). Regno e luogo di innocenza, ignora pensieri, parole e opere cattive.

Ireneo omette di fornire una spiegazione diretta del mistero dell'Eden. Pensa alle parole di Gn 2, 8 nello scrivere: «Prepararono all'uomo un soggiorno migliore di questo mondo per clima, bellezza, luce... affinché si nutrisse e si sviluppasse con gioia» (*Epid.* 12). Il segno dell'esistenza umana nel paradiso era il carattere angelico: diletto, agio, lodi continue al Creatore, relazione mai interrotta con Dio, in veglia assidua. Il suo più grande pregio consisteva, come lo definisce il vescovo di Lione, nel frequente passeggiare del *Logos* nei suoi giardini. «Il paradiso era così bello e gradevole, che il Verbo di Dio vi passeggiava frequentemente, intrattenendosi con l'uomo»; era scenario di un'intimità del Verbo e con l'uomo non concessa agli angeli. Lo stesso dialogo assiduo con il *Logos*, più che dono definitivo, si presentava ad Adamo come profezia di un futuro migliore, scuola di una condizione di vita il cui epilogo è celato nelle altezze del Padre.

Non è la dimora stabile del Verbo, benché goda del privilegio delle sue visite frequenti. L'uomo conserva la libertà. L'iniziativa però è di Dio. Il suo *Logos* scende e si intrattiene con Adamo; se l'uomo, all'iniziativa divina, risponde con docilità, invece di cadere in errore crescerà spiritualmente, avrà accesso all'immortalità e meriterà, raggiungendo un livello superiore, la visione *continua* del Padre.

Ireneo non ama qualificare la condizione del paradiso come «vita angelica». La comunione con il Verbo era per Adamo molto più del rapporto con gli angeli¹¹. Superiore alla purezza era l'unità di spirito con il Figlio. Al di là dell'integrità di carne e di pensieri vi era – come elemento specifico – il connubio spirituale con il Verbo, preludio alla comunione di Spirito con il Padre.

Adamo ed Eva, pur dotati di organismo adulto, conoscevano l'innocenza dei bambini. Il paradiso concedeva loro il dono dell'integrità.

Erano, infatti, ambedue nudi nel paradiso e non ne provavano vergogna (Gn 2, 25), poiché, creati di recente, non avevano conoscenza della generazione dei figli. Conveniva, del resto, che prima diventassero adulti, per poi potersi moltiplicare (*Adv. haer.* II, 22, 4). Molta distanza intercorre tra l'uso di ragione di un bambino e quello di un adulto, cosciente della missione che gli affida Dio. Ai primi padri, creati di recente e inesperti, mancava quest'ultimo, in contrasto con la maturità immediata e perfetta degli angeli. Bambini per età e inesperti nel giudizio, erano capaci di obbedire con merito ai comandi di Dio e crescere in virtù fino a raggiungere la condizione dell'uomo maturo. «Questi (= gli angeli) avevano già raggiunto (appena creati) la loro perfezione, mentre il loro signore, l'uomo, era ancora piccolo, infantile (inesperto) e doveva ancora crescere per giungere alla perfezione... Ma l'uomo era ancora bambino, non possedeva l'uso complesso della ragione. Così al seduttore fu facile ingannarlo» (*Epid.* 12).

Inesperto e infantile anche dal lato umano, Adamo mostrava un intelletto sottile per imporre nomi «propri» agli animali. L'uomo acquisisce il perfetto discernimento con la maturità organica, rendendo simultanee l'esperienza morale e quella fisica. Adamo costituì un'eccezione. Non era bene che raggiungesse subito, senza esperienza, la duplice conoscenza di sé, come uomo e come essere destinato a Dio. Era stato messo in grado di discernere e giudicare (cfr. *Adv. haer.* IV, 37, 6), ma non per questo possedeva maturità di giudizio. La sua natura di fango gli imponeva un'educazione graduale: apprendere prima ad essere uomo, per sapere poi essere Dio.

Νῆπιος è ambivalente: «imperfetto» in contrasto con *teleios* (adulto), ma anche «puro, innocente» con la semplicità e il candore dei bambini.

«Adamo ed Eva – tale era il nome della donna – erano nudi e non provavano vergogna, perché la loro mente era innocente ed infantile e in essa non vi erano

¹¹ Cfr. nella medesima direzione TERTULLIANO, *Marc.* II, 27, 4; *Prax.* 16, 3. Si veda G. AEBY, *Les Missions divines de Saint Justin à Origène*, Fribourg 1958, 70; R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Fribourg 1962, 42.

immagini e pensieri come quelli che generano la concupiscenza e la passione stimulate dal male. Vivevano in uno stato di integrità, conservando la loro natura, perché ciò che era stato soffiato nel plasma era un alito vitale. Mentre questo soffio mantiene il suo ordine e il suo vigore vitale, permane privo di immagini e pensieri torbidi. Per questo non provavano vergogna nel baciarsi ed abbracciarsi con l'innocenza dei bambini» (*Epid.* 14).

Marito e moglie si baciavano ed abbracciavano castamente come bambini. Ciò che normalmente dà luogo a desideri e atti voluttuosi, si consumava nella più squisita innocenza. Il mistero si nasconde nell'«indumento dello Spirito» (cfr. *Adv. haer.* III, 23, 5). Non indossavano ancora tuniche di pelle. Sui moti esteriori e interiori agiva efficacemente la «stola dello Spirito». Li ricopriva, come l'oro dell'arca, dentro e fuori, frenando i moti del corpo e dell'anima, riunendoli con semplicità di cuore «in un pensiero innocente e infantile» rivolto verso Dio.

Vi è una perfetta equazione tra lo Spirito di santità, che ricopre come una stola i primi padri, e il «vigore del soffio» che (secondo *Epid.* 14) incita l'anima e, per mezzo suo, il corpo verso la propria condizione divina. Lo stesso Spirito che impediva il sonno ad Adamo, mantenendolo sveglio per Dio, lo conservava interiormente forte in semplicità e innocenza. La causa era una sola, gli effetti molteplici.

Il *pneuma* custodiva nell'Eden i sentimenti dell'uomo, ma non con un'efficacia estranea a quella per lui normale. Basta attrarre fortemente l'individuo in corpo e anima verso la comunione con Dio, per eliminare qualsiasi distrazione dei sentimenti. Chi conversa con il *Logos* non può distrarsi da Lui. Se a causa del peccato l'uomo cadde in *cogitationem pejorum* (*Adv. haer.* III, 23, 5), con l'integrità visse in *cogitationem meliorum*, con il pensiero riposto in Dio.

La condizione paradisiaca era transitoria. Adamo fu elevato al paradiso per ascendere, nel tempo stabilito, alla visione del Padre.

Molti elementi del regime transitorio persisterebbero in quello definitivo, dove neppure c'era peccato, morte, sonno o distrazione da Dio e nemmeno l'esperienza delle cose cattive e la vergogna per la nudità. Ma il soffio vitale infuso da Dio avrebbe seguitato a rimanere nell'uomo?

A prima vista parrebbe di sì. Esiste per caso nell'anima un principio di corruzione? Non essendoci, lo stato di integrità sussisterebbe nella psiche e sarebbe definitivo.

Ma alcune osservazioni (*Adv. haer.* V, 12, 2) di Ireneo puntano in senso contrario. Egli distingue tra il soffio di vita e lo Spirito: il soffio è temporale,

lo Spirito eterno; il soffio non tarda nello sbocciare, ha il suo apice, dura per un certo tempo e scompare rapidamente, abbandonando esanime il corpo che animava; non così lo Spirito.

L'alito di vita cede il posto allo Spirito vivificante, allorché, superata la fase intermedia della prova tra il mortale e l'immortale, l'uomo si innalza al regno dello Spirito. Il «soffio di vita» (animale) e la condizione paradisiaca passeranno insieme. All'animazione mediante la psiche seguirà in corpo ed anima la loro «vivificazione» ad opera dello Spirito. L'indole puramente psichica (razionale e libera) rimarrà sublimata da quella pneumatica (soprarazionale) e divina assunta alla condizione immortale e incorruttibile di Dio.

L'anima non scomparirà, beninteso, e neppure le sue facoltà congenite. Non scomparirà nemmeno il corpo con le sue caratteristiche. Cesseranno le azioni dell'uno e dell'altra, incompatibili con la presenza dello Spirito. L'uomo, trasferito dal paradiso al cielo, inizierà definitivamente la vita dello Spirito alla pari di Cristo nella carne.

Tuttavia, nulla accade senza la mediazione del Verbo fatto uomo. Questa mediazione si impone in qualsiasi tipo di economia, tanto prima quanto dopo il peccato di Adamo, sia nel paradiso con regime universale di innocenza sia in terra con regime universale di peccato e in un'economia mista o con una condizione parziale di innocenza e di peccato. Adamo, abbia o no peccato, deve salire a Dio con la carne con mezzo adeguato a essa. Il Figlio incarnato sarà il mediatore e le circostanze muteranno con riguardo alla situazione dell'uomo. Fedele e innocente nel paradiso, verrà inizialmente assunto dal *Logos*, glorificato successivamente *secundum carnem* e sempre senza uscire dal paradiso. Infedele ed esiliato dall'Eden, sarà prima assunto dal *Logos* e glorificato poi nella carne, ma fuori dal paradiso.

Presupposta in ogni caso la mediazione del Verbo incarnato, alla condizione di integrità regolata dal soffio di vita seguirebbe il regime dell'uomo vivificato dallo Spirito. Il Secondo Adamo, uomo spirituale, inaugurerebbe lo stadio definitivo ed eterno, stabilendo la conclusione di quello precedente. *L'alito di vita* infuso dal Creatore nel plasma rimarrebbe assorbito dallo *Spirito* di filiazione scaturente dal Verbo fatto carne. Il passaggio si realizzerebbe lungo i secoli precedenti Gesù, ma sarebbe alla fine tanto radicale nei suoi estremi come tra l'uomo corporeo e quello spirituale. Esteriormente si prolungherebbe lo stato di innocenza e nessuno noterebbe alcun cambiamento nella potenza del divino sul composto umano. Pensieri e immagini continuerebbero a essere puri come sempre.

Il dato più prezioso nello stato di innocenza interessa la vita interiore e sfugge alle manifestazioni esterne. Con la colpa di Adamo si perde il versante più sensibile dell'integrità, ma con la salvezza di Cristo viene recuperato, e persino superato, quello più profondo grazie allo Spirito. Nel regime attuale di peccato rimane il più e si perde il meno.

Né Ireneo né Giustino indugiano a lamentare la perdita dell'integrità. Poiché sussistono la destinazione dell'uomo a divenire spirituale e l'orientamento del primo al secondo Adamo, si potrebbe dire che nulla è andato perduto oppure, se qualcosa s'è smarrito, è in vista di un bene maggiore per l'uomo.

«Ma non c'è prima lo spirituale – afferma l'Apostolo (1 Cor 15, 46) con un linguaggio relativo a noi uomini – ma prima c'è lo psichico animale e poi lo spirituale, come è logico. Conveniva, infatti, che prima l'uomo venisse plasmato e, una volta modellato, ricevesse l'anima per poi ricevere, in questa condizione, la comunione dello Spirito. Perciò anche “il primo Adamo divenne, per opera del Signore (1 Cor 15, 45) anima vivente, il secondo Adamo Spirito vivificante”. Dunque, come il convertito in anima vivente, volgendosi al male, perse la vita, così, di nuovo, quello stesso ritornando al bene e ricevendo lo Spirito vivificante, troverà la vita»¹².

Il soffio che alimentava l'uomo, rendendolo animale, fu incapace di mantenerlo in vita. «E la prima vita si è distrutta, perché non ci fu data mediante lo Spirito (vivificante), ma per mezzo di un soffio» (*Adv. haer.* V, 12, 1). Il soffio di vita era incapace di mantenere nella memoria continua del Creatore la psiche e per mezzo suo il plasma libero dalla distrazione e dall'oblio che conducono al peccato.

Non per questo Dio è responsabile della caduta dell'uomo. Il regime di integrità si sottometteva nella sua durata fino alla fase dello Spirito alla corrispondenza nell'uomo.

Né la carne né la psiche reclamavano l'armonia interiore, la sottomissione all'alito divino che ricopriva la loro naturale nudità rivestendoli di santità e purezza.

Esisteva il pericolo che Adamo ed Eva si innalzassero con il dono dell'integrità reputandolo naturale e si appropriassero, con l'integrità, di quanto ad essa era vincolato: l'assenza della morte e di corruzione (ovvero le miserie legate alla *sarx*).

Era necessario mettere alla prova l'uomo, senza danneggiare il regime

¹² *Adv. haer.* V, 12, 2.

preternaturale del paradiso, dando spazio al merito. Da qui il comando.

È istruttivo il confronto della concezione valentiniana e gnostica con quella di Ireneo.

Secondo gli gnostici l'uomo Adamo fu portato dalla terra sublunare, dove fu plasmato, al paradiso – nel quarto cielo planetario – con riguardo a una duplice economia parallela: a) arcontica del Demiurgo, b) spirituale di *Sophia* (e del Salvatore).

Entro l'economia del Demiurgo l'uomo apparentemente migliorava la propria condizione, abbandonando la terra illica, propria degli uomini irrazionali, e salendo al cielo degli arconti, di indole psichica. In realtà, cadeva completamente sotto il potere del Demiurgo, che sospettava sulla base di puri indizi il mistero della persona (superiore) del protoplasto e, benché lo vezzeggiasse come materia prediletta, desiderava tenerlo soggiogato alla sua volontà.

Inserito nell'economia di *Sophia*, o del Salvatore, il trasferimento al paradiso preparava lo scontro tra il Demiurgo, con il suo comando (Gn 2, 17), e Adamo, con la sua ribellione.

L'uomo avrebbe potuto comprendere – per bocca del serpente (*Sophia*) – la vera economia del Dio Buono e l'antagonismo tra i due dèi, quello dell'Antico e quello del Nuovo Testamento, che doveva guidare la storia a cominciare dall'esilio di Adamo dal paradiso.

In definitiva, gli arconti erano strumento incosciente della Sapienza del Salvatore nello spostamento dell'uomo al paradiso del Demiurgo. Lungi dal conseguire quanto presumevano – il dominio su Adamo – ne provocarono l'incontro con il Creatore e l'esilio sulla terra arida. Ciò che in prospettiva ebraica ed ecclesiastica è conseguenza del peccato dell'uomo contro il suo Creatore, in quella gnostica attesta la docilità dell'uomo ai disegni del vero Dio. Il Padre non vuole l'uomo nella condizione paradisiaca alla mercé del Demiurgo. Lo vuole in uno stato terreno per guidarlo – a favore della storia – attraverso un'educazione lenta e graduale da «figlio della Donna» (*Sophia*) a «figlio dell'Uomo» (il Salvatore), dalla morte alla Vita, dall'ignoranza alla Gnosi. La storia è indispensabile all'uomo divino. Un regime arcontico, superiore a quello terreno, interromperebbe qualsiasi eventuale *historia salutis* e quanto in apparenza si presentava come beneficio, ridonderebbe in maggiore disgrazia. Docile al Creatore e separato – per la sua mansuetudine – dall'albero della Gnosi, Adamo non sarebbe mai giunto a ciò che costituisce il suo fine, la Gnosi di sé e del vero Dio.

Ireneo non sembra aver esaminato l'esegesi valentiniana e gnostica di

Gn 2, 5 né essersi fatto carico della sua rilevanza. L'abbia o meno conosciuta, sviluppa ampiamente la sua ideologia.

Il Demiurgo, senza bisogno di angeli o arconti, prende l'uomo da questa terra sensibile, luogo della sua formazione, e lo fa salire al paradiso, nel quarto cielo (planetario, angelico). Quest'ascesa locale è accompagnata da un'altra fisica. La condizione dell'uomo, terreno in origine, si eleva da terrena a celeste, da umana ad angelica, da corruttibile e mortale a «né mortale né immortale», «né corruttibile né incorruttibile»; oggi diremmo da naturale a preternaturale. Il Creatore sceglie per l'uomo un regime gratuito, superiore alle leggi della materia (e del *plasma*) e lo colloca in un regime di angeli, senza sacrificare con questo il destino umano «a immagine e somiglianza di Dio».

Lo stato paradisiaco, naturale per gli angeli e preternaturale per l'uomo, esalta fisicamente le condizioni di vita dell'uomo. Non conosce la corruzione della materia, la necessità del sonno, gli involontari allontanamenti da Dio. È il regime congenito agli angeli, in lode continua al Creatore. Innocenti e puri nella carne, come se non le appartenessero, Adamo ed Eva dialogano frequentemente con il Verbo di Dio, che scende a passeggiare con loro. E parlano dei misteri futuri del *Logos* incarnato.

L'uomo mantiene, tuttavia, il libero arbitrio. Il paradiso è un luogo di educazione umana alla scuola del Verbo.

In uno stato né mortale né immortale, e quindi transitorio, deve disporsi meritoriamente alla Salvezza.

Il destino che in terra e in regime di corruzione e di morte avrebbe presentato difficoltà, in paradiso risulta molto facile a causa della molteplicità dei doni sopraterreni (scienza, integrità, comunione con il Verbo) dell'Eden. Dio sembrerebbe aver facilitato ogni cosa.

Nessuna gelosia del Creatore nei confronti dell'uomo, sua creatura. Nessun timore che egli possa oltrepassare i propri limiti. L'intento del Demiurgo è la sua deificazione, ma non attraverso la forza. Tutto viene facilitato all'uomo, fino a toglierlo dal mondo della corruzione e della morte, per collocarlo dove, senza ostacoli e con merito, possa raggiungere il suo fine. Questo è il senso dell'Eden.

Ireneo non dimentica che il suo uomo è di carne e ossa: debole, mortale e corruttibile. Il paradiso compensa i limiti congeniti alla *sarx* con numerosi doni preternaturali. L'uomo si lascerà modellare nella sua carne, dal Verbo e dallo Spirito, senza avvertire le inclinazioni verso il basso e, inoltre, a titolo di merito per l'uomo in un regime che salvaguarda il libero arbitrio. Non potrebbero esserci maggior delicatezza e benevolenza da parte del Creatore.

Il Demiurgo, secondo Ireneo, teme forse di abbandonare la sua creatura sulla terra di origine in balia delle leggi della materia? Il regime dell'Eden, in sé, potrebbe anche non essere storico¹³. Dal momento in cui l'uomo terreno vi fu innalzato, lo divenne. Adamo non cessava di essere nella sua essenza *sarx*. L'educazione cui veniva sottoposto cercava di disporlo *secundum carnem* alla visione di Dio; trattandosi di sostanza terrena, si sottometteva alle sue leggi e quindi anche al tempo. La *sarx*, sottratta nell'aspetto corruttibile e mortale alle condizioni della terra, non lo era riguardo alla pedagogia graduale, quanto all'evoluzione da neonato, a bambino, a giovane... fino alla completa maturità. Questo basta per non imputare all'elevazione al paradiso una sottrazione del plasma alle leggi della *historia salutis*. Essa accentua, al contrario, l'interesse per facilitarla e renderla gradevole, coniugando le leggi dello spazio e del tempo inerenti alla *sarx* con quelle del regime celeste, propedeutiche a quelle del puro Spirito (o dell'eternità).

Ireneo si sforza di chiarire il lato storico della vita dell'uomo nel paradiso.

«Quid autem de illis dicamus, quandoquidem Enoch placens Deo, in quo placuit corpore translatus est, translationem justorum praemonstrans, et Helias sicut erat in plasmatis substantia assumptus est, assumptionem patrum prophetans? Et nihil impediit eos corpus in translationem et assumptionem eorum; per illas enim manus per quas in initio plasmati sunt, per ipsas assumptionem et translationem acceperunt. Assuetae enim erant in Adam manus Dei coaptare et tenere et bajulare suum plasma et ferre et ponere ubi ipsae vellent. Ubi ergo primus positus est homo? Scilicet in paradiso, quemadmodum Scriptura dicit (Gn 2, 8): "Et plantavit Deus paradysum in Eden contra orientem, et posuit ibi hominem quem plasmavit". Et inde projectus est in hunc mundum non obaudiens. Quapropter dicunt Presbyteri qui sunt Apostolorum discipuli eos qui translati sunt illuc translatos esse – justis enim hominibus et Spiritum habentibus praeparatus est paradysus; in quem et Paulus Apostolus apportatus audivit sermones inenarrabiles quantum ad nos in praesenti – et ibi manere eos qui translati sunt usque ad consummationem, coaspicantes incorruptelam»¹⁴.

Il paradiso consente numerose esperienze: a) alcune, come il rapimento estatico di Paolo (2 Cor 12, 4), inenarrabili: «udi parole ineffabili, che non è lecito ad alcuno pronunciare»; b) altre, come il trasferimento di Enoc e l'assunzione di Elia entrambe *nella carne*, determinano il passaggio per gli in-

¹³ *Adv. haer.* V, 5, 1-2.

¹⁴ *Ibid.* V, 5, 1, 8 ss.

teressati dal campo della storia a quello metastorico o soprastorico (*coauspicantes incorruptelam*); c) altre ancora, come quelle di Adamo ed Eva, nonostante l'economia preternaturale sono esperienze di indole storica: l'origine di Eva dal costato di Adamo, la «denominazione» degli animali da parte di Adamo, l'«ascolto» sensibile del comando di Dio (Gn 2, 16 s.), il dramma della tentazione e della caduta, ad esempio.

Ireneo non si pone il problema della possibilità di fare della storia nel paradiso. Come furono storici i sei giorni della creazione del mondo, altrettanto lo sono i sei grandi periodi iniziati da Dio in funzione della sua economia con la vita dell'uomo nel paradiso. Mai pensò che, per innalzare l'uomo al quarto cielo planetario (angelico), sospendesse l'economia lineare preannunciata nell'*Hexaemeron*. Non avvertiva neppure una difficoltà nella differenza *attuale* tra il regime di Elia ed Enoc, nel paradiso, e il genere umano sulla terra arida e sublunare. Elia ed Enoc uscirono dagli uomini e dalla storia della stirpe umana. Ireneo prescinde dalla «storicizzazione» delle loro azioni nel loro nuovo stato. In buona logica, malgrado la loro permanenza *nella carne*, avrebbe dovuto assegnare ad essi una missione *a-storica*, analoga a quella dei defunti.

Secondo il vescovo di Lione i defunti non vivono nella carne (*Adv. haer.* II, 34, 1), ma in anime corporee; sono suscettibili di esperienze corporee, che si prestano a una storia «relativa», ma non meritano tale definizione perché inalterabili. Quanti sono con Abramo, come la psiche di Lazzaro, gioiranno in uno stato uniforme. Quanti esperiscono, come la psiche dell'epulone, il bruciore delle fiamme, soffriranno anch'essi in regime uniforme. Probabilmente perché, nonostante la loro condizione «corporea», con la corporeità peculiare alle anime, sono incapaci di alterare lo stato in cui li sorprese la morte. La condizione di Elia ed Enoc *in questo* è simile a quella dei defunti. Non perché non possano fondare la storia *secundum carnem*, ma perché sono stati innalzati al paradiso con altri fini e annoverati probabilmente, fino alla consumazione, nello stato degli angeli (celesti).

Uno stesso luogo può servire o meno alla storia. L'economia storica non dipende semplicemente dal luogo. Dipende, soprattutto, dall'economia «*secundum carnem*» dell'uomo. La terra infralunare, scenario durante i sei millenni della *historia salutis*, in seguito alla consumazione finale entrerà con il paradiso e il Regno di Dio nell'eternità. I predestinati a vivere sulla terra avranno già superato la storia e, nonostante la loro vita «nella carne» e sulla terra, non saranno soggetti alle leggi dello spazio e del tempo¹⁵.

¹⁵ Cfr. *ibid.* V, 36, 1-2.

Parimenti anche il paradiso può servire o meno alla storia. Nell'economia attuale a causa del peccato di Adamo (e del suo esilio) non serve alla storia. Nello stato di innocenza, invece, si sarebbe potuto incorporare alla *historia salutis*.

Bibliografia

ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.

TARDIEU M., *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974.

VOLZ P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934².

WEBER F., *Jüdische Theologie*, Leipzig 1897².

Capitolo Sedicesimo

Origine di Eva

Viene descritta in Gn 2, 21-24. Dio prese una costola da Adamo addormentato e formò una donna. Su questo dato molto presto vi furono speculazioni cristiane. Vi si aggiunga poi il testo di Gn 3, 20: «L'uomo chiamò la propria moglie Eva, perché fu la madre di tutti i viventi».

Ancora una volta gli gnostici seguirono un proprio itinerario e gli ecclesiastici il loro, ma né tra questi ultimi né tra gli gnostici si rintraccia piena sintonia. Data la relazione tra Eva e Adamo, tra la moglie e il marito, lo studio dell'origine di Eva postula le premesse enunciate circa Adamo.

1. GNOSTICI

Tra gli gnostici sono percepibili i consueti *theologumena*.

L'*Anthropos* divino, in primo luogo, *Uomo di luce*, identificato talvolta con il Dio primo e talvolta con l'Unigenito. *Anthropos* purissimo, spirituale, si concretizzava in forma: a) *androgina*, b) né maschile né femminile, al di sopra di ogni distinzione di sesso. Gli si attribuiva come elemento femminile lo *Spirito verginale* o la «Vergine di Luce», in modo che senza cessare di essere *Anthropos* (luminoso) avesse quale consorte spirituale o luminosa il *Pneuma* stesso o il *Phôs* che lo rendeva divino.

Da qui si giunse a concepire miticamente Dio (e il suo Unigenito) in due maniere: 1. semplicemente come *Anthropos* oppure 2. come *Anthropos/Femmina*, attribuendo alla *Femmina* il valore mitico di consorte dell'*Anthropos* o l'equivalente reale di sostanza (spirituale) dell'*Anthropos*.

Su questa base matrimoniale, che accentuava con il maschile *Anthropos* la nozione di Dio e del vero Uomo e con il femminile la sua essenza di Spirito (Luce) verginale, si espressero molte famiglie gnostiche.

Applicandola al Dio supremo (e al suo Unigenito) rilevavano molteplici copie equivalenti: *Bythós/Sigê*, *Bythós/Ennoia*, *Anthropos/Barbelo*, *Propator/Charis*. Loro denominatore comune era una certa dualità tra il Dio ignoto, concepito

to come *Anthropos* = *Theos*, e la sua natura o sostanza comunicabile. Poiché nel Dio supremo non preesisteva nulla di rivelabile all'esterno, nulla di comunicabile, sarebbe rimasto sempre ignoto e mai il mondo avrebbe potuto conoscerlo.

Il *Theos agnostos* possedeva un'essenza – *Spiritus* – purissima, comunicabile. Il mito la presentava come Spirito virginale o Vergine di luce. Per mezzo suo il *Theos* poteva comunicarsi, senza perdere la sua integrità.

Lo stesso che come ignoto ed eterno era *Anthropos*, era pure *Foemina*, gratuitamente comunicabile a tutti gli altri. Ne consegue facilmente il passaggio, comune a quasi tutti i gruppi gnostici, dall'*Anthropos* ignoto ed eterno all'*Anthropos/Femmina* (*Anthropos/Spiritus*, *Anthropos/Virgo*), sorgente dell'economia positiva.

Per il nostro obiettivo questo è il paradigma supremo dei due personaggi biblici, Adamo ed Eva: *Anthropos* ignoto ed eterno nella sua trascendenza originale, *Anthropos/Femmina* all'origine dell'*oeconomia salutis*; *Uomo e Donna* diversificati soltanto mediante la distinzione tra il soggetto e la sua essenza comunicabile.

Lo schema *Anthropos/Foemina*, percettibile all'inizio dell'economia, principio dello stesso Unigenito, si ripeterà entro il *Pleroma* valentiniano (ossia la regione degli *eoni* e delle coppie sethiane). *Noûs/Aletheia*, *Logos/Zoê*, *Anthropos/Ecclesia* accentuano con l'elemento femminile il veicolo della rivelazione e della comunicazione esteriori dell'elemento maschile.

Si giunge così, tra i grandi gruppi, a un altro matrimonio miticamente definito: a) *Christus/Prounikos* e b) *Salvator/Sophia* (*Achamoth*), che traduce la distinzione tra il *Figlio dell'Anthropos* e lo *Spirito Santo* o *Sophia*, Madre dei viventi. Racchiusi in una cornice mitica, i personaggi sono tuttavia reali come il *Verbo* nato dal Padre, creatore e salvatore dell'universo, e la persona dello *Spirito Santo*, nel suo duplice aspetto di Sapienza del mondo e Madre degli eletti.

Essi fungono da paradigma, ancora divino, di Adamo ed Eva, paradigma più immediato del supremo *Anthropos/Foemina* e traducibile nelle relazioni intercorrenti tra il Figlio e lo Spirito personale.

Lo si denomini «Cristo» (con gli ofiti di Ireneo) o «Salvatore» con il valentiniano Tolomeo, egli è il Figlio dell'*Anthropos* nato come frutto perfetto da Dio Padre.

Lo si chiami «*Prounikos*» (con gli ofiti di Ireneo) o *Achamoth* (*Enthymesis*) con i valentiniani, egli è lo *Spirito Santo*, divinamente femminile, apparso come frutto abortivo di Dio.

È importante sottolineare la relazione reciproca tra il Figlio e lo Spirito Santo: l'uno perfetto e maschile in quanto Figlio del Dio *Anthropos*; e l'altra, imperfetta o femminile, proiezione del seno di Dio. Da qui, l'uno *Anthropos*

venuto dall'*Anthropos* e l'altra (= Spirito Santo), *Donna venuta da Donna*. In maniera letteraria, il Figlio nasce come *Luce* (perfetta) e lo Spirito come *ombra*; il figlio sorge come *Intelletto* divino orientato a Dio, lo Spirito come *Sapienza* (discorsiva) rivolta verso l'esterno.

La separazione tra il Figlio e lo Spirito, come tra Figlio e Aborto, tra Fratello e Sorella, tra Sposo e Sposa implica la dissociazione, avvenuta a partire dall'*Anthropos* primo, dell'elemento maschile relativo al Figlio e dell'elemento femminile per lo Spirito, dal perfetto rivolto a Dio per il Figlio e dell'imperfetto orientato all'universo per quanto concerne lo Spirito Santo (personale). È una divisione avvenuta simultaneamente o con priorità dell'aborto rispetto al Figlio, ma sempre come proiezione bivalente di quanto compreso nell'Unigenito di Dio, principio simultaneo del Verbo e della materia, del Salvatore e della chiesa degli eletti, degli angeli e degli uomini, del divinemento maschile e del femminile.

Alla separazione a partire da un *Anthropos* precedente è possibile assimilare il fenomeno dell'*apotomia*. Dalla Madre, grembo di Dio, esce in effetti il Cristo (= figlio) con un'appendice di oscurità; il Cristo taglia la sua appendice per ritornare di nuovo a Dio. Ireneo attribuisce questo mito a Valentino quando scrive: «Il Cristo (= Figlio) non è stato emanato dagli *eoni* del *Pleroma*, ma la Madre esteriore lo ha dato alla luce, secondo la memoria dei migliori, con un'ombra. Questi (= il Cristo), essendo maschile, *recise da sé* l'ombra (ἀποκόψαντα ἀφ'ἑαυτοῦ τὴν σκιάν) per ritornare al *Pleroma*. La Madre, abbandonata con l'ombra e privata della sostanza spirituale, emise un altro figlio (= il Demiurgo)» (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 11, 1).

Il frutto della Madre, grembo di Dio, percorre due tappe per apparire: a) nasce Cristo con un'ombra, il Figlio (maschile) con un'appendice femminile; b) Cristo *recide da sé l'ombra*, separandola come *apokope*, materia femminile da cui deriverà l'*Hysterema*.

La recisione dal Maschio (Cristo) della Femmina (= Ombra, *Apokope*) rappresenta la distinzione del Figlio di Dio dallo Spirito (Madre, *Sophia*).

Allo stesso fenomeno alludono gli *Excerpta ex Theodoto*. ET 33, 4 denomina *apotomia*, «taglio» ciò che Valentino designa «ombra (strappata o tagliata)»; è un termine riconducibile sia ad *apotome* (e *peritome*) sia ad *apokope* e ricorda in larga misura alcuni miti pagani.

Giove sottomise Saturno, *lo mutilò* e gettò in mare le sue parti - *apokope* - dalle quali nacque Venere¹.

¹ Cfr. ARISTIDE, *Apol.* 9, 4 s.; CLEMENTE A., *Protr.* 15, 2.

Gli gnostici naasseni rappresentavano l'origine del *Logos* immanente al mondo con il mito analogo di Attis e di Cibele², noto a Taziano (*Ad Graec.* 8, 2), per *apokope* di Attis (= Figlio dell'*Anthropos*).

Circolava pure un'esegesi naturalista della scissione del maschile e perfetto e del femminile e imperfetto per spiegare la fioritura dell'elemento divino nel mondo sensibile. Le violette, fiorite dal sangue sparso da Attis con la sua *apokope*, corrispondono agli spirituali, membri della chiesa.

La *apokope* naassena corrisponde all'*apotomia* e *apokope* valentiniane. È molto probabile che figurasse tra i grandi gnostici cristiani come *mutilazione* o circoncisione celeste³ e rappresentasse la separazione tra il Cristo con i suoi angeli, da una parte, e *Sophia* (= Spirito Santo) Madre degli uomini (viventi) dall'altra. È una separazione paradigmatica, precedente quella di Adamo ed Eva.

Lo conferma un testo valentiniano di ET 21:

«Le parole (Gn 1, 27) “Li creò a immagine di Dio, maschio e femmina li creò” denotano, a detta dei valentiniani, la migliore emissione di *Sophia* (= la Prima Donna). Gli (elementi) maschili che da essa derivano, costituiscono l'elezione e i femminili la chiamata. Denominano gli elementi maschili angelici e quelli femminili, che sono loro (= gli gnostici), seme superiore. Così anche in Adamo l'elemento maschile rimase in lui, tutto il seme femminile tolto da lui diventò Eva, dalla quale provengono le femmine (= uomini spirituali), come da lui (= Adamo) i maschi (= angeli spirituali). Gli elementi maschili si concentrarono quindi nel Verbo e i femminili, una volta resi maschili, si uniscono con gli angeli ed entrano nel *Pleroma*. Per questo, dicono, la donna si cambia in uomo e la Chiesa di quaggiù in angeli”».

A prescindere da alcuni dettagli piuttosto oscuri, l'idea di fondo appare abbastanza evidente.

Sophia (= *Prima Foemina*), sposa del Dio supremo e grembo del Padre, diede alla luce un personaggio androgino, *Cristo* Salvatore con gli angeli che compongono la chiesa di elezione, e lo Spirito Santo, *Foemina* gravida della chiesa futura degli uomini spirituali. Era l'ermafrodita Adamo/Eva, Maschio/Femmina (celeste).

Sopravvenne la scissione, *apokope* (= mutilazione, circoncisione): Adamo rimase con gli elementi maschili, coadiutori del Salvatore (= Adamo celeste), ed Eva con gli elementi femminili, gli uomini (seminalmente contenuti in essa come nella Madre dei viventi).

² IPPOLITO, *Elench.* V, 7, 13 ss.

³ Cfr. la mia *Cristologia gnóstica* I, 451 ss.

Che una tale scissione sia avvenuta, secondo la Scrittura, dalla costola di Adamo assopito o per mutilazione, come attestano i miti di Attis e di Saturno, poco importa. A livello celeste, anche quest'ultima perde molta della sua naturale crudezza.

In un altro lavoro ho indicato che qui si radica la soluzione della misteriosa origine attribuita da Clemente (nelle sue *Ipotiposi*) a Eva, apparsa, secondo Fozio (*Bibl. Cod.* 109), «in maniera empia e vergognosa»⁴.

In sintesi, anche a livello divino la Donna (= Spirito Santo personale) uscì dal Maschio (= Figlio dell'*Anthropos*, Cristo Salvatore) portando in sé l'elemento (divino) imperfetto destinato alla creazione.

I valentiniani non si dilungano nella spiegazione della separazione, ne indicano però abbondantemente il motivo. Un Adamo androgino non può fondare direttamente una famiglia né moltiplicarsi in altri uomini; un Adamo maschio soltanto neppure. Deve necessariamente dare origine ad una Donna, per aver figli da lei.

Dio, secondo un tema riscontrabile in Teofilo Antiocheno e in Ireneo, non volle creare direttamente i due, Maschio e Femmina, plasmandoli in maniera indipendente⁵. Formò un solo Uomo che conteneva in sé quanto successivamente divise in Maschio e Femmina. In questo modo anche il genere umano, con Adamo e in Adamo, riconoscerà Dio quale unica origine.

Come Dio concentrò intorno al Verbo gli angeli, suoi collaboratori, costituendoli sin dal principio – in quanto maschili – adulti e perfetti, perché non formò Adamo soltanto, concentrando intorno a lui i suoi figli, gli uomini? Perché dovette prendere Eva da Adamo e concederle dei figli esclusivamente attraverso il matrimonio? Il quesito assume importanza specialmente se diretto ai valentiniani, che disprezzavano il matrimonio tra uomo e donna.

Rispondo. Gli angeli, collaboratori del Salvatore, venivano definiti maschili e spiritualmente perfetti, dotati di Gnosì fin dalla loro origine. Erano, però, forme impersonali, chiamate a individuarsi tramite il contatto con i loro «uomini». Lo stesso accadde per Adamo, avendo voluto la provvidenza compendiare seminalmente in lui i suoi figli. Come individuarli in unità di Spirito maschile, senza dispersione nella materia?

Ecco la soluzione. Dio toglie Eva da Adamo e le concede – separandola e

⁴ Cfr. i miei *Estudios valentinianos* I, 601.

⁵ Conforme a una prospettiva attestata, ad esempio, nelle Pseudoclementine. Cfr. G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlino 1958, 154 ss. e più avanti in questo stesso capitolo, pp. 332-333.

in presenza di Adamo – la fecondità, oltre al dono della maternità di figli in comunione con la *hyle*.

Non il solo Cristo in «unità di Spirito maschile» con il Padre può fondare una famiglia, né il solo Spirito Santo, depositario dello Spirito femminile. Devono procedere congiuntamente, dopo esser stati separati personalmente, allo scopo di generare i figli perfetti, maschili e di restituirli alle altezze dell'Unigenito, cui erano intenzionalmente predestinati.

Lo stesso avverrà, più tardi e a livello sensibile, tra Adamo ed Eva. Adamo, da solo, non può dare inizio alla stirpe umana e neppure Eva da sola. L'unione di Adamo con Eva è necessaria per la moltiplicazione dei figli di Dio.

I valentiniani, pur disprezzando il matrimonio e attribuendogli validità per un'economia psichica (ebraica), lo giudicano indispensabile come la femminilità dello Spirito, in ordine alla moltiplicazione personale dei figli di Dio.

E veniamo all'origine di Eva, a livello storico. Le dense notizie valentiniane non demarcano con chiarezza mito e storia, passano anzi di continuo da un campo all'altro.

A questo riguardo è molto esplicito il *Vangelo di Filippo* 789:

«Se la donna – scrive – non si fosse separata dall'uomo, non sarebbe morta con l'uomo. La separazione da lui fu l'inizio della morte. Perciò venne Cristo, per raddrizzare la separazione iniziale, per riunirli entrambi e poter vivificare e unire quelli morti nella separazione. La moglie si unisce con il marito nel talamo. Coloro che si sono uniti nel talamo non saranno più separati. Eva si separò da Adamo, poiché non si era unita a lui nel talamo».

Il testo allude a) *esplicitamente* alla separazione previa al dialogo della donna (Eva) con il tentatore. Poiché non la sorprese separata dal marito, non poté sopraggiungere neppure la morte (né il peccato); b) *implicitamente* alla separazione della Donna celeste (*Sophia*) originata dall'Uomo (71):

«Quando Eva era in Adamo, non esisteva morte alcuna. Separandosi da lui, la morte cominciò a esistere. Quando ella entrerà nuovamente in lui ed egli la prenderà con sé, non vi sarà più morte».

In principio regnava l'unità di Spirito, che non consentiva alcuna dimensione – alto o basso, davanti o dietro, destra o sinistra –, non conosceva dualità di sessi, ma solo la semplicità di un elemento (luminoso, divino). Viveva nei primordi la monade, l'*Anthropos* androgino «*utraque sexus fecunditate plenissimus*» (*Aesclepius* 20). Successivamente sopraggiunse la diade, principio della discordia, e con essa la morte.

Pur senza menzionare Adamo ed Eva, uomo e donna, Taziano dimostra di conoscere categorie analoghe riguardo all'unione primigenia tra lo Spirito e l'Anima (*Ad Graec.* 13). Se l'Anima fosse rimasta unita allo Spirito, avrebbe goduto del privilegio della sua immortalità. Spezzata l'unione per colpa dell'Anima, lo Spirito ha continuato la contemplazione di Dio. Essa invece, rimasta sola e senza l'appoggio del marito, si lasciò trasportare dalla sua bassa inclinazione naturale e morì con la carne.

Lo conferma Clemente Alessandrino⁶. Paolo, secondo Taziano, rileva (in 1 Cor 7, 5) la contrapposizione tra la preghiera e la comunione carnale. O il marito e la moglie pregano in armonia, uniti a Dio, oppure si allontanano da Lui per unirsi tra loro. La preghiera è sinfonia, l'unione coniugale l'esatto contrario (*ἀσυμφωνία*); è un atto illecito, incompatibile con la *sinfonia* divina. L'Apostolo lo tollera, dissimulando maldestramente (*κατὰ συγγνώμην*) il suo giudizio.

Il cielo ha voluto Adamo ed Eva in sinfonia per la gloria e il culto di Dio. Togliendo la donna dal costato dell'uomo, non intendeva fondare il matrimonio *secundum carnem*, ma la comunione dei due, Adamo ed Eva, simboli dello Spirito e dell'Anima, con Dio in stato di continenza. Il matrimonio doveva essere sempre spirituale, come nella comunione (celeste) tra lo Spirito e l'Anima. Doveva essere un matrimonio verginale tra sposi, in sinfonia (di preghiera e contemplazione) con Dio.

Come si moltiplicheranno allora gli uomini (cfr. Gn 1, 28)? Taziano era abbastanza intelligente per non rendersene conto. Nello stesso modo in cui avvennero il passaggio dal paradigma *Spirito/Anima* agli esseri storici Adamo/Eva e la misteriosa origine della donna dal costato di Adamo addormentato.

Quanto il discepolo di Giustino non spiegò, lo indicarono pur in mezzo ai miti alcuni gnostici.

I valentiniani apportano notizie indirette e molto oscure riguardo al sonno di Adamo. Secondo loro,

«modellato il corpo psichico (= l'uomo psichico), il Verbo depositò nella psiche "eletta" che giaceva nel sonno (= nell'uomo spiritualmente femminile o uomo pneumatico) un seme maschile, cioè un effluvio di quello angelico, affinché non vi fosse un vuoto (*ὅνα μὴ ὑστέρημα ᾖ*). E questo (seme maschile) fermentò, unificando l'anima (= uomo pneumatico) e la carne (= uomo psichico) che apparivano divisi, come se fossero pure stati emessi dalla Sapienza separatamente. Per Adamo il sonno era l'oblio dell'anima (= uomo pneumatico), alla quale il seme

⁶ *Strom.* III, 12, 81, 1 s.

spirituale (maschile) depostovi dal Salvatore, diede coesione affinché non si dissolvesse. Il seme era effluvio del Maschio (= Salvatore) e del (mondo) angelico. Perciò dice il Salvatore: "Salvati, tu e la tua anima". Venuto il Salvatore risvegliò l'anima (= uomo pneumatico) e ravvivò la scintilla; le parole del Signore infatti sono potenza ($\deltaύναμις$). Per questo disse (Mt 5, 16): "Risplenda la vostra luce davanti agli uomini". E dopo la risurrezione, insufflando lo Spirito negli Apostoli, soffiò via e separò il fango come cenere, accendendo e ravvivando la scintilla»⁷.

Il sonno di Adamo ha luogo in paradiso. Invece di assistere all'origine della donna, siamo di fronte all'inserzione nell'addormentato Adamo di un seme che non aveva qualcosa di analogo all'inserzione di una scintilla divina invisibile.

Non si nomina neppure il Demiurgo. Al suo posto, come direttore di scena, appare il *Logos* (il Salvatore).

Sul cliché (di Gn 2, 20. 24) relativo al Demiurgo i valentiniani costruirono, a un livello superiore, un altro dramma concernente gli elementi spirituali ai quali, senza saperlo, prestava servizio il Creatore. Non è una novità. I valentiniani rispettano il testo letterale della Genesi riconoscendogli valore a livello arcontico. Ma tramite esso e sopra il livello arcontico scoprono la dimensione ultima, spirituale della scena.

L'uomo-Adamo non era l'individuo carnale dal quale procedette la donna-Eva, pure carnale. Adamo racchiudeva in sé altri uomini: il razionale o psichico e lo spirituale o «eletto», privo quest'ultimo di autocoscienza. Il sonno di Adamo, così allude la Scrittura, si riferiva all'uomo pneumatico, che inserito nella psiche (e nella materia, nel mondo ilico) era incosciente di sé.

Al margine del tempo e del racconto biblico sull'origine di Eva, il Salvatore interviene due volte: prima come Verbo, depositando nell'assopito Adamo una scintilla o seme angelico, poi come Salvatore, risvegliandolo, accendendo cioè la scintilla depositatavi.

Mosè, poi, presentando Adamo in un sonno profondo affinché si estraiga da una sua costola Eva, indica, gnosticamente parlando, che la misteriosa origine si realizzò mentre Adamo era incosciente dalla sua dignità divina. Il Verbo lasciò agire liberamente il Demiurgo, perché potesse prendere dall'uomo addormentato una donna dotata dell'elemento psichico razionale (= «osso delle sue ossa») e di quello ilico irrazionale (= «carne della sua carne») [cfr. ET 51, 2].

⁷ ET 2. 3.

In un fatto tanto importante e celebrato da Paolo con riguardo a *Cristo/chiesa* (Ef 5, 32), intervenne soprattutto il Salvatore, com'è indicato nell'*Ipostasi degli Arconti* (p. 89, 3 ss.):

«Gli arconti tennero consiglio e dissero: "Su, facciamo che Adamo si addormenti". Ed egli si addormentò. Il sonno è l'ignoranza che infusero in lui; ed egli si addormentò. Tolsero una costola *simile ad una donna vivente* e formarono la sua costola con la carne, per rimpiazzarla».

Il Demiurgo (o gli arconti) agisce come strumento incosciente di un'economia superiore. Insieme alla costola tolta ad Adamo, gli arconti lo privarono di tutto il suo Spirito, lasciandolo uomo puramente psichico, animale. Dalla sua costola modellarono una Donna vivente, Eva o Donna spirituale, predestinata a essere Madre di tutti i viventi (cfr. Gn 3, 20). Se prima del misterioso fenomeno, Adamo era Anima e Spirito, in conseguenza dell'origine di Eva egli rimase Anima ed Eva risultò Spirito.

Continua *Ipostasi degli Arconti* (pp. 89, 11 ss.):

«E la Donna spirituale venne verso di lui (= Adamo), parlò con lui (e) gli disse: "Alzati, Adamo!". Vedendola, disse: "Sei tu che mi hai dato la vita; ti chiameranno Madre dei Viventi (cfr. Gn 33, 20)...". Ancora le potenze (= gli arconti) si avvicinarono al loro Adamo. Ma vedendone il ritratto (= la Donna spirituale) che parlava con lui, furono presi da grande turbamento e la desiderarono. Si dissero l'un l'altro: "Su, gettiamo in essa il nostro seme!". La inseguirono ed ella si rise di loro per la loro stoltezza e cecità e a causa di queste divenne albero. Offrì loro la sua ombra, che le assomigliava (= la Donna carnale, simile alla Donna spirituale) e le potenze la macchiarono con abominio (contro natura?) e imbrattarono l'impronta della sua Voce, affinché esse stesse fossero condannate nella loro creatura e nella loro immagine (= nella Donna carnale)».

La Donna spirituale non venne sola da Adamo; con lei, come sua ombra, era uscita la Donna illica, esteriormente simile a quella spirituale. Mentre la spirituale, essendo divina, era superiore a ogni macchia, quella illica si prestava, a motivo della sua indole, al commercio abominevole degli arconti.

A noi interessa la dualità delle Donne – spirituale e la sua ombra – e parallelamente la dualità di Adamo. A causa della misteriosa origine della Donna «Adamo risultò interamente psichico». Successivamente, conversando con la Donna spirituale uscita da lui, Adamo confessa: «Sei tu che mi hai dato la vita; ti chiameranno Madre dei viventi». Non è stato Adamo a dare la vita ad Eva ma al contrario Eva l'ha donata ad Adamo. Le parole: «Alzati, Adamo!» con cui la Donna spirituale lo ha messo in piedi, mostrano una singolare efficacia. In sostituzione della costola – lo Spirito – che aveva perso per lei, la Donna introdusse in Adamo una scintilla di sé, una porzione

dello Spirito che gli aveva completamente tolto, e si eresse a Madre di tutti gli esseri spirituali.

UW offre una versione diversa. La Donna spirituale, tratta da Adamo, si presenta come Zoê, Figlia di *Sophia*. È «Foemina a Foemina», come tra gli ofiti di Ireneo, espressione immediata dello Spirito Santo (personale) nella sua efficacia sugli eletti, membri della Chiesa.

«Dopo il giorno del riposo – scrive UW (p. 115, 30 ss.) – *Sophia* inviò Zoê, sua figlia, che chiamano Eva, in qualità di istruttrice, perché risvegliasse Adamo, nel quale non c'era anima... Eva, osservando il suo ritratto giacente, provò compassione di lui e disse: «Adamo, vivi, alzati dalla terra!». La sua parola divenne subito realtà (ἔργον); quando infatti Adamo si alzò, immediatamente aprì gli occhi. Nel vederla egli disse: «Tu sarai chiamata Madre dei viventi (cfr. Gn 3, 20), perché tu mi hai dato la vita».

In questa luce la scena della Genesi viene ricostruita in linea generale dagli gnostici come segue:

1. Il Verbo (e il Salvatore) dirige le azioni del Demiurgo-(o degli arconti) senza mutare esteriormente i dati forniti dalla Scrittura; loro responsabile principale diventa la sua Sapienza tramite sua figlia, Zoê o Donna spirituale.

2. Il Demiurgo prende una costola da Adamo addormentato e la trasforma in una donna della sua stessa sostanza: Eva di carne. È il dato biblico preso alla lettera.

3. Inconsciamente il Demiurgo (o gli arconti) prende da Adamo – dall'*Anthropos* spirituale nascosto in lui – insieme alla costola anche tutto lo Spirito, la Donna spirituale, Madre dei viventi futuri. Secondo UW la Donna spirituale si chiamerebbe Zoê; ma proviene in maniera remota da *Sophia*, sebbene direttamente dall'interno di Adamo.

4. Zoê, la Donna spirituale, si avvicina ad Adamo, steso e addormentato, per inserirvi, come porzione di se stessa, una scintilla di Spirito, accenderla e farlo alzare. Per questo dice: «Adamo, vivi, alzati dalla terra!».

5. Adamo risveglia la coscienza di sé e si alza in piedi. È un'azione profetica, che racchiude l'illuminazione e gnosi future (ossia la salvezza) degli esseri spirituali.

6. Svegliandosi e vedendo la moglie Eva, dice con le parole della Scrittura (Gn 2, 23): «Questo è osso delle mie ossa e carne della mia carne» (cfr. AJ II, p. 23). Nell'esegesi valentiniana equivarrebbe a: «Questo è di indole psichica e anche di natura illica (irrazionale), proviene per entrambe le caratteristi-

che da me». HA e UW aggiungono altre espressioni a livello pneumatico, attribuendole allo stesso Adamo: «Tu (Zoê) mi hai dato la vita (divina = spirituale); ti chiameranno la Madre dei viventi». Non la riconosce venuta da sé, ma riconosce se stesso venuto da lei.

7. Gli arconti si contaminano nel rapporto con la Eva carnale. Il Demiurgo si serve di lei per moltiplicare la specie (*secundum carnem*). Gli arconti non contaminano la Donna spirituale, né il Demiurgo può servirsene per i suoi fini. Soltanto il Salvatore si avvale della Donna spirituale per seminare verginalmente nel mondo gli «eletti», che a tempo debito – giunta la pienezza dei tempi – illuminerà personalmente e salverà.

Gli gnostici scorgono nell'origine misteriosa della Donna (Gn 2, 21 ss.) due progetti: a) uno immediato, carnale, l'origine di Eva, madre dei figli avuti dalla concupiscenza arcontica; corrisponde all'Adamo carnale e forma con lui un matrimonio contaminato e impuro, ancorché indispensabile per la dispersione degli «eletti»; b) un altro invisibile, l'origine dello Spirito Santo, «Madre dei viventi» avuti verginalmente per comunione con il Cristo (Salvatore); corrisponde al Cristo, Uomo spirituale, e forma con lui un matrimonio puro, verginale, dal quale nascono gli «eletti» come Set (e Norea).

Buona parte dell'impostazione settaria (di Gn 2, 21 ss.) si orienta a svalutare l'unione *secundum carnem* come opera arcontica, regolata dalla concupiscenza e perciò impropria all'autentico matrimonio, e a istituire come esclusiva l'unione *secundum spiritum*, resa sensibile a livello paradigmatico tra Cristo e lo Spirito Santo.

L'origine di Eva carnale dal costato di Adamo assopito corrisponde all'economia ebraica, governata da Jahvé, e si concilia con la condizione della stirpe umana, moltiplicatasi per comunione carnale, in stato di ignoranza o nel sonno dello Spirito.

L'origine di *Sophia* (Zoê, Donna spirituale), dell'*Anthropos* (Cristo) corrisponde alla vera economia dello Spirito e funge da paradigma divino, incontaminato della vera unione *secundum spiritum*.

Gli gnostici riconoscono che la stirpe degli uomini, nella sua ovvia dimensione, scaturisce dall'unione Adamo/Eva *secundum carnem*; da essa nascono gli uomini con nascita di morte⁸.

Storicamente Adamo è il marito «secondo la carne» di Eva, ma alla pari di tutto ciò che si ha nella carne il suo matrimonio con lei è contaminato e privo di valore.

⁸ Cfr. *Ev. Phil.* 71 e 78 s.

Il vero uomo, celato negli arconti, è pneumatico. Spiritualmente femminile, riconosce come marito solo alcuni angeli, coadiutori del Salvatore. A esso si unirà *secundum spiritum* il giorno delle sue nozze. Per unirsi al marito, deve prima disporsi ad esse, dimenticando le nozze terrene contaminate e adulterine. Spiritualmente femminile come la Samaritana, aspetta il vero marito, l'angelo, per unirsi a lui in presenza del Salvatore.

Il vero uomo consuma il matrimonio con l'angelo – donna con uomo –, lo conosce (κατὰ γυνῶσιν) in virtù del Salvatore, Gnosi del Padre e nella pienezza dei tempi. Soltanto allora l'efficacia materna (*secundum spiritum*) di Zoë = Eva si completerà con quella paterna (*secundum spiritum*) dell'Uomo (Adamo = Cristo Salvatore). Gli uomini nati da tale unione diventeranno figli perfetti di *Anthropos/Zoë* (Cristo/Sofia, Verbo/Spirito Santo), per comunione con la Madre, dalla quale ricevono la natura di «spirito», e con il Padre Cristo, dal quale con la gnosi ricevono la τελείωσις o vigore dello «Spirito maschile».

2. ECCLESIASTICI

L'argomento si apre su molti orizzonti ed è naturale che gli stessi ecclesiastici abbiano presentato una grande varietà di aspetti senza giungere, però, a una sintesi.

Alcuni leggevano, così Gn 1, 27: «Dio fece l'uomo (τὸν ἄνθρωπον) maschio e femmina». Quest'opera consta di due fasi; nella prima Dio avrebbe fatto un uomo androgino e, successivamente, separato il femminile dal maschile. Sintomatica è la lettura pseudoclementina di Mt 19, 4: «Colui che in principio creò l'uomo, maschio e femmina lo creò (ἀρσιν καὶ θῆλυ ἐποίησε αὐτόν)» [Homil. III, 54, 2].

Filone tentava di fornire una giustificazione. L'uomo plasmato (secondo Gn 2, 7) è sessuato: «è sensibile, composto di corpo e anima, *maschio e femmina*, mortale»; quello di Gn 1, 27 «è un'idea, un genere, un sigillo, intelligibile, incorporeo, *né maschio né femmina* di natura incorruttibile»⁹.

«Quidam autem – scrive Ireneo – et alterum esse volunt qui secundum imaginem et similitudinem factus est *homo masculo femineus*, et hunc esse spiritalem; alterum autem qui ex terra plasmatus est»¹⁰.

⁹ *Opif.* 46 ss.; *Leg. alleg.* I, 31 s.

¹⁰ *Adv. haer.* I, 18, 2.

Il vescovo di Lione si riferisce, forse, all'ebreo alessandrino? Era ovvio che si rimuovesse la differenza sessuale dall'uomo (mondo) intellettuale. Il passaggio dall'androgino *asessuato* al sensibile – maschio e femmina – è implicito nell'inserimento dell'uomo essenziale (= razionale) nella materia. Com'è consuetudine per Filone si dovette associare il binomio *noûs/aisthesis*, compendiato nel «razionale» (λογικός).

Filone situava il connubio *Mens/sensus* al di sopra del matrimonio Adamo/Eva. Prima di separarsi il *Noûs* possedeva «sensibilità», benché in pratica la eliminasse, dominandola completamente. Era scontato che, inserita nell'uomo plasmato, la *Mens* s'incorporasse in Adamo e l'*aisthesis* in Eva, rompendo l'unità posseduta nel mondo intelligibile. Non si chiede di più per il balzo dal *noûs* o uomo androgino all'unione di uomo e donna¹¹.

Rimarrebbe ancora da spiegare l'origine di Eva da Adamo con l'analogia dell'origine dell'*aisthesis* dal *noûs*.

Origene non dissimula il proprio disagio davanti alla precisazione scritturistica: «Li fece *maschio e femmina*» (Gn 1, 27) e alla sua applicazione all'uomo essenziale. Nella creazione primordiale Dio fece l'uomo «maschio e femmina». In quella di Gn 2, 7 plasmò l'uomo sensibile, «uomo e donna».

Maschio designa gli esseri razionali più importanti. *Femmina* quelli secondari (οἱ δεύτεροι), probabilmente le anime¹².

Come Filone, vide negli esseri razionali l'unione *Mens/sensus* (*Noûs/Aisthesis*), regolata dalla *Mens* e con una bivalenza non ancora rappresentata dal sesso, ma facilmente riconducibile a esso. «Uomo e donna» rappresenterebbero nel mondo sensibile (l'uomo plasmato) la proiezione degradata di *Mens/sensus* (o Maschio/Femmina)¹³.

Un altro aspetto è riscontrabile nella cosiddetta Seconda lettera di Clemente Romano (= 2 *Clem.*). A differenza di Filone, per il quale l'uomo androgino si moltiplica in tanti individui quanti sono i razionali che costituiscono il mondo intellettuale, 2 *Clem.* ne evidenzia l'unicità. Egli è l'Uomo ideale, il Cristo preesistente:

«Credo che voi non ignoriate – scrive – che la Chiesa vivente è il corpo di Cristo. Dice infatti la Scrittura: "Dio fece l'Uomo maschio e femmina"¹⁴. Il maschio

¹¹ Cfr. «Orientalia Christiana Periodica» 29 (1963), 326 ss.

¹² *Comm. in Mt XIV*, 16; cfr. J. RIUS-CAMPS, *Dinamismo trinitario*, 170 ss.

¹³ Cfr. H. CROUZEL, *Image de Dieu chez Origène*, 152 ss.

¹⁴ Cfr. Mt 19, 4; Gn 1, 27.

è Cristo, la femmina è la Chiesa. Saprete anche che la Scrittura e gli Apostoli (dicono) che la Chiesa non è di oggi, ma esiste fin da principio (*ἀνωθεν*). Era, infatti, spirituale come anche il nostro Gesù, che si è però manifestato negli ultimi giorni per salvarci. La Chiesa a sua volta, essendo spirituale, è apparsa nella Carne di Cristo, manifestandoci che se qualcuno di noi la conserverà nella carne e non la corromperà, la riceverà nello Spirito Santo. Poiché questa carne è l'antitipo dello Spirito. Pertanto nessuno che abbia corrotto l'antitipo potrà ricevere l'originale. Questo intende (la Scrittura), fratelli: "Conservate (pura) la carne, per ricevere (in premio) lo Spirito". Se diciamo che la carne è la Chiesa e lo spirito Cristo, chi ingiuria la carne, avrà ingiuriato la Chiesa e quindi non riceverà (in premio) lo Spirito che è Cristo»¹⁶.

In Cristo vengono distinte due fasi: a) come Uomo divino, fatto da Dio al principio, prima di tutti i tempi; b) come Uomo manifestatosi negli ultimi tempi.

In qualità di *Anthropos* preesistente egli è androgino, maschio e femmina, *Cristo/chiesa*. Di natura divina comunicabile, si «incarna» nella chiesa. Cristo è per la chiesa sua sposa (celeste) ciò che lo Spirito è per la carne o forma.

Come *Anthropos* incarnato negli ultimi giorni rimarrà in qualche modo «androgino», rivelandosi come *Logos/Sarx* o *Spiritus/caro*; lo Spirito (o il Verbo) rivela la natura divina di Cristo e la carne riassume in sé la chiesa dei giusti incontaminati.

Per la 2 *Clem.* non è importante la separazione tra l'aspetto maschile e quello femminile. Anche ora, nel Verbo incarnato, permane l'aspetto androgino, che indica il tratto femminile sia nel paradigma anteriore a tutti i secoli sia nella storia. Il lettore dove inserire tra l'Androgino divino e quello terreno, l'androgina di Adamo come segno precedente l'origine di Eva.

Con Teofilo Antiocheno ed Ireneo si profila un altro orizzonte. L'Antiocheno presenta Eva dopo la cacciata di Adamo.

«Adamo fu cacciato dal paradiso e così conobbe Eva, sua moglie, che Dio predestinò ad essere sua moglie, facendola da una costola. E questo non perché Dio non potesse modellare la donna separatamente (*κατ' ἰδίαν*), ma perché Dio sapeva dall'inizio che gli uomini avrebbero invocato una moltitudine di dèi. Nella sua prescienza egli sapeva che l'errore induceva a invocare molti dèi, che non esistono (cfr. 1 Cor 8, 4); non c'era infatti che un solo Dio, ma già allora l'errore pensava di seminare una moltitudine di dèi, dicendo (cfr. Gn 3, 5): "Sarete come

¹⁶ 2 *Clem.* 14, 2-4.

dèi". Affinché nessuno immaginasse che questo dio creò il maschio e un altro la donna, non creò i due separatamente. Per questo Dio creò insieme all'uomo la donna, per indicare il mistero della monarchia divina e accrescere la benevolenza verso di loro. Disse quindi Adamo a Eva (Gn 2, 21): "Questo (è) osso delle mie ossa e carne della mia carne". E profetizzò aggiungendo (Gn 2, 22): "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due saranno una carne sola"¹⁶.

Parlando con Eva, il serpente dirà: «Sarete come dèi». Con una moltitudine di dèi uno avrebbe potuto creare l'uomo e un altro la donna.

Gli scritti pseudoclementini insegnavano l'esistenza di due *eoni*, uno maschile e un altro femminile, ai quali corrisponde l'antitesi tra Adamo (Cristo) ed Eva, parallela a quella esistente tra la *Ousia* e la *Metousia*, il Sole e la Luna, la Luce ed il Fuoco, la Profezia di verità e vita e la Profezia di menzogna e di morte¹⁷.

Allo scopo di accentuare la monarchia di Dio Jahvé fece per primo l'uomo e, successivamente, da una sua costola, la donna. Un medesimo plasmatore per l'uomo e la donna. E non soltanto mirando al loro destino di coppia, in cui diventeranno una sola carne, ma anche per l'unità della loro origine: Adamo viene da Dio e la donna da Adamo. La donna procede, quindi, dal medesimo che ha plasmato l'uomo. La sua femminilità non è segno di povertà o debolezza di colui che l'ha creata, poiché è stata formata dallo stesso che ha plasmato l'uomo. È segno di benevolenza verso entrambi, senza discriminazione di sessi: «E per accrescere la benevolenza (di Dio) verso di loro».

Dio estende a entrambi la sua benevolenza e la moltiplica. Dio plasmando Adamo separatamente con l'argilla ed Eva pure con l'argilla, non ha modellato il primo come vaso nobile e la seconda come vaso volgare (cfr. Rm 9, 21 ss.). Jahvé intese aumentare e moltiplicare, per mezzo di Eva, la sua benevolenza per Adamo ed estendere ai suoi figli tutto l'amore che riversava su Adamo.

Ireneo prolunga la tradizione dell'Antiocheno.

«Dio stesso – scrive (*Epid.* 13) – diffuse un'estasi su Adamo e l'addormentò. Poiché il sonno non esisteva nel paradiso, fu ispirato su Adamo per volontà di Dio, al fine di compiere un'opera attraverso un'altra».

Eva fu fatta da colui che aveva plasmato l'uomo nel sesto giorno, ma non in quello stesso giorno. La sua apparizione era una estensione della *plasis*

¹⁶ *Ad Autol.* II, 28.

¹⁷ *Homil.* III, 22, 1 ss.

di Adamo. Jahvé non moltiplicava le sue opere; semplicemente, con la formazione di Eva, prolungava l'opera iniziata con Adamo. La donna non fu modellata separatamente e indipendentemente dall'uomo, ma a partire da lui stesso. «Al fine di compiere un'opera attraverso un'altra», come un'estensione o compimento della stessa.

In questo modo arrestava l'errore politeista. Affinché nessuno credesse che un Dio creò Adamo, il sesto giorno, termine delle opere demiurgiche, e un altro Eva, lo stesso Jahvé indicò, formando la donna in quel modo, che in essa non moltiplicava l'opera iniziata con Adamo.

Ireneo preveniva così un'ovvia difficoltà. Dio si riposava nel settimo giorno dalle fatiche di tutte le opere (cfr. Gn 2, 2 s.). Ciò nonostante creava la donna dal costato di Adamo addormentato.

La creazione di Eva, lungi dall'essere autonoma, era il prolungamento di quella di Adamo.

CONCLUSIONE

L'origine di Eva a partire da Adamo riflette tra gli gnostici uno degli aspetti di maggiore interesse riguardo alla Trinità: la processione dello Spirito, terza persona, dal Figlio di Dio.

Se il Figlio – Spirito *maschile* – provenisse da Dio Padre e lo Spirito personale – Spirito *femminile* – venisse con pari autonomia da Dio Padre, ci sarebbe il rischio di credere che uno è il Dio autore dello Spirito *maschile* e un altro il Dio autore dello Spirito *femminile*; uno il Dio maschile, autore del Figlio e un altro il dio femminile, autore dello Spirito personale.

Per rimuovere tale idea gli gnostici: a) non sostenevano due processioni divine *indipendenti* a partire dal Padre in forma triangolare

Padre

Figlio

Spirito (personale),

b) ma una duplice processione simultanea: quella del Figlio «per sé» e quella dello Spirito «per sovrabbondanza». Oppure due processioni divine *conseguenti* in forma lineare: la generazione del Figlio dal Padre e l'emissione dello Spirito (personale) a partire dal Figlio.

Tutelavano in tal modo l'unicità di sostanza delle tre persone e la comunione di natura del Figlio e dello Spirito con il Padre; perfetta (maschile) quella del Figlio, imperfetta (femminile) quella dello Spirito a partire da un unico Dio e Padre.

Parallelamente all'origine del Figlio e dello Spirito gli gnostici esplicitavano quella di Adamo ed Eva. Essi non procedono, direttamente ed immediatamente, dal Creatore in virtù di un'azione autonoma. Adamo procede direttamente dal Demiurgo; Eva da Adamo e soltanto indirettamente dal Demiurgo. Evitarono così il ricorso a due Dèi: uno Creatore di Adamo e l'altro di Eva. Riconducendo l'origine di Eva alla sostanza di Adamo, univano la formazione di Eva a quella di Adamo, come suo compimento. All'unità del Demiurgo corrispondeva quella della Sua opera. Non esisteva, quindi, un Demiurgo per Adamo, l'uomo maschile, e un altro per Eva, l'uomo femminile, bensì uno solo e unico: il Demiurgo immediato per Adamo e mediato per Eva; esisteva anche un solo *plasma*, diretto in Adamo e mediato in Eva.

Gli ecclesiastici sorvolano la relazione da immagine a prototipo, esistente tra l'origine di Adamo/Eva e la processione del Figlio/Spirito Santo. Contenti di accostare il mistero della duplice origine – Adamo ed Eva – a partire dal Creatore, indicano inconsapevolmente la stessa linea degli gnostici. Distinguono a) la *non autonomia* dei due in ragione della loro venuta dal Creatore; b) la diretta dipendenza di Eva da Adamo; c) l'ideale complementare dell'origine di Eva, che non moltiplica l'opera del sesto giorno, ma sviluppa semplicemente quanto è compreso in essa. In questo modo, con l'unità della duplice processione umana, salvano l'unità del Creatore.

In sintesi, scoprono nell'origine di Eva da Adamo la prova dell'unità del *Dio Creatore* – contro il politeismo (o dualismo) dei due «creatori» autonomi, uno di Adamo e un altro di Eva – e *dell'uomo da Lui creato* – rispetto alla correlazione di Adamo con il «creatore (maschile)» e di Eva con il «creatore (femminile)». Ad un unico Creatore corrisponde una stirpe umana altrettanto unica, e viceversa.

Bibliografia

- ORBE A., *El pecado de Eva, signo de división*, OrChrPer 29 (1963), 305-330.
 —, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, «Gregorianum» 45 (1964), 103-118.
 TARDIEU H., *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984.

Capitolo Diciassettesimo

Il comando di Dio

Tutto inizia da Gn 2, 15-17. Stando a Gn 2, 15 Dio collocò l'uomo nel paradiso «affinché lo coltivasse e custodisse». Vi era già sottinteso un comando? Gn 2, 16-17 è più chiaro: «Jahvé Dio ordinò all'uomo: Tu puoi mangiare liberamente di tutti gli alberi del paradiso. Ma dell'albero della scienza del bene e del male *non mangerai*, poiché il giorno in cui ne mangiassi certamente moriresti».

In un'opera destinata ai pagani Giustino evita il ricorso a informazioni scritturistiche suscettibili di ironia. «Perché Dio non ha fatto l'uomo – scrive (*1 Apol.* 43, 8 - 44, 1) – come le altre creature... che nulla possono fare con libera determinazione. In questo caso non sarebbe degno di ricompensa né di lode... Questa dottrina ce la insegna lo Spirito profetico, che per mezzo di Mosè dichiara che Dio disse all'uomo protoplasto (*Dt* 30, 15 e 19): “Guarda, davanti a te sta il bene e il male. Scegli il bene”.

L'ultima frase, indirizzata espressamente a Mosè e relativa alla Legge promulgata per mezzo suo, è applicata da Giustino ad Adamo e alla legge naturale. In linea generale, come «tutta la giustizia e la pietà» si compendiano in due soli comandamenti (cfr. *Dial.* 93, 1 ss.) – amore a Dio e per il prossimo –, così il precetto di Gn 2, 16 s. si risolve nella scelta del bene.

Giustino, tuttavia, conosce il divieto di mangiare dell'albero, pena la morte (cfr. *Dial.* 81, 3), e il suo corretto significato; sarebbe quindi gratuito semplificarlo, come se non distinguesse la legge naturale da quella positiva e, di conseguenza, il precetto più o meno esplicito della legge naturale («Guarda, davanti a te sta il bene e il male. Scegli il bene») dal comando positivo («Dell'albero della scienza... non mangerai»); come se confondesse Gn 2, 16 s. con la promulgazione della Legge naturale. Al contrario, tutto fa pensare che egli attribuì alle parole del Creatore rivolte ad Adamo (Gn 2, 16 s.) il giusto significato.

Non tutti però si esprimevano nello stesso modo. Dai tempi di Filone si

disquisiva sull'importanza del curioso precetto. Si discuteva su tutto: dell'uomo interessato da esso, dell'autore del comando e del comando stesso. Di conseguenza, cambiava l'esegesi del dramma biblico di Adamo. La questione è, dal punto di vista dottrinale, estremamente seria e merita un esame approfondito. Tre sono le posizioni di maggior rilievo: 1) quella degli gnostici; 2) quella degli encratiti; 3) quella di Ireneo.

1. GNOSTICI

«Coltivare e custodire» il paradiso significava, secondo la tradizione filoniana, riscontrabile anche in Teofilo antiocheno (*Ad Autol.* II, 24), coltivare e custodire le virtù che, come alberi, Dio aveva posto *nell'uomo* essenziale, voleva dire «custodire il comandamento di Dio».

«Non idem est operari et custodire – scrive Ambrogio –; in opere enim quidam virtutis processus est, in custodia quaedam consummatio operis deprehenditur, eo quod quasi consummata custodiat. Haec duo ab homine requiruntur, ut et operibus nova quaerat et parta custodiat, quod est generale. Philon autem¹, quoniam spiritalia Iudaico non capiebat affectu, intra moralia se tenuit, ut diceret haec duo quaeri, opera in agro, custodiam domus. Et quamvis paradisi operibus, inquit, ruralibus non egeret, tamen quia primus homo lex posteritatis futurus erat, ideo legitimi etiam in paradiso speciem suscepit laboris, ut nos ad operationem et custodiam debiti officii et hereditariae successio- nis munus adstringeret. Haec duo ergo a te exiguntur sive moraliter sive spiritaliter»².

Filone attribuisce il compito di lavorare e custodire all'uomo *factus* (Gn 1, 26 s.), non al *plasmatus* (Gn 2, 7). Il Giardino delle virtù spetta all'uomo essenziale, fatto a immagine e somiglianza di Dio³.

Quest'uomo – aggiunge (*Leg. alleg.* I, 93 ss.) – a differenza di quello «plasmato» è incapace di ricevere ordini rigorosi, comandi o divieti. È al di sopra di tutta la legge. Gli ordini e le proibizioni riguardano l'uomo sensibile. L'uomo *factus*, in ragione della sua perfezione, coltiva e custodisce, senza coazione di regole o divieti, le virtù piantate al suo interno da Dio.

Filone ragiona da stoico. La *lex* ordina di agire rettamente e proibisce il peccato. Si accontenta di indicare al saggio la prima parte. Soltanto ai mal-

¹ *Quaest. in Gen.* I, 14.

² *Parad.* 4, 25.

³ *Leg. alleg.* I, 53 ss.

vagi proibiscè il peccato. Il saggio non necessita di comandi (esterni), poiché «la legge altro non è che la ragione del saggio»⁴.

Adamo, a causa della sua struttura polivalente, si prestava meglio di chiunque altro a inaugurare l'economia del vero Saggio. Per lo meno nella sua natura spirituale.

Sono sintomatiche alcune espressioni del «Vangelo di Maria» (BG p. 8, 21 ss.):

«Andate e predicate il Vangelo del regno (cfr. Mt 4, 23; 9, 35). Non ho decretato alcuna norma (νόμος), fuori di ciò che ho stabilito per voi. Né vi ho dato alcuna legge (nomos) come il Legislatore, per non essere da essa ostacolati»⁵.

E alla fine dello scritto:

«Rivestiamoci dell'uomo perfetto... e annunciamo il Vangelo, senza emanare altro limite (horos) né altra legge (nomos) eccetto quanto detto dal Salvatore»⁵.

Il Salvatore non impone ordini né leggi. Gli basta il messaggio del Vangelo e vuole i suoi dotati della libertà dei figli di Dio. I comandamenti e le leggi appartengono all'economia del Legislatore, del Demiurgo. Con essa Jahvé domina e rende gli uomini prigionieri, a suo esclusivo beneficio.

Una delle ragioni per cui la Legge di Mosè non può procedere dal Dio Buono è la seguente: «Contiene comandamenti (προστάξεις) non conformi alla natura e al pensiero di tale Dio»⁶.

A differenza del Decalogo, le norme positive della Legge smentiscono la bontà di Dio. Si confanno, invece, al Legislatore e Demiurgo, che è sempre interessato (cfr. *Epist. ad Flor.* 5, 5).

Con questo si vuol far intendere che il Salvatore non prescrive niente? Nulla di coercitivo per i veri figli di Dio. Ordina, al contrario, tutto ciò che conviene alla loro indole spirituale.

«In questo modo il Salvatore ci ha ordinato di fare sacrifici, non con animali senza ragione o con i loro profumi, ma mediante lodi spirituali, glorificazioni e azioni di grazia e mediante la comunione e la benevolenza verso il prossimo. Desidera anche da noi la circoncisione... spirituale del cuore, l'osservanza del sabato (con l'astensione) dalle cattive azioni, il digiuno... dello spirito»⁷.

⁴ PLUTARCO, *Stoic. repugn.* XI, p. 1038 B; cfr. anche la mia *Antropologia de san Ireneo*, 229.

⁵ BG, p. 18, 16 ss.

⁶ TOLOMEO, *Epist. ad Flor.* 3, 4.

⁷ *Ibid.* 5, 10 ss.

Il paradiso era governato da un regime identico, con ordini e leggi emanati dal Demiurgo per i più, con libertà di spirito per gli eletti. I primi sintetizzati nel divieto di Gn 2, 17 e la libertà di spirito rappresentata, invece, dall'albero della Gnosi.

«Questo paradiso è il luogo dove mi diranno: “Mangia di questo (albero) e non mangiare di quello, come vuoi”. È il luogo in cui mangerò di tutto, perché lì si trova l'albero della Gnosi. Quello (= l'albero della Legge) uccise Adamo, ma qui l'albero della Gnosi vivificò l'uomo. La Legge era l'albero. Ha la forza di conferire la conoscenza del bene e del male. Non lo allontanò (la Legge) dal male né lo costituì nel bene, ma procurò una morte a chi ne mangiò. Quindi dicendo: “Mangia di questo, non mangiare di quello” diede origine alla morte»⁸.

Nel paradiso c'erano due alberi, *quello della Legge*, proveniente dal Demiurgo e manifestato in Gn 2, 16 s., ordinava di mangiare da alcuni alberi, ma di non mangiare dall'altro; era in grado di dare ordini, ma impotente nell'allontanare dal male e condurre al bene; risultò essere un albero di morte e guidò l'uomo alla sua rovina. *Quello della Gnosi*, proveniente dal Dio Buono, senza precetto né legge faceva conoscere il bene ed il male e dava la vita a quanti liberamente ne avessero mangiato. L'antitesi non potrebbe essere più evidente. *La legge* è albero di morte perché con i suoi comandi ordina e proibisce, ma non aiuta né conduce ad alcun compimento. *La Gnosi* è albero di vita, poiché senza legge impositiva si offre all'uomo e lo vivifica.

I Sethiani insegnano la stessa cosa in modo diverso.

«Gli arconti presero Adamo – si legge nella *Ipostasi degli Arconti* – (e) lo collocarono nel paradiso perché lo coltivasse e custodisse. E gli arconti gli ordinarono (Gn 2, 16 s.): “Di (tutti) gli alberi che si trovano nel paradiso mangerai ma non mangiare dell'albero della Conoscenza del bene e del male e neppure devi toccarlo, poiché nel giorno in cui ne mangerete, di morte morirete”» (HA, p. 88, 24 ss.).

Il fatto che l'ordine venga dagli arconti (dal Demiurgo) è la sua peggiore raccomandazione. Indica il carattere interessato. *Sophia* denuncerà entro breve il movente degli arconti.

«Allora la (Donna) spirituale (= *Sophia*) entrò nel serpente, l'Istruttore. Questi istruì (Eva) dicendo: “Vi ha detto (il Demiurgo): Di tutti gli alberi che ci sono nel paradiso tu puoi mangiare, ma non mangiare dell'albero della Conoscenza del male e del bene?”. Disse la donna carnale (= Eva): “Non ha detto solo: Non mangiate di quell'albero. Aggiunse: Non toccatelo neppure, poiché nel giorno in cui ne mangerete, di morte morirete”. E il serpente, l'Istruttore, disse: “Non

⁸ *Ev. Phil.* 94.

morirete di morte. Vi disse questo perché è invidioso. Al contrario, vi si apriranno gli occhi e voi sarete simili agli dèi, conoscitori del male e del bene". E l'Istruttrice si ritirò dal serpente e lo lasciò solo, poiché non era che un essere terrestre» (HA, p. 89, 31 ss.).

Riaffiora l'antitesi tra il Demiurgo, con la sua proibizione, e il Dio Buono (o la Donna spirituale) con l'albero della Scienza.

Il Demiurgo, o gli arconti, proibisce all'uomo, minacciandolo di morte, di toccare l'albero della Conoscenza. Invidioso del fatto che mangiandone entri in un'economia superiore alla sua (arcontica) e si liberi dal suo dominio, gli proibisce di toccare l'albero della Gnosi. La Legge è una scappatoia doppiamente riprovevole utilizzata dal Demiurgo per dominare l'uomo a suo piacimento e assicurarsi così la sua obbedienza. Duplice perché a) basata sull'invidia verso l'uomo, che sospetta sia chiamato a un destino superiore; b) menzognera perché minaccia con una morte che non è in suo potere.

In antitesi con il comando del Demiurgo (e dei suoi arconti), ostile al bene supremo (= *la gnosi*) dell'uomo, risplende l'atteggiamento di *Sophia* (= Spirito Santo) tramite il serpente. Lo Spirito Santo agisce nel bene, per «guidare alla verità tutta intera» (cfr. Gv 16, 13) e per *istruire*. I Sethiani chiamano *Sophia* (e il serpente) «l'Istruttrice». Mentre Jahvé e i suoi arconti *legiferano*, ordinano e proibiscono (e conducono all'ignoranza), la Sapienza *istruisce*.

Già in paradiso si delineavano le due economie, quella della *Legge*, imperfetta, interessata, menzognera; quella della *Verità*, perfetta, disinteressata. Di fronte alla Legge sta la Gnosi.

Sophia, l'Istruttrice, entrò nel serpente per parlare con Eva e attraverso la bocca del serpente *la istruì* e la guidò alla verità. Distruggeva in questo modo l'effetto del comandamento (o Legge) del Demiurgo⁹.

⁹ Le notizie di UW sono molto simili a quelle di HA. «Si avvicinarono (gli arconti) ad Adamo ed Eva (e) con timore dissero loro: "Tutti gli alberi che si trovano nel paradiso sono stati creati per voi, affinché possiate mangiare dei loro frutti. Ma guardatevi dal mangiare dell'albero della conoscenza. Se ne mangerete, morirete". Dopo averli intimoriti profondamente, si ritirano alle loro potenze. Venne allora colui che era superiore ad essi per intelligenza, che chiamano la bestia (*thérion*). Quando vide l'immagine di Eva, la loro madre, le disse: "Cosa vi ha detto Dio con le parole: Non mangiate dell'albero della conoscenza?". Rispose: "Non solo ha detto: non mangiatene, ma: non toccatelo neppure, per non morire". Rispose (il serpente): "Non temete. Non morrete. (Sappiate) che se ne mangerete la vostra intelligenza si risveglierà e sarete come gli dèi, conoscitori della differenza tra gli uomini buoni e i cattivi. Essendo invidioso, vi ha detto questo affinché non ne mangiate". Eva si fidò delle parole dell'Istruttrice... Non appena ne ebbero mangiato, la luce della gnosi li illuminò» (UW, p. 166, 17 ss.).

Un comando mosso da una passione così infima come l'invidia è privo di valore. È un comando perverso che non merita obbedienza, ma piuttosto il contrario.

A questo vengono spinti dallo Spirito Santo, la Donna spirituale celata nel serpente. Devono prescindere dagli altri alberi e dirigersi senza indugio a quello proibito. Non solo non moriranno, se ne mangiano, ma principieranno la vita come dèi che a loro conviene in quanto spirituali.

Era quanto, a modo suo, sviluppava il marcionita Apelle, distinguendo tra ordini e ordini.

«Rursus faciunt alias quaestiones hoc modo – scrive Ambrogio (*Parad.* VI, 30) –: “Non semper malum est non oboedire praecepto. Si enim bonum est praeceptum, honesta est oboeditio; quod si inprobum praeceptum, non oboedire utile, ergo non semper malum est non oboedire praecepto, sed bono praecepto non oboedire inprobum est. Bonum autem est operatorium cognitionis boni et mali lignum, quando quidem Deus et bonus et malum novit. Denique ait (Gn 3, 22): ‘Ecce Adam factus est tamquam unus nostrum’. Si igitur bonum est scientiam habere boni et mali, bona autem est quam etiam Deus habet, videtur qui interdicat eam hominibus non recte interdicere”, idque proponunt».

Il Demiurgo fece male a proibire la conoscenza del bene e del male, mediante la quale l'uomo si sarebbe aperto alla verità, a cacciare dal paradiso. Lo afferma il *Testimonium Veritatis*, ritrovato nella biblioteca di Nag Hammadi.

«E disse: “Vedi, Adamo è diventato come uno di noi, conosce il bene e il male”. E disse poi: “Cacciamolo fuori dal paradiso, così che non mangi dell'albero della vita e viva per sempre”. – Ma, di che genere è questo dio? Prima fu invidioso di Adamo, che aveva mangiato dell'albero della Conoscenza. E poi disse: “Adamo, dove sei?”. Dio non può prevedere, poiché ignorò questo fin dal principio. E aggiunse: “Scacciamolo da questo luogo, non mangi dell'albero della vita e viva per sempre”. Fece intendere che era un invidioso pieno di malizia. Ma che tipo di dio è mai questo? Grande è la cecità di coloro che leggono e non si rendono conto di questo»¹⁰.

Marcioniti e gnostici ragionano in maniera simile. La verità è dalla parte del serpente, che cerca di *istruire*. L'inganno e l'invidia sono, invece, dalla parte del Demiurgo e dei suoi arconti, intenzionati a *dominare con la Legge* e governare l'uomo per i propri scopi personali. Quale considerazione merita

¹⁰ NHC X, 1, p. 47, 7 ss.

un comando (Gn 2, 16 s.) ispirato dall'invidia?¹¹ L'accusa gnostica contro gli arconti (o il Demiurgo) acquista una particolare importanza di fronte all'ellenismo, come argomento della non divinità del Creatore. Secondo un assioma di Platone, accolto dallo stesso Ireneo, «l'invidia è estranea a Dio» (*Adv. haer.* V, 24, 2) e quindi qualsiasi comando o proibizione ispirati da questo sentimento.

Ricorrendo ad esso gli gnostici fanno valere la conseguenza: Adamo ed Eva hanno disobbedito al Demiurgo; mangiarono dell'albero proibito e contrariamente alla minaccia del Creatore non morirono. Era una falsa minaccia, un inganno del Demiurgo.

Dal lato umano gli gnostici potevano giustificare la condotta dei primi padri. Prescindendo dall'illuminato consiglio del serpente (*Sophia*), tramite il quale parlava lo Spirito Santo, era in gioco la dignità divina di Adamo ed Eva. Dotati di un germe spirituale, che li innalzava personalmente a un livello superiore ad ogni comando, dovevano obbedire al loro Dio, non al Legislatore.

Secondo i criteri ebraici ed ecclesiastici il serpente agì come tentatore, seduttore. Per gli gnostici operò come «Istruttore», con l'efficacia dello Spirito di Verità tra gli esseri spirituali. La Sapienza personale del Figlio li guidava, per suo tramite, alla verità di Dio. Per questo ad Adamo ed Eva fu facile credere alle parole del serpente e mangiare dell'albero proibito. Molto bene si esprimono gli ofiti di Ireneo (*Adv. haer.* I, 30, 7): «*Mater autem ipsorum (= Sophia = Spiritus Sanctus) argumentata est per serpentem seducere Evam et Adam, supergredi praeceptum Jaldabaoth; Eva autem quasi a Filio Dei hoc audiens, facile credidit et Adamo suasit manducare de arbore, de qua dixerat Deus non manducare.*»

¹¹ I Sethiani di Ippolito esaltavano la triade: tre Verbi, tre personaggi nel paradiso (Adamo, Eva, il serpente), tre figli di Adamo (Caino, Abele, Set) e di Noè (Sem, Cam, Iafet), tre patriarchi (Abramo, Isacco, Giacobbe), tre giorni prima del sole e della luna.

«E menzionò tre leggi: proibitiva (ἀπογορευτικός), permissiva, valutativa. Proibitiva è (quella) legge (Gn 2, 16 s.): «Mangerai da ogni albero del paradiso, ma dall'albero della conoscenza del bene e del male non mangerete». Dicendo invece (Gn 12, 1): «Esci dal tuo paese e dalla tua gente e va' nella terra che io ti mostrerò», permissiva, aggiunge, è questa legge; è possibile infatti accettare e andar via o non accettare e rimanere là. Legge valutativa è quella che dice (Es 20, 13 ss.; Dt 5, 17): «Non fornicerai, non ucciderai, non ruberai». Ad ognuno di questi delitti, infatti, assegna una pena» (IPPOLITO, *Elench.* V, 20, 2 s.).

Il comando del paradiso è una legge proibitiva. I settari, la distinguessero o no da quella valutativa e da quella permissiva, la disapprovavano nel paradiso.

2. ENCRATITI

«Gli ordinò – asserisce Teofilo Antiocheno (*Ad Autol.* II, 24) – di mangiare di tutti i frutti ed evidentemente anche dell'albero della vita; soltanto dell'albero della conoscenza gli ordinò di non gustare».

Il mistero dell'ultimo divieto risiedeva nell'albero o semplicemente nella volontà del Creatore?

Una tradizione piuttosto generalizzata individuava nelle parole di Dio un'espressione metaforica. L'albero della conoscenza, per Adamo, era la donna e gustarne era conoscerla carnalmente.

Clemente Alessandrino parla una volta degli encratiti a proposito del «Vangelo degli Egiziani»:

«E perché non adducono il resto che (il Salvatore) disse a Salomé, questi che si piegano a qualsiasi norma migliore di quella evangelica, (unica) verità? Quando ella dice: "Dunque ho fatto bene a non generare?", ritenendo sconveniente la generazione, il Signore replica con queste parole: "Mangia da tutte le piante, ma non mangiare di quella che ha amarezza"»¹².

Gli encratiti traducono a modo loro le parole di Gn 2, 16 s. La frase è costruita come quella scritturistica e l'allusione ad essa appare evidente. L'albero della Conoscenza è l'albero dell'amarezza, la donna¹³. Dio vietava all'uomo la conoscenza della donna.

Secondo gli ecclesiastici tale conoscenza era, in sé, lecita. Ma il Creatore la proibì per un certo periodo come prova di obbedienza.

Per gli encratiti non era così. L'atto matrimoniale era, a loro modo di vedere, positivamente cattivo. Amaro, dava un frutto pure amaro. Disordinato e illecito come la concomitante concupiscenza non poteva essere approvato dal Creatore. Fu sicuramente proibito, perché cattivo.

Il comando, quanto a forma, si direbbe «positivo». Secondo gli encratiti era una semplice definizione di qualcosa contenuto nella Legge naturale. Jahvé anticipava le tentazioni e, in particolare, le suggestioni del demonio¹⁴.

«Nubere autem et generare a Satana dicunt esse», scrive Ireneo parlando di Saturnino (*Adv. haer.* I, 24, 2). L'albero della Conoscenza, la donna (co-

¹² *Strom.* III, 9, 66, 1 s.

¹³ Cfr. *Acta Petri*, 8.

¹⁴ «Convertitevi – diceva Erma (*Mand.* XII, 4, 6) – voi che seguite i comandi del diavolo, difficili, *amari*, violenti e immondi; e non temete il diavolo, perché non ha potere contro di voi».

nosciuta dall'uomo), in effetti produce la morte, generando figli per la corruzione.

«E si dice (riferito all'encratita Cassiano) – scrive Clemente Alessandrino – che il serpente intese l'atto della copula degli animali irrazionali e persuase con successo Adamo, affinché acconsentisse all'unione con Eva, come se i protoplasti non avessero avuto per natura (φύσει) questa facoltà, come pensano alcuni: calunnia nuovamente la creazione di aver fatto gli uomini più deboli della natura degli irrazionali, che i protoplasti di Dio imiterebbero. Ma se la natura li conduceva, come bruti, alla procreazione e costoro mirarono (ad essa) prima di quanto fosse conveniente, essendo ancora giovani e attirati dall'inganno, giusto è il giudizio di Dio contro chi non aveva rispettato con pazienza la volontà (cfr. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 38, 4). Ma non per questo cessa di essere sorta la generazione, a causa della quale sussistono il mondo e le essenze, le nature, gli angeli, le potenze, le anime, i comandamenti, la Legge, il Vangelo, la gnosi di Dio»¹⁵.

Clemente rifiuta di ammettere che se il nemico non avesse tentato i protoplasti, essi non avrebbero usato del matrimonio. La natura li conduceva per gradi; essi hanno solo anticipato, su consiglio del serpente, il momento stabilito da Dio.

Cassiano condannava l'atto come cosa di animali. Poiché bestiale, certamente dovrebbe raccomandarlo il demonio, deciso a ridurre l'uomo a uno stato irrazionale.

Lo condannava anche perché incompatibile con le azioni tipiche dell'uomo. La nostra dimora è nei cieli¹⁶, non in terra. Come Taziano¹⁷, anch'egli contrapponeva l'unione con Dio, raggiunta mediante la preghiera dei due coniugi, all'unione carnale.

Il vero matrimonio lecito consiste nell'unirsi per pregare e lodare Dio. Lo ordina Dio come l'unico gradito ai Suoi occhi. Il rapporto carnale, fondamentalmente disturbante la *sinfonia* della preghiera, non può che essere illecito, come già tra Adamo ed Eva, così tra noi.

Sospetto che l'encratismo non si limitò a evidenziare l'argomento del vero matrimonio, cioè l'armonia di entrambi i coniugi in un solo spirito per raggiungere l'unità con Dio. Alcuni gnostici contrapponevano i due estremi – rapporto carnale e comunione di spirito con Dio – con un linguaggio estremamente significativo. Secondo i Simoniani di Ippolito esistono due gene-

¹⁵ *Strom.* III, 17, 102, 4-103, 1.

¹⁶ Cfr. Fil 3, 20 secondo CLEMENTE A., *Strom.* III, 14, 95 s.

¹⁷ Cfr. CLEMENTE A., *Strom.* III, 12, 81, 1 s.

razioni opposte: carnale e spirituale. La prima marcisce come il fieno, la seconda rimane per sempre.

«Ma la parola del Signore rimane in eterno. Parola del Signore – dice – sono la Parola e il discorso generati nella bocca. E non c'è altro luogo per poterli generare»¹⁸.

Per la sensibilità gnostica importante è solo generare con la bocca, da cui nascono la preghiera e la parola incorruttibile. L'utero è origine di corruzione.

Il «Vangelo di Filippo» (30 s.) sostiene la stessa tesi. Gli esseri perfetti sono concepiti e generati con un bacio, non mediante natura. Il bacio trasmette la grazia reciproca. Unisce gli uomini alla Parola di Dio e, suo tramite, a Dio. Soltanto mediante la comunione con Lui nella preghiera gli sposi ricevono la grazia del cielo.

Non pare che gli encratiti abbiano condannato la convivenza tra uomo e donna, in quanto coppia. Cassiano e Taziano parrebbero ammettere la loro intima comunione di vita, in *sinfonia* di spirito e mente con Dio¹⁹.

Clemente Alessandrino ritorna sugli encratiti:

«Quando il profeta dice (Prv 13, 12): “(un) albero di vita nasce nel desiderio santo”, insegna come sono nobili e puri i desideri. Orbene, l'unione matrimoniale tra uomo e donna, chiamata Conoscenza, è – (secondo quanto) dicono – peccato. A essa allude il mangiare “dell'albero del bene e del male”; con il significato del verbo “conobbe” indicava la trasgressione del comando (di Gn 2, 16 s.)»²⁰.

Il Demiurgo, unico vero Dio come per gli ecclesiastici, con il suo precetto anticipò la tentazione del nemico. E benché formulasse solamente un divieto implicito nella Legge naturale, voleva attribuirgli particolare rilievo.

Si delinea l'importanza attribuita dagli encratiti al comando del Creatore (Gn 2, 16 s.) nel suo duplice versante: a) positivo: «Puoi mangiare di ogni albero del paradiso» e b) negativo: «Ma non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male». Dio ordinava all'uomo di *generare per mezzo della bocca*, in comunione di preghiera con la donna, gustando di tutti gli alberi del paradiso, come gli angeli di Dio. Gustare o mangiare di essi equivarrebbe a gustarli nella preghiera, attività e cibo degli angeli, senza distrarsi da Dio. Il Creatore prescriverebbe ad Adamo di condurre con la propria moglie una vita angelica, in preghiera e adorazione continua.

¹⁸ IPPOLITO, *Elench.* VI, 10, 2.

¹⁹ Cfr. quanto ho scritto in «Gregorianum» 45 (1964), 473 ss.

²⁰ *Strom.* III, 17, 103, 4-104, 1.

Proibiva loro per incompatibilità con simile vita, il rapporto carnale. Uniti «secondo lo Spirito» nel bacio ispirato dal Creatore, si sarebbero moltiplicati senza distrarsi mai da Lui. Jahvé con la sua provvidenza avrebbe trovato il modo di moltiplicarli.

Dal punto di vista gnostico il vero talamo (παστός) è la regione dello spirito e unirsi in esso non compromette la comunione con Dio. Anzi, è comunicare con Dio nello Spirito in un rapporto purissimo e Dio non lo poté proibire.

«La donna si unisce con il marito nel talamo (παστός). Quelli che lì si sono uniti non possono più separarsi. Per questo si separò da Adamo (e si perse), per non essersi unita con lui nel talamo»²¹.

Parimenti, per gli encratiti l'unico vero talamo è il luogo della preghiera a Dio. L'unità nel culto non compromette la comunione con il Demiurgo, perché invece di distrarli da lui, guida due – marito e moglie – all'unità di Spirito con Dio, a immagine e somiglianza degli angeli²².

3. ECCLESIASTICI

«L'albero stesso della scienza – scrive Teofilo Antiocheno (*Ad Autol.* II, 25) – era buono e buono era anche il suo frutto. Non causò – come alcuni sostengono – la morte; fu la disobbedienza a produrla. Nel suo frutto, in effetti, altro non v'era che scienza e la scienza è buona se ciascuno se ne serve debitamente».

Vi sono cose proibite perché malvagie e cose malvagie perché proibite. Dio proibisce la bestemmia, perché cattiva, ben prima del divieto. È il caso dei precetti naturali negativi. Dio li promulga con la natura. Nell'ordinare di non mangiare dell'albero della scienza, Dio proibiva una cosa lecita in sé, ma che a motivo del suo comando diventava cattiva. Il motivo dell'obbedienza per l'uomo consisteva nella sua sottomissione al Creatore, non nella malvagità di quanto gli veniva proibito.

Dio, in teoria, poteva scegliere come oggetto di proibizione qualcosa di tanto ineludibile nella vita dell'uomo quanto l'atto generativo, come scelse in seguito, per ordinarlo ad Abramo, qualcosa di tanto necessario per la sua discendenza quanto la vita dell'unico figlio Isacco. L'elemento più indispensabile al genere umano diveniva illecito in virtù del divieto divino.

²¹ *Ev. Phil.* 78 s.

²² Cfr. «*Orientalia Christiana Periodica*» 29 (1963), 305 ss.

Il comando di Gn 2, 16 s. – si presume – toccava una cosa buona in sé, sommamente desiderabile, necessaria alla vita normale dell'uomo e rendeva, di conseguenza, particolarmente meritoria l'obbedienza. Cosa avrebbe meritato Adamo, se Dio gli avesse proibito, per esempio, di bestemmiare o mentire? In uno stato di integrità nulla di tutto questo presentava difficoltà. Una natura retta, aiutata dal rigore dello Spirito, avrebbe provato ripugnanza nel trasgredire i precetti naturali.

Adamo era appena uscito dalle mani di Dio ed Eva pure. Fisicamente maturi, ma psicologicamente bambini. Dovevano prima imparare a essere uomini (cfr. *Adv. haer.* IV, 38, 4), alla sequela del Verbo, fino alla sottomissione alla disciplina di Dio in corpo e anima. Destinati l'uno all'altra, sebbene fosse ineludibile l'unione matrimoniale per «crescere e moltiplicarsi», tutto sarebbe avvenuto al tempo stabilito.

Ma Jahvé non aveva altro modo per provare la docilità dei progenitori?

La prima tradizione cristiana distinse con Paolo (1 Cor 7, 5) la comunione dell'uomo con Dio e il rapporto con la moglie. Le due unioni le sembravano di segno opposto. La relazione con Dio faceva dell'uomo uno spirito con lui e il rapporto con la donna una sola carne con essa. Da qui l'incompatibilità concreta della preghiera con l'atto coniugale.

Prima dovevano raggiungere l'intimità con Dio, fino a divenire una cosa sola con Lui e raggiungere la maturità di chi, senza dimenticarsi di Dio, genera figli per il cielo. Il Signore non poteva abdicare ai suoi diritti e non c'era nulla di meglio che vincolarli *per qualche tempo*, richiedendo loro il sacrificio più squisitamente umano come testimonianza della loro sottomissione al Creatore.

Alla pari della proibizione (temporale) delle gioie carnali – nel Giardino delle delizie – il comando divino includeva la promessa, ancorché non esplicita, di altre superiori. La docile sottomissione alla Parola di Dio nascondeva due aspetti: il primo, materiale, la continenza; il secondo, spirituale, la comunione con il Verbo.

Solo chi preferisce il Verbo di Dio alla propria consorte è adatto a realizzare poi definitivamente il matrimonio.

L'idea del connubio dell'uomo con il *Logos*, esemplificato (cfr. *Epid.* 12) nella frequente conversazione di Adamo con lui, evoca il motivo del matrimonio tra la *sarx* e lo Spirito, nel quale consisterà la salvezza dell'uomo. Ed è probabile, data l'abituale profondità dell'antico pensiero cristiano, che mediante l'intimità (quasi matrimoniale) dell'uomo con lo Spirito del *Logos* meglio ancora che con la conversazione orale Adamo ravvicinasse, essendo più *plasma* che psiche, la futura incarnazione del Verbo.

Ireneo, molto esplicito sul comando di Dio, sottolinea in modo particolare il suo fine ultimo. Adamo ed Eva si baciano e abbracciano castamente come bambini. E aggiunge (*Epid.* 15):

«Ma affinché l'uomo non nutrisse pensieri di superbia e si inorgogliesse, quasi non avesse un signore, a causa dell'autorità conferitagli e del libero accesso a Dio; affinché non cadesse in errore, oltrepassando i propri limiti, né, compiacendosi di se stesso, sviluppasse pensieri presuntuosi verso Dio, gli fu data da Dio una legge, perché riconoscesse come suo padrone il Signore dell'universo. E (Dio) gli impose alcune norme in modo che, se avesse osservato il comandamento di Dio, tale sarebbe stato e rimasto sempre, quale egli era, cioè immortale. Se invece non l'avesse osservato, sarebbe divenuto mortale, dissolto nella terra donde era stato assunto il suo plasma».

Per quanto il destino dell'uomo sia elevato, Dio può comandare o proibire all'uomo, creatura, al fine di santificarlo meritoriamente attraverso l'obbedienza e, inoltre, attraverso agevoli percorsi. Nello stato di integrità, il vigore divino preveniva nell'uomo pensieri e immagini cattivi, ma non suggestioni e intenti di orgoglio.

Le esperienze di Adamo nel paradiso superavano quelle usuali della terra. Aveva ricevuto tutto con generosità. Rischiava di credere che tutto fosse suo, a titolo naturale, e di abusare del libero arbitrio fino al disprezzo del Donatore. Ad impedirlo sopraggiunse il comando; come un vincolo concreto bastava a evidenziare la distanza tra il Signore e l'uomo, tra l'Ingenerato e il creato (cfr. *Epid.* 15).

L'uomo recentemente plasmato da Dio va educato, in coerenza con la sua imperfezione, come un lattante. Trattarlo con la sola *lex naturae*, come gli angeli, avrebbe significato formarlo come un essere perfetto, esponendosi al rischio che imputasse alla natura i doni e il destino ricevuti.

Il comando positivo offriva l'occasione per un'obbedienza più meritoria e idonea alla formazione umana. Lo stato di innocenza non rimuove la naturale imperfezione dell'uomo «recentemente fatto». Altra cosa è l'atteggiamento «positivo» di Dio, adattato alla condizione infantile dell'uomo. «Dio gli impose alcuni limiti» conformemente alla sua naturale fragilità e debolezza, onde potesse, fedele al comando «positivo» – con il rispetto del puro beneplacito divino, al di sopra dell'ordine naturale –, raggiungere a tempo debito la vita eterna e realizzare l'economia «positiva» della salvezza. Le due prerogative si completavano: la naturale imperfezione dell'individuo corporeo in ordine al fine «divino» gratuitamente assegnatogli.

Ireneo attribuisce le teofanie al *Logos*. In qualità di forma personale del Padre il Verbo ne rivela la volontà. Immagine visibile dell'invisibile agisce

direttamente sull'economia della salvezza umana. Per mezzo suo le decisioni e i disegni di Dio giungono ad Adamo. Da lui riceve anche il comando. Riceve, in definitiva, tutto dal Padre grazie alla mediazione del Verbo.

Non contento di plasmare l'uomo, il Verbo, come Voce del Padre, assiste dal principio alla fine, il fango, per ricordargli la chiamata alla Vita divina per la quale viene formato. Il comando completa la *plasis* ed è, come questa, esclusivamente umano. L'uomo l'ha ricevuto dalla massima Voce che l'aveva chiamato dopo il peccato.

Ireneo presta attenzione ai due valori, reali e profetico, del *Logos*. Per Marcione, la voce del paradiso («Adam, ubi es?») denota ignoranza. Per Ireneo, il *Logos*, conversando con Adamo, preannuncia il dialogo futuro del Verbo incarnato con l'uomo. Chiama realmente e profeticamente l'uomo (Gn 3, 9), prefigurando la chiamata futura mediante l'Incarnazione.

Lo stesso accadde con il precetto. Il Figlio di Dio, voce del Padre, diede ad Adamo un comandamento reale, prefigurazione di quello futuro, connesso alla propria incarnazione.

Il precetto del paradiso presentava un duplice versante: uno, immediato riguardante Adamo e un altro, futuro relativo all'uomo degli ultimi tempi. Il Verbo incarnato non si sarebbe accontentato di accompagnare l'uomo né di richiamarlo alla penitenza. Voce ingiuntiva esigeva obbedienza con una legge «positiva», fondata sull'economia gratuita, conseguibile soltanto per mezzo della fede.

Seguendo un altro percorso, ci ritroviamo di fronte a quanto detto precedentemente. La teologia del comando (Gn 2, 16 s.) si risolve nell'obbedienza a un'economia soprannaturale e richiede, oltre al compimento alla *lex naturae*, la docilità a un'economia gratuita che si realizza per mezzo della fede.

Il comando del paradiso non esclude la *lex naturae*, la trascende in quanto radicata nella pura benevolenza divina e poiché conferisce alla condotta dell'uomo un merito singolare estensibile a tutto il suo essere. L'obbedienza di Cristo al Padre, correlativa a quella di Adamo (che avrebbe perfezionato, anche se non ci fosse stata colpa), caratterizza molto bene la sua indole.

Cristo ricevette un comando dal Padre. L'avrebbe ricevuto nella logica di Ireneo in qualsiasi tipo di economia; un comando *positivo* fondato sulla pura volontà del Padre, al di là della legge naturale.

Quanto venne ordinato ad Adamo andava nella stessa direzione di ciò che si sarebbe ordinato al Verbo fatto carne. La correlazione tra un comando e l'altro si rese evidente nell'attuale economia mediante la corrispondenza tra

un'obbedienza e l'altra. Importa poco che storicamente essa sia stata *a contrario*. Nel disegno di Dio si sarebbe conservata senza contrasto: Adamo aveva l'obbedienza consumata da Cristo, nella stessa linea «positiva».

A questa interpretazione spontanea di Ireneo se ne aggiunge un'altra (di Gn 2, 16 s.) in *Adv. haer.* V, 20, 2, di timbro allegorico. Conviene – asserisce Ireneo – rifugiarsi nella Chiesa e nutrirsi delle parole e delle Scritture del Creatore. In questo consistono il paradiso e gli alberi del paradiso.

«Confugere autem (oportet) ad Ecclesiam et ejus sinu educari et dominicis Scripturis nutriri. Plantata est enim Ecclesia paradus in hoc mundo. "Ab omni ergo ligno paradisi escas manducabitis", ait Spiritus Dei, hoc est ab omni Scriptura dominica manducate, a superelato autem sensu ne manducaveritis neque tetigeritis universam haeticam dissensionem. Ipsi enim confitentur semetipsos agnitionem habere boni et mali (cfr. Gn 2, 17), et super Deum qui fecit eos jactantur sensus suos impios»²³.

Il possesso della Gnosi di cui si vantavano i settari, li colloca al di sopra dei comandamenti e delle parole del Demiurgo. Docili alla suggestione del serpente – per mezzo del quale parla la Sapienza del Salvatore – disattendono decisamente il comando di Jahvé, mosso da invidia e interesse proprio. È inutile, per gli gnostici, appellarsi alle parole dell'AT, attraverso le quali il Demiurgo si fa conoscere. Si reputano superiori a esse e pure alla Legge di Mosè. In virtù della Gnosi della quale su consiglio dell'«Istruttrice» (o del serpente) si alimentano, malvolentieri si sottomettono alla volontà di Jahvé, che trasmettono come un comando agli psichici. In qualità di «gnostici» si lasciano «istruire» soltanto da *Sophia* (Spirito Santo del Salvatore) loro Madre e sottovalutano intenzionalmente la Legge e i comandamenti, fulcro dell'Antico Testamento.

In aperto contrasto con tale atteggiamento Ireneo ricorre a un'esegesi allegorica di Gn 2, 16 s., senza negare affatto quella letterale, con l'esistenza di un paradiso reale, collocato nel quarto cielo planetario, con varietà di alberi, con il comando a essi relativo e tutte le altre circostanze della condizione di vita di Adamo ed Eva nel Giardino.

Il paradiso piantato da Dio in questo mondo sarebbe (anche) la Chiesa, in sintonia con la caratteristica attribuita da un'antichissima tradizione all'*Hexaemeron* e allo stesso Giardino di delizia. Gli alberi del paradiso sarebbero tutte le Scritture del Signore Dio, quelle del Nuovo e quelle dell'Antico

²³ *Adv. haer.* V, 20, 2, 39 ss.

Testamento (la Legge e i profeti). L'uomo sarebbe stato situato nel paradiso della Chiesa, per coltivare e osservare i comandamenti e le parole di Jahvé, espressi nelle sue Scritture. Obbligato, come creatura di Jahvé, a custodirli tutti, doveva evitare l'albero della Gnosi, cioè la dottrina degli eretici compendiata in un «Intelletto» orgoglioso, ispirato dal serpente, ostile al volere del Demiurgo e accolto dai sedicenti «gnostici» per disprezzo del Creatore.

Tale esegesi allegorica non corrisponde ai metodi abituali di Ireneo, aderente di solito all'interpretazione letterale. Soltanto eccezionalmente previene l'esegesi settaria (probabilmente valentiniana) che distingue gli alberi del paradiso, le parole e i comandamenti del Demiurgo (l'AT, la Legge e i profeti), norma di vita per l'uomo con riguardo alla sua obbedienza al Creatore, dall'albero della Gnosi, peculiare degli «gnostici»; di esso si nutrono come cibo e dottrina esclusiva, manifestando disprezzo per il Demiurgo e la sua economia.

L'esegesi allegorica di Ireneo (*Adv. haer.* V, 20, 2) contrasta pure con quella di Filone²⁴, nella quale gli gnostici hanno probabilmente radicato la propria per quanto concerne in particolare la superiorità del Saggio (o gli «spirituali») sulle leggi e i comandamenti.

Per Ireneo l'uomo, ben lungi dall'essere superiore ai comandamenti e alle leggi del Creatore, deve vivere nell'obbedienza a Jahvé. Più ancora, il Verbo incarnato professerà obbedienza e docilità continue alle parole di Jahvé e indicherà con la sua condotta – nelle tre tentazioni del deserto in particolare – la norma di vita dell'uomo per vincere il nemico, norma che avrebbe dovuto seguire lo stesso Adamo nel paradiso.

Bibliografia

- ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.
 –, *El pecado de Eva, signo de división*, «Orientalia christiana Periodica» 29 (1963), 305-330.
 –, *El pecado original y el matrimonio en la teología del s. II*, «Gregorianum» 45 (1964), 449-500.

²⁴ Cfr. sopra p. 336.

Capitolo Diciottesimo

Il peccato dell'angelo

L'argomento permette un'infinità di approcci. A noi interessa, in particolare, il peccato o i peccati costitutivi dell'angelo malvagio. Ciò che da buono lo rese cattivo. Non semplicemente il peccato che lo costituisce cattivo, quanto piuttosto quello che da angelo inizialmente buono lo trasforma in angelo cattivo.

È importante chiarire due aspetti. Perché tra tutti gli angeli, creati dal medesimo Dio, alcuni peccarono e si allontanarono da Lui, altri, invece, perseverarono nella sua obbedienza? Qual è, nella misura della nostra possibilità di comprensione, la natura degli uni e degli altri? Sono due problemi risolti con chiarezza dagli gnostici valentiniani. Ireneo, invece, li considera tanto insolubili quanto l'origine misteriosa della *substantia materiae* e la processione del Verbo; poiché insolubili, li affida *Deo et Verbo ejus* (*Adv. haer.* II, 28, 7).

Un ottimismo ingenuo riteneva «necessario che Dio non avrebbe creato angeli tali che potessero trasgredire, né uomini che (una volta creati) fossero ingrati verso di Lui» (*Adv. haer.* IV, 37, 6).

La peccabilità di angeli e uomini attesterebbe l'imperfezione di Colui che li creò.

Il peccato degli angeli assume un significato particolare nel dramma del paradiso e occupa un suo posto. Anche così, si presta a mille quesiti a motivi dei suoi rapporti con il peccato dei progenitori.

Da qui sorge una questione preliminare: il peccato dell'angelo (o degli angeli) precede quello dell'uomo?

Una tale domanda per Origene ha scarsa rilevanza. Angeli e uomini, in principio, erano «razionali», uguali per natura e virtù. La distinzione tra essi sopraggiunse in seguito. Il peccato degli esseri «razionali» trascende il nostro tema.

Tuttavia, Origene offre curiosi elementi. Nel commento a Gv 13, 21 («uno di voi mi tradirà») evoca due versetti: 1) Sal 81, 7a («Voi, certo, morirete

come uomini») e 7b («e cadrete come uno degli arconti»); 2) Gn 3, 22 («Ecco, Adamo è diventato come uno di noi»).

Il partitivo «uno di (voi, noi)» indica che gli dèi o gli arconti o i discepoli fedeli al Signore sono numerosi e *uno tra essi* è caduto dalla condizione di beatitudine o di apostolato.

«Come colui che (Adamo) si trovava in condizione divina (ἐν θεότητι) cadde, anche coloro ai quali il Logos dice (Sal 81, 6). “Voi siete dei e figli dell’Altissimo tutti quanti”, una volta decaduti dalla beatitudine, pur non essendo originariamente uomini, “muoiono come uomini” (7a) e “cadono come uno (Adamo) degli arconti (7b)”¹.

I peccatori imitarono la caduta dell’Uomo esemplare e persero la loro condizione, perché divennero «uomini». In principio erano tutti «dèi», poiché il Verbo di Dio si era rivolto loro concedendo la divinità. Separati dal Logos-Dio a causa del peccato divennero «uomini»².

Sal 81, 7 come testimonianza dell’AT dimostra, secondo Origene, in opposizione agli gnostici il passaggio dallo stato divino iniziale a quello umano storico, a motivo di una caduta colpevole.

In ragione di questa caduta, a imitazione di quella di Adamo e in ultima istanza di quella del Diavolo (e dei suoi angeli), l’uomo è diventato un essere «menzognero». Viceversa:

«come “ogni uomo è menzognero” (Sal 115, 2), così nessun uomo è rimasto saldo nella verità (cfr. Gv 8, 44). Infatti se qualcuno non più è menzognero oppure rimane nella verità, questi non è “uomo”. Dio può dire di lui e dei suoi simili (Sal 81, 6): “Io ho detto: Voi siete dèi e tutti figli dell’Altissimo”; non avrà più valore quanto segue: “eppure morirete come uomini” (Sal 81, 7a)”³.

L’Alessandrino attribuisce all’Uomo-Adamo, con il suo peccato, il ruolo di paradigma tra gli esseri razionali. In qualità di razionale si sarebbe allontanato dal Logos-Dio e avrebbe trascinato, con il suo esempio, altri esseri razionali, mutandoli in «uomini».

L’Uomo-Adamo sarebbe divenuto il Diavolo e gli uomini trascinati da lui angeli del Diavolo, «menzogneri», ossia imitatori del Padre della menzogna⁴.

¹ ORIGENE, *In Joh.* XXXII, 18, 234; cfr. J. RIUS-CAMPS, *Dinamismo trinitario*, 403 ss.

² ORIGENE, *Homil. in Ez.* I, 9.

³ *In Joh.* XX, 27, 242.

⁴ Cfr. *In Joh.* XX, 21, 171 ss.

Il peccato dell'Angelo – Uomo/Adamo – prenderebbe anche per Origene quello degli «uomini», essendo stato il primo ad allontanarsi dal *Logos*. È un'interpretazione accettabile, ma assai estranea a quella abituale.

L'argomento acquista la sua vera importanza tra gli ecclesiastici non origeniani. Questo gruppo, la maggioranza, parte come da assioma dalla diversità fisica tra gli spiriti angelici e gli uomini. Una cosa sono gli angeli, un'altra gli uomini. Dio li ha creati di natura diversa.

Rimuoviamo un ulteriore dubbio. Nell'ipotesi, comune a molti ebrei e cristiani, che Gn 6, 2⁵ attesti un rapporto peccaminoso tra gli angeli («i figli di Dio») e le donne, a nulla porta – come problema teologico – l'indagine sulla priorità dell'angelo nel peccato. L'iniziativa spetta senza dubbio agli angeli, ma già allora l'uomo aveva peccato nel paradiso.

Il problema è: la colpa dell'angelo o degli angeli, fu *precedente e indipendente* dal peccato dell'uomo Adamo (ed Eva)?

Si potrebbero dare in linea teorica tre risposte: 1) effettivamente fu precedente e indipendente dal peccato di Adamo; 2) fu precedente ma in relazione con quello dell'uomo; 3) fu contemporaneo al peccato di Adamo.

1. PRECEDENTE E INDIPENDENTE DAL PECCATO DI ADAMO

Taziano pare orientarsi in questo senso, quando scrive (*Ad Graec.* 7):

«Avvenne che gli uomini e gli angeli seguirono uno il quale, essendo la creatura primogenita, superava gli altri in intelligenza e lo proclamarono Dio; egli che si era ribellato alla legge di Dio. Allora la potenza del Verbo negò la sua convivenza non solo al capo di quella folle ribellione, ma anche a quanti l'avevano seguito... E colui che era stato primogenito, a causa della sua trasgressione e stoltezza fu dichiarato demonio e quanti lo imitarono nelle sue fantasie costituirono l'esercito dei demoni; essi in ragione del loro libero arbitrio furono abbandonati alla loro perversità».

L'angelo, creatura primogenita, si insuperbì e si ribellò alla legge di Dio. Sia intervenuto o meno l'angelo nel dramma del paradiso, Taziano ragiona come se l'apostasia angelica avesse già avuto luogo. Ad essa si aggreghebero gli angeli e i progenitori.

⁵ «I figli di Dio (= gli angeli), vedendo che le figlie degli uomini erano belle, se ne presero per moglie tra tutte quelle che più loro piacquero».

Risultano più chiari e su una linea simile Atenagora (*Supplic.* 24) e Giustino (2 *Apol.* 5, 2 ss.). Entrambi distinguono due peccati: a) ribellione o superbia diretta verso Dio (e la sua provvidenza); b) fornicazione con le donne (cfr. Gn 6, 2). Il primo precede ed è indipendente dall'uomo.

Tra gli gnostici appaiono irrilevanti le espressioni del *Tr. trip.*, p. 107 su

«la potenza malvagia, che chiamano “il serpente”, astuta più di tutte le potenze perverse. Egli ha sedotto (ἀπατᾶν) l'uomo mediante la decisione di “quelli del Pensiero” e la concupiscenza (ἐπιθυμία): ciò che fece avrebbe costituito trasgressione al comandamento (ἐντολή) al fine di morire».

La priorità del serpente (o potenza malvagia) non deriva a rigore di termini da colpa o peccato. Corrisponde a una categoria fisica, determinata *a natura* per la comunione tra spirito e materia.

«De tristitia autem spiritalia malitiae (Ef 6, 12) docent facta: unde et diabolium genesim habuisse, quem et cosmocratorem vocant, et daemonia et omnem spiritalem malitiae substantiam»⁶.

Tra i valentiniani (ofiti) e i loro simili i demoni («spirituali malvagi») costituiscono una categoria naturale, estranea alla colpa, la cui efficacia sugli uomini potrà essere più o meno funesta, ma in se stessa anche aliena alla colpa. Il fatto che gli spiriti del male abbiano potere sugli uomini non spirituali lo conferma. A mia conoscenza nessuno tra i grandi gnostici attribuisce al Demonio (o Cosmocratore) la tentazione del serpente (Gn 3, 1 ss.). Diventa inutile indagare sulle radici diaboliche della disobbedienza di Adamo ed Eva.

Su un altro piano si colloca Gn 6, 2 ss.⁷.

2. PRECEDENTE E IN RELAZIONE CON IL PECCATO DI ADAMO

Giustino riecheggia un'altra tradizione, che collega il peccato dell'angelo con quello umano. Il salmista aveva affermato (Sal 81, 6 s.): «Io ho detto: voi siete dèi e tutti figli dell'Altissimo. Eppure voi morite come uomini e cadete come uno degli arconti».

«Ma nella versione dei LXX – aggiunge Giustino (*Dial.* 124, 3) – si dice: “Ecco morite come uomini e cadete come uno degli arconti”. Allude alla disobbedienza

⁶ IRENEO, *Adv. haer.* I, 5, 4; ET 48, 2.

⁷ Cfr. *Ev. Phil.* 61.

degli uomini, cioè di Adamo ed Eva, e alla caduta di uno degli arconti, ossia di quello che è stato chiamato "serpente", precipitato di una grande caduta per avere ingannato Eva (πέσοντος πτώσει μεγάλην διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὔαν).

La grande caduta dell'angelo fu la conseguenza della seduzione di Eva. Non ne è presumibile un'altra precedente, nell'angelo.

Giustino offre un'esegesi di Sal 81, 17 di vero interesse dottrinale. Applica il primo emistichio («morite come uomini») al peccato di Adamo ed Eva e il secondo («cadete come uno degli arconti») a quello dell'angelo malvagio. È assente ogni traccia di pregiudizio di Origene, che attribuisce il primo emistichio agli esseri razionali diventati «uomini» e il secondo alla caduta di Adamo-Uomo (esemplare)⁸.

Giustino omette altri dettagli. È impensabile nella caduta del suo Angelo un impulso della concupiscenza come in quello di Gn 6, 2. Questo aspetto, ignorato dall'apologista, è riscontrabile, probabilmente nella linea di Giustino, presso Ireneo.

«L'uomo non osservò il comando, disobbedì a Dio, l'angelo lo ingannò, geloso e invidioso per i numerosi doni di cui Dio aveva colmato l'uomo. Persuadendolo a disobbedire al comando divino, provocò la sua rovina nello stesso momento in cui rendeva l'uomo peccatore. L'angelo, diventato così capo e guida del peccato, fu castigato per aver offeso Dio e ottenne, contemporaneamente, che l'uomo venisse cacciato dal paradiso. E poiché con la sua azione si ribellò e rinnegò Dio, venne chiamato in ebraico *Satana*, ossia apostata, benché lo denominino pure *diavolo*» (*Epid.* 16).

Si scorgono tre elementi: a) invidia dell'angelo; b) inganno dell'uomo da parte dell'angelo; c) disobbedienza dell'uomo.

I primi due costituiscono il peccato dell'angelo nel suo versante interiore ed esteriore e originano il terzo, il peccato dell'uomo.

Peccato dell'angelo: invidia e inganno. I due aspetti, interiore ed esteriore, si differenziano. Il primo peccato dell'angelo, in senso stretto, consistette nell'invidia per l'uomo. L'inganno o tentazione ne fu la conseguenza spontanea, ma sopraggiunse successivamente.

Il Signore aveva sparso nel mondo un seme buono, l'uomo fatto a sua immagine e somiglianza. L'angelo ne provò invidia e a motivo dell'invidia seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. «Infatti, l'angelo è apostata

⁸ Cfr. sopra pp. 352 s.

e suo (= del Signore) nemico fin da quando provò invidia per l'uomo (*plasma Dei*) e si adoperò per farlo diventare nemico di Dio» (Ireneo, *Adv. haer.* IV, 40, 3).

Ireneo attribuisce grande importanza alla manifestazione sensibile dell'invidia e, in generale, a qualsiasi elemento nascosto che è necessario rivelare. L'invidia dell'angelo sarebbe potuta rimanere nascosta. La provvidenza contribuì a rivelarla sensibilmente per mezzo dell'uomo. Questi – oggetto dell'invidia dell'angelo – a causa della sua caduta (sensibile) manifestò l'apostasia (invisibile) e i disegni perversi dell'angelo malvagio⁹.

Per molti ebrei al tempo del Salvatore e anche prima le uniche azioni peccaminose erano quelle punite dalla legge: quelle esteriori e non i desideri o i pensieri, seppure coscientemente formulati.

L'angelo (cattivo) sembrava ragionare come loro. Benché invidioso dell'uomo, non si era ribellato esteriormente né aveva contravvenuto ad alcuna legge positiva. Quindi – a suo dire – non aveva neppure (colpevolmente) trasgredito.

Udendo la sua condanna proferita dalla bocca di Cristo (in Mt 25, 41), si rese conto che esistevano anche peccati interiori e Dio non si limita a punire violazioni soltanto esteriori. L'angelo era sottomesso alla *lex naturae* e alle conseguenze derivanti dall'inosservanza di essa.

Coinvolto nel peccato esteriore dell'uomo, Satana lascia trasparire la sua invidia interiore e la sua apostasia, molto più grave. È chiaro che «per sua volontà» si è allontanato dall'amore e dalla sequela di Dio. Pensando tuttavia che si imputi a errore solamente quanto manifestano le opere esteriori, attribuirà alla sola volontà di Dio il suo peccato e la condanna eterna.

Ireneo, unitamente a Giustino, collega molto bene il peccato alla volontà. Aggiunge, tuttavia, allo scopo di eliminare per quanto possibile difficoltà di tratto ebraico, che l'apostasia di Satana non fu soltanto interiore. Fu pure esterna, ancorché rivelatasi nel peccato dell'uomo. Grandi sarebbero state l'ignoranza e l'ingiustizia di Dio, se avesse punito soltanto l'uomo per un peccato esteriore che obbediva a una suggestione dell'angelo. Ed esagerata sarebbe stata l'astuzia dell'angelo cattivo, se avesse ingannato Dio tirando il sasso e nascondendo la mano.

Il cielo individuò il primo e vero autore della colpa di Adamo: la malvagità del seduttore che lo sollecitava alla trasgressione. Condannò l'angelo, senza farglielo capire fino alla venuta di Gesù. Il tentatore, che presumeva di

⁹ *Adv. haer.* III, 23, 8; cfr. *ibid.* IV, 38, 4.

essere sfuggito allo sguardo del Signore, rimase sorpreso nel conoscere negli ultimi tempi la sua condanna al fuoco eterno.

L'aspetto esteriore non aggiunge cattiveria all'atto interno, lo rende manifesto. La tentazione esterna dell'angelo dimostrò l'invidia da cui essa proveniva, ne palesò l'oggetto. La cattiveria dell'angelo si accaniva su qualcosa di estraneo a lui. Non fu un atto occulto di superbia – mediante la contemplazione della propria superiorità – né pura invidia interiore. Fu un'invidia manifestata sensibilmente nel dialogo con Eva. Le sue parole non dissimularono ciò che egli desiderava per sé, «geloso com'era dell'uomo per i numerosi doni di cui Dio lo aveva colmato» (*Epid.* 16).

L'apostasia personale dell'angelo – conseguenza dell'invidia – merita per Ireneo esigua attenzione. Se non ci fosse stata l'intenzione di coinvolgerci gli uomini, il suo peccato, anteriore a quello umano, sarebbe passato inosservato e privo di conseguenza per l'economia. Se il peccato personale di Satana interessava poco Ireneo, ancor meno lo interessava il suo influsso sugli angeli. La rilevanza del peccato diabolico risiede nelle sue ripercussioni umane. L'angelo malvagio fu costituito principe dell'apostasia poiché ingannò efficacemente Adamo, fino a indurlo alla disobbedienza e a provocarne l'allontanamento da Dio¹⁰.

Oggetto dell'invidia. L'oggetto dell'invidia dell'angelo malvagio è la vita divina dell'uomo¹¹. Una vita concessa esclusivamente all'uomo e orientata a una salvezza alla quale l'angelo non era destinato. «L'angelo lo ingannò (l'uomo), geloso e invidioso per i numerosi doni di cui Dio l'aveva colmato» (*Epid.* 16). Sono i doni di «somiglianza divina, signoria universale, immortalità (divina)», gratuitamente legati al plasma e non concessi all'angelo; sono i privilegi del «plasma» che vedranno la loro massima espressione nell'umanità gloriosa di Gesù.

Il Signore non accentrò la sua economia intorno all'angelo, chiamandolo alla sua visione. Fece della natura terrena – della *sarx* umana – l'asse della sua economia. Dio era libero di depositare i suoi tesori in vasi di argilla. Il suo splendore e la sua bontà risplendono maggiormente nella povertà umana che non nella naturale ricchezza degli angeli. Costoro, quanto al resto, avevano le loro norme. Dovevano servire l'uomo, fatto a immagine e somi-

¹⁰ «Per serpentem inobaudientiam hominum operatus»: *Adv. haer.* IV, praef., 4.

¹¹ *Adv. haer.* V, 24, 4: «invidens vitae eius»; IV, praef., 3: «qui vitae nostrae invidet».

glianza – *secundum carnem* – del loro comune Signore, e riconoscere, nell'adorazione e lode continue, l'Immagine e la Somiglianza perfette di Dio nella Carne del Verbo.

Inganno. Anche se Ireneo, più di una volta, parla genericamente dell'inganno di Adamo, sa molto bene con l'Apostolo (1 Tm 2, 14) che «Adamo non fu ingannato, ma la donna». L'angelo preparò l'attacco contro Adamo. L'inganno si basa sulla menzogna nei riguardi della parola, orale o scritta, di Dio. L'intento è di contrastare l'influsso del Verbo sull'uomo. In antitesi al dialogo del Verbo con l'uomo si colloca quello del serpente, in antitesi alla verità di Dio la menzogna del diavolo.

Il primo passo verso la tentazione dell'uomo è la menzogna contro il Creatore. L'angelo cattivo la mise in atto fin dall'inizio. Lo aiutò in questo la debolezza umana. Alla menzogna unì l'astuzia. Jahvé aveva dato ad Adamo un comando chiarissimo. Il demonio attirò l'uomo nelle sue tenebre. «Angelo ribelle qual è, poté fare soltanto ciò che fece all'inizio: sedurre e indurre la mente dell'uomo a violare i precetti di Dio e accecare a poco a poco i cuori di quelli che lo servono, affinché si dimentichino del vero Dio e adorino (e obbediscano a) lui» (*Adv. haer.* V, 24, 3).

Il comandamento di Dio illumina e dà forza alla mente abituata al rapporto con Lui. La tentazione fa breccia sulla sensibilità non controllata. Se Eva non si fosse allontanata da Adamo, avrebbe trovato la forza per superare la tentazione. Nessuno può ingannare chi vive in dialogo (e memoria) con il Verbo. La parola stessa – il comando stesso (Gn 2, 16 s.) – è avvertita dalla mente ricolma di Dio; essa avrebbe manifestato la menzogna del serpente e i suoi intenti sleali. La parola orale o scritta è alimento congenito per l'intelletto in relazione con Dio. L'istinto delle cose divine difende l'essere contemplativo unito a lui. Lo ha dimostrato Gesù nelle tentazioni del deserto. Gesù ha trascorso quaranta giorni e quaranta notti in dialogo con Dio, vive continuamente nella sua Luce. Tentato, non soccombe. Anche come uomo mantiene la carne unita in spirito a Dio.

La mente che perde la memoria di Dio soccombe alle passioni e tentazioni diaboliche. Adamo ed Eva, lontani uno dall'altra e disattenti al Verbo del Padre, non hanno difesa. Mancano della luce necessaria per credere fermamente in Lui. Eva senza il sostegno di Adamo, Adamo senza la forza del Verbo. Eva è ingannata facilmente dal nemico. Adamo è attratto con pari facilità da sua moglie. Entrambi, separati dal Verbo, provando disprezzo per le parole del Creatore, sono alla mercé del serpente, ossia della parola di corruzione e di morte.

Nel processo globale della caduta vengono distinte due fasi: la tentazione in senso stretto della donna e la caduta conseguente dell'uomo. L'intento dell'angelo non era il semplice inganno di Eva. Voleva trascinare l'uomo nel peccato e dominarli entrambi fino al totale oblio di Dio (disobbedienza al suo comandamento). Non si accontentava neppure del loro peccato; pretendeva coinvolgere nella ribellione tutto il genere umano.

Quanti si affidano al demonio e fanno la sua volontà, sia angeli che uomini, diventano suoi figli¹². L'angelo malvagio genera con l'errore (ossia dottrina, menzogna). Rende figlio delle sue opere, strappandolo all'obbedienza (o filiazione) al Signore, chi per natura (o creazione) è figlio di Dio.

Sottomesso a Dio, non dovrebbe ammaestrare contro l'autore della natura. Diventato nemico del Creatore, cerca di insegnare agli altri il percorso dell'apostasia.

L'angelo malvagio cresce nell'errore. Da qui l'efficacia della retta dottrina per distruggere il peccato, parimenti, l'affinità tra la prima apostasia e il peccato degli eredi (marcioniti e gnostici), che dimenticano Dio per crearsene uno superiore. Le cattive abitudini non rivestono per Ireneo la medesima importanza delle false dottrine. Per ciò che riguarda il male viene, infatti, prima il confidare nel demonio e poi il compiere le sue opere. Solo chi si sottomette alla sua dottrina può affidarsi a lui. Nel bene viene prima la fiducia in Dio e, successivamente, il compiere le sue opere. E chi confida in lui è solamente chi accoglie la sua parola.

L'invidia dell'angelo non avrebbe avuto conseguenze così disastrose per Adamo e i suoi figli, se non li avesse istruiti nel male fino all'oblio del Creatore e al culto di un falso Dio. Il delitto dell'angelo mirava, già da allora, a ciò che, non ottenuto con Adamo ed Eva, sarebbe stato raggiunto con i settari.

3. CONTEMPORANEO AL PECCATO DI ADAMO

Nessuno, che io sappia, insegnò la rigorosa simultaneità di ambedue i peccati, l'angelico e l'umano. Molti – coloro che abbiamo studiato – indicano una contemporaneità relativa. L'angelo non avrebbe sbagliato neppure come angelo, con un peccato di apostasia, se non fosse comparso l'uomo, «fatto a immagine e somiglianza di Dio». Piuttosto, il delitto dell'angelo, pensato e concepito interiormente soltanto dall'angelo, *si consuma* con il peccato di

¹² Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* IV, 41, 3.

Adamo. L'errore di Adamo rivela sensibilmente il peccato dell'angelo, in quanto sua consumazione. La trasgressione commessa con l'inganno non lo rende solidale con l'apostasia dell'angelo. Al contrario, l'apostasia dell'angelo a motivo dell'invidia nei confronti di Adamo lo rende solidale con la trasgressione dell'uomo.

Gnostici

Non si sa nulla del peccato dell'angelo e delle relazioni tra l'angelo e il serpente tentatore di Gn 3, 1 ss. tra i marcioniti. La testimonianza di Teodoro¹³ indurrebbe a pensare che i marcioniti venerassero il serpente. Questi sarebbe stato migliore del Demiurgo; egli proibì l'albero della gnosi, il serpente lo raccomandò.

Simile dottrina, improbabile tra i marcioniti, era comune agli ofiti di Ireneo e a molti sethiani. Per questi gnostici il serpente non era strumento dell'angelo cattivo, bensì della Sapienza. L'invidia ascritta dagli ecclesiastici all'angelo malvagio, dagli gnostici veniva attribuita al Demiurgo. I ruoli si invertivano.

Da ciò scaturiscono due domande: 1) qual è, per gli gnostici, il significato del peccato dell'angelo? 2) che significato assume, in particolare, la scena di Gn 3, 1 ss.?

I valentiniani distinguevano tre specie angeliche: a) spirituale; b) arcontica o animale; c) materiale o diabolica. Nessuna delle tre si presta allo studio. Gli angeli spirituali non peccarono né poterono peccare. Quelli materiali, o «spirito del male», in quanto prodotti di una mera separazione fisica, a partire dalla *creatio prima* possiedono dinamismo stabilito a natura incompatibile con il peccato.

Vi è spazio per il peccato soltanto tra gli angeli psichici o arcontici, abitanti dell'Ebdomade. Come il loro padre, il Demiurgo, sono razionali e liberi. Va notata l'antitesi tra essi (e il Creatore) e il serpente (o colui che parla per mezzo della sua bocca). L'uno proibisce ciò che l'altro consiglia.

La differenza sta nei presupposti.

Secondo gli ecclesiastici il Demiurgo ha ragione e il serpente mente. Come non vi è altro Dio all'infuori del Demiurgo, neppure esistono sostanze fisicamente perverse. Gli spiriti del male (Ef 6, 12) erano originalmente buoni, in quanto creature di Dio. Diventarono liberamente cattivi a causa di una loro opzione. Approfondendo questa scelta, origine del loro male, si ispirano al

¹³ *Haer. fab.* I, 24; cfr. A. VON HARNACK, *Marcion*, 370*s.

dramma del paradiso e scoprono nel serpente lo strumento dell'angelo già perverso a causa dell'invidia verso l'uomo.

Secondo gli gnostici ha ragione il serpente e il Demiurgo inganna. L'antitesi Demiurgo/serpente corrisponde a quella esistente tra l'azione demiurgica e quella salvifica. La demiurgica si limita alla creazione della materia sotto l'impulso di *Sophia* (o del Salvatore) ed è compatibile l'ignoranza dello Spirito. L'azione salvifica è relativa alla Gnosi ed elimina l'ignoranza. Il serpente, affidabile per la sua intelligenza (φρονιμώτατος, cfr. Gn 3, 1 ss.), ha il compito di «istruire» in consonanza con quello assegnato dallo stesso Mosè al serpente di bronzo (Nm 21, 6 ss.) tra i Perati¹⁴.

Strumento di *Sophia*, il serpente non può agire sotto la spinta dell'invidia. Cerca, al contrario, di porre rimedio al comando del Creatore invidioso. Il Demiurgo tenta di trattenere l'uomo nell'ignoranza, negandogli la conoscenza del bene e del male. *Sophia* (il serpente) vuole invece istruirlo, guidandolo alla Conoscenza del bene e del male. Per gli gnostici non vi è alcun dubbio: un Dio vero desidera per i suoi figli la Conoscenza, non la proibisce.

«Il serpente universale – afferma (l'anonimo Perata) – è il Verbo sapiente di Eva. Questo, dice (è) il mistero dell'Eden»¹⁵.

Secondo una logica rigorosa il peccato dell'angelo, tra i grandi gnostici, si limita a quello degli «angeli (o arcangeli, arconti) psichici» del Demiurgo; meglio, a quello dello stesso Demiurgo, dio «animale», soggetto alle passioni e perciò stesso *naturalmente* mosso da esse poiché ignaro del divino spirituale.

Il peccato radicale è «ignoranza» implicita nella sua natura discorsiva e libera; natura priva di Gnosi (e di previsione), della Conoscenza del bene e del male e *a fortiori* della Conoscenza salvifica di Dio Padre, da raggiungerli per mezzo del Figlio.

Lo stato di «ignoranza», in sé, anticipa l'atto delittuoso dell'invidia. Il Demiurgo invidia l'uomo perché «ignora» Dio; egli vive in regime o stato perenne di «ignoranza» del vero Dio. E vive in tale «ignoranza» perché è di essenza o natura psichica. Arconte o dio psichico, discorre e non contempla.

Origine, quindi, di tutto è la natura psichica, discorsiva del Demiurgo. Essa lo abilita a ragionare, ma non a *Conoscere* o intuire. Ignaro dell'economia del Dio Spirito, sospetta ma non comprende il mistero dei doni (divini) dati all'uomo. Soggetto alle passioni dell'anima, come ogni essere razionale, prova invidia per l'uomo. Ed infine, proprio perché mosso dall'invidia, ordi-

¹⁴ IPPOLITO, *Elench.* V, 16, 6 ss.

¹⁵ *Ibid.* 16, 8 s.

na la proibizione (o il comando) di Gn 2, 16 s. Il Demiurgo, perché ignorante, non permette all'uomo di elevarsi alla Gnosi mangiando dell'albero della Conoscenza. È il primo atto delittuoso del Demiurgo, arconte o arcangelo di Dio, perpetrato contro l'economia del vero Dio.

I grandi gnostici, come la gran parte degli ecclesiastici, concordano nel riscontrare nell'invidia il peccato dell'angelo, seppure in una prospettiva totalmente contraria. Quanto gli ecclesiastici attribuiscono all'angelo malvagio celato nel serpente, gli gnostici lo applicano al Demiurgo – Grande Arconte (o Arcangelo) – modellatore del mondo e plasmatore diretto dell'uomo; Demiurgo che concepiscono come Arconte, assistito da altri arconti per la sua duplice opera di demiurgia cosmica e di plasmazione umana, dotato dell'indole di Angelo (o Arcangelo) *psichico*, soggetto a tutti i limiti della natura razionale o discorsiva, e, quindi, anche all'ignoranza della vera economia di Dio.

L'oggetto dell'invidia per il demiurgo è la *Gnosi*, rappresentata inizialmente dall'albero della Conoscenza del bene e del male e successivamente dalla «Gnosi personale di Dio», il Figlio, cui possono accedere unicamente l'angelo e l'uomo «spirituali».

Bibliografia

- ORBE A., *El pecado de los arcontes*, «Estudios Eclesiásticos» 43 (1968), 345-379.
 SANS I.M., *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva*, Madrid 1963.
 UNNIK W.C. VAN, *Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten*, Essays... Al. Böhlig, Leiden 1972, 120-132.

Capitolo Diciannovesimo

Il peccato di Eva

Scriva Paolo (Rm 5, 12): «Per unum hominem peccatum introivit in hunc mundum et per peccatum mors». Prima dell'uomo aveva peccato l'angelo e prima del maschio la donna. Origene si chiede: «Quomodo per unum hominem et non magis per unam mulierem vibeditur introisse peccatum? *A muliere enim initium peccati et ante mulierem a serpente sive diabolo*» (*In Rom.* V, 1: PG 14, 1009 s.). Paolo, risponde, si attiene all'ordine che la natura segue nella stirpe umana, iniziando dall'uomo tramite la donna. «Neque ergo ex serpente – conclude – qui ante mulierem peccaverat, neque ex muliere, quae ante virum in praevaricatione facta est, sed per Adam, ex quo omnes mortales originem ducunt, dicitur introisse peccatum et per peccatum mors».

A rigore la donna aveva preceduto il marito nel commettere peccato. L'antichità cristiana conferì valore a questa tesi, operando talvolta una dissociazione dal peccato di Adamo e attribuendogli una particolare autonomia nella sua efficacia.

1. GNOSTICI

Alcuni settari trattarono singolarmente la figura della Donna nel paradiso. Vi sono, su piani paralleli, due donne, due figure di Eva: una *spirituale*, Madre dei viventi (o uomini spirituali), Vergine incontaminata e incontaminabile, Figlia di *Sophia* o della Donna (prima), e un'altra *carnale*, madre *secundum carnem*, macchiata dagli arconti, origine della stirpe umana.

La Donna (o Eva) spirituale è, per la sua stessa indole, superiore a ogni macchia e peccato, inaccessibile alla concupiscenza degli arconti. Madre dei viventi, concepisce in verginità per virtù dello Spirito verginale i propri figli e li genera. Il primo figlio *secundum spiritum* è l'Adamo storico generato segretamente ridestandolo dal sonno e dall'ignoranza in cui viveva. Alla pari di Adamo essa concepirà e genererà tutti i chiamati all'Illuminazione ad opera del Salvatore (Set, ad esempio).

Madre Vergine, la Donna spirituale *concepisce* di norma i suoi figli – la chiesa degli uomini eletti – alla vista del Salvatore e dei suoi angeli. Li *genera*, invece, in due tappe: una di inseminazione tra gli uomini carnali, al cui interno devono crescere e formarsi disponendosi alla futura Illuminazione e un'altra della luce o della maturità, grazie all'Illuminazione avvenuta ad opera del Salvatore. La *concezione* verginale ebbe luogo prima del dramma del paradiso e i suoi effetti cominciarono a farsi sentire fin dal momento della plasmazione di Adamo. La *generazione* verginale avrà luogo con la venuta del Salvatore nel mondo, al tempo del Vangelo, e terminerà nella consumazione finale.

La Donna (o Eva) carnale fu disonorata – secondo il mito – dagli arconti e resa madre generò Caino. Il rapporto carnale degli arconti con la Donna è pura espressione mitica dell'atto matrimoniale di Adamo ed Eva. Eva perde la verginità ed è resa da Adamo, suo marito, madre del genere umano.

Gli gnostici di HA e UW – come pure gli Ofiti di Ireneo (*Adv. haer.* I, 30) – accentuavano l'abisso tra i due matrimoni coesistenti in *Adamo/Eva*: uno invisibile e divino, *secundum spiritum*; un altro visibile e terreno, *secundum carnem*. Entrambi si realizzavano in paradiso, tra i due personaggi. Il primo, ignorato dal Demiurgo e dai suoi arconti, seguiva leggi proprie. Il secondo era invece accessibile al Creatore e ai suoi aiutanti. Tra i due, l'unico e vero che contava per gli gnostici era il primo, *secundum spiritum*.

HA e UW – a detta del mito – deprezzavano il rapporto carnale, opera dell'ignoranza, degna solo degli arconti soggetti a qualsiasi tipo di passioni. Il peccato degli arconti darebbe un'espressione mitica all'atto matrimoniale di Adamo e *ipso facto* lo condannerebbe come un peccato. Il vero peccato dell'uomo starebbe qui nella comunione *secundum carnem* di Adamo ed Eva.

Viceversa la vera salvezza dell'uomo consisterebbe nella comunione *secundum spiritum* di Adamo ed Eva.

«La stanza nuziale – si legge in *Ev. Phil.* 73 – non è per le bestie né per gli schiavi né per le donne contaminate. È per uomini liberi (*eleutheros*) e per vergini»¹.

Allude alla comunione *secundum spiritum* che avviene, come in un luogo proprio, nel *Pleroma* o seno di Dio e alla quale si avvicina l'uomo spirituale mediante la Gnosi, in comunione con il suo rispettivo angelo.

A parte tutto, gli gnostici avrebbero potuto, senza rischiare di mettere in pericolo la logica, esaltare il matrimonio dello spirito disprezzando quello carnale e ammettere allo stesso tempo la necessità di questo in ordi-

¹ Cfr. *ibid.* §§ 82 e 83.

ne alla moltiplicazione della stirpe umana. Così fecero i valentiniani in ET 67, 2 ss.

Era un modo per distinguere le due etiche: quella del «sapiente» o uomo spirituale, superiore a ogni macchia; e quella del volgo o uomo carnale, sottomesso alle leggi della materia. Lo «spirituale», finché vive qui, è contenuto nell'uomo carnale; non può prescindere dalle sue leggi. Ma non appena grazie alla Gnosi diventa cosciente della sua dignità divina, sale ad un regime superiore.

È il caso della Samaritana, prima e dopo l'Illuminazione ricevuta da Gesù (cfr. Eracleone, *fragm.* 17). In regime terreno nessuno l'avrebbe creduta vergine a causa dei sei uomini con i quali aveva vissuto una vita matrimoniale. E tuttavia, dentro di sé, in quanto spirituale e simbolo della Chiesa degli eletti, era vergine, chiamata a unirsi verginalmente al suo sposo angelico, subito dopo l'Illuminazione.

Alla luce di tutto questo dove risiedeva per gli gnostici il peccato di Eva?

Secondo il mito prima che Adamo si unisse *secundum carnem* a Eva gli arconti ebbero una relazione con lei e la disonorarono. Il disordine iniziale di Eva fu provocato dagli arconti. Non essendo possibile il peccato nella Donna spirituale, perché fisicamente inaccessibile, dovette compiersi nella donna o Eva carnale; anche allora, però, essa era solo oggetto passivo della relazione con gli arconti. Il mito, tradotto in categorie nostre, asserisce che il peccato primo e fondamentale di Eva è la sua costituzione fisica *secundum carnem*, che la rende oggetto delle passioni carnali (e materiali); il caso della Samaritana è esemplare. Più che un «atto», il peccato è uno stato di disordine (o ignoranza) incompatibile con la vita dello Spirito.

Conseguenza di tale costituzione è il disordine del rapporto tra Adamo ed Eva dal quale nasce – come frutto del peccato – il malvagio Caino. Come la vera salvezza risiede nella Gnosi *secundum spiritum* tra Adamo e la vera Donna, da cui – come frutto spirituale – nasce Set, così il vero peccato (o perdizione) consiste nella conoscenza *secundum carnem*.

L'odium carnis è giustificato dagli gnostici con: a) l'ignoranza dell'aspetto divino (spirituale) inerente alla materia e, particolarmente, alla *sarx*; b) le passioni materiali derivanti da tale ignoranza; c) la corruzione e la morte fisica che accompagnano la carne.

Il disordine, secondo gli gnostici, non è imputabile all'insubordinazione o alla disobbedienza al comando del Creatore. Lo stesso Demiurgo è responsabile, per mezzo della *plasis*, delle passioni che i suoi arconti risvegliano nell'uomo. Il suo comando è, dal punto di vista gnostico, egoistico e non merita obbedienza.

Il peccato tipico di Eva risiede nella sua costituzione fisica, soggetta a passioni e prossima alla corruzione e alla morte.

Tale peccato attribuibile soltanto alla donna carnale, Eva, rievoca il fenomeno, assimilabile abusivamente a un «peccato», della Donna spirituale nella sua maternità dei «viventi».

Come Zoè, Madre dei viventi (Gn 3, 20), la Donna spirituale diffonde nel mondo i suoi figli, semente eletta. Nel disseminarli nella materia li inserisce in uno stato di ignoranza o morte².

2. IRENEO

Per i settari la vera verginità è associata allo Spirito di Dio. L'unica Vergine incontaminata (cfr. *Ev. Phil.* 17) e incontaminabile è lo Spirito Verginale, sostanza di Dio.

Ireneo, invece, assegna la verginità alla sostanza inferiore, alla carne. Non c'è altro uomo che quello di carne, quindi non c'è neppure altra *parthenia* che quella della donna illica, terrena, visibile, di *sarx*.

Per i valentiniani e i sethiani (UW, HA e AJ) conta solamente la verginità dello Spirito – *Spiritus Virginalis*, *Virgo lucis*, *Spiritus* –; per i filoniani e gli origeniani vale assai più la verginità della mente o dell'anima che quella del corpo; per Ireneo si è vergini *nella carne*, non *in anima* e tantomeno *in spiritu*.

Eva era la moglie di Adamo; non per questo dovevano consumare il matrimonio. Il Creatore ordinò loro³ di astenersene per qualche tempo. Il divieto di conoscere Eva era stato dato all'uomo prima che ella venisse all'esistenza. Per questo pur trovandosi insieme marito e moglie, Adamo doveva rispettarla nella sua verginità.

Moglie di Adamo fin dal principio, Eva doveva tuttavia mantenersi vergine finché il Creatore non avesse ritirato il suo comando di Gn 2, 16 s. Grazie alla sua duplice condizione di sposa e vergine Jahvé poteva assicurare il destino del futuro genere umano.

Se la tentazione – in altro regime – avesse sorpreso Adamo ed Eva non vergini, già con una famiglia formata, il peccato dei padri non sarebbe passato ai figli avuti precedentemente né alle generazioni precedenti da essi. Li

² Cfr. ET 67-68.

³ Si veda la mia *Antropologia de san Ireneo*, 237 ss.; cfr. qui stesso sopra pp. 345 s.

colse prima di essersi conosciuti e la colpa si ripercosse sull'intero genere umano.

Ireneo, in ogni caso, non confonde il peccato di Eva con quello di Adamo. Eva peccò indipendentemente dal marito, prima di invitare anche lui a mangiare.

Secondo una tradizione di timbro ebraico il primo disordine di Eva consistette nell'appartarsi dal marito per la preghiera a Dio, che entrambi praticavano insieme e incessantemente nel paradiso. Invece di unirsi al marito nella preghiera, espressione della condizione angelica (e paradisiaca) alla quale furono innalzati, lo aveva (colpevolmente) abbandonato. Di tale circostanza approfittò il serpente per tentarla⁴.

Ireneo, logicamente, sembra accusare Eva per la solitudine nella quale la sorprese il nemico. Egli ignora altre colpe al di fuori di quella indicate dalla Scrittura.

L'angelo l'avvicinò mentre era sola e, benché sotto forma di serpente, intavolò un dialogo senza spaventarla o far conoscere sospetti su di sé⁵. La

⁴ È significativa la tradizione dell'*Apocalisse di Mosè* 7. La recensione greca fornisce la spiegazione della solitudine di Eva, in quanto i suoi angeli custodi andarono ad adorare Dio nell'ora della liturgia. Ella si trovò, quindi, da sola e, pare, senza colpa. La recensione armena indica, invece, che gli angeli cercarono di portarla con sé alla liturgia; Eva non li seguì, sembra, per sua colpa. La base sottesa alle due recensioni attesta il fatto della solitudine di Eva al momento della tentazione. Eva non accompagnava Adamo né stava con i suoi angeli, quando il nemico le si avvicinò. I documenti inducono a pensare che fosse suo dovere rendere lode a Dio, come gli angeli, e che la solitudine sia imputabile alla sua colpevolezza.

Il «Protoevangelo di Giacomo» descrive i timori di Giuseppe di fronte alla gravidanza della sposa.

«Con quale faccia guarderò il Signore Dio?... (La) ricevetti vergine dal tempio del Signore Dio e non ho saputo custodirla... Chi mi tolse la vergine e la disonorò? Si è forse ripetuta con me la storia di Adamo? Mentre Adamo era nell'ora di glorificare Dio, venne il serpente e trovò Eva da sola, la ingannò e la disonorò; così è accaduto a me» (*Prot. Iac.* 30, 1).

L'allontanamento di Eva ebbe un'importanza decisiva. «Se la donna non si fosse allontanata dall'uomo, neppure sarebbe (poi) morta con l'uomo», dice *Ev. Phil.* 78. Se Adamo ed Eva fossero rimasti uniti, rendendo lode e gloria a Dio, il serpente non si sarebbe azzardato a tentarli.

⁵ Il serpente, veicolo di Sapienza secondo numerosi gnostici, per gli ecclesiastici cela il demonio. Cfr. IPPOLITO, *Antichr.* 14; *In Daniel.* I, 18, 4 e le testimonianze indicate da A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 541 s. Per il linguaggio del serpente cfr. FILONE, *Quaest. in Gen.* I, 32 e il mio articolo, *La racionalidad de los irracionales*, «*Studia Missionalia*» 19 (1970), 335 ss.

donna si era conservata vergine, pur essendo sottomessa ad Adamo, come a un marito. Queste due circostanze – vergine e sposa – caratterizzano per Ireneo: a) un dato storico: Adamo ed Eva uniti in matrimonio (con la sottomissione della donna all'uomo) non lo avevano consumato; b) un dato fisico: Eva conserva la verginità «nella carne», pur essendo destinata a unirsi «nella carne» con suo marito.

Il dramma si svolge quindi tra il nemico, in veste di serpente, e una donna in carne e ossa, ancora vergine.

Eva, davanti al serpente, avrebbe potuto agire in due modi: 1) come sposa di Adamo, sollecitando l'apporto del marito nel dialogo con il serpente. In tal caso, la vergine si sarebbe comportata esattamente come una sposa; 2) per conto proprio, come se fosse libera da qualsiasi vincolo matrimoniale.

Agì nel secondo modo. La sua condotta, se buona, meriterà un premio indipendentemente da quella di Adamo, se cattiva, meriterà un castigo.

Ireneo dà valore a una circostanza analoga ma non per Eva. Sia lei che il marito, per Ireneo possedevano due dimensioni: a) una, immediata, li qualificava come individui storicamente definiti, a titolo di progenitori, origine della futura stirpe umana; b) un'altra, *esemplare*, come figura di altri Due – Secondo Adamo, Seconda Eva – dei quali preannunciavano i misteri, secondo il disegno del Creatore.

Vi sono circostanze che, al margine di qualsiasi tipologia, normalmente non interessano, ma in virtù della tipologia positivamente adottata da Dio acquistano un pregio particolare.

Adamo era tipo del Cristo futuro, secondo Adamo, ed Eva figura della futura Madre di Cristo, seconda Eva. Si può presumere che a motivo della loro comune dimensione esemplare le circostanze storiche di Adamo ed Eva avessero, oltre a quella immediata, un'altra dimensione.

Questo succede nel caso di Eva, sposa e vergine; a) già sposa di Adamo e b) ancora vergine nel momento di essere avvicinata dall'angelo (cattivo). Per quanto interessanti, queste due circostanze non meriterebbero attenzione se non ne anticipassero tipologicamente altre due; relativa alla seconda Eva: a) già sposa di Giuseppe e b) tuttavia vergine, quando fu visitata dall'arcangelo Gabriele.

Tale è il quadro di Ireneo. Nel paradiso l'angelo (cattivo) porta un messaggio (perverso) per gli uomini e avvicina Eva, sposa di Adamo e ancora vergine. A Nazaret l'arcangelo annunziatore del bene si presenta a Maria, sposa di Giuseppe e ancora vergine.

L'insistenza sul parallelismo «ancora vergine» e sposa in entrambi i casi ha la sua ragion d'essere.

La parola tentatrice dell'angelo malvagio, accolta da Eva ancora vergine, la rese disobbediente al Verbo o Parola di Dio. Di conseguenza, «avendo concepito la parola venuta dal serpente, diede alla luce disobbedienza e morte»⁶.

L'obbedienza al Verbo di Dio (Gn 2, 16 s.) l'avrebbe resa portatrice di vita per se stessa innanzitutto e per il genere umano poi. Avrebbe fatto il suo corpo verginale veicolo della Vita di spirito: a) *per se stessa*, nella sua carne, santificandola a titolo personale come premio per la sua obbedienza; b) *per il genere umano*, pure nella sua carne, santificandola come primizia della stirpe umana nell'obbedienza al Creatore. Vergine ancora, ma destinata a essere madre degli uomini, avrebbe meritato la vita dello Spirito per i suoi figli, precedendo qualsiasi altro merito di Adamo.

Cosa sarebbe accaduto se alla sottomissione verginale di Eva al comando di Dio e all'insubordinazione alla parola tentatrice dell'angelo, corrispondesse in suo marito Adamo e per conto proprio la disobbedienza al Verbo di Dio? Anche allora l'obbedienza di Eva sarebbe stata, per parte sua, fonte di vita (o di salvezza) non soltanto personalmente per essa, ma anche per tutto il genere umano.

Tutta l'efficacia di Eva, nel bene o nel male, relativamente al suo atteggiamento si fonda sulla sua condizione ancora verginale. Operando in questo modo, ancora vergine e indipendente, le sue azioni si ripercuotono autonomamente dalla decisione del marito e, inoltre direttamente, come in moglie che accoglie, in condizione verginale, la parola tentatrice o il Verbo di salvezza. Concepisce e genera verginalmente nel male «disobbedienza e morte», nel bene «obbedienza e vita».

Nulla fa presupporre che, secondo Giustino e Ireneo, la vergine Eva abbia perduto la sua verginità per concepire la parola del serpente, quasi che alla seduzione della parola fosse seguita quella dell'opera, mediante corruzione carnale.

Eva, ancora vergine, nell'accogliere la parola di seduzione continuò a essere vergine «nella carne», ma *nella carne disobbediente e condannata a morte*. La disobbedienza ha avuto conseguenze nella sua carne verginale e altrettanto la morte.

Supponiamo che Adamo non acconsenta all'invito di Eva. In tal caso né Adamo né il genere umano si sarebbero perduti. Si sarebbe perduta, invece, Eva resa mortale dalla disobbedienza; e *da parte sua*, in quanto destinata a essere madre degli uomini, avrebbe introdotto la disobbedienza e la morte

⁶ GIUSTINO, *Dial.* 100, 5.

nel genere umano. Morta come vergine, non si capisce come avrebbe potuto vivere quale sposa di Adamo. Rotto il matrimonio ed eliminata Eva dalla morte, per Adamo sarebbe iniziata una nuova economia per l'obbedienza meritoria al comando del Creatore e in favore del genere umano.

In questa luce si delinea il parallelismo tra le due vergini, Eva e Maria. L'obbedienza (e la disobbedienza) nelle due erano rivolte verso un oggetto analogo e rispondevano a un comando simile. Al comando divino obbedì la Vergine Maria *per fidem* con le parole «Ecco la tua serva, Signore, avvenga di me secondo il tuo Verbo» (Lc 1, 38). Al comando iniziale di Dio la vergine Eva disobbedì *per incredulitatem*, non credendo alle parole della proibizione⁷.

«Infatti, come ella (la vergine Eva) fu sedotta dalla parola dell'angelo (malvagio) in modo da fuggire da Dio, trasgredendo il suo Verbo, così anche questa (la Vergine Maria) fu evangelizzata dalla parola dell'angelo (buono) in modo da portare Dio, obbedendo al suo Verbo» (*Adv. haer.* V, 19, 1).

E, prima di Ireneo, Giustino:

«Sappiamo... che nacque dalla Vergine come uomo, affinché per la via per la quale ebbe origine la disobbedienza causata dal serpente, per quella stessa via fosse anche distrutta. Eva, infatti, quando era ancora vergine e incorrotta, avendo concepito la parola del serpente, diede alla luce disobbedienza e morte. La vergine Maria, invece, concepì fede e gioia quando l'angelo Gabriele le portò il lieto annuncio che lo Spirito del Signore sarebbe sceso su di lei e la potenza dell'Altissimo l'avrebbe adombrata... (A ciò) rispose: "Avvenga di me secondo la tua parola"»⁸.

La vergine Eva concepisce dentro di sé la parola del serpente e dà alla luce, disobbedendo al Creatore, la morte. Accogliere la parola dell'angelo (malvagio) equivale a rifiutare la Parola di Dio. Accogliere e concepire acquistano il medesimo valore. La vergine Eva concepisce ciò che accoglie liberamente in obbedienza e genera in relazione a quanto ha concepito.

Accogliendo verginalmente il *Logos* di Dio, ben lungi dal peccare, avrebbe acquistato merito agli occhi del Creatore per se stessa e per la sua futura discendenza; avrebbe infatti impresso nella sua Carne vergine la benedizione (e la vita) di Dio. Accogliendo verginalmente la parola dell'angelo malvagio, pecca contro il Creatore (e il Verbo del Creatore) e coinvolge nel peccato la sua Carne vergine che darà come frutto la morte. Indiretta-

⁷ IRENEO, *Adv. haer.* III, 22, 4.

⁸ GIUSTINO, *Dial.* 100, 4 s.

mente pecca anche contro suo marito perché – come Vergine, sposa predestinata – le conseguenze del peccato verginale si ripercuotono anche su Adamo. Morta Eva a causa della disobbedienza, rimane morta per sé e per suo marito.

In forza della sua duplice condizione di «sposa» e «vergine» Eva presenta due aspetti positivi nel bene e nel male. Nel bene, qualora rifiuti la tentazione e obbedisca al comando divino, perché: a) agisce per suo conto, in quanto vergine, e acquista merito davanti a Dio indipendentemente da Adamo; b) agisce come sposa – anche se non nella condizione matrimoniale – e acquista merito davanti a Dio anche per il bene del marito. Lo stesso accade «a contrario» nel male: arreca danno a se stessa e, indirettamente, anche al marito cui appartiene.

Ireneo sottolinea il primo aspetto, l'efficacia del comportamento – obbedienza o disobbedienza verginale – di Eva, al margine di quella di Adamo. La ragione principale è cristologica. Ireneo, con Giustino, individua nella vergine Eva il tipo della Vergine Maria, Madre del Figlio di Dio secondo la carne. Gli interessa contrapporre l'efficacia salvifica delle due figure di Eva nel loro atteggiamento di fronte alla parola di Dio e, entro questa prospettiva, distinguere l'efficacia di Eva da quella di Adamo, parallelamente all'efficacia di Maria rispetto a quella di Cristo.

Approfondendo il parallelismo, lo colloca nel punto di incontro tra la parola dell'angelo da un lato e la risposta (obbediente o no) delle vergini dall'altro; o, per meglio dire, nell'efficacia del Verbo di Dio – del comando di Dio (Gn 2, 16 s. per Eva e Lc 1, 35 per Maria) – sulla Carne verginale delle due figure di Eva.

Ireneo è poco preoccupato dall'efficacia del Verbo sulla psiche. Per questo non rivolge molta attenzione all'atto interiore – di obbedienza o disobbedienza – o alla sua ripercussione sull'anima: a) la disobbedienza di Eva come peccato e offesa al Creatore; b) l'obbedienza di Maria lodevole e meritoria davanti a Dio. Egli è più preoccupato della risonanza sul Corpo delle due figure di Eva: a) reso *mortale* con la disobbedienza di Eva, b) fatto *strumento di Vita fisica* (divina) con l'obbedienza di Maria.

Vergine ancora e pura, Eva con la disobbedienza si rende – nella Carne verginale – rea di morte. Benché non l'abbia corrotta fisicamente nell'unione con Adamo, la conduce alla morte (secondo Gn 2, 16 s.). Non potrà più essere «Madre dei viventi», ma dei morti (mortificati, mortali).

Il comando di Dio riguardava molto probabilmente – come abbiamo detto – l'uso del matrimonio, proibito dal Creatore per un certo tempo. La vergine Eva, disobbediente alla parola del Creatore e condiscendente a quella

dell'angelo malvagio, avrebbe deciso di unirsi nell'atto matrimoniale con il marito; una decisione non soltanto interiore, ma anche apertamente manifestata allo stesso angelo cattivo. Il suo peccato sarebbe stato di pensiero e di parola, non ancora di opera. Rimasta esternamente vergine, manifestava desiderio di non esserlo. Non più vergine nell'anima, per aver internamente concepito la parola del nemico, essa avrebbe aperto la strada, con dichiarata disobbedienza, alla morte del corpo.

Ipsa facto sarebbe andata incontro, pur vergine, alla morte e corruzione per sé e per l'intero genere umano. Sebbene per far sentire *positivamente* sui suoi figli la sua efficacia nella morte, reclama l'aiuto di Adamo.

L'insistenza di Ireneo sulla verginità di Eva, nel momento in cui credette al serpente, ha un suo lato positivo. Ma si tratta solo di questo?

La maggior parte degli gnostici disprezza il matrimonio ed esalta lo stato verginale. Sviluppano con particolare maestria il dramma del paradiso, avvalendosi dello sdoppiamento di Eva (spirituale e carnale) per condannare attraverso il mito – la comunione degli arconti con l'Eva carnale – l'atto coniugale ed escludere come impossibile e indegna per la vera Vergine – la Donna spirituale – la perdita della *parthenia*. Il peccato di Eva consisterebbe nell'atto matrimoniale.

Contro una simile dottrina per Ireneo: a) la vera verginità risiede nella *parthenia* secondo la carne; b) il peccato di Eva non consistette nella perdita della verginità – Eva disobbediente continuava ad esserlo – ma nella disobbedienza al comando di Dio. Prima di compiere l'atto coniugale era già caduta nel peccato (e nella morte).

Di conseguenza il peccato di Adamo ed Eva non consiste nell'unione coniugale, bensì nella disobbedienza. La verginità è compatibile con il peccato.

Dio non proibì a Adamo ed Eva per un tempo limitato l'esercizio del matrimonio, perché lo riteneva cattivo, ma per mettere alla prova l'obbedienza dei due coniugi.

Eva con la sua disobbedienza verginale, benché ancora integra, si rese colpevole della sola disobbedienza, non della lussuria.

È illogico pertanto condannare come unico peccato compiutosi nel paradiso l'unione carnale tra Adamo ed Eva. L'atto era al momento peccaminoso perché attuava la disobbedienza al comando di Gn 2, 16 s. ma non per lussuria. Mancando la proibizione sarebbe stato lecito. Il peccato di Eva prima e dei due poi consistette nella disobbedienza.

Lo stesso si potrebbe dire «a contrario» della vicenda di Nazaret. Il merito della Vergine Maria fu quello di obbedire (e credere) alla parola di Dio e non la sua verginità al momento di obbedire. Nella sua duplice condizione di ver-

gine e sposa obbedì alla parola dell'angelo. Meritò di concepire il Verbo di Dio non perché era sposa né perché era vergine, ma soltanto in virtù della sua obbedienza a Lui.

Ireneo, nella linea di Giustino, sposta sull'aspetto mariologico l'antitesi tra la disobbedienza di Eva e l'obbedienza della Donna.

Ippolito segue un'altra via. Di fronte alla disobbedienza di Eva pone l'obbedienza delle pie donne (o di Marta e Maria) all'annuncio della Risurrezione⁹. Marta e Maria, testimoni del grande mistero¹⁰, sono il simbolo in un primo momento della Sinagoga incredula. Alla vista del Risorto abbandonano l'iniziale incredulità e diventano apostole degli Apostoli, portando il messaggio ricevuto dal Maestro. Gli Apostoli non accolgono sul momento il loro messaggio, resi edotti dall'inganno di Eva; era come se, alla pari di Eva, esse trasmettessero loro con la notizia della risurrezione un falso messaggio¹¹.

Le pie donne (Marta e Maria) sono per gli Apostoli quello che Eva rappresentava per Adamo, anche se in senso opposto. L'obbedienza delle donne al messaggio di Cristo (e degli angeli) poneva rimedio alla disobbedienza e incredulità di Eva¹². E il messaggio delle donne agli Apostoli sospettosi cambiava in bene ciò che nel male Eva aveva fatto, trascinando Adamo nella propria incredulità e disobbedienza.

⁹ *In Cant.* XXV, 2-3.

¹⁰ «Salvator autem respondit et dixit: "Martha, Maria"; et illae dixerunt: "Rabbuni", quod interpretatur "Dominus meus" (Gv 20, 16)». Cfr. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 452 s.

¹¹ IPPOLITO, *In Cant.* XXV, 8-9: «Propterea mulieres bonum nuntium nuntiaverunt discipulis. Et propter hoc aestimaverunt illas sicut deceptas, propter quod dubitabant; causa autem haec erat, quia consuetudo erat Evae annunciare deceptionem et non veritatem. Quanam est haec nova nuntiatio, o mulieres, resurrectionis? Et propter hoc aestimaverunt illas sicut deceptas. Ut non apparerent sicut deceptores, sed veritatem dicentes, in illo tempore Christus (fuit) manifestatus eis et eis dixit (Gv 20, 19; Lc 24, 36): "Pax vobiscum", hoc edocens quoniam: "Ego qui mulieribus his apparui, et ad vos apostolos mittere volui".»

¹² *In Cant.* XXV, 6 (vers. arm.): «Nunc his factis, clamat rursus confessione, ad synagogam innuens per mulieres has bonum testimonium, quae apostoli ex apostolis a Christo missae (erant), de quo prius angelus loquitur (cfr. Mt 28, 7; Mc 16, 7): "Ite, ait, discipulis eius dicite quia ecce surrexit". Sed ut non (ab) angelis missae diffident, occurrit ipse Christus mittens, ut mulieres Christi apostoli essent ed defectum veteris Evae et inoboedientiam, nunc oboedientes cum attentione et subiectione, absolventes implement».»

Alla contrapposizione delle due figure di Eva, enunciata con insolita profondità da Ireneo e Giustino, corrisponde in Ippolito l'antitesi di Eva e della Sinagoga (rappresentata dalle donne testimoni della resurrezione di Gesù). A quella tra le due figure di Adamo, in Giustino ed Ireneo, corrisponde in Ippolito l'antitesi di Adamo e degli Apostoli.

L'asse portante, in entrambi i casi, consiste nella *obbedienza/disobbedienza, fede/incredulità*. Eva anticipò Adamo nel peccato. Con Marta e Maria la Sinagoga precedette la fede degli Apostoli.

Bibliografia

ORBE A., *El pecado de Eva, signo de división*, OrChrPer 29 (1963), 305-330.
Il vangelo di Filippo (NHC II, 3) e commentari.

Capitolo Ventesimo

Il peccato di Adamo

1. IRENEO

Secondo l'apostolo Paolo fu *sedotta* soltanto la donna e non Adamo (1 Tm 2, 14). Ireneo, tuttavia, alcune volte applica anche all'uomo il verbo e il sostantivo («seduzione»); in *Adv. haer.* V, 23, 1 (*ad seductionem hominum*); V, 26, 2 (*per serpentem seduxit hominem*), ad esempio.

La tentazione viene riconosciuta a volte per il suo effetto, il peccato. Ireneo sa distinguere. Il demonio seduce l'uomo per condurlo alla trasgressione del comando divino: «Diabolus autem... hoc tantum potest, quod detegit in principio, *seducere* et abstrahere mentem hominis *ad transgredienda praecepta Dei...*» (V, 24, 3). «L'uomo non osservò il comando, disobbedì a Dio. L'angelo lo *sedusse... persuadendolo alla disobbedienza* del comando divino» (*Epid.* 16).

La menzogna e la seduzione miravano a coinvolgere l'uomo, a distrarre la sua mente, a sviarlo dal comando di Dio. L'angelo malvagio non può immediatamente e direttamente muovere l'animo dell'uomo (*mentem hominis*) senza il suo consenso; può, invece, suggerirgli errori, stravolgere le parole divine, cercare di distrarlo da quelle vere, tentare di guidarlo gradualmente al completo oblio di Dio. Ma tutto questo senza agire direttamente sul suo animo. Se l'uomo cede e si presta colpevolmente al dialogo, dando spazio a suggerimenti sbagliati contrari alle parole di Dio, il nemico ottiene di «allontanare la sua mente... e accecare gradualmente il suo cuore» fino a fargli dimenticare totalmente il vero Dio e ottenere l'obbedienza e il culto per il non-dio.

Il male consiste nel non obbedire a Dio. Ottenuto questo, il nemico – in virtù dello stesso comando di Dio – può dargli la morte (cfr. *Adv. haer.* IV, 39, 1).

La tecnica è stata abile e altrettanto semplice. Come prima cosa ha sedotto (colpevolmente) la donna e poi ha ottenuto il consenso del marito.

La donna, per sua colpa, si lasciò ingannare e disobbedì – ancora vergine – al comando di Dio. Immediatamente incorse nella morte, conforme alla minaccia di Gn 2, 16 s.

Eva non ingannò Adamo. Coinvolse semplicemente il marito affinché, senza prestare attenzione al comando divino, la seguisse e mangiasse del frutto proibito. Adamo, per amore della moglie, disobbedì a Dio.

La disobbedienza di Eva fu duplice: a) una prima volta, nella condizione verginale, come conseguenza del dialogo con l'angelo malvagio; essendo vergine, mangiò dell'albero; b) un'altra, in stato coniugale: moglie di Adamo, attirò il marito nella sua disobbedienza.

La disobbedienza di Adamo fu semplice, di indole coniugale. Marito di Eva acconsentì con lei alla trasgressione.

Nell'ipotesi molto probabile che il comando proibisse l'atto matrimoniale, Adamo conobbe (colpevolmente) Eva; non commise un peccato di lussuria, ma di insubordinazione a Dio. La colpa, comune ai due, ebbe numerose ripercussioni: a) una, di carattere fisiologico per Eva, la perdita della verginità; b) un'altra, di indole fisica per i figli, l'origine contaminata (dalla colpa) e bacata (con la morte fisica) della famiglia umana; abbiano compreso o meno i progenitori la rilevanza della loro colpa, fungevano da strumento originante una generazione macchiata dal peccato e condannata alla morte fisica.

Non si trattò soltanto di questo. Ireneo dilata *la colpa* ai figli, come se anch'essi avessero disatteso il comando di Gn 2, 16 s., e utilizza senza problema la prima persona plurale:

«Con lo stesso Dio, *che abbiamo offeso* nel primo Adamo disobbedendo alla sua disposizione, siamo stati riconciliati nel secondo... Infatti non *eravamo debitori* a nessun altro se non verso Colui *al cui comando avevamo disobbedito* fin dal principio» (*Adv. haer.* V, 16, 3).

Pregevoli sono alcune linee di commento a Mt 6, 12.

«Per aver trasgredito il suo precetto diventammo suoi nemici. Per questo il Signore negli ultimi tempi ci ha ristabilito nell'amicizia mediante la sua incarnazione, resosi mediatore tra Dio e gli uomini propiziando a nostro favore il Padre, *contro il quale avevamo peccato*, consolandolo della nostra disobbedienza con la sua obbedienza e donandoci il tratto e l'atteggiamento sottomesso al nostro Creatore. Perciò ci insegnò anche a dire nella preghiera (del Signore: Mt 6, 12): «Perdona i *nostri debiti*». Senza dubbio perché egli è nostro Padre, del quale eravamo debitori (in quanto *trasgressori del suo precetto* (cfr. Gn 2, 16 s.). Ma chi è costui? Un Padre che non diede mai ad alcuno un precetto? Oppure colui che le Scritture chiamano Dio e del quale eravamo debitori per aver tra-

sgredito il suo precetto? All'uomo venne dato un precetto mediante il Verbo: "Udì Adamo – dice (cfr. Gn 3, 8.10) – la voce del Signore Dio". Giustamente il suo Verbo dice all'uomo: "Ti sono rimessi i tuoi peccati" (Mt 9, 2), essendo quel medesimo (Verbo) contro il quale avevamo peccato in principio che alla fine concede la remissione dei peccati» (*Adv. haer.* V, 17, 1).

Il peccato è un debito. Nel trasgredire al comando di Dio diventiamo suoi nemici e suoi debitori. Dovette venire il Signore per riconciliarci con il Padre e pagare il nostro debito. La preghiera insegnata dal Signore allude alla sua remissione; in essa supplichiamo il Padre di condonarci il debito contratto con lui.

La propiziazione di Cristo ci tocca nella stessa misura della colpa di Adamo. Cristo cancellò il chirografo del nostro debito, «affinché, come eravamo divenuti debitori di Dio per mezzo dell'albero (del paradiso), così per mezzo dell'albero (della croce) ricevessimo la remissione del nostro debito» (V, 17, 3).

Ireneo traduce il plurale evangelico – *debita nostra* – con il singolare *debitum nostrum* e applica senza difficoltà la richiesta di remissione al peccato di tutti gli uomini ricapitolato in Adamo. Il Salvatore ci insegnerebbe a chiedere al Padre la remissione del *nostro debito* del paradiso. Le altre colpe o non rientrano nella richiesta oppure vengono intese soltanto come sua conseguenza; meglio ancora, costituiscono unità con essa. Il comandamento la cui infrazione dev'esserci perdonata non è il Decalogo in generale, ma il precetto di Dio dato ad Adamo per mezzo del Verbo.

C'era un motivo particolare per ridurre alla prima le trasgressioni umane?

Influi su questo il parallelismo tra la colpa di Adamo e la redenzione di Cristo. Si aggiunga Gv 1, 29: «Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo». Il peccato, al singolare, è in perfetta sintonia con quello di Adamo, esteso a tutto il mondo.

Ireneo espone le sue argomentazioni in contrasto anche con marcioniti e gnostici. Uno solo era il Dio dei due Testamenti, una sola la giustizia, una la natura e la stirpe umana, uno il regime di obbedienza dell'uomo rispetto a Dio. Lungi dal distinguere il Demiurgo, fautore di precetti, dal Padre, ostile ad essi, Ireneo dimostra l'unità anche in questo caso. È totalmente gratuito attribuire il comando al Demiurgo e negarlo al Padre. Il Figlio di Dio obbedì fino alla morte di croce non per proprio diletto, ma perché esisteva un comando e per riconciliarci tramite la sua obbedienza sull'albero della croce con quello stesso Dio verso il quale avevamo peccato mangiando dell'albero della conoscenza. Entrambi i precetti si corrispondono.

Il vescovo di Lione fa confluire nell'obbedienza dell'uomo a Dio tutto il

regime di salvezza del Nuovo e Antico Testamento. Il grande peccato dell'uomo fu la trasgressione non a numerosi precetti, che avrebbero celato una disciplina capricciosa – come si sarebbe potuto pensare nell'economia di un dio invidioso e severo, capace di governare i suoi soltanto mediante premi e castighi – bensì a un comandamento fondamentale. Il debito fondamentale, di cui il Salvatore ci indusse a richiedere la remissione, è per il Santo quello contratto nel disobbedire al comando dato a Adamo. «Neque enim alteri cui-dam eramus debitores, sed illi, cuius et praeceptum transgressi fuimus ab initio» (*Adv. haer.* V, 16, 3).

La preghiera del Padre Nostro è raccomandata a tutti perché corrisponde alla comunione d'interessi con l'unico vero Dio. Una medesima inimicizia ci coinvolge tutti insieme. L'unità di tutti in uno stesso peccato è la prova indiretta contro Marcione e gli gnostici dell'unicità della stirpe umana, della sua medesima, uguale trasgressione contro il Demiurgo e della necessità di uno stesso redentore.

Per gli eterodossi il comando verrebbe dal Demiurgo, non dal Verbo né da suo Padre. Nella preghiera del Padre Nostro si suggerirebbe una raccomandazione assurda: rivolgendoci a Dio Padre gli chiederemmo la remissione di un debito contratto con un altro.

Secondo Ireneo il comando provenne dallo stesso Padre che richiede per tutti, anche nel NT, lo stato di obbedienza. Adamo non disobbedì ad un ordine e i suoi figli ad un altro. Né Gesù ad un precetto e i suoi fratelli ad un altro. Noi uomini trasgrediamo lo stesso comandamento a cui obbedì Gesù Cristo. Fino all'obbedienza di Gesù, pertanto, eravamo trasgressori. Avremmo irrimediabilmente continuato ad esserlo, se non fosse morto sull'albero della croce e non perché Dio ci aveva abbandonato.

Il vescovo di Lione si ispira a Paolo per le sue formule. *Noi abbiamo disobbedito* al comando di Dio, *siamo divenuti* suoi nemici, suoi debitori, ribelli e apostati; peccatori per la disobbedienza di uno solo, *abbiamo offeso* Dio in Adamo, rimanendo debitori di colui che ci aveva dato un comandamento da noi disatteso fin dal principio.

Oltre all'influsso paolino si riscontra una sensibile tendenza a uniformare il regime dei due Testamenti intorno al comandamento di Dio. Tale regime persiste nell'uguaglianza: da parte di Dio, lo stesso precettore da parte dell'uomo, il medesimo soggetto o discepolo. Gli uomini, inizialmente trasgressori in Adamo, divennero poi obbedienti in Cristo.

Esiste il fatto e la sua spiegazione. Ireneo torna più volte sulla nostra trasgressione in Adamo. Tutti gli uomini hanno offeso Dio, non soltanto Adamo ed Eva e neppure come figli che, senza loro colpa, subiscono le conseguenze del

peccato dei padri. Tutti – padri e figli – abbiamo trasgredito il precetto del Creatore e siamo diventati peccatori. Qui risiede il mistero e i teologi cristiani ne cercarono sin dai tempi più antichi la spiegazione. È possibile che, benché non ancora nati, avessimo disobbedito a Dio e contratto un debito con lui?

Ireneo non si esprime mai in questo modo. Riflette però su questo particolare e offre una spiegazione perentoria, ancorché indiretta, a proposito della riconciliazione. I due misteri sono correlativi: il peccato di Adamo e la riconciliazione di Cristo. Chiarito il secondo viene, in buona parte, esplicitato anche il primo.

Secondo il vescovo di Lione, sulla base di Paolo (Col 1, 21 s.), la nostra riconciliazione ebbe luogo «nel corpo di carne di Cristo». Egualmente pertanto, la nostra inimicizia con Dio e la nostra alienazione da Dio sono da ricondurre al corpo di carne di Adamo.

Il peccato di Adamo non fu una sua colpa personale, come neppure quello di Eva. Si trattò di un *peccato di natura*. Non Adamo, bensì il *plasma* di Adamo disobbedì al suo Plasmatore. Non Adamo né Eva, bensì *la carne comune a entrambi* ricevette il comando del creatore e con esso la minaccia di morte. Il comando era rivolto all'uomo in quanto tale, come plasma fatto a immagine e somiglianza di Dio, affinché, obbedendo *secundum carnem*, potesse meritare anche nella sua natura di *sarx*.

È bene distinguere la persona di Adamo dalla sua natura, il comando di Dio alla persona di Adamo e il precetto dato alla sua natura. Il comandamento era destinato all'uomo in quanto tale, alla *Caro* prima che alla psiche. Alla *Caro* si proibiva, per la sua indole fisica, l'atto matrimoniale ed essa con l'aiuto della psiche doveva sottomettersi al Plasmatore con un'obbedienza *fi-sicamente* meritoria.

Adamo era libero giacché razionale; era razionale per la sua psiche non per la *sarx*. Anche così, direttamente colpevole per l'uso scorretto del proprio libero arbitrio (o della sua anima), offese il Plasmatore come sua creatura; «plasma» o uomo si rese nemico di Dio.

Il Signore – afferma Ireneo – ci ha riconciliati «nel corpo della sua carne», perché «*justa caro (Domini) reconciliavit eam carnem quae in peccato detinebatur et in amicitiam adduxit Deo*» (*Adv. haer.* V, 14, 2, 55 s.). Accentua l'efficacia della Carne innocente su quella peccatrice, come se la riconciliazione avvenisse da Carne a carne, da Plasma a plasma. E, con enfasi maggie, prosegue:

«*Reconciliatur enim illud quod fuit aliquando in inimicitia. Si autem ex altera substantia carnem attulit Dominus, jam non illud reconciliatum est Deo quod per transgressionem factum fuerat inimicum*» (*Adv. haer.* V, 14, 3, 62 ss.).

Il passaggio dai maschili («alienati... inimici... reconciliati») di Paolo (Col 1, 21 s.) al neutro *reconciliatum* (o *reconciliata caro*) Ireneo lo fonda nell'Apostolo.

Alla riconciliazione di Adamo e figli – nella loro persona – Ireneo preferisce la loro riconciliazione in natura, secondo la carne. La carne giusta del Signore riconcilia con Dio la carne peccatrice di Adamo e figli. I testi di *Adv. haer.* IV, 20, 2 e V, 14, 2 s. e le frasi di genere neutro, ripetute con le stesse caratteristiche nei libri III e V a proposito della pecora smarrita, testimoniano la continuità e fermezza del suo pensiero. Ireneo è sempre particolarmente attento nel fare della *caro* umana l'oggetto della riconciliazione e del corpo di carne di Cristo l'agente immediato della stessa.

La riconciliazione è la risposta all'alienazione, al peccato. La *caro* umana viene riconciliata, perché la *caro* – non la persona – ha offeso Dio; la pecora, natura, si è smarrita.

Ireneo fa valere i principi della sua antropologia, la nozione scritturistica dell'uomo = *plasma* modellato a immagine e somiglianza di Dio. Il *plasma*, già uomo prima di essere animato dal soffio di vita, assume a protagonista dell'economia.

La dignità divina inerente al corpo umano lo pone al di sopra della psiche. Il corpo non è in funzione dell'anima, secondo la concezione pagana, ma l'anima in ragione della sua indole razionale e libera è funzionale al corpo per dare compimento ai disegni di Dio. Non disobbedisce l'anima con l'aiuto del corpo, ma il corpo servito dall'anima. In Adamo il *plasma* fu il soggetto della trasgressione e in Cristo è riconciliato il *plasma*, «corpo della sua carne». Nella persona di Adamo più che la persona devì la sostanza terrena che lo costituiva uomo, capostipite della stirpe umana. Di conseguenza, neppure nel Secondo Adamo è riconciliata la persona, bensì la Carne che lo costituisce uomo.

Ireneo sorvola la *καταλλαγή* della psiche (razionale) e, a maggior ragione, quella dello spirito. Lo spirito divino non poté peccare, né la psiche, unita all'uomo creato (= al *plasma*), è associabile alla colpa della carne. Soltanto la natura umana si perse, simboleggiata dalla pecora smarrita, ossia il *plasma* destinato alla somiglianza con la Carne gloriosa del Figlio. Solamente essa viene riconciliata, non dallo Spirito di Cristo né dalla sua anima ma «dal corpo della Sua carne».

La soteriologia di Ireneo è coerente alla sua antropologia. Tuttavia, nascono entrambe spontanee o in antitesi a Marcione e agli gnostici?

Nel vescovo di Lione si percepisce un'ansia evidente di rendere la *caro* protagonista del peccato. Distoglie intenzionalmente la sua attenzione dal-

l'anima, dal composto corpo/anima, dalla persona di Adamo ed Eva. Senza teorizzare sull'indole della *caro* in Adamo né sulla relazione tra essa e quella dei suoi figli e, ancor meno, sulla distinzione tra la persona e la natura di Adamo (ed Eva), egli attribuisce un ruolo di primissimo piano – l'unico decisivo – alla natura carnale di Adamo ed Eva.

Riguardo al peccato di Eva, già lo abbiamo indicato, Ireneo accentua fortemente la sua condizione di *adhuc virgo*, come se nel dialogo con il serpente la *carne* verginale della donna fosse la cosa più importante e il nemico volesse condurla alla morte mediante la disobbedienza. Entra in gioco l'inimicizia tra natura (angelica) e natura (umana), tra angelo e uomo, tra spirito angelico e sostanza terrena (fatta a immagine e somiglianza di Dio). Al nemico interessa corrompere la natura umana, interrompendo se possibile il compimento del suo destino (Gn 1, 26). Eva, in quanto Eva, non lo interessa.

Lo stesso avviene in questo caso. Nel peccato di Adamo la persona non interessa e nemmeno la psiche. Né Ireneo intende rendere l'anima (e la sua libera decisione) o l'uomo interiore responsabile del peccato in Eva o in Adamo. Se fosse stato così, al di fuori da qualsiasi realizzazione *secundum carnem*, il ruolo di protagonista sarebbe passato alla psiche e, suo tramite, alla persona. Ancora un po' e ne sarebbe risultato un peccato psichico, razionale; un peccato caratteristico dell'uomo platonico o filoniano ed estraneo al *plasma*. Cosa voleva di più Marcione, se non responsabilizzare l'anima, nella quale l'uomo era consostanziale al Demiurgo, per poter accusare, per suo tramite, il Creatore? Se il peccato (o disobbedienza) concernesse di per sé la psiche, questa e non il *plasma* dovrebbe essere riconciliata secondo la prospettiva gnostica, che faceva del Cristo psichico lo strumento della riconciliazione umana.

Ireneo comprende il rischio che corre la dottrina del peccato originale nella sua applicazione alla *persona* di Adamo. Smarritasi la *persona* di Adamo, è questa che dev'essere ritrovata, non la natura. È la psiche malvagia, non il *plasma*, che dovrà quindi essere riconciliata da Cristo.

Sono le due soluzioni – valentiniana e origeniana – conosciute da Ireneo tra i settari e tra gli ecclesiastici fedeli alla *salus animae* (o *hominis interiori*). Entrambe sono per lui inaccettabili, giacché incompatibili con l'insegnamento di Paolo. In Adamo non peccò la *psiche* e nemmeno il *pneuma*, ma la *caro*; essa fu riconciliata da Cristo *in corpore carnis suae* e redenta con il suo sangue.

«Reconciliatur enim illud quod fuit aliquando in inimicitia... illud reconciliatum est Deo quod per transgressionem factum fuerat inimicum» (*Adv. haer.* V, 14, 3, 62 ss.).

«In corpore, ait (Col 1, 22), reconciliati carnis ejus, hoc quoniam justa caro reconciliavit eam carnem quae in peccato detinebatur et in amicitiam adduxit Deo» (*Ibid.* V, 14, 2, 54 ss.).

2. PSEUDOCLEMENTINE

È nota la posizione degli scritti pseudoclementini. Solamente Eva peccò. «A mio parere, infatti, non fu Adamo, formato dalle mani di Dio, il trasgressore e neppure l'ebbro Noè»¹. Un uomo delicatamente concepito da Dio non poté cadere in peccato. Lo spirito profetico che il cielo accorda a volgari figli degli uomini, si rivolgeva principalmente al protoplasto. La presunta caduta di Adamo sembra esservi stata inserita. Chi ammette il peccato di Adamo accusa, di rimando, anche colui del quale egli era immagine. Il soffio del Creatore proteggeva, come un abito incorruttibile, il primo uomo contro il peccato².

Alcuni rabbi ritenevano Adamo il più saggio degli uomini e altri gli attribuivano la vita eterna. L'impeccabilità di Adamo difesa dai testi pseudoclementini era conseguentemente necessaria dal santo spirito di Cristo infuso in pienezza sul protoplasto. La prescienza, dono profetico, lo univa a Dio. Adamo era *verus propheta* come Gesù. Chi rivolge la propria mente a Dio, possiede la Gnosi³ e non può cadere in inganno o diventare malvagio. Eva, principio femminile e totalmente in errore, soccombette a Satana, incapace di vivere alle altezze di Adamo⁴.

Tra gli ecclesiastici qualcuno dissentì dalla linea comune, assumendo un'esegesi analoga a quella pseudoclementina. Metodio nel *Symposion* parte da una tesi comune ai primi esegeti cristiani dell'Esamerone. Adamo ed Eva rappresentano Cristo e la Chiesa. Metodio si chiede:

«Come può Adamo essere simile al Figlio di Dio, se incorse nel delitto della trasgressione e udì queste parole (Gn 3, 19): "Sei terra e terra tornerai"? E come può essere ritenuto "primogenito di tutta la creazione", egli che fu modellato con argilla dopo (che furono creati) la terra ed il firmamento? E come si può accettare anche il fatto che venga chiamato albero della vita, se è cacciato a causa della trasgressione, affinché "non protenda di nuovo la mano e viva per sempre mangiando da esso" (cfr. Gn 3, 22)?»⁵.

¹ *Homil.* II, 52, 2.

² *Ibid.* III, 20, 3.

³ *Ibid.* XI, 19, 2.

⁴ Cfr. *El pecado de Eva*, OrChrPer 29 (1963), 317 s.

⁵ *Symp.* III, 3, 57 e ss.

Sono dubbi attribuiti ad alcuni anonimi:

«Queste sono più o meno, credo – scrive Metodio (*ibid* III, 4, 59 ss.) – le obiezioni della maggior parte, (cioè) di quanti non vogliono riferire il primo uomo a Cristo, con spregio, mi pare, dell'intenzione di Paolo. Via! Esaminiamo con quale giusta dottrina abbia riferito Adamo a Cristo. Non solo perché pensava che (Adamo) fosse tipo e immagine (del Cristo), ma perché lui (= Adamo) e Cristo erano uguali, in quanto il Verbo precedente a tutti i secoli aveva fatto irruzione in lui. Era conveniente, infatti, che il Primogenito di Dio, primo rampollo e Unigenito, la Sapienza, si facesse uomo unendosi in crasi con il protoplasto, primo e primogenito uomo fra gli uomini. Era del resto di somma convenienza che il più antico degli *eoni* e il primo degli arcangeli, destinato a vivere in futuro con gli uomini, abitasse nel più anziano e primo uomo della stirpe umana, in Adamo. Perché in questo modo, riproducendolo dal principio e rimodellandolo da una Vergine e da Spirito, lo potesse costruire. Poiché anche in principio, essendo la terra ancora vergine e non lavorata, Dio prese fango da essa per modellare senza seme l'essere razionale».

Metodio non si lascia intimorire, pare, dalla duplice rivelazione dell'Unigenito, in Adamo e in Gesù. Mantiene la distinzione numerica. Cosciente della triste storia che i più coglievano in Adamo, vuole prevenire eventuali difficoltà. Adamo, risponde, era argilla da modellare, massa umida e debole. La crasi con il Figlio di Dio non gli sottrasse ciò che era naturalmente né bastò a dotarlo di impeccabilità. Adamo peccò, ma non Gesù; Adamo, infatti, era ancora in formazione quando irruppe in lui l'Unigenito, mentre Gesù aveva alle sue spalle millenni di esistenza umana ed era già totalmente formato quando ricevette in sé il Verbo⁶.

Secondo gli scritti pseudoclementini, in sostanza, Adamo non peccò; per Metodio, invece, nonostante la sua dignità eccezionale e la crasi con il Verbo, disobbedì. Tutti però rappresentano un'atmosfera ideologica favorevole all'impeccabilità di Adamo, grazie a un'eccezionale comunicazione di Spirito.

L'elemento «maschile» e «destro» include perfezione ed è impeccabile. L'elemento «femminile» e «sinistro» implica imperfezione. Adamo, dotato dello Spirito (perfetto e maschile) di Dio, è al di sopra di ogni peccato.

3. MARCIONITI

Marcione si serve della storia di Adamo per opporsi al Demiurgo. Accoglie il testo della Genesi, manifestando aperta simpatia per la trasgressione di Adamo ed Eva. Non c'era arma migliore per il suo scopo. Tertulliano così

⁶ *Ibid.* III, 5, 61 s.

compendia le sue idee (Mc II, 5). Il peccato di Adamo squalifica la bontà, la prescienza e il potere del Creatore. Difficilmente poteva essere *agathos* chi non seppe evitare una così grande calamità; né poteva essere presciente chi ignorava quanto stava per accadere; né poteva essere potente chi fu incapace di prevenirlo.

L'attacco riveste una singolare audacia, perché secondo Marcione l'uomo – l'anima – è della stessa sostanza del Demiurgo. La psiche di Adamo, pur procedendo dalla sostanza del Creatore, incorre nel peccato.

Il Demiurgo fece quanto di meglio poteva e sapeva. Adamo era la sua opera prediletta. I limiti del protoplasto riflettevano quelli del suo dio.

Quale importanza attribuiva Marcione al dialogo del serpente e alla stessa trasgressione di Adamo? Sicuramente condannò alla radice, come opera del Demiurgo, i rapporti tra Adamo ed Eva, la loro costituzione in coppia.

Si opponeva altresì al regime del comandamento, anticipo della Legge di Mosè. Vide con simpatia la disobbedienza di Adamo ed Eva a un ordine basato sull'ignoranza del vero Dio e ispirato dall'invidia. La disobbedienza a un dio capriccioso, ricolmo di passioni, non poteva essere cosa cattiva. Non lo fu neppure, più tardi, l'atteggiamento di Caino, degli abitanti di Sodoma e dell'Egitto, i quali per la loro avversione al demiurgo erano ben disposti, a livello inconscio, ad accettare il messaggio del vangelo (cfr. Ireneo, *Adv. haer.* I, 27, 3).

Tramite il serpente, in dialogo con Eva, parlava lo spirito della verità. La donna fece bene a seguire il suo consiglio, contro la minaccia del Demiurgo. E lo stesso vale per il protoplasto. Nessuno dei due morì. Jahvé cercava di intimidirli sotto l'impulso della passione, ma senza possedere un vero dominio su di essi.

In che cosa consistette il peccato di Adamo? La disobbedienza al demiurgo, per Marcione e per gli gnostici, fu meritoria ed illuminata.

Qui c'è spazio per le riflessioni del marcionita Apelle, indicate, in dipendenza da Origene, da Ambrogio di Milano⁷. Se Jahvé agì male, proibendo la conoscenza del bene e del male, si comportò bene l'uomo disobbedendogli.

Da qui prende consistenza una delle due possibilità: o Adamo non peccò, disobbedendo al comando e divieto del Demiurgo, secondo quanto trasmesso dalla Genesi, oppure, secondo Apelle, il testo genesiaco non offre garanzia di verità⁸.

⁷ *Parad.* IV, 30 ss.

⁸ Cfr. ORIGENE, *Homil. in Gen.* II, 2; cfr. A. VON HARNACK, *Marcion*, 413* ss.

4. GNOSTICI

Il peccato di Adamo si presta a molteplici considerazioni. Tra gli ecclesiastici è sempre in relazione con il comando di Gn 2, 16 s. La trasgressione è in stretta relazione con il comandamento. L'importanza della colpa è in relazione a quella del comando dato.

Tra gli gnostici questo aspetto è inesistente o comunque viene inteso in maniera diametralmente opposta.

Il Demiurgo, di natura arcontica, pronuncia effettivamente un ordine. Indirizzato a un individuo di natura molto superiore alla sua, non ha ragione di esistere. È un comandamento insussistente.

Più ancora, il Demiurgo con il suo precetto si lascia trasportare da interessi disonesti, in contraddizione con l'economia del vero Dio.

È ovvio quindi che tramite il serpente, o altri mezzi, l'uomo sia «istruito» e guidato come si deve, venendo dissuaso dall'obbedienza al Demiurgo e consigliato a eseguire l'esatto contrario.

Ciò che per il Demiurgo e i suoi arconti è una trasgressione, non lo è per il Salvatore e la sua Sapienza, nell'economia del Dio Buono. Chi rifiuta di obbedire nel male, agisce giustamente. Chi illuminato dalla verità, comprende la falsità del comando, fa bene a trasgredirlo. Tutto è logico nell'economia avversa al Demiurgo. I valori si invertono. Il bene diventa male e viceversa. L'economia miope del Creatore, basata sull'ignoranza, non merita credito. Il peccato più grande è l'ignoranza e quanto da essa suggerito.

Visto in questa prospettiva, il brano di Gn 3, 1-7 invece di riferire il peccato di Adamo ed Eva enuncia la loro liberazione. Nel mangiare dell'albero proibito obbedirono al Figlio di Dio. Compresero la conoscenza del bene e del male e si aprirono alla vera economia dello Spirito, cui erano destinati in forza della loro costituzione personale.

«Manducantes autem eos – scrive Ireneo parlando nel testo sugli Ofiti di Adamo ed Eva (*Adv. haer.* I, 30, 7) – cognovisse eam quae est super omnia Virtutem (= Deum Bonum); et abscessisse ab his qui fecerant eos».

In conseguenza della gnosi raggiunta (ossia dell'albero della Gnosi di cui mangiarono) riconobbero come loro il Dio della verità e *si allontanarono* – ribellandosi – dal Creatore (e dai suoi arconti). Si tratta del primo effetto.

«Prunicum autem – prosegue (*ibid.*) – videntem quoniam et per suum plasma viti sunt, valde gratulatam et rursum exclamasse quoniam, quum esset Pater incorruptibilis olim, hic (= Ialdabaoth) semetipsum vocans patrem (cfr. Is 45, 5 s.; 46, 9) mentitus est; et quum Homo olim esset et Prima Femina, et haec adulterrans peccavit».

Prounikos (= *Sophia*), nel vedere come il Demiurgo e i suoi arconti non avevano raggiunto il loro obiettivo di dominare Adamo ed Eva, si rallegrò molto e indicò tra le esclamazioni la menzogna del Demiurgo, che si autode-signava «padre» ignorando l'esistenza del vero Padre incorruttibile, e il peccato del Demiurgo, che aveva offeso l'*Anthropos* e la Prima Femmina (= Spirito Santo) imprimendo nella sostanza ilica le sue forme celesti.

Secondo l'autentica economia il peccato non era di Adamo ed Eva, bensì del Demiurgo, che li aveva plasmati adulterando le forme dell'*Anthropos* e della Femmina (divini) con l'imprimerle nella sostanza ilica. Il Demiurgo non dissimula il suo intento di corrompere l'elemento divino con quello terreno, lo Spirito con la materia, per racchiudere in essa le forme e la vita di Dio.

La disobbedienza di Adamo ed Eva, contropartita della *plasis* del Demiurgo, rappresenta per il divino celato nel plasma una vera liberazione. Essi infatti, dopo aver mangiato, risvegliano ciò che veramente sono.

«Jaldabaoth autem – proseguono gli Ofiti di Ireneo (*Adv. haer.* I, 30, 8) – propter eam quae circa eum erat oblivionem, ne quidem intendentem ad haec, proiecisse Adam et Evam de paradiso, quoniam transgressi erant praeceptum eius. Voluisse enim filios ei (= sibi) ex Eva generari et non adeptum esse, quoniam Mater sua (= Prunicus) in omnibus contraireret ei; et latenter evacuans (= Prunicus) Adam et Evam ab humectatione luminis, uti neque maledictionem participaret neque opprobrium is qui esset a principalitate Spiritus. Sic quoque vacuos a divina substantia factos, maledictos esse ab eo et deictos a caelo in hunc mundum docent».

Descrive la reazione del Demiurgo (*Jaldabaoth*) di fronte alla disobbedienza di Adamo ed Eva. Dominato dall'ignoranza dello Spirito superiore e senza ascoltare le parole di *Sophia* (*Prounikos*) indicanti l'economia cui tutto obbediva, li cacciò dal paradiso in questo mondo quali trasgressori del suo comandamento. Non contento, il Demiurgo volle che i suoi arconti si unissero alla Donna (= Eva) spirituale per avere figli da lei; *Sophia*, sua Madre, la difese ed essi non poterono nulla verso di lei. È il mito della Donna incontaminata, sviluppato da HA e UW. *Sophia* allora separò da Adamo ed Eva l'*anthropos* e la «femmina» divini, lasciando in balia degli arconti (e del Demiurgo) l'Adamo e la Eva ilici, onde saziassero con essi i loro istinti. Né la maledizione né il disonore potevano colpire individui spirituali, uniti nel mistero dell'autentico matrimonio.

L'*Anthropos* e la Donna divini venivano in questo mondo custoditi dalla Sapienza; gli ilici, Adamo ed Eva materiali, loro «immagini»⁹, incorrevano

⁹ Cfr. *Ev. Phil.* 60.

nella maledizione del Demiurgo ed erano espulsi dal paradiso per vivere in questo mondo.

Alla *plasis* di Adamo ed Eva ad opera degli arconti corrisponde la relazione *secundum carnem*, il disonore della Eva carnale operato dagli arconti. In termini odierni, l'atto matrimoniale tra marito e moglie è frutto di concupiscenza; questo è il vero peccato, attribuito gnosticamente al Demiurgo, autore con la *plasis* illica della comunione carnale dei sessi, veicolo di ignoranza e morte per i nati da essa.

Tra gli ecclesiastici e gli gnostici si riscontra un cambio totale di prospettiva.

Per gli ecclesiastici il peccato di Adamo acquista un valore particolare e perfettamente definibile in funzione del comando del Creatore. Così è per Ireneo e per la prospettiva da lui delineata. Comando e trasgressione coinvolgono Adamo (ed Eva) in quanto *plasma*. Il peccato non è insito nel *plasma*, benché lo riguardi, e neppure nell'atto matrimoniale, basato sulla relazione Adamo/Eva «secondo la carne». Risiede unicamente nella disobbedienza.

La *carne* o natura terrena di Adamo disobbedisce, nella persona del protoplasto, al Demiurgo (Plasmatore). Non disobbedisce la persona in quanto tale di Adamo, ma – nella persona di Adamo – la natura o la *carne* (il *plasma*).

Con gli gnostici l'attenzione passa dal campo morale a quello fisico. Scompare, perché inconsistente, la correlazione tra il comando e la disobbedienza. Il peccato è fisico e si riferisce al Demiurgo. Per quanto riguarda l'uomo il peccato è passivo. Va contro la dignità divina dei progenitori. È un peccato e un disordine essere stati plasmati dal Demiurgo e dai suoi arconti. La *plasis* li ha inseriti in uno stato di ignoranza – tale è il grande peccato – e di morte. Essi non ne hanno colpa. Gli arconti li hanno rinchiusi in una sostanza illica, irrazionale, che li rende inadatti alla vita dello Spirito. Conseguenza di questo peccato passivo è il regime terreno, *secundum carnem*, al quale si vedono condannati. In particolare, l'atto matrimoniale, spontaneo tra esseri di sesso complementare, è strumento di ignoranza e di morte per i nati da esso. Come Adamo ed Eva a causa della *plasis* degli arconti nacquero nel peccato (naturale), in quanto uniti alla materia, così i loro figli, a motivo della *genesis* entro il matrimonio *secundum carnem*, nascono nel peccato (naturale).

Ecclesiastici e gnostici differiscono radicalmente nella comprensione del peccato. I primi ignorano il peccato fisico, dovuto all'unione dell'uomo con la

materia. Per Ireneo un simile peccato non ha alcun senso. L'uomo non è aggregato alla materia; egli è materia, il plasma stesso. Gli gnostici disquisiscono sulla base *uomo* (vero) = *pneuma*. Il peccato si definisce in funzione di tale equivalenza e inoltre più come stato o condizione che come atto. È peccato il regime di ignoranza imposto all'*uomo* = *pneuma* a motivo della *plasis* operata dagli arconti. Le azioni dell'individuo, in questo stato, sono tutte peccaminose a causa del suo disordine fisico, non morale.

Bibliografia

- Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*,
Leiden 1979 e i vari commenti.
- OFFITI DI IRENEO, *Adv. haer.* I, 30 e studi correlativi.
- ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.
- , *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación*, «Gregorianum» 61 (1980), 5-49.

Capitolo Ventunesimo

La morte

Il *thanatos* appare per la prima volta nella storia dell'uomo con Gn 2, 17. Il Demiurgo minaccia di morte il protoplasto, qualora mangi dell'albero della Conoscenza del bene e del male. «Perché – dice – il giorno in cui ne mangerete *morirete* di morte (θανάτω ἀποθανεῖσθε). Cosa intendeva Jahvé con morte? La questione sembra semplice ma non lo è, alla luce dei fatti, a giudicare dalle numerosissime interpretazioni enunciate sin dagli inizi. Adamo ed Eva, infatti, pur mangiando dell'albero proibito, rimasero in vita.

Gli esegeti cristiani dei sec. II e III offrivano tre soluzioni coerenti con le tre ideologie relative all'uomo allora più qualificate.

I.

1. LA GNOSI, MORTE DELLO SPIRITO

ALLA MATERIA E ALLA PSICHE

Secondo gli gnostici *valentiniani*, con le loro tre specie umane diverse nell'assenza, l'unico «vero uomo» era l'uomo *spirituale* e la unica «vera morte» quella dell'uomo spirituale. Orbene, l'uomo spirituale – spirito quanto a sostanza – è inaccessibile alla corruzione o morte fisica (= morte comune) dell'uomo ilico (o del composto sensibile) e pure al peccato o morte dell'anima a Dio (morte dell'uomo psichico).

L'unica morte possibile nell'uomo spirituale è la morte mistica, la liberazione e il distacco dalla vita dei sensi. Morte che avviene mediante la Gnosi; è, nello stesso tempo, «nascita» alla vita di Dio, «resurrezione» alla vita di Cristo, «ascensione» alla vita dello Spirito e compendio di tutti i misteri.

«Quanti affermano che il Signore prima morì e (dopo) resuscitò, errano; prima, infatti, risuscitò e (poi) morì. Se prima uno non si procura la risurrezione, non morirà, perché, come è vero che Dio vive, quegli sarebbe già morto»¹.

¹ *Ev. Phil.* 21.

E ancora, con leggere varianti:

«Chi dice: prima si dovrà morire e (poi) si risusciterà, sbaglia. Chi non raggiunge prima la risurrezione, pur essendo ancora in vita, con la morte (sensibile) non otterrà nulla»².

La vera morte dell'uomo «spirituale» è implicata nella Gnosi o «risurrezione» a nuova vita. Grazie ad essa l'individuo si spoglia della carne e del sangue e muore alla precedente vita (mortale) dei sensi. Si appropria del *Logos* e dello Spirito Santo ed entra nel regno di Dio fin da ora.

Si intravede l'esegesi valentiniana di Gn 2, 16 s., indicata dallo stesso *Ev. Phil.* malgrado alcune difficoltà di lettura:

«Questo Paradiso è il luogo in cui mi diranno: "Mangia di questo (albero) e non mangiare di quello, come vuoi". Il luogo dove mangerò di tutto, poiché lì si trova l'albero della Conoscenza. Quello fece morire Adamo; qui però l'albero della Conoscenza diede la vita all'uomo. La Legge era l'albero. Ha il potere di dispensare la conoscenza del bene e del male. Non lo separò dal male né lo stabilì nel bene; procurò invece la morte a quanti ne mangiarono. Con le parole: "Mangia di questo, non mangiare di quello", ebbe origine la morte»³.

Jahvé non era cosciente dell'effetto ultimo del suo comandamento. Autore della Legge, nell'ordinare una cosa e proibirne un'altra (ossia mangiare di un albero e non di un altro), favoriva l'attuarsi della disobbedienza, peccato degli uomini psichici, e tramite essa, della morte dell'anima. Questa è la Legge: imperfetta, che termina nel peccato e nella morte dell'anima.

Nel proibire l'albero della Gnosi Jahvé impediva (senza comprendere l'importanza del suo divieto) il realizzarsi della vera «risurrezione e morte» dell'uomo spirituale.

Interveniva *Sophia*, l'«Istruttrice», celata nel serpente. La morte con la quale erano stati minacciati Adamo ed Eva non aveva alcun significato per loro. Spirituali nel loro intimo, essi erano al di sopra della morte fisica del corpo o della *sarx*, della Legge e della morte dell'anima, sua conseguenza.

² *Ev. Phil.* 90 Cfr. 23: «Alcuni temono di risuscitare nudi, perciò desiderano, risuscitare nella carne. Ignorano che chi indossa la carne è (veramente) nudo. Chi si spoglia (con la gnosi) fino a denudarsi, non è nudo. Né la carne né il sangue possono ereditare il regno di Dio. Quale non erediterà? Quella che indossiamo. E quale erediterà? Quella di Cristo e il suo sangue... La carne di Cristo è il *Logos* e il suo sangue è lo Spirito Santo. Chi li ha ricevuti, ha cibo, bevanda e vestito». Cfr. *ibid.* 63. 92. 95 e *passim*.

³ *Ev. Phil.* 94.

Non avevano alcun obbligo di obbedienza verso Jahvé o la sua Legge né dovevano prestare attenzione ai suoi ordini, come se fossero soltanto «psichici». Giacché «spirituali», *Sophia* li istruiva a compiere il contrario. Dovevano ricercare la Gnosi e la «vera Morte», senza alcun timore. Sarebbero resuscitati mediante la Gnosi e morti alla vita dei sensi e della ragione, per inserirsi definitivamente nella Vita di Dio Padre per mezzo della Conoscenza del Figlio.

La morte con cui Jahvé li minacciava sarebbe divenuta vita divina, morte alla carne e al sangue corporei. Mangiando dell'albero della Gnosi si sarebbero impossessati del *Logos* come carne, e dello Spirito Santo come sangue; avrebbero abbandonato – grazie all'Illuminazione – la condizione di carne e sangue comuni e quella della psiche razionale (Legge mosaica) e inaugurato in uno stato purissimo di spirito la vita definitiva.

«(Il serpente, cioè *Sophia*) rispose (loro): "Non temete! Non morirete di morte. Sappiate che se ne mangerete, la vostra mente si risveglierà e diventerete come dèi, conoscitori della differenza tra gli uomini perversi e quelli buoni...". Eva si fidò delle parole dell'Istruttore. Guardò l'albero, vide che era bello ed alto, fu colta d'amore, prese del suo frutto, ne mangiò e ne diede al marito, che pure ne mangiò. Allora la loro mente si aprì. Avendo infatti mangiato, furono illuminati dalla luce della conoscenza»⁴.

Alla morte fisica con la quale Adamo ed Eva si credevano minacciati, fece seguito l'illuminazione della loro mente ed essi diventarono come dèi, estranei alla morte fisica, al di sopra della Legge e superiori alla differenza tra il male ed il bene.

I sethiani (HA, UW e AJ) nel contrapporre *la morte*, con la quale il Demiurgo minaccia i progenitori, alla *Gnosi*, venuta in seguito, si astengono dal chiamare «morte» quest'ultima; la interpretano quindi così, come tutti gli altri gnostici. Termine del regime di ignoranza peculiare all'uomo ilico e arcontico e inizio di quello della Conoscenza e della Luce caratteristico dell'uomo spirituale. Adamo muore alla vita materiale (*bíos*) e nasce alla vera Vita (*zoè*).

Al parallelismo tra le due unioni coesistenti nei protagonisti del Paradiso – tra *Adamo/Eva* carnali e *Maschio/Femmina* spirituali – corrisponde quello delle due vite: materiale (morte dello spirito) dell'unione carnale e *spirituale* (morte della materia) della «vera» unione.

Né i sethiani né i valentiniani fanno confusione. Uno stesso versetto della

⁴ UW, p. 118, 32 ss.; cfr. HA, p. 90, 6 ss.

Scrittura – Gn 2, 16 s. – possiede almeno due significati: arcontico (di ignoranza) relativo al Demiurgo; «vero» o spirituale in *Sophia* (= Spirito Santo). Il Demiurgo ragiona al suo livello e minaccia con la morte fisica. *Sophia* dà un senso più elevato alle parole di Jahvé. L'uno pensa alla *gnosi* carnale, l'altra alla *Gnosi* dello spirito. Essendo Adamo ed Eva bivalenti, sottomessi al Demiurgo in quanto sue creature e a *Sophia* in quanto suoi figli, agiscono in rapporto a due economie parallele. Ciò che per Jahvé è vita e morte, può esserlo per *Sophia*. Anzi, presupposta l'antitesi che regola le due economie, ciò che per Jahvé è vita – l'esistenza materiale governata dai sensi –, è morte per *Sophia* e ciò che per Jahvé è morte – fine dell'esistenza materiale –, per *Sophia* rappresenta la vera Zoè, vita dello Spirito.

In seguito all'Illuminazione che li risveglia, dopo aver mangiato dell'albero della *Gnosi*, Adamo ed Eva (spirituali) vengono rigenerati.

«E muoiono al mondo (degli arconti) e vivono per Dio, affinché la morte (= vita materiale nel mondo) sia distrutta dalla Morte (= *Gnosi*) e la corruzione (della materia) dalla Risurrezione (dello Spirito)» (ET 80, 2).

Queste parole, allusive alla rigenerazione battesimale gnostica, sono applicate innanzitutto all'Illuminazione di Adamo ed Eva. Con essi ebbe inizio il regime di morte, sotto gli arconti (e Jahvé), e di «morte alla morte» con la *gnosi* (o albero della *gnosi*).

2. LA MATERIA (E LA PSICHE) MORTE DELLO SPIRITO

Valentino lo conferma con molta evidenza. L'alessandrino Clemente contrasta alcune idee di Basilide riguardo al martirio e, per associazione di idee, denuncia l'opinione di Valentino sull'atteggiamento dei suoi verso la morte.

«Scrivo testualmente Valentino in un'Omelia: "Fin dal principio siete immortali e figli della Vita eterna. Volevate dividere la morte tra voi, per distruggerla e consumarla, e affinché la morte morisse in voi e per mezzo di voi. Dissolvendo infatti il mondo senza dissolvere voi, dominate sulla creazione e su tutta la corruzione»⁶.

Il Demiurgo fin dall'inizio è omicida, perché da sempre inserisce l'uomo in uno stato di morte⁶. Voi invece – uomini spirituali – fin dal principio siete

⁵ *Strom.* IV, 13, 89, 1-3; si veda il mio articolo in «Gregorianum» 55 (1974), 5 ss.

⁶ Cfr. i Perati, secondo l'informazione di IPPOLITO, *Elench.* V, 17, 7.

immortali e, quali figli della Vita eterna, venite al mondo per annientare la morte, opera di Jahvé. Rispetto al significato evidente della Scrittura⁷ gli uomini spirituali di Valentino non sono soggetti alla morte. «Da sempre immortali e figli della Vita eterna», si innalzano sopra la corruzione e la morte. Mentre altri vengono al mondo per necessità, nascono sottomessi al Demiurgo o al demonio e si vedono forzatamente soggiogati dalla vanità della creazione, essi si offrono per «distruggere e consumare la morte», «uccidere la morte in loro e per mezzo loro».

Grazie alla Gnosi gli uomini spirituali distruggono in se stessi la morte e superano le leggi della materia e della psiche. E mediante la *Pistis* che provocano tra gli uomini psichici, strumenti della Fede salvifica, distruggono anche la morte in questi ultimi. Dal punto di vista ebraico (di Jahvé) si davano due uomini: a) quello ilico, *plasmato* con essenza irrazionale; b) quello psichico, *inspirato* da Jahvé in quello ilico⁸.

Per parte sua, Valentino ne aggiunge un altro: c) quello spirituale di *Sophia*, inserito nell'uomo psichico. Unico «vero» uomo, ignorato da Jahvé. Mentre costui credeva di fare il suo uomo (psichico) padrone del mondo sensibile, il Salvatore (*Sophia*) proferiva il suo – spirituale e immortale –, affinché governasse la creazione (animale) e tutto quanto era corruttibile.

Questo potere gli esseri immortali non lo possiedono dal momento in cui appaiono nel mondo. Glielo conferisce la Gnosi, «dopo che hanno dissolto il mondo senza dissolvere se stessi»⁹.

Il Salvatore asseriva nel «Vangelo degli Egiziani»: «Sono venuto a distruggere l'opera della Donna»¹⁰.

«Colui che la Madre (= la Donna) genera è condotto alla morte e nel mondo. Ma colui che Cristo rigenera è trasferito alla Vita e nell'*Ogdoadè*» (ET 80, 1).

Il Salvatore con la gnosi costruisce nel bene ciò che la Donna fa nel male. Ella vincola i suoi figli alla morte, generandoli nel mondo. Egli, invece, li libera dalla morte, facendoli morire – per mezzo della Gnosi – al mondo.

Secondo Valentino gli uomini spirituali («e immortali»), liberati dalla morte ad opera del Salvatore, con la Gnosi liberano anche il mondo e mediante la fede anche le anime.

⁷ «Così anche noi – si legge in Sap 5, 13 – appena nati, venimmo meno, né potemmo mostrare segno di virtù; prima per la nostra malvagità fummo consumati».

⁸ A loro si riferisce il Demiurgo in Gn 1, 26 e 2, 7.

⁹ CLEMENTE A., *Strom.* IV, 13, 89, 3.

¹⁰ *Ibid.* III, 9, 63, 2.

Una cosa sono gli «spirituali» disseminati nel mondo ad opera di *Sophia*, un'altra le «anime (razionali)» ispirate dal Demiurgo. Apparentemente gli uni e le alte condividono uno stesso regime di morte. In senso proprio le anime soltanto si legano ad esso. Gli spirituali vivono in un'apparente condizione di morte per poter liberare le anime. Nascono qui alla morte, per completare la loro missione salvifica.

«Dissolvendo il mondo – aggiunge Valentino – senza dissolvere voi (gli uomini spirituali), dominate sulla creazione e su tutta la corruzione»¹¹.

Gli «spirituali» pertanto non soccombono alla corruzione; dotati di Gnosi diventano dominatori del mondo. Muoiono alla morte di ignoranza e inizia la Vita di Dio. Jahvé riconosce in Adamo ed Eva la sua opera e pensa di intimorirli con la morte, perché di fatto l'opera del Demiurgo (e Plasmatore) è soggetta alla morte fisica.

Adamo ed Eva, tuttavia, hanno qualcosa in più. «Spirituali», figli della Vita eterna, sono destinati a vincere in se stessi l'opera del Demiurgo per mezzo della Gnosi. La morte con cui Jahvé li minaccia, devono cercarla e anticiparla spontaneamente per iniziare la propria Vita.

Valentino, applicando ad Adamo ed Eva la nozione di «immortali», benché ne fossero inconsapevoli secondo Gn 2, 16 s. distingue con molta cura:

1. *la morte fisica* con la quale il Demiurgo minaccia gli uomini da lui formati;

2. *la morte dell'ignoranza*, nella quale la Madre *Sophia* genera gli spirituali (ossia Adamo ed Eva «immortali»), disseminandoli nel mondo sensibile;

3. *la morte all'ignoranza*, opera del Salvatore (e dell'albero della Gnosi) con il risveglio alla Vita dello spirito. Questa è la «vera morte» caratteristica degli immortali, la «morte alla morte».

Gli gnostici disprezzavano la morte fisica, la quale aveva un valore transitorio, alla pari di tutta la realtà visibile e materiale. L'uomo ilico era per lo spirituale ciò che la spiga è per il chicco di grano, ciò che la paglia è per il frumento. Raccolto il grano, la paglia va bruciata. La morte fisica attesta la missione meramente effimera di ciò che è sensibile.

La morte del peccato si presta, tra gli gnostici, a numerose considerazioni, a seconda che interessi il Demiurgo oppure il Dio Buono, da un lato, l'uomo (ilico, psichico, pneumatico) dall'altro. L'applicazione più ovvia riguarda

¹¹ *Ibid.* IV, 13, 89, 3.

l'uomo psichico e il Demiurgo. Soltanto lo psichico è razionale e libero, suscettibile di opzione meritoria. Solamente il Demiurgo, Legislatore, governa i suoi secondo la Legge, esercitando su di loro il suo potere. Venuto il Salvatore, lo psichico entra nella Nuova economia mediante la fede razionale e libera.

In base a quanto esposto, la morte del peccato acquista duplice importanza: nell'AT per l'insubordinazione dell'uomo psichico al suo dio Jahvé; nel NT per l'insubordinazione alla fede del Salvatore. Il peccato d'insubordinazione a Jahvé godeva scarsa stima tra gli gnostici. Nessuno è obbligato a rispettare una Legge, come quella di Jahvé, fondata sull'ignoranza. Gli psichici peccano principalmente contro il Decalogo a motivo del cattivo uso della libertà, lasciandosi trasportare dalle passioni contro la giustizia e la virtù naturale¹². Più in particolare, sono obbligati a rispettare la continenza e una buona convivenza ed è loro proibito il matrimonio, poiché soggiogati dalle passioni.

«Perciò a noi – che chiamano psichici e provenienti dal mondo – sono necessari la continenza e il retto comportamento, se vogliamo giungere per questa via alla regione intermedia» (Ireneo, *Adv. haer.* I, 6, 4).

Un comportamento malvagio mette in pericolo la natura stessa o sostanza degli psichici, perché li degenera cambiando la loro essenza da «razionale» e libera in «irrazionale» e ilica. La morte a prima vista etica, in quanto morte dell'anima a causa del peccato, diventa corruzione o morte fisica. Al loro malanimo verso il Demiurgo (e verso la morale razionale) corrisponde nell'ambito fisico un dominio «in crescendo» della vita dei sensi che termina in quella della ragione.

Il peccato del NT, dovuto all'insubordinazione al messaggio del Salvatore (ossia all'economia del Dio Buono), riveste maggiore importanza. È il caso degli ecclesiastici che, ritenendo l'identità Jahvé = *Dio Buono*, rifiutano la regola di fede gnostica. Peccato di ribellione o caparbieta nei confronti del messaggio della Gnosi, arrecato nella pienezza dei tempi dal Figlio di Dio. Fedeli all'identità *Creatore = Padre* entro un'etica impeccabile ed estremamente rigorosa, peccano contro la *Pistis* gnostica. È la morte della psiche al Dio Buono (a suo Figlio), il peccato contro la fede.

Dei due peccati peculiari dell'uomo psichico (e dell'anima razionale) – una condotta viziosa e una degenerazione etica; la ribellione all'economia gnostica – *a priori* doveva apparire loro più grave il secondo, ostile al vero Dio e all'unica (vera) economia della Salvezza.

¹² Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 6, 2 e ss.

Durante l'Antico Testamento, tempo in cui vigeva il regime di ignoranza, nessuno conobbe il Padre né il Figlio. Tutti veneravano Jahvé come unico vero Dio, sia in regime di ignoranza che di peccato.

Era anche in vigore un regime di morte, nel quale si trovavano coinvolti gli «spirituali» dispersi da *Sophia* tra gli psichici. A contatto con la materia di questo mondo perdevano la coscienza di se stessi. Anche se Valentino li chiamava «fin dal principio immortali e figli della Vita eterna» perché procedevano da sostanza immortale predestinata alla Vita stessa del Dio Buono, la materia li «mortificava» gettandoli in uno stato di assopimento.

In questo senso anche gli «spirituali» (o «immortali») vengono colpiti dalla morte del peccato. Non per una colpa personale ma per il loro inserimento in un'atmosfera estranea, poco idonea allo sviluppo della vita a essi congenita. Se per la psiche razionale la sua convivenza con la *hyle* – in pura vita di sensi – determina uno stato di ignoranza e morte di sé, lo stesso accade per il *pneuma* (immortale) a motivo della convivenza con la psiche razionale, in una vita esclusivamente psichica. Sarà necessaria la venuta del Salvatore per ridestarlo con la Gnosi alla propria Vita. La Gnosi è «morte della sua morte» e risurrezione a nuova Vita.

I testi gnostici interpretando il dramma di Adamo ed Eva omettono la considerazione della *morte dell'anima* a causa del peccato (e dell'ignoranza) e oppongono le altre due morti: quella del corpo o uomo carnale, con la quale sono minacciati dal Demiurgo e quella dello «spirito» o uomo spirituale.

Adamo ed Eva, condannati *secundum carnem* alla morte fisica (corporea) senza alcun rimedio, si destarono *secundum spiritum* nel mangiare dell'albero della Gnosi, illuminati dal Figlio, Gnosi del Padre, e risuscitano alla vera Vita, morendo all'ignoranza (e al peccato) nella quale fino ad allora avevano vissuto.

I miti concernenti la storia di Adamo ed Eva, estremamente complessi, permettono di seguire in assoluto la traiettoria dei costitutivi umani – illico, psichico, pneumatico – per poter precisare, con essi, l'esegesi *della morte* (secondo Gn 2, 17). Il lettore deve combinare fra loro gli elementi ed eliminare gli aspetti superflui, per determinarne il peso specifico.

II.

IL PECCATO, MORTE DELL'ANIMA

Se la Gnosi è la morte dello «Spirito», perché morte alla vita anteriore di ignoranza, il peccato è morte dell'anima perché morte a Dio. L'anima con il peccato muore a Dio.

Nozione sviluppata da molti platonici (prediletta da Filone, Origene e seguaci), la morte dell'anima può sottintendere due aspetti:

a) morte *fisica*, in seguito a corruzione naturale o dissoluzione nei costitutivi fisici;

b) morte *morale*, a causa del peccato per mezzo del quale si muore alla vita di Dio. Entrambe acquisirono molta importanza nel sec. II.

Tra i motivi *generici* di mortalità Ireneo menziona l'indole *creata* dell'anima. «Ciò che è stato fatto da lui (= Dio) ha avuto un inizio. E tutto ciò che ebbe un inizio è pure soggetto a dissoluzione ed è sottomesso necessariamente a colui che lo ha creato»¹³. La psiche, però, possiede forse alcuni motivi *specifici* di mortalità. Se ne possono segnalare due: a) partecipa alla vita, ma non è la vita; b) è fisicamente complessa e scindibile in più parti.

Una cosa è l'anima e un'altra la sua vita.

«Come il corpo animale non è egli stesso, ma partecipa dell'anima, finché Dio lo vuole, così anche l'anima non è essa stessa vita, ma partecipa della vita elargita da Dio. Da qui l'espressione profetica sul protoplasto (Gn 2, 7): "Fu fatto (l'uomo) anima vivente". Ci viene insegnato che l'anima fu fatta vivente in quanto partecipe della vita, per cui una cosa è l'anima e un'altra, differente, la vita che la circonda»¹⁴.

Nella stessa linea si esprime Giustino (*Dial* 6).

Si aggiunga l'altro motivo: la composizione fisica della psiche umana. Scrive Taziano:

«L'anima degli uomini si compone di molte parti, non di una sola; essa è composta in modo da manifestarsi attraverso il corpo. Né la psiche potrebbe mai manifestarsi senza il corpo, né la carne risuscita senza l'anima... L'uomo però è carne; il legame della carne è l'anima e ciò che contiene l'anima è la carne. E se tale specie di costruzione è come un tempio, Dio vuole abitarvi mediante lo Spirito, suo rappresentante; ma se non è un tale santuario, l'uomo è superiore alle bestie solo per la sua voce articolata; per il resto, non essendo immagine di Dio, neppure la sua vita si differenzia dalla loro» (*Ad Graec.* 15).

Ireneo attribuisce anche alla psiche una corporeità che la abilita alla coestensione con il corpo, senza danneggiare la comunione con lo Spirito. Separata dal corpo con la morte, la psiche è in grado di compiere azioni corporee, poiché possiede – in quanto anima – un corpo *sui generis* sufficiente alla loro

¹³ *Adv. haer.* III, 8, 3.

¹⁴ *Ibid.* II, 34, 4.

attrazione. Lo conferma il racconto del ricco epulone e del povero Lazzaro¹⁵. A un platonico basta l'indole corporea e l'immagine dell'anima separata per considerarla composta e *dissolubile*¹⁶.

Parallelamente a questa prospettiva se ne riscontra un'altra in Ireneo. L'asse portante dell'attuale economia salvifica consiste nella *salus carnis*.

Non si addice alla benevolenza divina rendere immortali la psiche o gli spiriti angelici. Anime e spiriti sono fisicamente incorruttibili. Vi è forse qualche merito nel mantenerli in vita?

In polemica con i valentiniani Ireneo irride la pretesa magnificenza del Dio Giusto che, incapace di vivificare i corpi di carne, conferisce vita eterna alle anime. Che premio è mai questo, già implicito nella natura della psiche ed estraneo a ogni regime di favore?

«Qui (Demiurgus) ea quidem quae sunt natura immortalia, quibus a sua natura adest vivere, fingit se vivificare; quibus autem (corporibus carnis) opus est ab eo adiutorium ut vivant, non vivificans illa benigne, sed relinquens illa negligenter in mortem» (*Adv. haer.* V, 4, 1).

Analoga prospettiva si riscontra in V, 7, 1. La psiche, ragiona Ireneo, non partecipa semplicemente della vita per esistere; essa è di per sé «alito di vita». Non può pertanto morire; la sua stessa sostanza è immortale giacché principio di vita.

L'immortalità fisica (nella psiche) si oppone alla morte corporea (del composto umano); «morire, infatti, significa perdere la capacità vitale e diventare quindi in seguito (nel corpo) senza soffio vitale, senza anima e senza movimento, e dissolversi in quegli (elementi) da cui si ricevette il principio di sussistenza».

A Ireneo, come a Giustino, preme l'aspetto della mortalità fisica o meno della psiche. Mai gli accade di menzionare in se stessa la morte dovuta al peccato.

Il centro di gravità risiede nella *salus carnis*. Il destino dell'anima interessa per le sue ripercussioni sull'immortalità gratuita del corpo e dell'uomo.

La prospettiva cambia radicalmente in Origene: «Unde et arbitror quod ipsa per se anima humana, neque mortalis neque immortalis dici potest; sed

¹⁵ Lc 16, 20 ss.; IRENEO, *Adv. haer.* II, 34, 1.

¹⁶ Cfr. TERTULLIANO, *Anim.* 9, 2.

si contigerit vitam, ex participio vitae erit immortalis... si vero avertens se a vita participium traxerit mortis, ipsa se facit esse mortalem. Et ideo propheta dicit (Ez 18, 4): "Anima quae peccat, ipsa morietur". Quamvis mortem eius non ad interitum substantiae sentiamus, sed hoc ipsum quod aliena et extorris sit a Deo, qui vera vita est, mors ei esse credenda est. Nulla ergo participatio fit iustitiae cum iniquitate, nulla societas lucis ad tenebras, nulla consonantia Christo cum Belial (cfr. 2 Cor 6, 14 s.). Si eligimus vitam, semper vivemus, mors nobis non dominabitur (cfr. Rm 6, 9), et complebitur in nobis sermo Domini qui dixit (Gv 11, 25): "Qui credit in me, etiamsi moritur, vivet". Eligamus ego vitam (cfr. Dt 30, 19), eligamus lucem, ut in die honeste ambulemus ut et nos sequentes Iesum intra velamen tabernaculi interioris, iam non simus ut homines mortales, sed ut angeli immortales, cum novissimum inimicum destruxerit mortem ipse Dominus Iesus Christus, qui est via et veritas et vita»¹⁷.

Per Origene conta solo la morte del peccato. Come la vera immortalità è la Vita o giustizia di Dio, così la vera morte dell'uomo è quella dell'anima, cioè il peccato, l'iniquità. La psiche può scegliere tra la Vita immortale e la morte, tra la giustizia e l'iniquità, tra la luce e le tenebre, tra Cristo e Belial. Se opta per la vita di Dio, diventa immortale, se, invece, sceglie il peccato, diventa mortale. Ne consegue l'equazione *mors = peccatum*.

L'esegesi di Ez 18, 4 («l'anima che pecca morirà») non concerne la morte fisica («non ad interitum substantiae»), bensì la ribellione nei confronti di Dio. Muore l'anima che peccando si allontana da Dio, fonte di Vita.

L'elemento fisico, specialmente se sensibile, non è rilevante. È un μέσος, qualcosa di indifferente e privo di valore. Non merita né il nome di morte né quello di vita. La «morte comune» (*koinòs thanatos*) è umbratile, inautentica. «Questa che si vede – dicono gli *Acta Thomae* 160 – non è morte». L'unica vera e malvagia è «la separazione dell'anima da Dio», conseguenza del peccato. A motivo del peccato la psiche – uomo vero – cessa di vivere per Dio.

Questa nozione rispecchia l'antropologia (platonizzante) di Filone, Origene e seguaci. L'uomo vero è quello «razionale» (o «intelletto»). La morte vera è quella del «razionale» (o dell'«intelletto»). Poiché il razionale muore solo a causa del peccato, la morte vera è il peccato.

Tale prospettiva, riscontrabile in numerosi ecclesiastici e particolarmente in Ambrogio¹⁸, non affiora in Ireneo. Il vescovo di Lione non menziona mai,

¹⁷ *Homil. in Lev.* IX, 11 (alla fine).

¹⁸ Cfr. G. MADEC, *S. Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, 30 s. 283-293.

da sola, la *mors* = *peccatum*, la morte dell'anima, il peccato morte dell'anima. Neppure parla della *morte dell'uomo* come *peccato dell'uomo*. Sempre, senza mai venir meno, distingue il peccato – causa – dalla morte (fisica) – effetto –.

Di coloro che si lasciano trasportare dalla concupiscenza, privati dello Spirito, scrive:

«Costoro, di conseguenza, diverranno e saranno chiamati carne e sangue, non possedendo in sé lo Spirito di Dio. Perciò il Signore chiamò costoro “morti”, dicendo (Lc 9, 60): “Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti”; essi, infatti, non hanno lo Spirito che vivifica l'uomo»¹⁹.

Ambrogio apprezza il testo lucano e lo interpreta origenianamente: Lasciate che i morti a Dio a motivo della colpa – i peccatori – seppelliscano i loro²⁰.

Ireneo non segue questa linea. Secondo 1 Cor 15, 50 («Caro et sanguis regnum Dei haereditare non possunt») la carne e il sangue, ossia gli «uomini di vita carnale» contraria allo Spirito, sono incapaci di salvezza. Definendoli *morti* (secondo Lc 9, 60), privati dello Spirito che li vivifica, non guarda il peccato, ma il destino finale dell'uomo. L'uomo carnale è *morto per Dio*, escluso dalla Vita eterna e dall'eredità del regno. La sua morte non colpisce la vita divina *presente*, quanto piuttosto quella eterna. Chi non possiede ora lo Spirito di Dio è morto – nella sua carne – per il regno eterno di Dio.

Da qui il silenzio sulla morte dell'anima e l'insistenza su quella della carne: «Perciò *la carne* senza lo spirito di Dio è *morta*, non ha infatti la vita (di Dio) né può ereditare il regno di Dio; il sangue (è) irrazionale, come acqua sparsa sulla terra» (*Adv. haer.* V, 9, 3).

Non serve neppure attribuire a Ireneo l'identità *mors* = *peccatum* alla luce di queste espressioni:

«L'uomo ricevette la conoscenza del bene e del male (perché mangiò dell'albero proibito). Il bene consiste nell'obbedire a Dio, nel credere in lui e nell'osservare il suo comandamento: questa è la vita dell'uomo. *Come non obbedire a Dio è il male e questa è la sua morte* (“quemadmodum non obedire Deo, malum; et hoc est mors eius”)²¹.

Una definizione migliore della morte del peccato è impossibile. L'insubordinazione, la trasgressione: ecco la morte dell'uomo.

¹⁹ IRENEO, *Adv. haer.* V, 9, 1.

²⁰ Cfr. *Excess. frat.* II, 36; *In Lucam* VII, 35.

²¹ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 39, 1.

Tale esegesi, pur ovvia, non lo è alla luce del contesto. «Non obbedire» è il male dell'uomo, in quanto «lo priva della vita», che avrebbe conservato per sempre con l'obbedienza.

La disobbedienza a Dio in se stessa non è per l'uomo la sua morte, è *causa di questa*, poiché lo priva dell'immortalità, condannandolo a morire fisicamente. Con il frutto dell'albero Adamo si procurò la morte, perché lo mangiò disobbedendo. Da allora Adamo ed Eva si addebitarono la dissoluzione.

Per Ireneo le espressioni *abbiamo peccato in Adamo o siamo in lui* sono grosso modo equivalenti. Mai confonde la trasgressione con la morte né il nostro peccato in Adamo con la nostra morte in lui. Tutti abbiamo disobbedito in lui e tutti abbiamo contratto il debito della morte fisica.

Una sola volta il vescovo di Lione attesta l'identità *mors = peccatum* nel corso dell'esegesi di Gn 2, 17.

Jahvé aveva minacciato con la morte a partire dal *giorno stesso* in cui avrebbero mangiato dell'albero proibito. Ne mangiarono, ma rimasero in vita ancora per molti anni. È un dato compatibile con la veracità del Demiurgo?

Ireneo la tutela adducendo cinque risposte, la prima delle quali è idonea al nostro caso:

«Simul enim cum esca, et mortem asciverunt, quoniam inobaudientes manducabant; inobaudientia autem Dei mortem infert» (*Adv. haer.* V, 23, 1, 28 ss.).

E poco dopo, ritornando sull'argomento:

«Sive ergo secundum inobaudientiam, quae est mors, sive quod exinde traditi sint, et facti sint debitores mortis» (V, 23, 2, 56 ss.).

È metodologicamente corretto spiegare quanto è oscuro con ciò che è chiaro, non viceversa. Il secondo frammento distingue chiaramente la soluzione *mors = inobaudientia* – che stiamo cercando – da quella *inobaudientia = causa mortis*.

La prima potrebbe essere spiegata così: Adamo ed Eva morirono lo stesso giorno in cui mangiarono, perché disobbedirono, e morirono a Dio. La disobbedienza stessa è morte. Non morirono perché trasgredendo contrassero il debito della morte, ma perché commisero un peccato e con il peccato, senza null'altro, morirono a Dio. Era la soluzione dell'alessandrino Filone²², di Origeno e di tutti gli origeniani.

«Sed et ad primum hominem a Deo prolata sententia eadem continet, cum dicit: "Qua die autem manducaveritis ex eo, morte moriemini". Statim namque

²² *Leg. alleg.* I, 105.

ut praevericatus est mandatum, mortuus est. *Mortua est enim anima quae peccavit, et arguitur serpens fefellisse, qui dicit: "Non morte moriemini" (Gn 3, 4)*²³.

Una cosa però è che Ireneo registri la risposta filoniana, un'altra è che simpatizzi con essa. La annovera come uno sforzo di uno o più autori conosciuti per salvare la veracità di Jahvé (in Gn 2, 17). È sintomatica la brevità della sua presentazione. Non si nota alcun indizio in grado di confermare che egli sia solidale con questa. L'annota solo a beneficio di inventario²⁴.

III.

1. LA MORTE DEL CORPO

Gli gnostici indicarono, quasi fosse una loro tesi esclusiva, la Gnosi come «morte dello spirito» alla vita dei sensi. I platonici e i filoniani (e origeniani) intesero il peccato come «morte dell'anima» a Dio. Soltanto Ireneo riconosce come vera morte quella dell'uomo secondo la carne, «morte del corpo».

Essa è chiamata dai platonici con una nota di disprezzo morte *comune* e situata tra le cose «medie» (μέσα), prive di valenza morale.

È comprensibile alla luce della loro antropologia. L'uomo, se è rigorosamente il *plasma* (la *caro*), ignora in quanto tale il peccato – morte dell'anima – e l'Illuminazione – morte dello spirito –; riconosce come morte soltanto il fenomeno comunissimo e volgare, quotidianamente verificato, del corpo esanime in seguito al disfacimento fisico del composto umano.

La *carne* o *plasma*, modellato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo, muore direttamente e senza alcuna mediazione in conseguenza della corruzione fisica materiale: fenomeno specifico dell'uomo rispetto al suo corpo.

Non essendo stato elevato in principio (Gn 2, 8 e 15) gratuitamente al Paradiso, l'uomo fatto di terra rimarrebbe condannato fisicamente alla morte. «L'uomo è debole e mortale per natura, Dio invece è immortale e potente» (*Adv. haer.* V, 3, 1).

Ireneo conosce la classica definizione della morte: «separazione dell'anima dal corpo», la presuppone in V, 3, 2, e la descrive in V, 7, 1:

«Quid igitur superest dicere corpus mortale, nisi plasma, hoc est caro, de qua et sermo est ei quoniam vivificabit eam Deus (cfr. Rm 8, 11)? Haec enim est quae

²³ ORIGENE, *Homil. in Gen.* XV, 2.

²⁴ Cfr. quanto ho indicato in «Gregorianum» 62 (1981), 84 ss.

moritur et solvitur, sed non anima neque spiritus. Mori enim est vitalem amittere habilitatem et sine spiramine in posterum et inanimalem et immobilem fieri et deperire in illa ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui, incompositus est enim et simplex spiritus, qui resolvi non potest et ipse vita est eorum qui percipiunt illum. Superest igitur ut circa carnem mors ostendatur, quae, posteaquam exierit anima, sine spiratione et inanimal efficitur et paulatim resolvitur in terram ex qua sumpta est. Haec igitur mortalis».

Nel disegno del Creatore l'uomo era destinato a essere come Dio, più che uomo. In lui si compendiano, oltre all'aspetto strettamente umano (= il *plasma*), lo spirito e, come strumento meritorio dello spirito, l'anima.

Per mezzo dello spirito avrebbe posseduto, fin dall'inizio della sua esistenza, un germe di immortalità che, alimentato attraverso la libera sottomissione a Dio, oltre a impedire la degenerazione naturale avrebbe innalzato il corpo umano alle altezze di Dio, inserendolo nell'esistenza stessa dello Spirito senza passare attraverso la morte.

«(Dio) impose a lui (Adamo) alcune prescrizioni in modo che, se avesse osservato i suoi comandamenti, sarebbe stato e avrebbe continuato a essere come era, cioè immortale (= senza morte). Se invece non li avesse osservati, sarebbe diventato mortale, decomposto nella terra donde era stato preso il suo *plasma*» (*Epid.* 15).

Lo stato paradisiaco, imprescindibile per gli angeli, era gratuito per l'uomo generosamente innalzato a esso da Dio. Viene comunque rispettata la libertà umana. Adamo è posto *secundum carnem* al di sopra delle leggi fisiche della materia – corruzione e morte –, senza possedere ancora l'immortalità necessaria dello Spirito di Dio; può tuttavia liberamente decadere dalla condizione preternaturale e tornare alla condizione mortale spettantegli per natura.

La morte comune, passaggio obbligato per i viventi corporei, non include in sé nulla di colpevole né testimonia di per sé un errore precedente (diversamente dalla comprensione dei platonizzanti e filoniani). Le piante e gli animali muoiono senza colpa. L'uomo, se non fosse stato innalzato gratuitamente a una condizione preternaturale, sarebbe morto per uguale necessità.

L'economia positiva e generosamente ideata dal Creatore non includeva la morte comune. Dio si impegnava a proteggere l'uomo da essa a patto che si conformasse al suo beneplacito.

La morte appare nella storia come castigo per la disobbedienza di Adamo. Ciò che in condizioni normali sarebbe stato congenito all'uomo terreno e senza rilevanza morale, attesta oggi l'infrazione umana del comandamento del Demiurgo (Gn 2, 16 s.). La morte è la conseguenza della trasgressione di

Adamo. La disobbedienza del primo uomo indusse Dio, coerente alle sue promesse, a punirla con la morte fisica. Giacché tutti abbiamo peccato in Adamo, egli ci castigò tutti.

Della natura fu la trasgressione ed essa rimase segnata dal castigo divino. La natura umana disobbedì al Demiurgo ed essa come punizione meritò la morte.

Ireneo fornisce cinque risposte all'enigma agitato da marcioniti e gnostici probabilmente a motivo della loro avversione al Demiurgo. Com'è possibile che Adamo ed Eva abbiano continuato a vivere per molti anni pur avendo mangiato dell'albero proibito, un'infrazione colpita con la pena di morte a partire dal giorno stesso del suo compimento?

1. presupposta l'identità filoniana *mors = peccatum*, Adamo ed Eva morirono a Dio nella loro anima quando peccarono;
2. essendo il peccato causa della morte, Adamo ed Eva morirono nel diventare mortali in forza del peccato (*peccatum = causa mortis*);
3. l'intera creazione dura un solo giorno e in esso morirono;
4. per correlazione con la morte del Secondo Adamo, morto il sesto giorno della settimana, lo stesso in cui morì anche il primo Adamo;
5. poiché il giorno del Signore dura mille anni (secondo Sal 89, 4) e Adamo, morendo, non li aveva vissuti.

Ireneo non nutrì simpatia verso la prima risposta. Fece sempre valere, a titolo di presupposti, l'identità *homo = plasma* (natura terrena) da un lato e la distinzione tra la causa fisica e il suo effetto dall'altro. Poteva così distinguere la trasgressione attuata *secundum carnem* dal suo castigo – la morte – pure *secundum carnem*.

La verità della minaccia divina non necessita la morte immediata di Adamo ed Eva nell'istante della trasgressione. È sufficiente che in virtù della disobbedienza siano divenuti fisicamente mortali e abbiano contratto il *debitum mortis* nella loro natura; fenomeno riscontrato quotidianamente nell'esperienza universale.

La minaccia divina verrebbe tradotta in questi termini nella versione originaria (e filoniana): «Il giorno in cui a motivo della vostra insubordinazione vi allontanerete con il peccato da Dio, Dio si allontanerà da voi». Il giorno in cui morirete con il peccato a Dio, Dio morirà a voi.

È una versione insoddisfacente per Ireneo, perché o è una tautologia oppure, se rappresenta qualcosa, significa la maledizione dell'uomo nell'allontanamento definitivo da Dio. Un allontanamento che non si realizzò.

Non è corretto asserire, quale punizione per la disobbedienza umana, la creazione del mondo sensibile e l'inserimento in esso dell'uomo, che avrebbe contratto *ipso facto* il debito della morte. Bisogna chiarire la verità di Gn 2, 16 s. Essi morirono a Dio a causa del peccato il giorno in cui gli disobbedirono. Quanto Dio fece in seguito per punire la colpa commessa, non rientra più nella prospettiva esegetica di Gn 2, 16 s.

Neppure l'identità *mors = peccatum* nella prospettiva origeniana spiega la distinzione tra la *morte* del Secondo Adamo, per obbedienza al Padre, e la successiva Giustizia (o Vita) per la stirpe umana. Di fronte alla morte di peccato in Adamo, sarebbe stata sufficiente la Vita o Giustizia dell'obbedienza in Cristo, senza necessità di alcuna morte fisica e tanto meno sull'albero della croce.

Totalmente diversa è la comprensione di Ireneo. Secondo Gn 2, 17 il Creatore impose al genere umano – *caro, plasma* – come pena per la sua trasgressione la triste esperienza visibile della morte, con la quale l'aveva minacciato. Le catene con cui l'uomo rimase legato alla morte non consistono – come pretendevano gnostici e filoniani – nella *caro* stessa, nella sua essenza o nella *materia* del mondo visibile (presunti legami o prigionie dello spirito o dell'intelletto), ma nel peccato di Adamo.

Per un curioso paradosso, mentre Ireneo sottolinea l'indole fisica della morte, castigo per il peccato, e il versante etico della disobbedienza, vincolo della mortalità umana, gnostici e filoniani (e origeniani) evidenziano la connotazione etica della morte, peccato dell'anima, e quella fisica della carne, origine della corruzione umana.

2. LA MORTE, RIMEDIO DEL PECCATO

Ireneo, alla pari di Teofilo Antiocheno, ignora un castigo maggiore o più evidente della morte fisica per la trasgressione di Adamo. Costui, disobbedendo a Dio, contrae il debito della morte secondo la carne.

Nel contempo la morte attesta visibilmente la misericordia di Dio, che collocò nella pena stessa il rimedio. Con la morte dell'uomo muoiono anche la colpa e il peccatore. L'uomo cessa di vivere al peccato ed è in condizione di rivivere a Dio con la risurrezione *secundum carnem* – giusto e immortale, in virtù dei meriti di Cristo.

«Quapropter et eiecit eum de Paradiso... miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor; neque immortale esset quod esset circa eum peccatum, et malum interminabile et insanabile. Prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis re-

solutionem, quae fieret in terra, uti cessans aliquando homo vivere peccato et moriens ei inciperet vivere Deo»²⁵.

La morte sensibile termina con il composto e sottrae alla colpa *umana* – non solo a quella di Adamo, ma anche a tutte quelle personali in essa unite – la sua consistenza. Senz'anima non c'è carne che possa peccare. E nella carne del giusto, rivivificata, scompaiono le colpe anteriori. Alla morte segue nei giusti, per ciò che di più *umano* vi è in essi, la loro *caro*, il riposo (o decomposizione) del sepolcro e per la loro *anima*, il loro elemento meno umano, la relativa requie²⁶.

Con la morte fisica il trasgressore cessa di esistere e finisce per lui – tra i giusti – il peccato di Adamo (e quelli individuali). Si intende il peccato *umano* (= *secundum carnem*) di Adamo e dei suoi figli non colpiti dalla maledizione, non quello *angelico* o diabolico (= *secundum spiritum*, *secundum intellectum*) di apostasia; questo, infatti, poiché non è umano e proviene dalla psiche (dall'intelletto), non può finire con la morte dell'uomo (e del composto), ma si perpetua nonostante la decomposizione fisica.

Nell'economia ireneana dalla *salus carnis* deve sopraggiungere la morte comune per porre fine, per via naturale, a tutti i peccati e predisporre l'individuo alla vita in Dio.

«Come può peccare la carne da sola senza un'anima che la preceda e la provochi? In una coppia di buoi se uno si allontana dall'altro non può arare da solo. Anche l'anima e il corpo, se rompono la loro unione, non possono fare nulla per proprio conto»²⁷.

La morte rimedia alla situazione indotta dalla trasgressione di Adamo e rende possibile la rinascita senza peccato per il tempo del regno e, in seguito l'ascesa dell'uomo *secundum carnem* alla visione di Dio.

Morte seconda. Per Ireneo non è necessario applicare al peccato degli angeli il nome di «morte». Secondo Taziano i demoni non moriranno fisicamente per il castigo e il rimedio del loro peccato. Riceveranno, come mero castigo, la morte nell'immortalità²⁸.

²⁵ IRENEO, *Adv. haer.* III, 23, 6.

²⁶ Nel seno di Abramo per l'Antico Testamento (si veda IRENEO, *Adv. haer.* II, 34, 1), e in un luogo separata anche da Dio per il Nuovo Testamento (si veda IRENEO, *Adv. haer.* V, 31, 2).

²⁷ GIUSTINO (?), *Res. fragm.* 107; cfr. TERTULLIANO, *Res.* 15. Si veda la mia *Antropologia de san Ireneo*, 474.

²⁸ Cfr. *Ad Graec.* 14.

Ireneo accoglie senza commento l'espressione di Giovanni (Ap 2, 11; 20, 6.14; 21, 8), «morte seconda». Parallela alla Vita immortale dei beati colpisce gli empi nel corpo e nell'anima. È una morte fisica con riflessi («fuoco eterno, lago di fuoco, tenebre») simili, benché in senso contrario, a quelli altrettanto fisici della vita eterna dei santi («luce eterna, incorruttibilità»).

Invece di dissociare i costitutivi umani la morte seconda torna a riunirli in virtù del fuoco eterno.

Come la morte comune è effetto e rimedio del peccato originale, così la «morte seconda» è solo effetto dei peccati personali. La prima termina con la disobbedienza di Adamo, la seconda perpetua l'apostasia e la maledizione che la originarono. Qui è considerata come effetto del peccato angelico – in antitesi a quello umano – e accentua la tendenza di Ireneo a definire sempre la morte attraverso le sue ripercussioni fisiche, corporee.

RIFLESSIONI MARGINALI

È necessario indugiare in una riflessione sulla *morte fisica*, pena della colpa di Adamo (secondo Ireneo), e sul peccato o *morte morale* dell'uomo per Dio (secondo Filone, Origene, Ambrogio).

A prima vista parrebbe più dignitoso ed elegante, in una prospettiva teologica, relegare la morte corporea al posto che le spetta come fenomeno storico, abituale, senza alcun legame con la trasgressione di Adamo ed Eva. Perché includere nell'esperienza comune all'uomo e alle altre specie animali un elemento etico? Quanto è fisico rimanga nel mondo fisico. Sarebbe meglio chiarire l'efficacia del comando divino identificando la morte con la disobbedienza e il castigo con il peccato stesso. La medesima realtà, offesa dell'uomo a Dio, verrà chiamata peccato, allontanamento da Dio, morte. L'unica vera morte, di timbro morale e salvifico, sarà il peccato mediante il quale l'uomo si allontana da Dio, fonte di Vita.

Tale ragionamento corrisponde alla più genuina filosofia del momento.

«Quare? – si chiede Seneca – quia prima illa et maxima peccantium est pena peccasse, nec ullum scelus, licet illud fortuna exornet muneribus suis, licet tueatur ac vindicet, impunitum est, quoniam sceleris in scelere supplicium est.»²⁹

I platonici lo attestavano con il loro *Uomo = Intelletto*, sminuendo la morte del composto umano come impropria all'uomo essenziale e priva di valore

²⁹ *Epist.* 97, 14; cfr. W. THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, 197 ss.

etico. Lo stesso pensavano gli gnostici. Oltre a disistimare l'elemento materiale – carne, uomo ilico – relegavano l'ambito del peccato a quello della psiche.

Poco raccomandabile per un ecclesiastico la compagnia di stoici, platonici ed eterodossi in una dottrina tanto semplice come quella che tratta della morte dell'uomo.

La Genesi enfatizza il *plasma* per la formazione dell'uomo. E perché non per la sua vita e per la sua morte?

Nella prospettiva ideologica filoniana la morte e risurrezione fisiche di Cristo (e dei giusti) sono molto ridimensionate. A che scopo contrapporre alla disobbedienza (= morte) di Adamo l'obbedienza fino alla morte fisica di Cristo? Una morte come quella corporea che, giacché «comune» e «media», è priva di valore, seguita a esserlo anche nel secondo Adamo. Se il vero *thánatos* di Adamo consistette nel peccato, morte dell'anima, l'incarnazione non sarebbe stata necessaria né *a fortiori*, la morte in croce; non erano infatti, secondo quanto logicamente sostenevano gli gnostici, funzionali a un'incarnazione e morte *sui generis*.

L'identità *mors = peccatum* non spiega la situazione privilegiata dell'uomo nel Paradiso e, tanto meno, l'immortalità fisica in corpo e anima conseguenza della risurrezione della carne. L'escatologia dell'uomo divino diventa superflua quando la carne è marginale alla nozione dell'uomo o quando la sola presenza della *caro* denuncia uno stato di morte per la psiche.

Evidenziando il carattere liberatorio della morte corporea, negandole l'indole punitiva ed esaltando il valore della *morte = peccato*, i filoniani ribadivano la loro disistima nei confronti del corpo visibile e dei misteri a esso correlati. Ambrogio non percepì il pericolo e aggiunse alle premesse del paganesimo alcune di carattere scritturistico senza sospettarvi incoerenza.

Ireneo, libero da influssi pagani, si ancorò alla più genuina tradizione apostolica e attribuì alla morte della carne la collocazione privilegiata corrispondente in quanto castigo e rimedio del peccato di Adamo.

Bibliografia

- ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.
 PUECH H. CH. - HADOT P., *L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'Évangile de saint Luc*, «Vigiliae christianae» 13 (1959), 204-234.

Capitolo Ventiduesimo

La maledizione

Fedele al testo scritturistico Teofilo Antiocheno riferisce (*Ad Autol.* II, 17): «Il sesto giorno Dio fece i quadrupedi, le bestie e i rettili della terra; non pronuncia la benedizione a essi corrispondente (Gn 1, 25), serbandola per l'uomo che avrebbe creato nello stesso giorno sesto». Infatti il Signore benedisse l'uomo, maschio e femmina (Gn 1, 28).

Sopraggiunse il peccato (Gn 3, 6), cui segue il dialogo di Dio con Adamo ed Eva; immediatamente il Signore si rivolge al serpente (Gn 3, 14) lo maledice; si dirige all'uomo (Gn 3, 17), per maledire unicamente la terra che avrebbe dovuto lavorare.

Un'antica tradizione, ascritta da Ireneo ai presbiteri dell'Asia, credette di discernere il mistero di un procedimento tanto insolito (cfr. *Ireneo, Adv. haer.* III, 23, 3).

Senza chiarire apertamente la maledizione, la spiega seguendo un percorso indiretto. Le parole: «Andate, maledetti al fuoco eterno», che nel giudizio colpiranno alcuni uomini, rappresentano per essi la perdizione. Adamo ed Eva non sentirono né queste né simili parole.

Ireneo ne enuncia la ragione a proposito di Giona, simbolo dell'uomo e della sua triste caduta (cfr. *Adv. haer.* III, 20, 1). Il peccato di Adamo suppone debolezza, non malizia; quello di Satana svela malizia, non debolezza. Alla malizia diabolica corrisponde la maledizione del Signore e alla debolezza umana la sola imprecazione, segno di pazienza.

La sbadata trasgressione di Adamo dista molto dal peccato dell'angelo. Un castigo definitivo, alla mercé di Satana, non avrebbe reso gloria a Dio come doveva glorificarlo la sua salvezza inattesa. Il Signore mantenne la sua prima benedizione con pazienza e magnanimità, affinché rilucesse maggiormente il suo potere sull'umana miseria.

Chi spontaneamente si separa da Dio, merita che Dio lo allontani definitivamente da sé. Poiché nell'uomo non si è verificata un'apostasia spontanea, ma una trasgressione inputabile all'inganno e all'amore verso la donna, il

Creatore risponde con indulgenza, senza revocare la sua benedizione. Convincono di ciò le stesse domande rivolte alla donna, all'uomo e al serpente (cfr. *Adv. haer.* III, 23, 5).

Qualcuno potrebbe non badare alle risposte di Adamo ed Eva, ritenendole delle scuse; Ireneo invece le reputa vere. Adamo non avrebbe mai ceduto, se non gliel'avesse chiesto sua moglie, né questa l'avrebbe tentato, se non fosse stata, a sua volta, ingannata dal serpente. Nessuno dei due trasgredi di propria iniziativa. Solo l'angelo malvagio incorse nella maledizione per un'apostasia spontanea.

«L'angelo, infatti, è apostata e suo (di Dio) nemico fin da quando provò invidia per l'uomo (*plasma Dei*) e cercò di renderlo nemico di Dio. Per questo (Dio) separò da ogni rapporto con sé colui che di propria iniziativa seminò di nascosto la zizzania, cioè chi introdusse la trasgressione; ebbe misericordia chi, invece, sbadatamente, anche se in modo malvagio, accolse la disobbedienza, cioè l'uomo, e ritorse contro di lui (= l'angelo) l'inimicizia con la quale lo (= l'uomo) aveva reso nemico (davanti a Dio)» (*Adv. haer.* IV, 40, 3).

Ireneo distingue tra apostasia (diabolica), trasgressione (umana), maledizione e rimprovero. Il castigo è commisurato al peccato. L'apostasia fu punita con la massima pena, la maledizione. La deviazione umana con il solo «rimprovero».

1. IRENEO

Maledizione del diavolo. Le caratteristiche della maledizione in senso stretto si riducono a quattro: 1) perdura e non ha fine; 2) rende impossibile la penitenza; 3) colpisce il soggetto in maniera assoluta; 4) comporta una sanzione ufficiale, evidente anche all'esterno.

La maledizione perdura. È l'antitesi della benedizione, che pure non ha termine, e permane in quanti ne sono colpiti. Cam ereditò la maledizione del padre e la tramandò anche ai figli (cfr. *Epid.* 20 s.).

In Adamo, origine del genere umano, la benedizione e la maledizione avrebbero colpito, a causa del loro carattere, tutti gli uomini. Anche se la *parábasis* perdurò in essi, Dio non volle ribadirla con la maledizione. Jahvé si comportò come fece più tardi, in occasione dell'infedeltà di Israele. Non si fece trasportare nei confronti dell'uomo dall'ira, bensì dalla misericordia, comprendendo la debolezza e la cecità umane e insinuando il vero percorso della salvezza. I due aspetti, benignità e giustizia, misericordia e rimprovero, per Marcione incompatibili con il Dio Buono, ispirano l'atteggiamento del Creatore verso il serpente e l'uomo.

L'ira di Dio, rendendo eterno il delitto, mediante la maledizione rende impossibile la penitenza. Alla ribellione spontanea segue l'impenitenza. Se l'angelo malvagio si fosse pentito, non avrebbe meritato la maledizione. Le due cose vanno insieme: cattiveria spontanea e perseveranza nel peccato. Delle due, in teoria, la più grave è la seconda. Nella pratica, la malizia spontanea presuppone la conoscenza del bene contro cui ci si ribella e la scelta del male rispetto al bene. Implica la cecità per il bene in quanto bene. L'impenitenza non nasce dalla maledizione divina, ma dall'apostata spontaneo. La maledizione la ratifica con il fuoco eterno (cfr. *Adv. haer.* IV, 40, 1).

Chi non vuole la luce di Dio si trova maledetto (condannato) alle tenebre esteriori. Chi non si converte alla dolcezza e al riposo eterni, sottomettendosi a Dio, è condannato per sempre al fuoco eterno. Il «fuoco eterno» e le tenebre esteriori corrispondono, per antitesi, al «riposo eterno» e alla luce del Padre.

La maledizione colpisce l'autore dell'apostasia. Se il colpevole è un individuo, come nel delitto dell'angelo, essa colpisce l'angelo e non la sua natura. Se Adamo fosse incorso nella maledizione, poiché il suo peccato fu *di natura* – in lui peccò il *plasma* umano – sarebbe stato maledetto in lui il genere umano. Esente Adamo dalla maledizione, il *plasma*, la stirpe umana, conservò la prima benedizione di Dio.

Per i settari la maledizione al fuoco eterno appare eccessiva e inadatta all'altezza di Dio.

Al contrario, risponde Ireneo, la maledizione non aggiunge nulla alla disposizione interna, convalida in forma sensibile, pubblica e ufficiale l'apostasia occulta del nemico. È necessaria, poiché salva, onde sia visibile a tutti, l'onore del Demiurgo, alla cui conoscenza non sfugge la malizia delle sue creature. La maledizione del serpente denuncia la malvagità di Satana e accompagna ufficialmente – sempre a beneficio degli uomini – il principe dell'apostasia.

Maledizione del serpente. Jahvé maledisse il serpente, non l'angelo malvagio, dando quasi libero sfogo alla sua ira sulla bestia: «Poiché tu hai fatto questo, sarai maledetto tra tutti gli animali e tutte le bestie selvatiche» (Gn 3, 14).

Perché maledisse la bestia e non chi si nascondeva in essa? Secondo Ireneo la maledizione colpiva pure e soprattutto, chi si celava nel serpente. Lo asserisce espressamente (*Epid.* 16): «Dio maledisse il serpente che accolse e portò (dentro di sé) il demonio; la quale maledizione colpì l'animale stesso e l'angelo annidato e nascosto in esso, Satana».

Quanto appare evidente a Ireneo, non lo è altrettanto per l'interessato.

Secondo una testimonianza di Giustino riferita da Ireneo (*Adv. haer.* V, 26, 2) il demonio immaginò che Dio avesse maledetto solo il serpente (Gn 3, 14), quasi che egli fosse sfuggito all'ira del Creatore. Abbandonato il serpente, avrebbe abbandonato in esso anche la maledizione e sarebbe tornato alla sua condizione precedente.

Egli ingannò, in effetti, l'uomo, non Dio. La maledizione colpì il diavolo, come indicavano con parabole ed allegorie i profeti dell'Antico Testamento. Satana, tuttavia, ne prese coscienza solo molto tardi e dalla bocca del Salvatore (in Mt 25, 41). Nel rendersi allora conto della condanna al fuoco eterno estesa anche ai suoi angeli, iniziò a bestemmiare Dio, servendosi degli eretici. Questo spiega la dottrina di gnostici e marcioniti, espressione letteraria dell'indignazione diabolica, impotente nell'eliminare la maledizione che dal principio pesava su di lui.

Sorprende che Satana, molto più astuto del serpente in cui si era nascosto, non cogliesse la propria maledizione nelle parole rivolte dal Creatore alla bestia. Si verifica qui la stessa cosa accaduta nelle tentazioni del diavolo a Gesù. Il nemico cerca di risolvere un dubbio: Gesù è o no il Figlio di Dio. Invece di riuscirvi mediante le sue tentazioni, ottiene tutto il contrario: si rivela come diavolo proprio di fronte a colui che intende portare allo scoperto (cfr. *Adv. haer.* V, 21, 2 ss.).

Nel paradiso volle gettare la pietra e nascondere la mano. Parve esserci riuscito, a giudicare dalla maledizione di Jahvé nei confronti del serpente. Perché al serpente, se non in quanto il Creatore non comprese il mistero in esso celato? Jahvé dissimula e, lasciando credere a Satana che lo ignora, lo inganna durante tutto l'Antico Testamento, riservando al suo Figlio, già incarnato, il compito di trionfare su di lui fino al punto di ingannarlo.

Maledizione della terra. «All'uomo disse: Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero maledetta sia la terra che lavorerai, mangerai da essa nel dolore tutti i giorni della tua vita, ti produrrà spine e cardi e mangerai l'erba del campo» (Gn 3, 17 s.).

«Per questo... – commenta Ireneo (*Adv. haer.* III, 23, 3) – Dio non maledisse Adamo stesso, ma la terra che avrebbe dovuto lavorare (Gn 3, 17), come dice uno degli antichi, (*ex veteribus quidam*). Dio, infatti, trasferì la maledizione sulla terra, affinché non rimanesse nell'uomo».

È interessante l'esegesi di Filone¹. Alla domanda: «Cur, ut serpentem et mulierem maledictione affecit relative ad ipsos, non tamen sic virum, sed

¹ *Quaest. in Gen.* I, 49-50.

terram assumit, dicens: Maledicta terra propter te...?» risponde: «Quoniam intellectus spiratio est divina, haud aequum duxit maledicere ei condigne, sed convertit maledictionem in terram, et culturam ejus (viri). Terra autem connaturalis homini corpus est, cujus agricola intellectus»².

In sintonia con il simbolismo filoniano *uomo = nous e terra = corpo* il Creatore maledice il corpo, non l'uomo essenziale.

Ireneo trova ripugnante tale esegesi. L'uomo ireneano è il plasma e la terra è terra. Invece di maledire Adamo nel suo corpo – avrebbe significato maledirlo nella sua natura di uomo –, Dio maledisse la terra soggetta al suo lavoro. La maledizione passò dall'elemento terreno di Adamo alla stessa terra da cui ebbe origine. Aggiunge Ireneo (ovvero *ex veteribus quidam*) un motivo ignorato dall'ebreo alessandrino: «Ut non perseveraret (maledictum) in homine». Affinché la maledizione di Jahvé non perseverasse nell'uomo – nel suo corpo o *plasma*.

Non che la maledizione sia rimasta per un certo tempo sull'uomo né che Dio l'abbia ritirata dall'uomo, per deviarla sulla terra; il Creatore maledisse direttamente la terra, poiché essa – la carne o *plasma* di terra – aveva disobbedito in Adamo, ma non la carne stessa di Adamo, modellata a sua immagine e somiglianza. Giacché il protoplasto l'aveva asservita al peccato, Dio maledisse la terra nel servizio che doveva rendere all'uomo, onde questi avvertisse il peso della maledizione: «Non ipsum maledixit Adam, sed terram in operibus eius» (Gn 3, 17).

Vi era anche un'altra ragione. Il peccato dell'uomo, signore del mondo, sbilancia l'armonia della creazione. Se il padrone di casa commette un errore, tutta la casa ne è coinvolta. Perfino gli esseri irrazionali sono stati coinvolti nella trasgressione di Adamo.

Teofilo Antiocheno (Ad Autol. II, 17) si concentra sugli animali. Le sue considerazioni, valgono anche per le piante e gli elementi senza vita. Gli animali si rivoltano contro l'uomo in risposta alla ribellione dell'uomo contro Dio. E le piante non servono più, come prima, alle bestie.

È celebre il frammento (di Papia?) conservato da Ireneo nell'ultimo libro dell'*Adv. haer.* (V, 33, 3 s.). Secondo una tradizione rabbinica per il peccato di Adamo la terra aveva perso la sua fecondità, il sole e la luna il loro splendore originario, le piante la loro originaria forza nutritiva, gli animali la loro mansuetudine e armonia primigenia.

Come i rabbini, e a differenza di Teofilo Antiocheno, i Presbiteri dell'Asia

² Cfr. TH. ZAHN, *Forschungen* VI, 58, 2.

non si contentano di estendere al regno animale il regime di sottomissione dell'uomo. Pensano parallelamente al ripristino futuro del regno vegetale nello stato paradisiaco.

Ragionano come se fosse stato così il regime del mondo prima della disobbedienza di Adamo, regime perduto a causa della maledizione divina.

La terra era stata fatta per l'uomo, come la paglia per il grano. *L'anthropos*, centro della creazione, commise il peccato all'interno di essa. Invecchiando lui, invecchiò tutto il resto. Corrotto il microcosmo, si corruppe anche il mondo.

Grazie alla delicatezza del Creatore la maledizione passò alla terra e, inoltre, notevolmente alleggerita rispetto al peso della maledizione indirizzata all'angelo. Questi era condannato al fuoco eterno, la maledizione della terra, invece, pur presente lungo tutta la storia, scomparirà nel Millennio con il rinnovamento della terra (*Adv. haer.* V, 36, 1).

Maledizione di Caino. La benedizione di Dio si arresta nell'impenitente Caino, come avrebbe potuto bloccarsi in Adamo, se non avesse riconosciuto la sua colpa.

Il peccato di Satana si rifletté nella ribellione del figlio maggiore di Adamo. La cattiveria spontanea e l'impenitenza si ripeterono in Caino, il quale dall'angelo ribelle era stato «riempito del suo spirito» (*Epid.* 17). Ma non perché fosse figlio del diavolo *secondo natura*, come volevano gli gnostici. Non incorre nella maledizione neppure per la gravità del crimine. Il fratricidio avrebbe meritato il perdono, in un animo umile. Al perdono che Dio gli offriva, Caino rispose con impudenza e irriverenza. «Se è male uccidere il fratello, è molto peggio rispondere con impudenza e irriverenza a Dio, che tutto sa, come se ci si volesse burlare di lui» (*Adv. haer.* III, 23, 4).

Il Signore guarda all'interno e non a quanto appare esternamente per l'accettazione o la condanna del sacrificio. La rettitudine esteriore deve corrispondere a quella interiore e il sacrificio retto al cuore retto. Dio vuole un cuore semplice, non diviso, capace di armonia tra la manifestazione visibile e la disposizione interiore.

Nel diavolo e in Caino si verificarono due fasi complementari, tra loro separabili ma storicamente unite: a) il peccato interiore, invidia e malizia (o divisione nell'animo); b) il peccato esterno, manifestazione del precedente. Entrambi gli aspetti vengono analizzati ampiamente in *Adv. haer.* IV, 18, 3.

Il sacrificio di Abele meritò la compiacenza di Dio perché semplice, privo di divisione tra l'aspetto interiore e quello esteriore. Alla rettitudine e giustizia interne corrispondevano senza divisione quelle esterne e visibili.

Il sacrificio di Caino non piacque a Dio, perché separava con ipocrisia l'esteriore dall'interiore. Caino nascondeva un cuore impuro, pieno d'invidia, mentre esternamente sembrava sacrificare con rettitudine. Credette di occultare a Dio la sua realtà interiore e, alla pari del demonio, pensò di poter sfuggire alla conoscenza del Creatore.

Ireneo adduce il caso di Caino per dimostrare l'elemento essenziale del sacrificio. Il sacrificio esterno non ebbe valore; l'avrebbe avuto quello interiore, che non volle offrire a Dio.

Gli scribi ed i farisei, a motivo della loro ipocrisia, seguono una condotta analoga. Quanto Caino fece con Abele, essi lo fecero con il Giusto. Non furono capaci di offrire a Dio con animo semplice, unendo la rettitudine culturale con quella dell'anima. Ricevettero dal *Logos* lo stesso consiglio dato a Caino e risposero con la stessa sfrontatezza.

Di conseguenza – benché Ireneo non si esprima così – incorsero nella stessa maledizione. Induriti nella loro invidia e cuore malvagio, rimasero impenitenti. La morte del Giusto fu la risposta alla loro malizia interiore e disvelò al mondo il peccato che Israele portava in sé e dissimulava.

Torniamo ai due versanti della colpa. Il peccato esteriore non possiede in sé la malvagità di quello interiore; non essendo generato da questo, non creerebbe nessuna difficoltà alla penitenza. Di quest'ordine fu la trasgressione di Adamo. Non fu preceduta, come quella dell'angelo o di Caino, da malizia interiore. Si lasciò trasportare dall'amore verso sua moglie e dal suo invito esteriore e, siccome non fu spontanea, gli fu facile tornare indietro.

Il peccato interiore, invece, presuppone cattiveria. Nel manifestarsi all'esterno non come frutto dell'inganno o della condiscendenza, si conferma nel male.

Neppure il peccato interiore e spontaneo di invidia (cattiveria, divisione dell'animo) implica, in senso rigoroso, l'impenitenza né conduce forzatamente a quello esterno. Non per nulla Dio consigliava a Caino di abbandonare l'invidia prima di manifestarla con il crimine. Caino poteva, quindi, liberamente abbandonare il suo proposito. Non era determinato *per natura* al crimine. Gli stessi angeli, razionali e liberi, erano in grado di abbandonare la loro apostasia. Basta pentirsi, accettando l'esortazione di Dio, per prevenire la maledizione.

Storicamente l'invidia del demonio finì nell'impenitenza, l'invidia di Caino pure e altrettanto l'ipocrita condotta di scribi e farisei. Si potrebbe dire che in ogni peccato spontaneo vi è un germe di impenitenza.

Finora si è cercato di spiegare il lato irremissibile dell'apostasia, ricorrendo non alla gravità del delitto, ma alle disposizioni che normalmente induce.

In principio non esisteva peccato irremissibile. Gli interessati, allontanandosi liberamente dalla luce, con le tenebre si sbarrano il passo alla conversione; sigillano con la maledizione la loro condanna definitiva. Il castigo peggiore è rimanere abbandonati in libertà e senza punizione.

È possibile appurare la ragione ultima dell'impenitenza? Né la doppiezza d'animo né l'invidia bastano a chiarirla. Nel peccato di impenitente ostinazione affiorano due versanti, uno divino e uno umano.

Dal versante dell'uomo si comprende più agevolmente l'ostinazione anche come conseguenza del peccato esteriore. Il pensiero si orienta all'azione e in essa si consolida. L'atto criminale rende in tal senso malvagio l'interessato, realizzandone l'intento e rivelandolo agli altri.

Nel nostro caso c'è qualche elemento in più. L'invidia interiore non si alimenta di cose indifferenti, ma del bene di chi è oggetto di essa. Satana invidia la dignità dell'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, Caino la retitudine di Abele e il suo essere accetto a Dio, gli scribi e i farisei la santità del Figlio di Dio. Costoro attentano tutti contro la vita del giusto, a motivo della sua giustizia. Quanto più l'oggetto dell'invidia si approssima al Bene assoluto, maggiore ne è la malizia e l'invidia si accosta sempre più al Male puro, poiché l'odio verso il Bene invidiato è proporzionale a quest'ultimo.

La ragione dell'ostinazione impenitente comune a Satana, a Caino, a scribi e farisei è l'odio verso il Bene divino di Adamo, Abele e Cristo. L'odio formale rivolto alla giustizia divina impedisce ogni conversione, soprattutto se momentaneamente confermato dalla riuscita. Satana, Caino e i giudei realizzarono immediatamente i loro progetti. Abbiamo o meno trionfato definitivamente, il fatto di aver perseguito i loro intenti li confermò nel male. Perdurando il motivo del delitto, persevera pure quest'ultimo. Il delitto esteriore ebbe un duplice effetto: essi introdussero la morte come desideravano e non ricevettero un castigo immediato. In tali circostanze rimane difficile indietreggiare.

Dal lato di Dio. Il Signore aveva i suoi motivi per non punire subito il delitto. Questo è il versante di Dio. Al peccato seguirà la testimonianza esterna di quella stessa giustizia che si pretendeva annientare.

Dio consegnò il giusto nelle mani dell'ingiusto, affinché entrambi apparissero ciò che sono: uno *soffrendo* e l'altro *facendo soffrire* (cfr. *Adv. haer.* III, 23, 4).

Il contrasto tra la *passione* del giusto e l'*azione* (criminale) dell'empio si prolunga nel corso della storia e ha il suo culmine nella *Passione* di Cristo per mano dei giudei.

Dio anticipava in Abele (cfr. *Adv. haer.* IV, 34, 4) il destino del suo Figlio e della Chiesa. Il trionfo dell'ingiustizia nel mondo a evidenziare la giustizia

dei buoni. L'ipocrisia sa nascondersi, ma sollecitata all'azione dall'odio per la giustizia si rivela per quel che è.

«*Concedente Deo semper iustum, ut hic quidem ex his quae passus est et sustinuit, probatus recipiatur; qui autem malignatus est, ex his quae egit adiudicatus expellatur*» (*Adv. haer.* IV, 18, 3).

Dio consegna *sempre* il giusto nelle mani dell'ingiusto, affinché, provato dalla sofferenza, possa venire accolto e l'empio, giudicato per le sue azioni, respinto. Il più grande peccato dell'empio non consiste nelle sue azioni, ma nell'atteggiamento interiore perverso mantenuto contro il consiglio di Dio. La maledizione divina corrobora semplicemente tale atteggiamento, concretizza con il crimine.

La malvagità spontanea, alimentandosi con la giustizia del mite, è al servizio dei disegni di Dio.

Alla fine, l'ostinazione impenitente comune a Satana, a Caino, a scribi e farisei, si risolve nell'odio del malvagio – ricolmo dello spirito di apostasia – verso il giusto, pieno di Spirito Santo, poiché resiste al Verbo (o alla sua raccomandazione) e, quindi, all'unico mezzo capace di superare la cattiveria umana. La maledizione di Caino non fu indotta dalla gravità della sua azione, ma dal fatto che, invece di aderire al *Logos* che lo attirava a sé per perdonarlo ed estendere su di lui la sua benedizione, colpì il giusto sotto la spinta del medesimo spirito, ostile al bene, che alla fine avrebbe dato la morte al Verbo incarnato. E siamo al costante punto focale. Chi non segue il Verbo, luce e compendio di tutti i beni, si consegna volontariamente alle tenebre, sintesi di tutti i mali.

2. GNOSTICI

La maledizione, *a priori*, si accorda male con l'economia del Dio Buono. Basta osservare l'esegesi degli gnostici di Mt 25, 41: «Allontanatevi da me, *maledetti* (κατηραμένοι), nel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli». Come poté il Signore, Dio di bontà, esprimersi in tal modo?

Marcione era drastico. «Deus melior iudicat plane malum nolendo et damnat prohibendo» (Tertulliano, *Marc.* I, 27). Secondo questo criterio chiariva i testi di Rm 2, 2; 2, 16; Gal 5, 10; 2 Ts 2, 12 e altri relativi al giudizio³. Marcione non espungeva i «guai» di Lc 6, 24 ss., ma avvertiva (*Marc.* IV, 15, 3): «Vae enim

³ Cfr. A. VON HARNACK, *Marcion*, 138.

non tam maledictionis est quam admonitionis». Né Cristo né il Dio Buono puniscono nel giudizio finale. Allontanano semplicemente i peccatori dalla loro presenza («proibendo, separando, allontanando»). Essi, i peccatori, vanno incontro alla condanna. La maledizione, come il giudizio e la condanna, è peculiare al Demiurgo e, in quanto del Demiurgo, è soggetta a revisione con la venuta del Salvatore. Individui come Caino e i sodomiti, positivamente *maledetti* dal Demiurgo, giungono ad accogliere il messaggio della salvezza, i grandi amici di Jahvé, invece, si perdono irrimediabilmente⁴.

Gli gnostici hanno fornito più elementi di Marcione. Nell'esegesi di Gn 3, 14 s. esprimono chiaramente la loro ideologia. Il Demiurgo, ignorando il luogo del nascondimento dei progenitori dopo la loro trasgressione, così dialoga:

«Allora il grande Arconte (= il Demiurgo) venne e disse: "Adamo, dove sei?"; ignorava infatti quanto era accaduto. E Adamo disse: "Ho udito la tua voce, ho temuto perché ero nudo e mi sono nascosto" Disse l'Arconte: "Perché ti sei nascosto, se non perché hai mangiato dell'albero del quale ti avevo ordinato di non mangiare e invece hai mangiato? Allora Adamo rispose: "La donna che mi desti me ne ha dato e io ne ho mangiato". E il presuntuoso Arconte maledisse la donna. Disse la donna: "Il serpente mi ha ingannato (e) mangiai". Tornarono dal serpente (e) maledissero la sua ombra, per cui esso è senza potere, dimentichi che era loro (degli arconti) creatura... Si volsero (gli arconti) verso il loro Adamo, lo presero e lo cacciarono dal paradiso con sua moglie, perché non c'è benedizione tra loro (= gli arconti), essendo essi stessi sotto la maledizione. Dopo di ciò ella partorì Caino, loro (dei due) figlio»⁵.

Il Demiurgo «ignorava quanto era accaduto». Non sapeva che avevano mangiato dell'albero. Lo dedusse dalle parole di Adamo. «E il *presuntuoso* Arconte maledisse la donna». Dal «grande Arconte» si passa al plurale «essi» (= gli arconti) plasmatori di Adamo. Il Demiurgo e i suoi arconti sono soggetti alla maledizione e, pertanto, non conoscono la benedizione. Invece di perdonare i progenitori, il Demiurgo maledice per prima la donna ed espelle poi i due, Adamo ed Eva, dal paradiso.

Ignorante e presuntuoso, il Demiurgo è soggetto alla maledizione. Lo conferma la maledizione della donna, risposta congenita a un essere maledetto.

HA non rispetta il testo della Genesi. Interpreta le parole di Jahvé alla donna (Gn 3, 16) nel senso di una rigorosa maledizione e traduce in maledizione, a quanto pare, anche la cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso.

⁴ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 27, 3.

⁵ HA, p. 90, 19 - 91, 14.

I protoplasti, docili all'economia superiore dello Spirito, non avevano peccato né meritavano una punizione. Ma una «maledizione» pesava sugli arconti (e sul Demiurgo): l'ignoranza dell'economia dello Spirito. Intermediario tra il Dio Spirito e la materia, il Demiurgo era legato alla materia quale suo plasmatore e creatore ed era cieco; non comprendeva che Adamo ed Eva potevano essere governati nelle loro azioni da una Provvidenza superiore.

Quanto accadde tra il Demiurgo e la donna si deduce anche da ciò che successe con il serpente.

«A partire da quel giorno il serpente cadde sotto la maledizione delle Potenze (= arconti). Fino a quando non venne l'*Anthropos* perfetto (= il Salvatore) questa maledizione pesò sul serpente» (HA, p. 90, 34 ss.).

Incapaci di distinguere la bestia dall'Istruttore (= *Sophia*, Spirito), che parlava dalla sua bocca, e senza comprendere che, invece di ingannare la donna, la istruiva sulla vera economia, gli Arconti (e il Demiurgo) maledissero l'animale, ombra della serpe divina (= di *Sophia*). Con la loro maledizione condannavano il serpente a strisciare sul suolo, «ad essere privo di forza (per ergersi)», dimentichi che era loro creatura.

Da allora la maledizione degli arconti pesò sul serpente. In modo particolare – a quanto sembra – per gli ebrei⁶.

La notizia di UW, un po' dissimile dalla precedente, la completa: «Disse (Adamo): "La donna che mi hai dato me lo diede (da mangiare e) ho mangiato". Allora (gli arconti dissero): "Cosa hai fatto?". Ella rispose (e) disse: "L'Istruttore mi spinse (e) ne ho mangiato". Gli arconti allora si avvicinarono all'Istruttore. I loro occhi furono da lui ottenebrati (e) non ebbero la forza per fargli nulla. Lo maledissero, affinché rimanesse privo di forza. Poi andarono dalla donna (e) maledissero lei e tutti i suoi figli. Dopo la donna maledissero Adamo e la terra, per causa di lui, con i frutti; e maledissero tutte le cose da loro create. Tra loro non c'è alcuna benedizione né forza per produrre il bene, a motivo del male (πονηρόν)» (UW, p. 119, 32 ss.).

Gli arconti, dominati dall'ignoranza, ignorano il bene. Reagiscono maledicendo. Dove HA legge «serpente», UW legge «Istruttore», passando dall'ombra al paradigma. Gli arconti maledicono il serpente (o l'Istruttore). La loro maledizione, inefficace per il paradigma, sortì l'effetto probabilmente sul suo

⁶ Con la venuta del Salvatore diventò piuttosto strumento di benedizione, come si percepisce soprattutto fra gli gnostici Ofiti, attenti alla figura di Cristo in croce. Cfr. Gv 3, 14; 8, 28; 12, 32. IPPOLITO, *Elench.* V, 16, 11.

riflesso (come in HA). Maledicono pure Adamo ed Eva, con effetto sull'Adamo terreno (e la terra da lui dominata) e sulla Eva materiale (e la sua discendenza *secundum carnem*). Il Demiurgo di UW maledice quindi tutti: il serpente e i protoplasti.

Gli esseri spirituali – Istruttore (= serpente celeste, Sophia), Adamo (luminoso) ed Eva (spirituale) – erano inaccessibili alla maledizione. La loro parte illica – serpente, Adamo ed Eva terreni – fu invece colpita da essa. Non per una colpa morale di uno dei tre, ma per la loro condizione fisica soggetta alla demiurgia e al dominio degli arconti. Effetto della maledizione del Demiurgo (e degli arconti) o semplice esilio nel cosmo sensibile è il regime di ignoranza, corruzione e morte che accompagna qui anche gli «spirituali», soggetti alle leggi della materia finché non siano liberati dal Salvatore per mezzo della gnosi.

Alla prospettiva di HA e UW si aggiunge un breve testo degli Ofiti (di Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 8):

La Madre *Prounikos* (= *Sophia*, Spirito del Figlio di Dio) dopo il dramma del paradiso «nascostamente sottrasse ad Adamo ed Eva la “umidità luminosa” (il divino celato in essi), affinché lo Spirito (divino) venuto (a loro) dalla regione superiore non fosse colpito dalla maledizione e dall'obbrobrio (degli arconti). Così, liberati dalla sostanza divina (fino ad allora latente in essi), furono maledetti da lui (= il Demiurgo, gli arconti) e cacciati dal cielo in questo modo, (come) insegnano (gli Ofiti). Lo stesso serpente (terreno), che aveva agito (come ombra dello Spirito, Figlio di Dio) contro il padre (= Demiurgo), fu da lui gettato nel mondo inferiore».

La maledizione del Demiurgo (e dei suoi arconti) trae la sua forza unicamente dalla condizione terrena dei personaggi del dramma del paradiso – serpente, Adamo ed Eva – gettati in questo mondo. Tutti e tre, bivalenti, divini e nel contempo terreni, sono condannati a vivere in questo mondo sotto il dominio terreno, senza la benedizione dello Spirito che spetta loro come a esseri divini.

3. ENCRATITI

Nonostante la perdita dell'esegesi encratita di Gn 3, 14 ss. non è difficile ricostruirla in linea generale. Il Creatore avrebbe maledetto la procreazione (κατά σάρκα).

«Dice (Is 65, 23): “I miei eletti non faticeranno invano né avranno figli destinati alla maledizione (εις κατάραν), perché sono seme benedetto dal Signore”... Altri, tuttavia, interpretano per *maledizione* la procreazione di figli

e non comprendono che la Scrittura parla contro di loro. I veri eletti del Signore, infatti, non insegnano dogmi né generano frutti di maledizione (τὰ εἰς κατάραν) come le eresie. Si dice eunuco (in Is 56, 3 e ss.) non chi è stato castrato né il celibe, ma colui che non genera verità»⁷.

«Maledetto il giorno in cui nacqui»... dice Geremia (20, 14). Non chiama *maledetta* semplicemente la generazione, ma il fatto che muove al male i peccati del popolo e la sua disobbedienza. Aggiunge infatti (Ger 20, 18): «Perché mai nacqui per vedere afflizioni e pene e trascorsero i miei giorni nella vergogna?»... «Nessuno è mondo da sozzura, dice *Giobbe* (14, 4 s.), nemmeno se la sua vita dura un sol giorno». Ci dicano dove ha fornicato il bimbo appena nato e come è caduto *sotto la maledizione di Adamo* (ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδάμ ἁράν) colui che non fece nulla. Resta loro soltanto da aggiungere, a quanto sembra, che la generazione è male; non solo quella del corpo, ma pure quella dell'anima, per cui esiste anche il corpo»⁸.

Gli encratiti ritenevano maledetta la procreazione; meglio ancora «maledizione» (κατάρα). Riflettevano con probabilità l'esegesi di Gen 3, 17, propria di Filone. Il Creatore, maledicendo *la terra*, in verità si riferiva al corpo o plasma dell'uomo.

«*La terra che lavorerai*» allude alla donna, terra lavorata dall'uomo. Il Creatore scaglia la sua maledizione sull'atto coniugale, condannandolo per sempre, e annuncia, con metafore, i dolori e le sofferenze concomitanti alla procreazione dei figli.

Si tratta di un'esegesi totalmente contraria a quella di Ireneo. Dio, effettivamente, ratificherebbe per sempre attraverso la maledizione il peccato di Adamo. Avendo questi anticipato con l'atto matrimoniale il tempo di Dio, avrebbe meritato dal Creatore una maledizione definitiva per quanto aveva compiuto. Invece di proibirlo per un certo tempo a beneficio dei progenitori, l'avrebbe condannato per sempre come punizione per la loro disobbedienza.

Il nemico (o il serpente) avrebbe conseguito il suo scopo. Non soltanto Adamo ed Eva, ma tutti i figli procreati dall'unione dei due sarebbero figli maledetti e assorbirebbero con la loro natura, oltre alla disobbedienza e alla morte, il *maledictum* divino. Dove esiste il *plasma* umano, lì perdura la maledizione.

Maledetto il serpente (o l'angelo) e maledetto l'uomo che cosa intende arrestare l'economia della salvezza umana?

⁷ CLEMENTE A., *Strom.* III, 15, 98, 3 ss.

⁸ *Strom.* III, 16, 100, 1 ss.

Questo spiega l'avversione di Ireneo per la dottrina di Taziano riguardo ad Adamo. La pecora smarrita, la *carne o plasma* perduti e maledetti in Adamo, sarebbe rimasta errante, segnata dalla prima maledizione (cfr. *Adv. haer.* III, 23, 8). Il nemico (o il serpente) avrebbe trionfato del Demiurgo nella sua opera prediletta.

4. ESECRAZIONE DELL'UOMO

Prima venne la maledizione, poi l'esecrazione. La prima contro il serpente (o il demonio), la seconda concerne l'uomo ed è frutto della divina misericordia nei confronti della vittima della seduzione⁹; effetto dell'ira e dell'odio di Dio verso il tentatore.

Le caratteristiche dell'«esecrazione» sono:

a) *Ha termine nella colpa*, non la rende perenne. Preannuncia un regime (di pena medicinale) che termina con il delitto, prevedendo qualsiasi causa di maledizione.

b) *È compatibile con la penitenza* e conduce a essa. Contrariamente alla maledizione, che porta a una tristezza assoluta, l'esecrazione invita alla sottomissione a Dio e alla *metanoia*.

c) *Conduce all'apprezzamento di Dio* e, quindi, alla salvezza dell'uomo. L'esecrazione include l'esilio dal giardino, l'allontanamento dall'albero della vita e, soprattutto, il castigo della morte e i restanti effetti sensibili del peccato.

Per l'uomo l'esecrazione è tanto più efficace quanto più concreta. Il perdono incondizionato lo avrebbe indotto a ritenere di poco rilievo il suo peccato e a sottovalutare lo stesso Jahvé, che offriva con tanta facilità la sua amicizia. La storia di Israele e degli eretici dimostra la disistima con cui l'uomo attornia quanto di bello e di addirittura divino gli è concesso gratuitamente.

Adamo, inesperto perché creato di recente, invece di essere grato per gli splendidi doni ricevuti da Dio, risponde disprezzando colui che lo aveva plasmato.

Affinché l'indifferente e lo sfrontato giunga ad apprezzare i doni del suo Artefice, non c'è che sottrarglieli e abbandonarlo per un certo tempo nei suoi limiti. Questa fu l'esecrazione. Era necessario armonizzare la misericordia divina con la sapienza. Non potendo il Creatore abdicare ai suoi diritti sulla creatura, non doveva neppure condonarle l'offesa.

⁹ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* III, 23, 3.5.

Dio, in definitiva, seppe portare l'esecrazione dell'uomo nella sua stessa famiglia attraverso il Verbo incarnato, emendando il delitto del protoplasto a prezzo del Primogenito: «Adhuc etiam protoplasti peccato per correptionem Primogeniti emendationem accipiente»¹⁰.

CONCLUSIONE

La dottrina di Ireneo rivela la vittoria del Demiurgo sul serpente. Il Creatore mantiene l'uomo sotto la sua iniziale benedizione e nel suo destino di «immagine e somiglianza sua». L'economia non si altera a motivo dell'azione dell'angelo malvagio. Fondamentalmente continua senza cambiamenti. Il *plasma* umano non privato della benedizione, conserva senza il vigore iniziale lo Spirito divino grazie al quale potrà attingere la somiglianza con Dio.

Né la trasgressione né la morte saranno eterne, come invece lo è la benedizione o come lo saranno l'apostasia e la condanna dell'angelo malvagio.

La storia dell'uomo sulla terra testimonierà della lotta tra il bene ed il male. La stessa terra accuserà per un certo tempo la maledizione. L'uomo, verso il quale Dio conserva la sua amicizia, sperimenterà espulso dal paradiso le conseguenze della maledizione di Dio sulla terra.

La benedizione accompagna l'uomo nella sua *carne*. In essa verrà benedetto, benché non per vie tanto facili come quelle del paradiso. Il suo male non risiede nel *plasma*, ma nella disobbedienza al Plasmatore, peccato di natura commesso e contratto nel paradiso¹¹.

Bibliografia

Oltre ai diversi commentari alla Genesi:

ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.

WEBER F., *Jüdische Theologie*, Leipzig 1897².

¹⁰ *Adv. haer.* V, 19, 1, 18 s.

¹¹ Si veda *Antropología de san Ireneo*, 322-326 ("Increpación del hombre").

Capitolo Ventitreesimo

Esilio e schiavitù

Il capitolo consta di due parti: 1. Esilio dal paradiso; 2. Schiavitù

1. ESILIO DAL PARADISO

Una cosa è essere «inviato», un'altra «espulso». Agar fu prima allontanata (cfr Gn 16, 6 s.) e poi scacciata definitivamente (cfr. Gn 21, 10).

Teofilo Antiocheno richiama l'attenzione sui due trasferimenti di Adamo nel paradiso (Gn 2, 8 e 15) e li separa cronologicamente: dall'elevazione del protoplasto Adamo fino a quella degli eletti dopo la risurrezione (cfr. *Ad Autol.* II, 24). Vi furono anche due esili dal paradiso alla terra? Adamo sarebbe stato prima espulso nella sua terra di origine; più tardi, restituito forse l'uomo al paradiso a motivo della risurrezione finale per il giudizio, di nuovo sarebbe cacciato – questa volta definitivamente – tra i reprobati (cfr. *Ad Autol.* II, 26). Ireneo non menziona né i due trasferimenti né i due esili. Eccone il pensiero:

«Perciò (Dio) lo scacciò dal paradiso (Gn 3, 23) e lo trasferì lontano dall'albero della vita (Gn 3, 22 e 24), non perché gli invidiasse l'albero della vita – come alcuni osano asserire – ma per compassione verso di lui, affinché non perseverasse nella trasgressione né fosse il peccato che lo avvolgeva immortale e il male (diventasse) interminabile e senza guarigione» (*Adv. haer.* III, 23, 6).

E, contrapponendo l'atteggiamento di Dio al serpente e all'uomo, afferma:

«(Quanto) all'uomo, (Dio) lo cacciò dal suo cospetto, lo trasferì e lo fece abitare, allora, sulla via (che conduce) al paradiso. Poiché il paradiso non riceve il peccatore. Usciti dal paradiso, Adamo e sua moglie Eva caddero in molti affanni di angustia e di dolori, trascorrendo (la vita) in questo mondo con tristezza e gemiti» (*Epid.* 16 s.).

Tre verbi definiscono l'esilio: a) lo cacciò (Dio) dal suo cospetto, «lontano dal suo volto»; b) lo trasferì; corrisponde a «fece sì – l'angelo – che l'uomo

fosse scacciato fuori del paradiso» (*Epid.* 16), oppure (*Adv. haer.* III, 23, 6) a «lo scacciò dal paradiso e lo trasferì lontano dall'albero della vita»; c) lo *stabilì*, allora, sulla via che conduce al paradiso.

La condizione di Adamo, dopo la caduta, non fu disperata. Gli rimase la libertà e, soprattutto, la scintilla dello Spirito indispensabile per diventare simile a Dio. L'idea, resa nel senso di *luogo* («sulla via che conduce al paradiso»), ne nasconde un'altra molto generale, basata sulla filosofia del Portico, applicabile all'antropologia della Genesi di Paolo: lo Spirito di Dio permane nell'uomo anche dopo la colpa. L'uomo non perse completamente l'amicizia con Dio. Nel suo esilio conservò germi di essa capaci con il loro dinamismo congenito di restituirlo al *tono* spirituale dell'Eden.

Qualsiasi fossero state le ragioni dell'espulsione, gli ecclesiastici scoprirono nel luogo dell'esilio («di fronte al paradiso», Gn 3, 24) un chiaro indizio della misericordia di Dio. La pecora si smarrì, ma non irrimediabilmente; a tempo debito ritornerà all'ovile.

Motivo dell'esilio. Adamo fu esiliato come punizione per la sua disobbedienza. Ireneo non conosce l'esilio per l'angelo malvagio (= Satana) in seguito al suo peccato. Ovviamente non può esserne a conoscenza. L'angelo malvagio crede che avrebbe sottratto il suo crimine alla conoscenza del Creatore. L'esilio immediato – con o senza maledizione – gli avrebbe confermato il contrario. Rientrava nella provvidenza del Demiurgo la dissimulazione¹ fino al tempo del Vangelo.

La Scrittura adduce la ragione della punizione dell'uomo con l'esilio (Gn 3, 22 b): «Non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre». Se fosse rimasto nell'Eden, gli sarebbe stato sufficiente quell'albero per perpetuare all'infinito i suoi giorni. La continuità di questa condizione creava la base per una situazione paradossale.

Nel Giardino c'erano due alberi particolari: quello della conoscenza, proibito, e quello della vita, del quale era permesso mangiare. Avendo mangiato dell'albero proibito, Adamo cadde in peccato e con il peccato andò incontro alla morte. Gli sarebbe bastato mangiare dell'albero permesso per vivere eternamente, senza commettere un nuovo peccato, da peccatore.

A causa della colpa di Adamo Jahvé invertì il regime: gli proibì di mangiare dell'albero della vita, cacciandolo dal paradiso, e gli permise di prendere da quello della donna.

¹ Sulle credenze intertestamentarie si veda P. VOLZ, *Die Eschatologie*, 311 ss.; W. BOUSSET - H. GREESMANN, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1926, 251 s.

L'unione carnale – l'uso dell'albero della conoscenza – era stata oggetto di divieto positivo. L'unione spirituale con il Verbo – l'uso dell'albero della vita – non diventò, in esilio, oggetto di proibizione, fu soltanto resa impossibile poiché incompatibile con la disobbedienza che uniliava l'uomo. L'esilio rese fisicamente impossibile l'unione dell'uomo con il Verbo secondo la misura primigenia, origine e sostegno della vita fisica umana; non poté proibirla come atto illecito. Anche in esilio l'uomo *dourà* unirsi al Verbo di Dio, dal quale sempre dipende. *Non potrà*, però, farlo come prima.

La Scrittura si esprime con allegorie, ma non sempre. Vi è una parte letterale, l'esilio fuori del paradiso, dove la comunicazione con il *Logos* era fonte normale di vita, e c'è una parte metaforica, l'allegoria dell'albero della vita – il *Logos* – a portata di mano di Adamo.

Ireneo non identifica l'esilio con lo stato di trasgressione. Una cosa è il delitto, un'altra l'esilio. Il primo è all'origine del secondo. Una cosa è l'albero della vita – il *Logos* accessibile all'uomo – e un'altra la vita fisica che vi deriva in stato di innocenza. Il gioco tra la lettera e la metafora risulta spontaneo. Il giardino di delizie «non tollera il peccatore» (*Epid.* 16) e, meno ancora, la sopravvivenza del composto umano in stato delittuoso. Negando all'uomo il connubio «qualificato» (con effetti preternaturali) con il Figlio di Dio, riserva la condizione ideale per quando l'uomo, libero dalla trasgressione e immune anche dalle leggi della materia (ad esempio del connubio carnale), tornerà, nel chiliasmo, a unirsi al *Logos* formando un solo spirito con lui e disponendosi alla comunione definitiva con il Padre.

L'esilio sarà governato dalle leggi della materia. L'albero della conoscenza uscirà con Adamo dall'Eden e quello della vita rimarrà nel paradiso. Solo eccezionalmente alcuni uomini, candidati all'immortalità, saranno trasportati nell'Eden, per godere dell'albero della vita (cfr. *Adv. haer.* V, 5, 1). Enoc ed Elia entrarono nell'economia originaria di Adamo. Nessuno dei due è sottomesso alla proibizione implicita nell'esilio. Potranno mangiare dell'albero, sostenuti dal Verbo.

Le Mani divine, Figlio e Spirito Santo, che innalzarono Adamo fino al paradiso, guidarono ad esso anche Enoc, per significare il trasferimento dei giusti nel cielo, ed Elia, per annunciare profeticamente l'assunzione nella carne degli spirituali. Due aspetti leggermente differenti ma complementari. Nella consumazione non vi sarà pura *metatesis* dalla terra al cielo, da un livello inferiore a un altro superiore. Vi sarà *assunzione* della carne *nello Spirito*, deificazione dell'individuo *secundum carnem*.

Nell'esilio di Adamo, a parte la discesa locale dal quarto cielo (planetario) alla terra, si diede anche una degradazione *secundum carnem* nel regime di

vita: si discese dal regime angelico di integrità a quello umano di corruzione e morte.

Senza invidia. Numerosi settari accusavano di invidia il Demiurgo (Gn 3, 22). Jahvé esiliò l'uomo perché invidioso del fatto che, mangiando dell'albero della vita, avrebbe continuato a vivere eternamente nel paradiso, disprezzando il suo comando.

L'esilio dell'uomo obbedirebbe – secondo il dato parallelo riscontrabile in Teofilo (*Ad Autol.* II, 25) e Ireneo (*Adv. haer.* III, 23, 6) – alla medesima invidia che determinò la proibizione dell'albero della conoscenza. Se per gelosia aveva proibito ad Adamo l'albero della *gnosi* – non sia mai che conosca tanto o più del demiurgo! – per invidia gli interdisse l'albero della vita. L'invidia iniziale suscitò un comandamento inefficace, la seconda, forte dell'esperienza del precetto disatteso, stabilì un mezzo più efficace. Una volta esiliato, ad Adamo risulterà impossibile consumare dell'albero della vita.

Il Demiurgo si era dimostrato incapace di prevenire la conoscenza (superiore) dell'uomo attraverso la persuasione. Ricorse all'esilio per renderlo mortale, sulla terra, facendo terminare gli effetti della *gnosi*.

I grandi avversari del cristianesimo ripeterono l'accusa di invidia per il Demiurgo. Particolarmente esplicito, in tal senso, fu l'imperatore Giuliano².

Gli ecclesiastici non si limitavano a controbattere l'esegesi settaria.

«Quapropter – scrive Ireneo (*Adv. haer.* III, 23, 6) – et eiecit eum de paradiso et a ligno vitae longe transtulit, non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere, sed miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor neque immortale esset quod esset circa eum peccatum et malum interminabile et insanabile. Prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis resolutionem quae fieret in terra, uti cessans aliquando homo vivere peccato et moriens ei inciperet vivere Deo».

L'esilio è la manifestazione della misericordia del Creatore. Jahvé si impietosì dell'uomo e adottò un mezzo capace di porre termine al peccato; interpose la morte, per restituire l'uomo nel tempo stabilito a una vita nuova e portare a compimento i suoi disegni originari su di lui.

È la soluzione formulata, prima di Ireneo, da Teofilo Antiocheno e adottata poi da Novaziano, Ambrogio, Procopio di Gaza e altri.

Esilio e morte. L'esilio conduce l'uomo da un regime di immortalità a uno mortale. La nuova condizione è comunque governata dalla misericordia di

² CIRILLO A., *C. Julian.* I, 3: PG 76, 644 AB.

Dio. La colpa determinante l'esilio avrebbe potuto essere castigata con un esilio definitivo, con una morte non misericordiosa. Intervenne la benevolenza divina e la morte cambiò il suo regno. Si paragoni la morte di Adamo con la *non-morte* dell'angelo malvagio. Dio non volle per quest'ultimo la fine dell'apostasia. Lo maledisse creando il fuoco eterno per il suo castigo. All'uomo assegnò un esilio *temporale*, la morte *transitoria*, «affinché non perseverasse per sempre nel peccato».

L'esilio risulta benefico. Rimanendo l'uomo nella trasgressione dentro l'Eden, non avrebbe conosciuto la morte fisica ma neppure avrebbe conosciuto l'immortalità.

La morte, dissoluzione dell'uomo, ha il suo aspetto negativo. Nasce da una scelta errata tra l'immortalità con lo Spirito e la mortalità con la materia. Dio seppe trarre il bene dal male. La morte, cui l'uomo si autocondanna colpevolmente allontanandosi dal suo Artefice, si trasforma per la misericordia divina nella fine del suo peccato e in scaturigine di una nuova economia verso la vita. Castigo dell'uomo trasgressore è, nel contempo, segno della benevolenza del Demiurgo.

L'apparente vantaggio dei demoni, che – come trasgressori – non muoiono, si traduce in un concreto svantaggio: a) non morendo, moltiplicando peccati all'infinito, mentre gli uomini, anche i più cattivi, cessano di peccare a partire dalla morte; b) non moltiplicano semplicemente i peccati, ma specie di peccati; c) aumentano i delitti ai quali spingono gli uomini: perseverando nella disobbedienza, muoiono tante volte quante incitano al male gli esseri mortali (cfr. Taziano, *Ad Graec.* 14). La non-mortalità fisica diventa il loro male peggiore.

Teofilo e Ireneo si riferiscono alla prima e unica trasgressione di Adamo nel paradiso. Se non si interponesse la morte fisica, l'uomo non cesserebbe di vivere *per il peccato*. La morte è necessaria per interrompere *quel peccato*, con tutte le conseguenze che comporta.

La prima trasgressione, legata alla carne, si fa sentire in ciascuna delle azioni della vita in esilio. E naturalmente, nell'inclinazione, ora sensibile e continua, al peccato. La morte farà cessare tutto questo: la trasgressione iniziale, origine dei mali e delle colpe che seguirono. Li impedirà tramite la dissoluzione del corpo e dell'anima.

Il peccato *umano*, caratteristico di Adamo e dei suoi figli, non risiede nell'anima ma nella carne. Se le azioni *virtuose* umane hanno il loro compimento nei corpi, a maggior ragione le opere della carne. Dissolto il composto e assente la psiche, il corpo cessa di agire nel bene e nel male; l'uomo smette di peccare. Con la risurrezione della carne la *caro* tornerà a stare tra i giu-

sti e a vivere per Dio. L'economia dell'esilio (o della morte) servirà, in ultima istanza, all'uomo per tornare – dopo un tempo vissuto nel peccato – con una nuova vita umana a vivere per Dio.

L'esilio colpì Adamo ed Eva, ma anche i loro figli. I padri avevano conosciuto la vita del paradiso. I figli, nati in esilio, portano in sé le condizioni della nuova vita.

È necessario guardare le cose nella prospettiva di Dio, senza dimenticare che si tratta di un esilio misericordioso. Vivrà meglio in esilio chi previene la morte fisica, rinunciando alle opere della carne e anticipando il termine obbligato della trasgressione.

La *sola* morte fisica dell'individuo non decide della morte o meno al peccato. Decide tra i giusti, come Adamo ed Eva, che conducono l'esistenza nel mondo come esilio dal paradiso e da Dio. La colpa ha perseguitato l'angelo e Caino, senza che la separazione tra il corpo e l'anima potesse significare per quest'ultimo la cessazione del suo peccato personale. Caino lo conservò nella sua anima e non lo abbandonò con la carne. La malvagità del peccato angelico e quella dell'umano diabolico (o dell'apostasia) sono radicate nell'anima, non nel corpo.

Né Teofilo né il vescovo di Lione parlano direttamente con gli empi. Trattano con cristiani, credenti e giusti, umanamente deboli. Per costoro l'esilio vissuto con sofferenze è misericordia di Dio. La morte costituisce il miglior regalo dell'esilio; è la fine del peccato ricevuto in eredità, è annuncio del ritorno alla pratica e pegno di elevazione all'immortalità.

Settari

I marcioniti, inclini all'esegesi letterale della Scrittura, insegnarono i due aspetti: a) l'esilio locale dal paradiso alla terra; b) a causa dell'invidia di Jahvé.

Il Creatore, accessibile in quanto razionale alle volgari passioni della psiche, si sentì burlato da Adamo ed Eva. Come punizione per la loro disobbedienza, timoroso che perseverassero nella loro ribellione mangiando dell'albero della vita, li scacciò dal paradiso. La medesima invidia che precedentemente l'aveva indotto a proibirgli l'albero della Gnosi, lo spinse a esiliarli³.

Gli Ofiti di Ireneo parlano dell'esilio, ma non dell'invidia: «Sic quoque va-

³ Questo aspetto, molto in sintonia con Marcione a motivo del parallelismo con l'albero della scienza, affiora in PSEUDO-TERTULLIANO, *Marc. (Carmen)* I, 84: «Sed (Deus Bonus) parcat cunctis, vitam non invidet ulli».

cuos a divina substantia factos, maledictos esse ab eo et *deictos a caelo in hunc mundum* docent». (Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 8). Qualcosa di simile affiora in HA, p. 91, 3 ss.: «Allora essi (= gli arconti) si rivolsero al loro Adamo, lo presero (e) lo cacciarono fuori del paradiso insieme a sua moglie, perché non c'è in loro benedizione, dal momento che essi stessi soggiacciono alla maledizione. Gettarono allora gli uomini in grandi tribolazioni e nelle inquietudini dell'esistenza, affinché i loro uomini siano (afferrati dalla) vita materiale e non abbiano tempo (σχολάζειν) per occuparsi (προσκαρτερεῖν) dello Spirito Santo».

L'ultima frase – «affinché non abbiano tempo per occuparsi dello Spirito Santo» – funge da esegesi di Gn 3, 22b («affinché non stenda la mano e prenda dell'albero della vita»). Esiliati nel mondo sensibile, dominati dalle condizioni della vita terrena, gli uomini non possono, come facevano in paradiso, toccare il Verbo, autore dello Spirito Santo, albero della Vita divina.

Gli arconti (o il Demiurgo) comprendevano il mistero dello Spirito Santo celato nell'albero della vita? Anche senza intenderlo, volevano impedire per invidia che l'uomo giungesse nel paradiso allo Spirito, assicurandosi in questo modo la sua permanenza in comunione con l'albero della Vita?

La testimonianza di UW è più perspicua. Adamo aveva assegnato un nome alle creature, un indizio di un'intelligenza illuminata. Gli arconti, turbati alla vista di quanto avvenuto, si riunirono in consiglio e dissero:

«Ecco, Adamo è diventato come uno di noi, fino a conoscere la differenza della luce e delle tenebre. Perché non lo ingannino come (lo ingannarono) per l'albero della Conoscenza (e) si avvicini anche all'albero della vita, mangi e divenga immortale, domini, ci disprezzi e non tenga in nessun conto noi e tutta la nostra gloria, e condanni poi noi e il mondo, orsù, cacciamolo dal paradiso giù sulla terra, il luogo da cui è stato tratto, affinché da ora in poi non conosca nulla meglio di noi. E così cacciarono Adamo dal paradiso con sua moglie. Non si accontentarono di ciò che avevano fatto. Intimoriti, andarono all'albero della vita, lo circondarono con grandi spaventi, animali di fuoco chiamati cherubini, e posero in mezzo ad essi una spada di fuoco, che roteava continuamente con grande spavento, affinché nessun terrestre si avvicinasse mai a quel luogo. Dopo di ciò, poiché gli arconti erano *gelosi* di Adamo, vollero ridurre i loro tempi, ma non lo poterono a causa della fatalità stabilita fin dal principio» (UW, p. 120, 26 ss.).

Gli arconti sono gelosi di Adamo perché ha mangiato dell'albero della conoscenza. Temono possa avvicinarsi all'albero della vita, simbolo dell'immortalità, diventare in questo modo superiore a loro, li disprezzi e li condanni.

In cosa differisce l'albero della Conoscenza da quello della Vita? Più che

due alberi sono due aspetti di uno stesso albero⁴. Due versanti della stessa Illuminazione che, come *Gnosi*, pone l'uomo spirituale simboleggiato da Adamo in comunione con il Verbo, Gnosi del Padre; e come Vita gli conferisce la vita eterna del Verbo, lo Spirito del Padre⁵.

Gli arconti, testimoni della *synousia* dell'Adamo con il Salvatore (o con il suo angelo rispettivo) compiutasi mangiando dell'albero della Gnosi, vogliono evitare che il Salvatore gli comunichi la sua immortalità, frutto dell'albero della Vita.

A tal fine lo espellono dal paradiso, gettandolo sulla terra e rivestendolo di un organismo carnale che gli impedisca di vivere per Dio e lo costringa a vivere in balia della materia, sottomesso agli stessi arconti.

UW omette altri dettagli. Come riuscirono gli arconti a impadronirsi di Adamo ed Eva già illuminati dall'albero della Gnosi e a cacciarli, nonostante la loro condizione di gnostici (in regime o economia soprarcontici)?

Gli Ofiti di Ireneo forniscono la risposta. In modo invisibile, contemporaneamente agli arconti, la Sapienza o Spirito del Salvatore opera in Adamo ed Eva, *privandoli dell'aspetto divino* e lasciandoli alla mercé degli arconti, come se li avesse restituiti al regime anteriore alla consumazione dell'albero della Gnosi.

Il fatto che gli arconti li scaccino mossi dall'invidia concorda perfettamente con i disegni dello Spirito. All'interno dell'economia globale è bene che l'uomo divino, nascosto in Adamo ed Eva, si moltiplichi secondo le leggi della materia. Tale proliferazione, incompatibile con lo stato di «unità di Spirito», può avere luogo soltanto sulla terra.

Adamo ed Eva scesero sulla terra, nella materia, per moltiplicarsi in individui e formare la chiesa degli eletti. Per questo scopo la Sapienza utilizzò gli arconti, mettendo in gioco le loro passioni.

I valentiniani concepirono il dramma di *Sophia* all'interno del *Pleroma* come paradigma del peccato originale, dal quale provengono secondo la presentazione mitica: a) l'esilio di *Sophia* (diventata *Achamoth*) fuori dall'argine (= *Horos*) che chiude il paradiso degli eoni; b) l'inserimento di *Sophia* nell'*Hysterema* (= *Keroma*), regione di tenebre e morte.

L'esilio di *Sophia*, a un primo sguardo, coincideva con il suo castigo. Di fatto, opera della misericordia di Dio, inaugurava l'economia della creazione.

⁴ Cfr. *Diogn.* 12, 2 ss.

⁵ Molto pertinente è M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques*, Paris 1974, 194 s.

Non vi fu un esilio definitivo. Di lì a poco avrebbe ricevuto l'aiuto del Cristo superiore, «l'aroma di immortalità», pegno del suo futuro ritorno.

L'espulsione di *Achamoth* dal *Pleroma* è presentata da alcuni valentiniani come una scissione nell'*Anthropos* superiore androgino dell'elemento maschile, che rimane in alto, da quello femminile, che fonda l'universo creato. Separazione violenta, transitoria, indispensabile alla fondazione della chiesa.

A livello di paradigma peccò Eva, non Adamo, l'Uomo androgino nel suo versante femminile. Venne espulsa Eva, salvando il lato maschile ed evitando qualsiasi contaminazione.

L'*Horos* delimitante il *Pleroma* salvaguarda gli eoni ed esilia *Sophia*. È denominato anche «Croce» (*staurós*). L'esilio della Donna, frutto della limitazione (*ὀρισμός*) e crocifissione (*σταύρωσις*) del *Pleroma*, annuncia la redenzione. Per sua virtù la Pecora esce, attraverso l'argine (= *Horos*) o croce che custodisce le 99 nel *Pleroma*, per moltiplicarsi nel mondo e tornare con una vastissima famiglia umana al suo primo ovile.

La crocifissione mitica di *Sophia Achamoth*, che attraversò il muro del *Pleroma* dirigendosi verso il *Kenoma*, poté miticamente apparire come esilio e morte. Presagi la sua futura maternità (Gn 3, 20) nel cosmo e il suo ritorno – in qualità di Madre dei viventi – nel seno dell'*Anthropos* superiore.

Gli scritti giunti fino a noi omettono di trattare la storia di Adamo ed Eva tra i valentiniani. Si attenevano probabilmente in modo scrupoloso alle linee essenziali del paradigma e alla necessità dell'atto (carnale) di Eva per la moltiplicazione della stirpe umana, con i germi disseminati dallo Spirito Santo per mezzo dell'unione matrimoniale⁶.

2. SCHIAVITÙ

«Cristo è venuto a riscattare gli uni, a liberare gli altri, a salvare altri ancora. Riscattò gli stranieri, li fece suoi. E separò i suoi, che costituì in pegni conforme alla sua volontà... Quando volle, allora venne innanzitutto a liberare l'anima, poiché la tenevano come ostaggio. Essa si trovava in mezzo a predoni ed era stata fatta prigioniera (*αἰχμάλωτος*). Egli la riscattò e salvò i buoni nel mondo e i cattivi»⁷.

Riscatto e liberazione sono correlati alla schiavitù. Tutti, settari e uomini

⁶ Cfr. *Antropologia de san Ireneo*, 359 ss.

⁷ *Ev. Phil.* 9.

di chiesa, insegnavano la schiavitù dell'uomo, conseguenza del dramma del paradiso.

Parlavano di uomini «schiavi» senza ulteriori precisazioni. Si riferivano alla schiavitù a) del peccato, b) della morte, c) del nemico, d) della legge.

In quale senso l'uomo in seguito al peccato di Adamo rimase prigioniero del nemico, della morte e del peccato?

L'argomento, in linea di massima, non presenta grosse difficoltà. Mano a mano si approfondiscono i vari aspetti esso si complica a seconda del termine di relazione.

a) Schiavitù del peccato

L'Apostolo si sentiva «schiavo sotto la legge del peccato» (Rm 7, 23). I vantiniani materializzavano questa legge nell'uomo irrazionale illico, che lotta con l'anima celeste o uomo psichico⁸ e la tiene prigioniera.

Ireneo non insiste sulla schiavitù dell'uomo ad opera del peccato, sulla sua detenzione nel peccato. Indica piuttosto che il peccato ridusse l'uomo alla condizione di servo, lasciando poi alla morte il compito di mantenerlo (in schiavitù).

«Oportebat enim eum qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem: *qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur*, ut peccatum ab homine interficeretur, et homo exiret a morte» (*Adv. haer.* III, 18, 7).

Cristo deve porre termine al peccato, per liberare l'uomo dalla schiavitù della morte, con un'efficacia antitetica a quella del peccato, che aveva reso l'uomo schiavo della morte.

Il vescovo di Lione nega, forse, la schiavitù dell'uomo a causa del peccato? Su essa si basa la schiavitù della morte. Né Adamo né la stirpe umana sarebbero prigionieri della morte, se non vi fosse stata la disobbedienza in origine. Insiste, tuttavia, sulla sua schiavitù come *reus mortis* (schiavo della morte) per due ragioni: a) per rendere palpabile la schiavitù del peccato; b) per prevenire eventuali confusioni, identificando la schiavitù della morte – come morte dell'anima – con quella del peccato.

Ireneo, che non è né platonico, né filoniano, distingue accuratamente la trasgressione, causa, dal suo potentissimo effetto, la morte fisica (*secundum carnem*) e quindi il peccato del primo uomo, causa, dal suo effetto, la schia-

⁸ Cfr. CLEMENTE A., ET 52, 1.

vitù della morte fisica; distingue il peccato (invisibile tra i figli di Adamo), causa, dalla schiavitù (visibile).

«Eravamo, infatti, *nelle catene del peccato*, destinati a nascere in regime di peccato e a cadere sotto il dominio della morte» (*Epid.* 37).

Allude al peccato originale, a causa del quale tutti fummo incatenati per soccombere – da padre in figlio – alla morte. La servitù contratta con la trasgressione di Adamo sarebbe bastata a condannare senza distinzione, come peccatori, tutti i suoi figli.

Si aggiunsero poi i peccati individuali, che confermarono la schiavitù iniziale (cfr. *Adv. haer.* III, 9, 3). Manca, però, in Ireneo un'affermazione che equipari la schiavitù iniziale con la schiavitù frutto dei peccati personali.

b) Schiavitù della morte

La morte circonda la carne. Il suo dominio la stringe e la racchiude (cfr. *Adv. haer.* V, 13, 3), come se la tenesse visibilmente in prigione.

«Poiché, coinvolti nella creazione originaria di Adamo, tutti *siamo stati vincolati alla morte* a causa della sua disobbedienza, era conveniente e giusto che per opera dell'obbedienza di colui che si fece uomo per noi, *fossero spezzate le (catene) della morte*. E poiché la morte regnava nella carne, era conveniente e giusto che, avendo ricevuto la distruzione della carne, egli *liberasse* l'uomo dalla sua *oppressione*» (*Epid.* 31).

Storicamente il genere umano è soggiogato dalla morte (cfr. *Adv. haer.* V, 19, 1) non a causa della sua natura corruttibile ma soltanto in ragione della disobbedienza di Adamo. Per gli eterodossi accade il contrario. L'uomo è vincolato alla morte per la sua indole fisica, non per la trasgressione.

L'uomo cade prigioniero della morte nel contrarre il «debitum mortis» (*Adv. haer.* IV, 22, 1) con la trasgressione; la sua schiavitù si traduce concretamente, durante la vita, nella corruzione fisica che sfocia nella morte.

Il vescovo di Lione inclina poco a personificare il peccato di Adamo o la morte. Differisce in questo da Melitone (PP 50 e 54). Ireneo conosce solamente la morte fisica, già abbastanza nota e sufficientemente tragica nella sua realtà senza dover ricorrere a metafore.

Il dominio tirannico della morte sull'uomo si fa sentire quotidianamente.

Il *debitum mortis* contratto con la trasgressione di Adamo porta con sé infermità. Quanto bastò a renderci schiavi della morte, fu più che sufficiente a sottometterci a ciò che normalmente la prepara. Le guarigioni evangeliche in gran parte confermano la stessa origine per le *debolezze* (cfr. *Adv. haer.* V, 15, 2) e per la morte: la trasgressione di Adamo.

Furono commessi altri peccati, quelli di Caino e di altri grandi personaggi biblici. Sarebbero stati sufficienti questi, senza il peccato di Adamo, ad introdurre la morte fisica? Ireneo non lo conferma né lo nega. Il suo modo abituale di esprimersi tende alla negazione, per lo meno come suo effetto peculiare.

Il peccato di apostasia ha il suo castigo, il «fuoco eterno» in relazione all'impenitenza. Gli altri peccati individuali avranno il loro.

Solo il peccato di Adamo, di disobbedienza a Colui che lo aveva innalzato al di sopra del regime congenito di morte, fu punito con il suo ritorno transitorio a essa. Ciò che in uno stato puramente naturale è necessario, divenne nell'economia gratuita schiavitù. L'uomo conosce ora la morte come castigo del suo peccato. È suo prigioniero per un tempo determinato, a titolo di rimedio del suo peccato.

Dio avrebbe potuto punire la colpa di Adamo in tre modi: 1) senza morte, mantenendolo sempre in uno stato di peccato, come per gli angeli ribelli; 2) con una morte definitiva, senza resurrezione né ritorno alla vita e destino iniziali; 3) con una morte transitoria, cui seguono risurrezione e ritorno alla vita di Dio.

Nel primo caso sarebbe stato prigioniero eterno del peccato, ma non della morte (fisica). Nel secondo, schiavo eterno della morte (fisica), ma non del peccato. Solo nell'ultimo c'è schiavitù del peccato e della morte, transitoria ma non simultanea: del solo peccato prima della morte, della sola morte dopo di essa.

Il terzo caso coniuga il castigo con la misericordia di Dio.

c) *Schiavitù del demonio*

Alla schiavitù del peccato e della morte si unisce il dominio del nemico. Questi spinse Adamo a disobbedire e attraverso la disobbedienza alla morte fisica.

«Poiché (il diavolo) in principio persuase l'uomo a trasgredire il comando del (suo) Autore, lo ebbe in suo potere. Suo potere (*potestas*) sono la trasgressione e l'apostasia, con le quali legò l'uomo. Conveniva perciò che vinto a sua volta dallo stesso uomo, fosse legato in senso contrario con gli stessi vincoli con i quali aveva legato l'uomo, affinché libero (*solutus*) l'uomo (da tali catene) ritornasse al suo Signore, abbandonando a colui (= il diavolo) che lo aveva legato le catene, ossia la trasgressione». (*Adv. haer.* V, 21, 3).

Emergono: a) l'autore della schiavitù, il demonio; b) le catene o i ceppi con cui vincola, la trasgressione e l'apostasia (= disobbedienza al Creatore); la *potestas* del diavolo; c) lo schiavo, l'uomo (Adamo e i suoi figli); d) disegno dell'oppressore, la morte dell'uomo.

Il dramma si consumò tra il demonio – oppressore – e l'uomo – oppresso – con la vittoria momentanea (transitoria) del nemico su Adamo e i suoi figli, ma con la sconfitta definitiva del nemico ad opera di Cristo (cfr. *Adv. haer.* V, 21, 1).

Il diavolo riuscì a inoculare la ribellione nel protoplasto (ossia nella natura umana, nel plasma), trascinandolo nella disobbedienza. Questo fu sufficiente a renderlo schiavo. Apostata e principe della ribellione sembrò avesse reso l'uomo suo discepolo e persino suo figlio⁹, alienandolo dal suo Signore naturale.

Tale schiavitù era ingiusta, *contra naturam*; fu sì efficace, ma non del tutto.

Il nemico trionfa apparentemente attraverso l'apostasia, poiché lo conduce alla morte. Se questo è vero, non esplicita l'intenzione ultima del maligno. A giudicare dalle tentazioni di Gesù (cfr. V 21, 2 s.), gli interessa, ben oltre la morte, di allontanare l'uomo definitivamente da Dio e di imprimervi la stessa apostasia. Il suo «potere» peculiare è la virtus apostatica (cfr. *Adv. haer.* V, 29, 2), la *dynamis* satanica. Volle attirare con essa il protoplasto facendolo sua immagine e somiglianza, e privarlo della *potestas Dei*.

Rispetto al titolo naturale di Dio sull'uomo – la «creazione» o *plasis* – al nemico non ne spetta alcuno legittimo. Utilizza la frode per fare di lui «il figlio suo», per obbedienza. È figlio di uno chi gli crede e compie la sua volontà (*Adv. haer.* IV, 41, 2 s.). Adamo, figlio *per natura* di Dio, credette al diavolo e fece la sua volontà, diventando *per volontà* figlio suo.

Il nemico sarebbe riuscito a conservarlo in «filiazione diabolica», come più tardi fece con Caino, se la morte, per mezzo della quale pensava di perpetuare la sua vittoria, non fosse stata «ritorta» da Dio contro di lui. Suo intento era soggiogarlo, con o senza morte, alla propria apostasia, assicurandosi la fede e l'obbedienza definitive di Adamo. Lo asserì anche Taziano, il quale involontariamente ascriveva al nemico la vittoria definitiva su Dio¹⁰.

La schiavitù diabolica dell'uomo fu transitoria in quanto ingiusta per Dio, creatore, plasmatore e Padre di Adamo; fu ingiusta anche per l'uomo, rimaste vittima per frode. Peggior fu quella degli altri angeli a causa del diavolo; fu definitiva, perché spontanea come quella di Caino, e senza morte in grado di troncane l'apostasia.

⁹ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 41, 2. Cfr. il mio articolo, *San Ireneo adopcionista?*, «Gregorianum» 65 (1984), 16 ss.

¹⁰ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* III, 23, 8.

Fin qui abbiamo delineato la schiavitù dell'uomo operata dal demonio e dato rilievo alla disobbedienza. Adamo e la sua stirpe cadono in stato di schiavitù dominati dalla trasgressione e condannati alla morte fisica.

Questo è tutto? La fantasia esige qualcosa di più; l'esistenza di un Ade, ad esempio, dove si riuniscono le anime dei defunti sotto il potere del diavolo.

Ireneo conosce, la chiami o meno Ade, una regione di passaggio per buoni e cattivi, degna dimora degli uni e degli altri: il seno di Abramo per i giusti e un luogo di sofferenze per gli empi (*Adv. haer.* II, 34, 1). Regione sotterranea nella quale scese il Signore – secondo lo Pseudo-Geremia – per evangelizzare *i suoi morti (mortuorum suorum)*¹¹ e salvarli.

Il vescovo di Lione non sembra molto d'accordo nell'attribuire al nemico il comando dell'Ade. La parte migliore di esso è occupata dai «suoi morti», ossia i morti del Signore. Né ritiene giusto fare del diavolo il signore degli altri morti. L'avversione al titolo *deus hujus saeculi*, attribuito al nemico dell'Apostolo, lo dissuade.

Ingannato lo stesso Satana rispetto al suo destino (la condanna al fuoco eterno), è privo di senso reputarlo capo di buoni e di malvagi. Egli crede, infatti, di essere sfuggito alla maledizione di Dio.

La relazione dell'uomo con il nemico in forza del peccato interessa molto Ireneo. Beninteso, la relazione *oggettiva*.

Una cosa è la relazione o le relazioni *oggettive* tra il nemico e gli uomini e un'altra, ben differente, la coscienza di questa relazione. L'uomo, in conseguenza del peccato di Adamo, può essersi legato all'angelo malvagio con un rapporto noto soltanto a Dio, ma non al diavolo e neppure agli altri uomini.

Il primo a non conoscere appieno la propria dimensione è il demonio. Ignorante della maledizione divina, lo è ancor più dei titoli che la fondano.

Il Santo ragiona, quindi, sulla schiavitù *oggettiva* della stirpe umana sotto l'angelo malvagio. L'uomo era naturalmente «vaso di Dio». Disobbedì al Demiurgo e si consegnò al diavolo. Ireneo traduce il fenomeno in due modi.

L'uomo *si ruppe*, il vaso si frantumò. Incapace di rimodellarsi, sarebbe rimasto in pezzi se non fosse venuto il Figlio a riconfigurarlo.

«L'uomo non poteva, una volta distrutto e *spezzato dalla disobbedienza* («*elusus per inobaudientiam*»), rimodellare se stesso e ottenere la palma della vittoria; non essendogli possibile, poiché era caduto sotto il peccato, ricevere (per suo conto) la salvezza, il Figlio operò le due cose, egli che era il *Logos* di Dio, discen-

¹¹ Cfr. *ibid.* III, 20, 4 e *passim*.

dendo dal Padre e incarnandosi e discendendo fino alla morte e portando a compimento l'economia della nostra salvezza» (*Adv. haer.* III, 18, 2).

L'anfora spezzata deve ritornare polvere, per essere rimodellata. La morte – ritorno alla polvere di origine – è il primo passo. La restaurazione troverà compimento alla fine dei tempi.

Il vaso fu *carpito*. Vaso prezioso di Dio, venne in maniera fraudolenta e violenta rubato dal potente e rimase in suo possesso.

«Noi eravamo suoi (= del nemico) vasi e dimora (sua), perché eravamo nell'apostasia. Ed egli usava di noi a suo compiacimento e lo spirito immondo abitava in noi, poiché era forte soltanto... contro gli uomini, di cui disponeva, perché aveva fatto allontanare da Dio la loro mente (degli uomini)» (*Adv. haer.* III, 8, 2).

L'angelo malvagio, mai forte contro Dio, ebbe ragione di coloro i quali – deboli – furono persuasi ad allontanare mente e cuore da Dio. Da allora lo spirito immondo abita nell'uomo, come nella propria dimora, governandolo a suo compiacimento.

Il diritto di occupazione glielo fornisce Adamo aprendogli, per mezzo della disobbedienza, le porte di casa sua. «Adamo fu il primo vaso in suo possesso e lo teneva in suo potere da quando l'aveva iniquamente spinto alla trasgressione e, con il pretesto dell'immortalità, l'aveva condotto alla morte» (*Adv. haer.* III, 23, 1).

Adamo ed Eva, secondo la promessa fraudolenta del nemico, sarebbero diventati immortali, come dèi, se avessero disobbedito al precetto divino. Trasgredirono ma vi seguì l'esatto contrario: la schiavitù del demonio e la morte.

Il «vaso», chiamato all'incorruttibilità, diventa dimora dello spirito di corruzione, coinvolto più nel corpo che nell'anima e non per l'influsso continuo – conseguenza del peccato – dello spirito del male sulla psiche umana e, mediante la psiche, sul corpo, come *energia* diabolica emanata continuamente. Una volta per sempre il nemico conduce l'uomo alla trasgressione in Adamo. L'uomo liberamente diventa discepolo, «vaso» suo.

Non conviene considerare l'influsso dello spirito maligno sull'uomo per vie esattamente parallele a quelle che, in senso inverso, seguiva lo Spirito divino. La disobbedienza della natura umana (o *caro*) in Adamo compiuta al principio spiega il dominio conseguente del diavolo fino alla pienezza dei tempi.

Diritto di possesso. La schiavitù può venire intesa in due modi: 1) uno *giusto*, fondato su un retto principio; uno, per propria difesa si impossessa per esempio, dei ladri che tramavano contro di lui oppure alcuni angeli, per

solidarietà con la ribellione di Satana, si associano a lui liberamente; 2) un altro, *ingiusto*, fondato su un falso diritto; uno, ad esempio, servendosi dell'inganno entra fra la gente di un altro e se ne appropria.

La schiavitù degli angeli malvagi non richiede redenzione, perché non vi fu inganno né costrizione. Quella di Adamo (e del genere umano), invece, la esige. L'angelo non poteva giustamente promettere quanto non era suo. Abusò della sua forza per ingannare deboli inesperti, invadendo un possedimento a lui estraneo. L'uomo aveva già il suo signore naturale.

Dovette venire il Verbo, artefice di tutte le cose, e farsi uomo per denunciare la ribellione dell'angelo e vincerlo con le armi della sua vittoria. Ireneo ribadisce l'ingiustizia della possessione umana da parte del diavolo: a) l'angelo ci alienò contro natura; b) in forma violenta; c) con inganno.

«E poiché l'apostasia dominava ingiustamente su di noi e, mentre noi appartenevamo per natura a Dio onnipotente, ci alienò contro natura, rendendoci suoi discepoli, il Verbo di Dio, onnipotente e indefettibile nella sua giustizia, si volse con giustizia contro la stessa apostasia, riscattando da essa ciò che era suo: non con la violenza, come essa dall'inizio dominava su di noi, impadronendosi insaziabilmente di ciò che non era suo, ma con la persuasione, poiché conveniva che Dio ricevesse ciò che voleva persuadendo, non con la violenza» (*Adv. haer.* V 1, 1).

Il possessore, se è ingiusto, deve perdere il suo potere. Se la vittoria del nemico, oltre che ingiusta con l'uomo – giacché fondata sulla menzogna e la seduzione –, fosse definitiva, avrebbe avuto valore anche contro il Creatore. Il demonio avrebbe trionfato su di lui; l'economia e l'arte intera di Dio precipiterebbero. L'uomo, fatto a sua immagine e somiglianza mediante le Mani di Dio, soccomberebbe per sempre in quelle del suo nemico (!).

In particolare, il Figlio di Dio sarebbe stato incapace di portare a compimento la salvezza di colui «che il Padre aveva posto in suo potere» (*At* 1, 7):

«Se infatti l'uomo, creato da Dio per vivere, avesse perduto la vita – ferito dal serpente che l'aveva corrotto – e non fosse tornato alla vita, ma fosse stato abbandonato preda (definitiva) della morte, Dio sarebbe stato vinto e la cattiveria del serpente avrebbe prevalso sulla volontà di Dio. Ma Dio è invitto e magnanimo e si mostrò magnanimo per correggere l'uomo e sperimentare tutte le cose... Perciò giustamente fu ridotto in schiavitù (*recaptivatus*) chi aveva reso schiavo l'uomo e l'uomo, fatto (da lui) schiavo, fu liberato dalle catene della condanna» (*Adv. haer.* III, 23, 1).

L'orizzonte della salvezza non può essere limitato al gioco tra due creature, l'angelo invidioso e l'uomo incauto, soprattutto quando l'intera economia mira alla salvezza del più debole.

I piani dell'Altissimo sulla vocazione dell'uomo alla vita in lui dipendono soltanto da Dio. Autentica opera d'arte, essi dureranno quanto l'economia della salvezza umana, dalla *plasis* di Adamo fino a quella della sua stirpe. «Le opere di Dio consistono nel modellare l'uomo» (*Adv. haer.* V, 15, 2); se non si realizzassero a motivo della malvagità dell'angelo, Dio rimarrebbe frustrato da essa nel suo potentissimo intento.

Se ci atteniamo al suo *Discorso ai Greci*, Taziano per un certo periodo condivide la stessa prospettiva degli altri ecclesiastici. Frantumata con il peccato originale l'unione matrimoniale tra lo Spirito e l'Anima, questa conservò tuttavia un germe dello Spirito. L'Anima non è Adamo, è il simbolo del genere umano, degradato dalla sua precedente comunione con lo Spirito, e coinvolge in primo luogo Adamo.

Passato all'eresia, Taziano cambia parere. La condanna di Adamo diventa definitiva. «E come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno pure vivificati in Cristo» (1 Cor 15, 22). Se chi introdusse la morte, non morì definitivamente (cfr. *Adv. haer.* III, 23, 8), chi altri, allora?

Taziano si rifà probabilmente all'encratismo per quanto riguarda la condanna di Adamo, un encratismo di tratto valentiniano. Secondo un'informazione di Ireneo «*aeonas quosdam invisibiles similiter atque hi qui a Valentino sunt velut fabulam enarrabat*» (*Adv. haer.* I, 28, 1) e secondo un'altra, comune a Clemente Alessandrino (EP 38) e a Origene (*Orat.* 24), Taziano distingueva il Demiurgo dal Dio superiore. Con molta probabilità egli condannava *espressamente* il protoplasto Adamo a una morte e corruzione definitive.

La dottrina dell'eretico, in ogni caso, offre lo spunto al vescovo di Lione per sviluppare le sue idee sulla schiavitù dell'uomo sotto il nemico.

Il protoplasto fu ingiustamente reso schiavo, benché non senza colpa. I figli avuti durante la giusta schiavitù continuano ad essere giustamente schiavi come il loro padre. Quelli generati sotto una *ingiusta* oppressione – come fu quella di Adamo – permangono invece ingiustamente schiavi. La generazione carnale, diritto in sé legittimo, non purifica l'ingiustizia della schiavitù del padre.

Si sarebbero potuti mantenere in schiavitù i figli: a) nati da padri schiavi; b) non personalmente oggetto di ingiustizia. Adamo, ingiustamente oppresso, doveva essere riscattato. *Ipsa facto* i suoi figli sarebbero rimasti liberi.

Si comprende l'impegno di Ireneo nell'asserire la salvezza di Adamo. Se egli si perde, non vi sarà più alcun diritto per la salvezza dei suoi figli. Se sarà riscattato, altrettanto lo sarà la sua stirpe.

«Perciò giustamente fu fatto schiavo colui che per primo aveva fatto prigioniero l'uomo. E l'uomo, fatto prigioniero, si liberò dalle catene della condanna. Questi è Adamo, se si deve dire il vero quell'uomo plasmato per primo, di cui secondo la Scrittura il Signore disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza". Noi tutti proveniamo da lui; e, poiché discendiamo da lui, abbiamo ereditato anche il suo nome. Ora se si salva l'uomo, dev'essere salvato anche colui che per primo fu fatto uomo. Poiché è troppo irragionevole asserire che colui, che fu colpito con violenza dal nemico e soffrì prima (di tutti) la schiavitù, non sia liberato da chi ha vinto il nemico mentre sono liberati i figli che ha generato nella medesima cattività. Il nemico non si darà ancora per vinto, se ritiene in suo potere le stesse antiche spoglie. Se i nemici danno battaglia ad alcuni e, vinti, li conducono in cattività e li tengono per lungo tempo in schiavitù, sì che abbiano figli presso i nemici, se viene uno che si impietosisce di coloro che furono fatti schiavi e dà battaglia agli stessi nemici, non agirà con giustizia liberando dal potere di chi ha reso servi i padri, i figli di coloro che furono condotti in cattività e lasciando soggetti ai nemici, di cui cercava di vendicarsi, quelli che subirono la cattività (= i padri). È bene che, per vendicare i padri, ottengano libertà i figli, ma senza abbandonare i loro padri che soffrono personalmente la prigionia. Dio, infatti, non è né debole né ingiusto, poiché la prigionia offrì aiuto all'uomo e lo ripristinò nella sua (prima) libertà» (*Adv. haer.* III, 23, 1 s.).

L'analogia non ha ragion d'essere per chi considera il dramma del paradiso come affare personale tra l'angelo malvagio e l'uomo. La vittoria dell'angelo sull'uomo gli avrebbe conferito un pieno diritto che nessuno avrebbe contestato.

Possiede un'applicazione completa nella sua vera prospettiva: la lotta invidiosa a) del diavolo con Dio, per irrompere nella sua casa, da cui sottrae il vaso più prezioso; b) del diavolo, nella sua natura angelica, con l'uomo, *nella sua natura terrena*, che è vinto.

Abbia o no sbagliato l'uomo, la sua sottomissione al diavolo non può essere più ingiusta. Dio conserva i suoi diritti inalienabili sul suo figlio prediletto. Sottratto dalla sua casa, come il figlio minore incautamente ingannato, l'uomo invoca il suo Signore.

Ireneo, talvolta esagerato scoprendo nelle parole del giovane ricco una venatura di cupidigia (cfr. *Adv. haer.* IV, 12, 5) difficile oggi da riconoscere, risulta invece particolarmente benevolo nei confronti del peccato di Adamo. I presbiteri asiatici raccomandavano di astenersi dal rimproverare i peccati dei giusti dell'AT (cfr. *Adv. haer.* IV, 27, 1 s.); *a fortiori* il vescovo di Lione non ammetterà mai un elemento tanto grave come la condanna definitiva di Adamo, di cui la Scrittura non parla.

C'è un altro aspetto. Ireneo scorge abitualmente in Adamo la natura – il

plasma – non la persona e nel dramma del paradiso l'antitesi tra il nemico – con la sua natura angelica – e l'uomo con la sua natura terrena –, di conseguenza è costretto a salvare Adamo, per non mettere in pericolo la salvezza del genere umano.

d) *Schiavitù della legge. (Gnostici)*

I settari semplificano l'argomento. Più che la schiavitù del peccato, della morte, del nemico, evidenziano la prigionia sulla materia (ossia nel *plasma*, nel corpo): a) delle anime, b) degli spiriti oppure la prigionia nell'ignoranza. Le anime o spiriti sono prigionieri nella materia, nella ignoranza di sé, sono in balia delle leggi del mondo sensibile.

Tra gli *eoni* del *Pleroma* apparve l'ignoranza, che si ispessì e consolidò diventando materia. In essa confluirono, *come in una prigione*, «gli esseri della regione mediana», gli spirituali, dimentichi di ciò che sono (cfr. *Ev. Ver.*, p. 17, 34 s.).

Si chiamino «anime» o «spiriti», i membri della chiesa divina vivono in questo mondo come tra predoni prigionieri della materia e avvolti dall'ignoranza.

«Quando volle, (Cristo) venne innanzitutto a liberare (l'Anima), perché la tenevano in ostaggio. Si trovava in mezzo ai predoni ed era stata fatta prigioniera (αἰχμάλωτος). Egli la riscattò»¹².

I valentiniani alludono probabilmente agli arconti. Modellando l'uomo illico ed infondendogli la psiche (o il *pneuma*) plasmavano, nel contempo, la prigione dell'anima e soprattutto dello spirito; divennero senza saperlo *predatori* del divino, ingiusti possessori di «vasi di elezione».

L'uomo spirituale, rinchiuso nella materia, è prigioniero dell'ignoranza e dell'iniquità.

«Essa (= l'iniquità, l'ignoranza) ci domina e noi siamo suoi schiavi; ci rende prigionieri (αἰχμαλωτίζειν) per indurci a compiere ciò che non vogliamo e a non fare quanto desideriamo (cfr. *Rm* 7, 15. 18 s.)»¹³.

Deve venire con Cristo la Verità per vincere le leggi della materia, illuminare i «prigionieri» e liberarli. «La Verità, infatti, ... è più potente dell'ignoranza e dell'errore. Essa conferisce la libertà. Disse il *Logos* (cfr. *Gv* 8, 32): «Se riconosce la verità, la verità vi farà liberi». L'ignoranza è schiava, la Gnosi è libertà» (*Ev. Phil.* 123).

¹² *Ev. Phil.* 9.

¹³ *Ibid.*, 123.

Questa è la redenzione di Cristo.

«È la liberazione dalla prigionia e l'affrancamento dalla cattività di coloro che sono stati schiavi dell'Ignoranza che regna nei loro luoghi. La liberazione è la conoscenza della Verità che esiste prima dell'Ignoranza e regna per sempre, senza inizio e senza fine»¹⁴.

Sophia Jesu Christi presenta il mito della cattività. Frutto comune del *Pleroma* divino, nasce in una grande luce il Figlio dell'*Anthropos* ermafrodita; la sua parte maschile è il Salvatore, autore di tutte le cose, e la sua parte femminile è *Pistis Sophia*, la Madre di tutti (i viventi).

Appaiono il *Salvatore*, Verbo di Dio, e *Sophia*, Spirito e Madre (degli eletti), uniti nel *Figlio dell'Uomo*.

Da costui, come da principio divino, cadono a modo di pioggia gli uomini spirituali e si disperdono nel mondo. La terra li riceve come gocce di Spirito divino e li rinchiude nella materia. Scintille piovute dal regno della luce, per volontà di *Sophia*, e imprigionate – «incatenate nelle catene dell'oblio» – dalla materia, saranno un giorno riscattate dal Salvatore con la sua venuta nel mondo.

«Tutti coloro che vengono nel cosmo sono stati inviati da Lui (= il Salvatore) come una goccia emanata dalla luce (= dal *Pleroma*) nel cosmo dell'onnipotente, affinché siano conservati da lui. E le catene dell'oblio (della goccia) la incatenano per volere di *Sophia*, affinché la materia si manifesti per mezzo loro (= delle catene dell'oblio), al mondo intero della povertà con l'arroganza, la cecità e l'ignoranza di lui (= l'onnipotente Demiurgo), poiché gli diedero un nome. Io però (= il Salvatore) venni dai luoghi superiori per volere della grande luce. Sciolsi quella creazione, spezzai l'opera del sepolcro dei predoni (= il plasma modellato dagli arconti). Ridestai l'interessato, ossia quella goccia (di luce) inviata da *Sophia*, affinché fruttificasse abbondantemente per mezzo mio (cfr. Gv 10, 10) e fosse perfetta (e) non indigente»¹⁵.

La metafora sconcerata per alcuni particolari, ma non offre elementi nuovi. Goccia di luce, seme dello Spirito o germe divino indicano sempre la stessa cosa; la porzione di sostanza divina diffusa dalla Sapienza del Figlio nel mondo sensibile e *resa in esso prigioniera* affinché si sviluppi al riparo della materia e della psiche fino alla sua Illuminazione salvifica.

Gli arconti fungono da «predatori» incoscienti. Modellando l'uomo materiale (ossia il *plasma*) e introducendovi la psiche, inseriscono grazie all'ispira-

¹⁴ *Tr. trip.* III, p. 117, 23 ss.

¹⁵ *Sophia Jesu Chr.*, BG, p. 103, 10 ss. = NHC III, 4, p. 106, 24 ss.

zione simultanea della Sapienza la *goccia di luce* (= uomo spirituale), imprigionandola nella materia.

A questa cattività degli «eletti» sulla terra, luogo di peregrinazione, corrisponde all'altro estremo la redenzione nella pienezza dei tempi. Il *Vangelo di Maria* (BG, p. 16, 16 ss.) lo indica molto chiaramente: «L'anima (= l'uomo anteriore) rispose e disse: "Ciò che mi trattiene è stato ucciso; ciò che mi circonda è stato eliminato; la mia concupiscenza è finita e l'ignoranza è morta. In un cosmo (= in un ornamento?) fui sciolta da un mondo e in un *typos* (mi sciolsi) da un *typos* superiore e *dalla catena dell'oblio, la cui esistenza è terminata*. Da quel momento godrò il riposo"».

I Naasseni parlano di «Chiesa prigioniera» (in Ippolito, *Elench.* V, 6, 7), ossia degli spirituali sparsi nel mondo e in condizione di ignoranza prima della loro Illuminazione per opera del Salvatore.

Il tema non può essere più generale né più «fisico». La convivenza dello «spirito» (e della *psiche*) con la materia (ossia la *sarx*) determina un regime di cattività. Nel tempo stabilito verrà la liberazione. Lo «spirito» sarà restituito al suo mondo, l'anima al suo e la materia alla materia.

Bibliografia

- ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.
 – *Parábolas evangélicas en san Ireneo II*, Madrid 1972, 161-176.

Capitolo Ventiquattresimo

L'Antico Testamento

Comprende l'intero periodo che giunge sino ai *novissima tempora* o giorni del Vangelo: da Adamo a Cristo.

Assai presto fu diviso in epoche, non sempre uguali nel numero. Accade la stessa cosa verificatasi per la durata dell'uomo. Si introdussero numerose divisioni: in tre, quattro, cinque, sei e persino sette fasi per la vita dell'individuo.

All'interno dell'Antico Testamento fu individuata una moltitudine di patti o alleanze: quella di Adamo, Noè, Mosè, Giosuè (seconda circoncisione)¹. Non tutti, però, si imponevano allo stesso modo.

Il fenomeno, di particolare rilievo tra gli ecclesiastici, si coglie solo sporadicamente tra gli gnostici. Anche per essi, nonostante la loro qualificata ed enorme stima nei confronti del Nuovo Testamento, le generazioni veterotestamentarie, in qualità di preliminari, rivestivano discreta importanza.

L'uomo spirituale – *semen* luminoso e divino – avvicinato senza successo dagli arconti, sarà immortale tra i mortali.

«Questo *semen*, però, non si manifesterà ora, ma si farà conoscere dopo tre generazioni e scaglierà fuori il vincolo dell'errore delle potenze. – Ed io dissi: “In quanto tempo, Signore?” –. Mi rispose: “Quando il vero Uomo si manifesti in un *plasma*”².

I sethiani articolavano in quattro i periodi del mondo. Il Salvatore sarebbe venuto nel quarto. In coincidenza con la venuta del Salvatore il seme luminoso sarebbe stato illuminato nella quarta generazione, dopo le tre dell'Antico Testamento.

In senso analogo scrive Clemente:

«I valentiniani, invece, (dicono che con la terza generazione di Dt 5, 9) si indicano i tre luoghi di sinistra e con la quarta generazione i loro (= degli spirituali) semi» (ET 28).

¹ Cfr. AFRAATE, *Dem.* 11, 11 s.: PS 1, 498 ss.

² HA, p. 96, 27 ss. Si veda B. BARC, *L'Hypostase des Archontes*, 128.

Gnosticamente è lecito il passaggio dal luogo spazio al luogo tempo³.

Il favore accordato dagli gnostici al numero tre, alla tetrade, all'esade, ebdomade, ogdoade e anche ad altri numeri (5. 9. 10. 12), rende molto credibile la loro suddivisione dell'AT in periodi.

È superfluo ripetere qui ciò che sulle varie età del mondo è stato scritto di recente⁴. Riporterò solo alcune notizie di Ireneo.

Oltre alla classica divisione in Antico e Nuovo Testamento Ireneo conosce quattro testamenti, corrispondenti ai quattro vangeli.

«Qualis igitur dispositio (ἡ πραγματεία) Filii Dei, talis et animalium forma; et qualis animalium forma, talis et character Evangelii. Quadriformia enim animalia, et quadriforme Evangelium, et quadriformis dispositio Domini. Et propter hoc quattuor data sunt testamenta humano generi: unum quidem ante cataclysmum sub Adam; secundum vero post cataclysmum sub Noe; tertium vero legislatio sub Moyse; quartum vero quod renovat homine et recapitulat in se omnia, quod est per Evangelium, elevans et pennigerans homines in caeleste regnum» (*Adv. haer.* III, 13, 8, alla fine).

Il frammento greco di Anastasio Sinaita differisce nella distribuzione dei quattro testamenti: «primo (patto) stabilito con Noè (dopo) il diluvio con l'arcobaleno (iride); secondo con Abramo mediante il segno della circoncisione; terzo è quello della legge data a Mosè; quarto è quello del Vangelo mediante nostro Signore Gesù Cristo».

L'autore greco espunge alcuni elementi della versione latina e ne aggiunge altri, alla ricerca di una struttura più chiara. Ispira, tuttavia, minore fiducia. Ireneo permette di ampliare i dati, senza fissare tuttavia i confini per le due alleanze anteriori a quella di Mosè.

1. ALLEANZA PATRIARCALE

Il segno distintivo del patto (o patti) che va da Adamo a Mosè è il *leone* (alleanza o vangelo simile al leone) [«Primum enim animal, inquit (Ap 4, 7), simile leoni, efficabile eius et principale et regale significans» (*Adv. haer.* III, 11, 8, 190 s.)].

«Aliud enim (evangelium) illam quae est a Patre principalem et efficacilem et gloriosam generationem eius enarrat, dicens sic (Gv 1, 1): "In princi-

³ Cfr. anche UW, p. 125, 3 ss.

⁴ Cfr. A. LUNEAU, *L'Histoire du Salut... La doctrine des âges du monde*, Paris 1964; K.-H. SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966.

pio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum"; et (Gv 1, 3): "Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil". Propter hoc et omni fiducia plenum est Evangelium istud: talis est enim persona eius» (III, 11, 8, 198, ss.).

«Et ipsum autem Verbum Dei illis quidem qui ante Moysen fuerunt patriarchis secundum divinitatem et gloriam colloquebatur» (III, 11, 8, 220 ss.).

Ireneo lo rapporta al vangelo di Giovanni. Rappresenterebbe, come stato di vita, quello del quarto vangelo. L'evangelista Giovanni accentua la divinità e la gloria originarie del Cristo, Verbo di Dio; l'efficacia, l'egemonia e la regalità congenite al Figlio di Dio; la sua generazione gloriosa dal seno del Padre, nel principio e per essere Autore del mondo. A motivo della sua elevezza ispira fiducia, come il leone tra gli animali.

La «regalità», segno caratteristico del tempo anteriore a Noè, fu accortamente combinata da Metodio di Olimpo nell'esegesi a Ct 6, 8: «Sessanta sono le regine, ottanta le concubine, innumerevoli le fanciulle»⁵.

«La Chiesa fin da allora è la sposa. *Le regine* (sono) quelle anime regali gradite a Dio prima del diluvio, cioè Abele, Set ed Enoc⁶... Sessanta *regine*, credo, chiama tutti coloro che furono graditi a Dio nei secoli intercorsi da Adamo a Noè, poiché non ebbero bisogno di altre leggi né di precetti per raggiungere la salvezza, essendo ancora molto recente la creazione del mondo, compiuta da Dio in sei giorni... Avevano indelebilmente impressi nella loro mente gli avvenimenti occorsi nel paradiso... Esse hanno avuto il grande onore di trattare amichevolmente con gli angeli e vedere Dio frequentemente, non in sogno, ma chiaramente e manifestamente. Rammentate quale intima familiarità ebbero con Dio Set, Abele, Enos, Enoc, Matusalemme e Noè. Costoro furono i primi amanti della giustizia»⁷.

Inspiratosi o no in Ireneo, Metodio attesta la medesima tradizione fondamentale circa la divisione delle età del mondo (o alleanze) e il tutto «reale» (*regale*) della prima, caratterizzata dal rapporto nobilissimo e intimo con Dio⁸.

Nell'Alleanza anteriore a Mosè il Verbo di Dio fa sentire ai patriarchi la sua grandezza e la sua gloria. Prolunga, in qualche modo, le sue conversazioni con Adamo (*Epid.* 12). Parlando con Noè, e probabilmente ancora me-

⁵ *Simpos.* VII, 3 fine. Cfr. E. PRINZIVALLI, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma 1985, 59.

⁶ *Symp.* VII, 4.

⁷ *Ibid.* VII, 5.

⁸ A Metodio si ricollega EUSEBIO, *Praep.* VII, 6, 4. Si veda A. LUNEAU, *L'Histoire du Salut*, 123 ss.; E. PRINZIVALLI, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, 60.

glio con i tre grandi patriarchi (Abramo, Isacco e Giacobbe), tratta dei misteri della sua futura incarnazione «dimostrando – il Verbo di Dio – in precedenza che esso avrebbe assunto la stessa natura e avrebbe parlato con lui e sarebbe stato fra gli uomini, insegnando loro la giustizia» (*ibid.*).

Un simile rapporto del Verbo con gli uomini predispone alla sequela continua del Figlio di Dio da parte dell'uomo. Una sequela in crescita anche per l'uomo.

«Juste igitur (Abraham) derelinquens terrenam cognationem omnem, sequebatur Verbum Dei, cum Verbo peregrinans, ut cum Verbo moraretur» (*Adv. haer.* IV, 5, 3).

Il giusto Abramo, paradigma del discepolo del Verbo, compendia in un regime dominato dalla grandezza del Figlio i tre atti dell'economia umana: a) abbandono della parentela terrena; b) no a uno stato paradisiaco come quello di Adamo prima del peccato e sì a quello della vita terrena; c) per godere insieme a lui la cittadinanza con il Padre.

«In Abraham enim praedixerat et assuetus fuerat homo sequi Verbum Dei» (*Adv. haer.* IV, 5, 4).

In Adamo disobbedì la natura umana, in Abramo la nostra *carne* si abituò alla sequela del Figlio di Dio, anticipando quanto doveva poi risplendere con la Nuova Alleanza.

Alla sequela del *Logos* si aggiunse, a titolo di conseguenza spontanea, l'amicizia di Dio. Il pellegrino e seguace del Verbo diventa amico di Dio. Ireneo accentua la nobiltà e la libertà della fede di Abramo nel seguire il *Logos*. Il santo patriarca dà il timbro all'Alleanza patriarcale.

«Quem (= Verbum Dei) et Abraham voluntarie et sine vinculis propter generositatem fidei sequens, amicus factus est Dei. Sed neque Abrahae amicitiam propter indigentiam assumpsit Dei Verbum, existens ab initio perfectus – “ante enim quam Abraham esset, ego sum” (Gv 8, 58), inquit, sed ut ipsi Abrahae donaret aeternam vitam, existens bonus, quoniam amicitia Dei immortalitatis est condonatrix his qui aggrediuntur eam» (*Adv. haer.* IV, 13, 4).

Il regime *secundum divinitatem et gloriam* seguito dal Verbo nell'Alleanza patriarcale cercava la sottomissione dell'uomo alla parola di Dio. Ciò che non aveva ottenuto con Adamo entro il paradiso, Dio lo conseguiva durante l'esilio in individui come Abramo.

Il Creatore non abbandonava l'uomo alla mercé della *terrena cognatio* (cfr. *Adv. haer.* IV, 5, 3). Ancorché esiliato sulla terra, gli volle dare come compagno il proprio Figlio, affinché senza abbandonare materialmente il mondo

«camminasse con il Verbo». Pellegrino con il Verbo, suo seguace e discepolo, sarebbe poi diventato «amico del Verbo di Dio».

Ireneo segnala, come caratteristica comune al «seguace» (Abramo) e a «colui che questi segue» (il Verbo di Dio) la nobiltà, Abramo lo segue senza costrizioni, con la generosità e la nobiltà della sua fede («voluntarie et sine vinculis propter generositatem fidei sequens»: *Adv. haer.* IV, 13, 4).

Infatti, «credette a Dio... e fu chiamato amico di Dio» (cfr. Gc 2, 23; Gn 15, 6), quando era ancora incirconciso e senza l'obbligo di osservare il sabato; libero, quindi, dai vincoli che dovevano caratterizzare l'economia di Mosè.

Perpetuava nel suo tempo il regime di Noè, di Enoc e di tutti quelli che, senza Legge, erano accettati a Dio e ricevevano da Lui segni singolari di amicizia:

«Sed et Lot sine circumcissione eductus est de Sodomis, percipiens salutem a Deo. Eidem Deo placens Noe cum esset incircumciscus accepit mensuras mundi secundae generationis. Sed et Enoch sine circumcissione placens Deo, cum esset homo, legatione ad angelos fungebatur, et translatus est, et conservatur usque nunc testis iusti iudicii Dei, quoniam angeli quidem transgressi deciderunt in iudicium, homo autem placens translatus est in salutem. Sed et reliqua autem omnis multitudo eorum qui ante Abraham fuerunt iusti et eorum patriarcharum qui ante Moysen fuerunt, sine his quae praedicta sunt (= sine circumcissione, sine sabbatis) et sine Lege Moysi justificabantur» (*Adv. haer.* IV, 16, 2, 33, ss.).

Diversamente dal patto stilato sull'Oreb con Mosè, l'Alleanza concessa ai patriarchi ignorava vincoli esterni. Ireneo ne offre la ragione:

«Quare igitur patribus (= patriarchis) non disposuit (Deus) Testamentum? Quoniam "lex non est posita iustis" (1 Tm 1, 9); iusti autem patres, virtutem Decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis, diligentes scilicet Deum qui fecit eos et abstinentes erga proximum ab iniustitia: propter quod non fuit necesse admoneri eos correptoriis litteris, quoniam habebant in semetipsis iustitiam legis» (*Adv. haer.* IV, 16, 3, 49 ss.).

Dio non legifera per legiferare. I patriarchi, poiché giusti, portavano impressa nei loro cuori la virtù del Decalogo; amavano il loro Creatore, Dio, e si astenevano dal procurare il male al prossimo. «Volontariamente e senza costrizioni» della Legge agivano secondo la volontà di Dio, conforme alla fede nel loro Creatore e seguivano, come Abramo, il Verbo di Dio.

Questa Alleanza era dominata dall'amore verso Dio e verso il prossimo, nata spontaneamente con fede generosa in animi ugualmente generosi.

Alla nobiltà dei patriarchi nella sequela della Parola di Dio rispondeva il *Logos* con generosità e magnanimità divine. Il *Logos* accoglie Abramo (e i patriarchi) in un'amicizia disinteressata («ut... donaret aeternam vitam, ex-

sistens bonus»: (*Adv. haer.* IV, 13, 4). Il Verbo, buono e sorgente del bene, vuole conferire loro la Vita eterna che possiede con il Padre.

Ireneo sviluppa in una bellissima pagina quest'ultimo concetto. Dio non è alla ricerca della glorificazione da parte dell'uomo, bensì vuole glorificarlo; non cerca di ottenere il bene dall'uomo, ma fargli del bene.

«Propter hoc autem exquirat Deus ab hominibus servitatem (= sequelam), ut quoniam est bonus et misericors benefaciat eis qui perseverant in servitute ejus. In quantum enim Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communi-
one. Haec enim gloria hominis, perseverare ac permanere in Dei servitute. Et propter hoc dicebat discipulis Dominus (Gv 15, 16): "Non vos me elegistis, sed ego elegi vos", significans quoniam non ipsi glorificabant sequentes eum, sed in eo quod sequerentur Filium Dei glorificabantur ab eo. Et iterum (Gv 17, 24): "Volo ut ubi ego sum, ibi et hi sint, ut videant claritatem meam", non vane glorians super hoc, sed gloriam suam participare volens discipulis suis» (*Adv. haer.* IV, 14, 1, 21 ss.).

Meglio forse che tra i discepoli di Cristo, presi nella loro totalità la nobiltà della sequela del *Logos* – nei suoi due estremi – si riscontra nella sua applicazione ad Abramo.

Si può seguire il *Logos* con atteggiamenti differenti: a) come discepolo che guarda il Maestro, Salvatore, Luce, per conoscere le vie della salvezza; b) come suo profeta, e anche figura, per annunciare i futuri misteri.

Abramo, discepolo del Verbo, preannunciava a volte i futuri misteri del *Logos*.

Caso tipico è l'obbedienza a Dio nel sacrificio del figlio Isacco. Si potrebbe pensare che un ordine tanto intenso doveva cozzare contro un animo renitente o, quanto meno, rassegnato. Non fu così. Abituato alla sequela del *Logos* ed illuminato profeticamente da Lui, accolse con pronta volontà (*προθύμως*) il comando di Dio.

«Etenim Abraham secundum suam fidem secutus praeceptum Verbi Dei, *prono animo* (*προθύμως*) unigenitum et dilectum filium suum concessit sacrificium Deo, ut et Deus beneplacitum habeat, pro universo semine ejus dilectum et Unigenitum Filium suum praestare sacrificium in nostram redemptionem» (*Adv. haer.* IV, 5, 4 alla fine).

Invece di opporre resistenza Abramo comprende (profeticamente) la necessità del sacrificio dell'Unigenito di Dio sulla croce per volontà del Padre e obbedisce con prontezza per indurre il Padre al sacrificio del proprio Figlio.

Perfino negli ordini umanamente più esigenti si percepivano la magnanimità e nobiltà che governavano l'Alleanza anteriore a Mosè.

Anche la gioia di Abramo nel vedere profeticamente il giorno di Cristo e la sua Passione andava in tale direzione.

«Propheta ergo quum esset Abraham et videret in Spiritu diem adventus Domini et Passionis dispositionem, per quem ipse quoque et omnes qui similiter ut ipse creditur credunt Deo salvari inciperent, *exultavit vehementer* (cfr. Gv 8, 56)» (*Adv. haer.* IV, 5, 5).

Oggetto qualificato della sua visione profetica, il giorno di Cristo (*diem meum*), giorno della sua Incarnazione⁹ e giorno della sua Passione, produceva in Abramo una gioia singolare¹⁰.

Ireneo non si preoccupa di fornire analogie tra l'Alleanza dei Patriarchi e il Nuovo Testamento. In quella patriarcale Abramo, lasciata la sua parentela, «seguiva il Verbo»; nella nuova Alleanza gli Apostoli, della stirpe di Abramo, lasciati il padre e la barca, seguono il Verbo di Dio. In quella dei patriarchi Isacco portava la legna per il sacrificio, nella nuova Alleanza noi portiamo la croce per seguire il Verbo con la medesima fede di Abramo.

«Juste autem et Apostoli, ex Abraham genus habentes, dereliquentes naviculam et patrem, sequebantur Verbum Dei. Juste autem et nos, eandem fidem accipientes quam habuit Abraham, tollentes crucem quemadmodum ligna Isaac, sequimur eum» (*Adv. haer.* IV, 5, 4, 62 ss.).

Abramo *gioiva* alla visione profetica del giorno di Cristo e della sua Passione; nel Nuovo Testamento il vecchio Simeone, gli angeli di Betlemme e la Vergine non nascondevano la loro esultanza di fronte all'imminente compiersi di quella gioia (cfr. *Adv. haer.* IV, 7, 1).

La stessa gioia animava la sequela del Figlio di Dio in Abramo (e nei patriarchi) e negli Apostoli e discepoli del Nuovo Testamento. Lo stesso Vangelo tetramorfo, lo stesso Spirito, la stessa fede nel Creatore e nel suo Verbo.

E, più in particolare, irrobustiva la stessa fede, libera da legami e volontaria, nell'Alleanza dei patriarchi e in quella arrecataci da Cristo con la sua venuta. Si tratta di grandezza e gloria uguali.

L'aspetto generoso della fede patriarcale, anteriore al regime della Legge, annuncia la fede delle genti nella Nuova Alleanza. I giusti del tempo precedente la circoncisione, epoca senza la legge, seguivano il Verbo; i giusti del tempo presente, venuti dal paganesimo, danno prova di una fede superiore a

⁹ CLEMENTE A., ET 18, 1.

¹⁰ «Abraham pater vester *exultavit* ut videret diem meum, et vidit et gavisus est», secondo *Adv. haer.* IV, 5, 3 (inizio).

quella ebraica: «Generosior autem rursus fides gentium ostenditur, Sermonem Dei assequentium sine instructione Scripturarum» (*Adv. haer.* IV, 24, 2, 43 s.).

Qui risiede la grandezza di Abramo, col suo duplice versante, prima e dopo la circoncisione. Non nella sua persona, ma soprattutto nella sua natura (o carne), prima e dopo essere stata circonscisa. Giustificato *secundum carnem* dalla fede, in carne incirconscisa, caratterizza l'Alleanza dei patriarchi, generosa e libera, superiore a ogni Legge. In tal modo è costituito padre dei credenti venuti dal paganesimo.

Esponente dell'Alleanza (senza circoncisione) dei patriarchi, Abramo prefigura il Nuovo Testamento, superiore alla circoncisione e alla Legge. Modello dell'Alleanza con la circoncisione degli israeliti, preannuncia l'intermezzo della Legge. Padre comune delle due Alleanze, unisce nella sua carne quella dei patriarchi con il Nuovo – il principio con la fine – mediante l'Alleanza intermedia della Legge. Tutto ciò sulla semplicissima base della fede in Cristo (Verbo di Dio) e nel Creatore suo Padre – come uomo (= *plasma*) che segue il *Logos* – e perciò stesso *secundum carnem*: nel regime di carne incirconscisa (come padre dei credenti incirconscisi) e circonscisa (come padre dei credenti di Israele).

«Sic enim oportuerat filios Abrahae, quos illi de lapidibus excitavit Deus et fecit absistere ei, principi et praenunciatori facto nostrae fidei. Qui et accepit Testamentum circumcisionis post eam justificationem quae fuerat in praepotio fidei, ut praefigurarentur in eo utraque Testamenta, ut fieret pater omnium qui sequuntur Verbum Dei et peregrinationem in hoc saeculo sustinent, hoc est eorum qui ex circumscisione et eorum qui ex praepotio fideles sunt; sicut et “Christus lapis summus angularis” (cfr. Ef 2, 20) omnia sustinens et in unam fidem Abrahae colligens eos qui ex utroque Testamento apti sunt in aedificationem Dei. Sed haec quidem quae est in praepotio fides, utpote finem (= Testamentum Novum) conjungens principio (= Testamento ante circumscisionem) prima et novissima facta est. Etenim ante circumscisionem erat in Abraham et in reliquis justis qui placuerunt Deo..., et rursus in novissimis temporibus orta est in humano genere per Domini adventum; circumscisio vero et Lex operationum media obtinuerunt tempora» (*Adv. haer.* IV, 25, 1).

La circoncisione o la non circoncisione di Abramo può essere tanto importante da fondare la paternità delle Alleanze?

Ireneo si attiene a quanto sostiene l'Apostolo (Rm 4, 1 ss.). Abbia o meno conosciuto le speculazioni gnostiche sulla «Circoncisione», l'impostazione più ovvia sarebbe stata di utilizzare la dottrina dell'Apostolo per fondare non semplicemente sulla persona di Abramo, *ma sulla sua carne* (incirconscisa e circonscisa) il valore prefigurativo dei due Testamenti, il Testamento della Legge e il Nuovo. Cosa c'era di meglio per confermare in opposizione ai va-

lentiniani¹¹ il ruolo attribuito nell'economia attuale *alla carne*, in Adamo (con il peccato e la morte) e in Abramo (con la fondazione della duplice alleanza)?

Eppure il vescovo di Lione segue un'altra strada. Invece di far risaltare la paternità *secundum fidem nella carne*, prima incirconcisa e poi circonscisa, si accontenta della paternità *in semetipso*. Teme di compromettere l'universale paternità *nella fede* accentuando l'efficacia «*secundum carnem*» di Abramo. Sospetta la possibile confusione tra l'esemplarità «secondo la fede» di Abramo e la circostanza in cui tale paternità gli è offerta in quanto uomo (o plasma) che segue il Verbo.

Ireneo fa di Abramo – *nella sua carne di uomo* – il padre di due Testamenti: a) del popolo che semina, b) del popolo che miete. E ricorrendo alla metafora cambia il «seme» nella «parola (di Dio) relativa a Cristo».

«Cum enim unus esset Abraham, *in semetipso* praefigurabat duo testamenta, in quibus alii quidem seminaverunt, alii vero messi sunt: "In hoc enim – inquit (Gv 4, 37) – sermo est verus, quoniam alter quidem est qui seminat populus, et alter qui metet", unus autem Deus praestans utrisque quae sunt apta... Disseminaverunt enim sermonem de Christo patriarchae et prophetae, demessa est autem Ecclesia, hoc est fructum percepit»¹².

L'Alleanza patriarcale è unita a quella dei profeti per diventare Alleanza della semina, rispetto alla Nuova, della raccolta. Non interessa la natura (*caro*) di Abramo per discernere, secondo tappe di prepuzio o di circoncisione, le due paternità (di pagani e giudei). È necessario mantenere la filiazione comune a gentili ed israeliti; sono tutti figli di Abramo, sono seme procedente non dalla sua carne ma dalla fede («*semen ejus, hoc est qui ex fide justificantur*»: *Adv. haer.* V, 32, 2).

L'Alleanza dei patriarchi si distingue, nel tempo, da quella della Legge (e dei profeti). I patriarchi potevano invocare a loro favore l'arcobaleno – come Alleanza di pace – «segno dell'alleanza... tra Dio e gli uomini» (cfr. Gn 9, 12) e l'alleanza sancita con Abramo mediante la circoncisione (cfr. Gn 17, 10 s.); non vi è traccia di un patto tra Dio e gli uomini sancito con alcuno dei sedicenti «profeti».

Si aggiunga, poi, l'enorme valore attribuito da Ireneo ai grandi patriarchi, in quanto profeti. I patriarchi – particolarmente Abramo, Isacco e Giacobbe – profetizzano con la loro vita e i loro gesti. Per la modalità del loro vati-

¹¹ Rappresentati, ad esempio, in *Ev. Phil.* 123 (inizio).

¹² IRENEO, *Adv. haer.* IV, 2, 3, 40 ss.

cinio l'Alleanza dei patriarchi superava in grandezza e gloria l'epoca dei cosiddetti «profeti». Più che profeta della nostra fede, Abramo fu «patriarca della nostra fede», secondo Gal 3, 7 ss.: padre di quella stessa fede che annunciava per il futuro. Ma non a causa di un'ispirazione o esperienza psichica, celata nel tempio della sua anima, quanto piuttosto per aver accolto la parola di Dio (il Verbo) nella sua carne ed essersene appropriato nella sostanza umana. In virtù della fede il Verbo costituisce padre l'uomo Abramo: nella carne, prima incirconcisa e poi circoncesa. Ciò che la disobbedienza nella carne di Adamo produsse, lo fece in senso contrario l'obbedienza nella carne di Abramo.

In entrambi i casi l'atteggiamento dell'uomo interessò «per sé» la natura. In Adamo questa fu resa peccatrice e origine di peccato, in Abramo credente e origine della fede.

La figura di Isacco acquista una discreta importanza per la grandezza della sua dimensione profetica nel generare da Rebecca i due popoli, schiavo e libero (cfr. Rm 9, 10 ss.: *Adv. haer.* IV, 21, 2).

Ancora più importante è la figura di Giacobbe, a partire dalla sua nascita.

«Omnia enim ille faciebat propter illam juniorem, bonos oculos habentem, Rachel, quae praefigurabat ecclesiam, propter quam sustinuit Christus, qui tunc quidem per patriarchas suos et prophetas praefigurans et praenuntians futura, praeexercens suam partem dispositionibus Dei, et assuescens hereditatem suam obaudire Deo, et peregrinari in saeculo, et sequi Verbum ejus, et praesignificare futura. *Nihil enim vacuum neque sine signo apud Deum*»¹³.

Al tempo dei patriarchi esistevano pure gli empi. Fratello di Giacobbe era Esaù. Ma gli empi non rientrano nell'Alleanza gloriosa dei patriarchi. Ireneo non parla di costoro. È più attento a chi caratterizza quel periodo: i grandi amici di Jahvé. Per mezzo loro riabilita l'Alleanza del Demiurgo in polemica con marcioniti e gnostici.

Lungi dall'essere «animale» – umana in senso peggiore – l'Alleanza siglata dal Creatore con i giusti è spirituale e divina come il Nuovo Testamento, annunciato dal Salvatore. Quanto l'Alleanza dei patriarchi è in figura e profezia, lo è nella realtà quella spirituale del Vangelo. L'una e l'altra sono divine. E se l'alleanza patriarcale è prefigurativa *nella carne*, quella del Vangelo è compimento *nella carne*. La giustizia (spirituale) unisce, nelle due alleanze, gli stessi estremi: il Dio Creatore, origine dello Spirito (patriarcale

¹³ *Adv. haer.* IV, 21, 3 (verso la fine).

profetico tra i patriarchi, evangelico di adozione tra i giusti neotestamentari), da un lato, l'umana *caro* (elevata a dignità patriarcale profetica nella prima alleanza, adottata filialmente nel Nuovo Testamento), dall'altro.

In breve. Il titolo di grandezza del leone con il quale Ireneo caratterizza l'Alleanza dei patriarchi ha una singolare importanza nei confronti di marcioniti e gnostici. Il *Logos* dell'evangelista Giovanni non apparve nella pienezza dei tempi con la *parusia* visibile del Salvatore. Il Verbo, che dialogava con Adamo nel paradiso, si manifestò frequentemente ai grandi giusti e patriarchi: a) perché – secondo Mt 11, 27 – nessuno poteva conoscere il Padre Jahvé senza il Verbo Figlio; Dio non aveva tolto all'uomo la sua benedizione né cancellato una parola della sua economia salvifica; b) soltanto con l'aiuto del Verbo, «mano del Padre», il Signore poteva continuare la *plasis* del plasma umano iniziata in Gn 2, 7. La sua interruzione avrebbe indotto la fine dell'economia intera. Jahvé, non avendo ritirato la sua benedizione (e il suo Spirito) dall'uomo in seguito alla trasgressione di Adamo, mantenne la sua amicizia grazie a un rapporto assiduo *secundum carnem* con i figli di Adamo, in particolare con i giusti, suoi amici; c) *la carne*, resa peccatrice in Adamo per tutti i suoi figli, non solo conservò la benedizione iniziale di Dio, ma fu *giustificata* in Abramo per la sua fede in Jahvé e nel suo Verbo a beneficio di tutti, incircoscisi e circoscisi. Jahvé lo dimostra in maniera tangibile prima e dopo Abramo. I patriarchi anteriori ad Abramo confluiscono nella sua *sarx* come strumenti della benedizione divina iniziale. I patriarchi venuti da Abramo, pure nella *sarx*, sono portatori della seconda benedizione inaugurata in lui a beneficio di gentili e giudei.

Torniamo alla divisione del Vangelo nelle quattro Alleanze – 1) patriarcale, 2) della circoncisione, 3) della Legge, 4) Nuova – oppure in tre sole, unificando l'alleanza della circoncisione e della Legge.

Abramo offre, in qualità di paradigma, un'altra possibilità. Senza cessare di appartenere all'Alleanza patriarcale, prefigura nella sua carne l'Alleanza della Legge e quella Nuova. Sono gli stessi tre atti del dramma dell'economia, percepibili in misteri particolari.

Tutte le Alleanze vivono del medesimo Spirito e rappresentano lo stesso Vangelo. Ognuna, però, con caratteristiche proprie: quella dei patriarchi *prefigura* i misteri, quella della Legge (e dei profeti) li descrive con un linguaggio sensibile, il Nuovo li porta a compimento. È quanto accade, per esempio, per il mistero della Passione del Giusto (= Cristo).

«Passio Justi, ab initio praefigurata in Abel et descripta a prophetis, perfecta vero in novissimis temporibus in Filio Dei. Oportebat enim quaedam quidem

praenuntiari paternaliter a patribus, quaedam autem praefigurari (= describi) legaliter a prophetis, quaedam vero deformari secundum formationem Christi ab his qui adoptionem perceperunt, omnia vero in uno Deo ostenduntur (*Adv. haer.* IV, 25, 2-3).

Le espressioni «quaedam... quaedam... quaedam» non distinguono i misteri, ma il modo della loro presentazione. I patriarchi li preannunciano, i profeti (e la Legge) li descrivono con parole, Cristo (e i suoi) li realizzano. E tutto all'interno di un'unica economia, governata da un Dio unico, il Creatore. I patriarchi realizzarono l'Alleanza della prefigurazione senza scritti né Legge (né parole); la prefigurarono con le opere nella persona e nella vita dei Giusti.

2. ALLEANZA DELLA LEGGE

Il suo segno distintivo è il «vitello» ed ha un carattere sacerdotale.

«Secundum vero (animal) simile vitulo (Ap 4, 7), sacrificalem et sacerdotalem ordinationem (*taxin*) significans»¹⁴. Corrisponde al vangelo di Luca.

«Id vero quod est secundum Lucam, quoniam quidem sacerdotalis characteris est, a Zacharia sacerdote sacrificante Deo (cfr. Lc 1, 9) inchoavit. Iam enim saginatus parabatur vitulus, qui pro inventione minoris filii inciperet mactari» (*ibid.* 8, 204 ss.).

Esprime, poi, la sua relazione con la Legge di Mosè (*ibid.* 8, 220 ss.).

«Et ipsum autem Verbum Dei illis quidem qui ante Moysen fuerunt... *his vero qui in Lege*, sacerdotalem et ministerialem actum (*taxin*) praebebat».

E poco dopo (*ibid.* 8, 233):

«Tertium vero (testamentum datum est) *legislatio* ἡ τῆς νομοθεσίας sub Moysē».

Seconda o terza, tra le quattro alleanze, Ireneo la definisce sempre nello stesso modo. Il vitello (*vitulus*), animale destinato al sacrificio, corrisponde al Vangelo di Luca, che inizia con il sacrificio di Zaccaria, padre del Battista. La funzione sacerdotale di Zaccaria annuncia il sacrificio imminente del «vitello grasso», simbolo del Cristo (secondo una parabola esclusiva di Luca).

Il Patto della Legge, situato tra quello dei patriarchi e il Nuovo Testamento, aveva una caratteristica sacerdotale e annunciava simbolicamente l'unico vero sacrificio della Nuova Alleanza.

¹⁴ IRENEO, *Adv. haer.* III, 11, 8, 191 ss.

Ireneo evidenzia il suo aspetto più nobile. Tralascia di trattare a) del Decalogo scritto su tavole di pietra e promulgato sul Sinai, b) della legislazione complementare assegnata a Israele come a popolo servile.

L'attenzione di Ireneo è maggiormente rivolta al contenuto spirituale di quest'ultima, non compresa da Israele a causa della sua mentalità servile e accessibile soltanto nel Nuovo Testamento. I giudei esaltarono la Legge (sussidiaria) di Mosè come definitiva. La loro mentalità servile non andava oltre il testo letterale. Ritenevano Jahvé geloso di esso e del culto materiale (servile) minuziosamente descrittivi. Mai supposero il significato nascosto nelle sue prescrizioni né l'intento disciplinare del Legislatore.

Tale mentalità diventò proverbiale. L'esegesi servile e carnale della Legge non poté sviarsi di più dal vero significato. I settari – marcioniti e gnostici – ovviamente tradussero l'economia della Legge mosaica nell'interpretazione assegnatale da coloro che si ritenevano i suoi più qualificati detentori. Il Demiurgo dimostrava, come Legislatore interessato, la stessa imperfezione naturale già riscontrabile come plasmatore ed educatore inefficace dell'uomo. La legge relativa al culto testimoniava l'indigenza di Jahvé. Aveva bisogno di adoratori. A tale scopo costituì, come sua proprietà, il popolo di Israele e, per mantenerlo culturalmente legato a sé, moltiplicò prescrizioni e sacrifici.

A una simile esegesi, ingiuriosa per il Demiurgo Jahvé, gli gnostici ne aggiungevano un'altra spirituale. Al di sotto delle prescrizioni culturali e *interessate* del Legislatore si nascondeva la mano del vero Dio. Ciò che a livello ebraico rivelava un dio geloso e indigente, bisognoso di adoratori e di culto sensibile, a livello spirituale nascondeva un valore simbolico.

La legislazione culturale si prestava, quindi, a due esegesi parallele: a) letterale, come la comprendevano gli ebrei, di indole servile (arcontica, animale); b) spirituale o simbolica, come l'interpretavano gli gnostici.

«C'è poi (nella legge di Mosè) – scrive Tolomeo a Flora¹⁵ – la parte prefigurativa τυπικόν, posta a immagine delle realtà spirituali e trascendenti. Alludo ai precetti relativi ai sacrifici, alla circoncisione, al sabato, al digiuno, all'agnello pasquale, ai pani azzimi... Tutto ciò, immagine e simbolo, cambia (*di senso*) una volta rivelata la verità. È stato abrogato nella sua forma esteriore e nella sua applicazione letterale; è stato invece elevato nel senso spirituale, poiché si sono cambiati di contenuto gli stessi nomi di prima».

Tolomeo si diffonde sul tema, ma nella lettera a Flora si astiene dall'utilizzare l'esegesi degli ebrei a discredito del Demiurgo Jahvé. I valentiniani,

¹⁵ EPIFANIO, *Panarion* 33, 5, 8.

tuttavia, coincidendo in questo con Marcione, rinfacciavano al Demiurgo le prescrizioni della Legge cerimoniale come testimonianza della sua indigenza:

«Quid stultius, quid infirmius quam sacrificiorum cruentorum et holocaustomatum nidorosorum a deo exactio?»¹⁶.

A livello figurativo molte volte Jahvé legiferava sollecitato da una Sapienza superiore. Spontaneamente ricercava solo il proprio interesse e richiedeva sacrifici di animali, perché se ne compiaceva.

Jahvé mendicava sacrifici e offerte. In alcune occasioni li rifiutava (come in Sal 49, 9 ss.; Is 1, 11. 16 ss.), come se gli ripugnassero, perché lo spingevano all'ira. Era uno Zimbello delle passioni umane; talvolta esigeva quanto talaltra rifiutava a motivo di sentimenti contrastanti¹⁷.

Ireneo si oppone innanzitutto ai valentiniani, difendendo la Legge, particolarmente i suoi precetti culturali. L'alleanza di Mosè è caratterizzata dagli aspetti sacrificale e sacerdotale. Senza richiudersi però nei confini immediati di Israele, annuncia il sacrificio e il sacerdozio della Nuova Legge. I precetti rituali di Mosè presi da soli non hanno valore. A Jahvé non portano nulla, come nell'Alleanza patriarcale, d'altronde, l'amicizia con i Giusti.

Dio li richiede per due motivi: a) per evitare idolatrie tra gli israeliti, piuttosto propensi a esse fin dai tempi dell'Egitto; b) per annunciare per mezzo di essi – figurativamente e in profezia – il sacrificio definitivo della Nuova Legge.

Jahvé educa gli israeliti a ricercare il loro bene. La prolungata schiavitù in Egitto li aveva segnati nel corpo e nell'anima. Con la loro mentalità servile reagivano in tutto come schiavi. Dio li tratta come servi, per prepararli a diventare «figli». Desidera condurli all'oblio dell'idolatria egiziana all'obbedienza alla parola di Dio, salvezza e gloria dell'uomo (come al tempo di Abramo).

Li toglie dall'Egitto e prescrive loro sacrifici (animali).

«Et iterum significans quoniam non propter hoc eduxit eos de Aegypto ut sacrificia ei offerent, sed ut obliiti idolatriae Aegyptiorum audire vocem Domini possent, quae erat eis salus et gloria» (*Adv. haer.* IV, 17, 3).

¹⁶ TERTULLIANO, *Marc.* V, 5, 10; cfr. A. VON HARNACK, *Marcion*, 276* s.

¹⁷ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 17, 1: «Quoniam autem non *indigens Deus servitute eorum*, sed propter ipsos quasdam observantias in Lege praeceperit...; et ... quoniam non *indiget Deus oblatione hominum*, sed propter ipsum qui offerat hominem... Deinde ne quis putet propterea quod irasceretur eum recusare haec, *infert...*»; 17, 2: «Non enim sicut homo motus, ut multi audent dicere, *devertit eorum sacrificia*, sed miserans eorum caecitati... Si enim *irascens abnueret haec eorum sacrificia...*».

«Ex quibus omnibus manifestum est quia non sacrificia et holocaustomata quae-
rebat ab eis Deus, sed fidem et obaudientiam et iustitiam propter illorum salu-
tem» (IV, 17, 4).

Il creatore non ha alcun bisogno di sacrifici animali o di culti particolari. L'Alleanza sacrificale e sacerdotale è rivolta a Israele, troppo incline all'idolatria. È un mezzo concreto, adatto a un popolo materiale, per trattenerlo al suo servizio e salvarlo.

«Sic autem et populo tabernaculi factionem et aedificationem templi et levitarum electionem, sacrificia quoque et oblationes et monitiones et reliquam omnem Lege statuebat deservitionem. Ipse quidem nullius horum est indigens: est enim semper plenus omnibus bonis, omnemque odorem suavitatis et omnes suaveolentium vaporationes habens in se, etiam antequam Moyses esset; facile autem ad idola revertentem populum erudiebat, per multas vocationes praestruens eos perseverare et servire Deo: per ea quae erant secunda ad prima vocans, hoc est per typica ad vera; et per temporalia ad aeterna; et per carnalia ad spiritalia; et per terrena ad caelestia»¹⁸.

Le ultime righe evidenziano un'altra ragione. I sacrifici della Legge mosaica annunciavano l'unico vero sacrificio della Nuova Legge. Oltre a mantenere Israele al suo servizio, Dio vuole disporlo, per mezzo di simboli, alla Verità, prepararlo con sacrifici temporali al sacrificio definitivo; per mezzo del culto sensibile ed esteriormente carnale vuole aprirgli la via al culto spirituale e servirsi di oblazioni terrene per istruirlo al mistero dell'offerta celeste.

Questi sono, in sintesi, i due movimenti di Jahvé nell'istituire il Patto sacerdotale (della Legge mosaica): la disciplina o educazione di Israele e la profezia (o prefigurazione) della Nuova Alleanza. «Itaque Lex et disciplina erat illis et prophetia futurorum» (*Adv. haer.* IV, 15, 1).

Secondo Ippolito Mosè presentò due volte la Legge al popolo; era la stessa Legge ricevuta sul Sinai dal Figlio di Dio, mediatore del Padre. La seconda compendia i punti più importanti della prima, provenienti come questa dal medesimo Mediatore tramite Mosè.

«Mosè li convocò dall'altra parte del Giordano (cfr. Dt 1, 1; 4, 46). Presentò loro ciò che insegna la Seconda Legge (Deuteronomio), ricapitolando per costoro i principali punti della legge. Non dava una Legge differente dalla prima, concessa ai loro padri; spiegava loro la stessa Legge affinché, dopo aver ascoltato quan-

¹⁸ *Adv. haer.* IV, 14, 3, 66 ss.

to era accaduto ai loro padri nella terra degli Egiziani e nel deserto, temessero con tutto il cuore Dio»¹⁹.

«Anche Mosè, infatti, dopo aver ricevuto la Legge dal Figlio (sul Sinai), l'ha data una prima volta ai loro padri; e poi, insegnava ai loro figli la Seconda Legge per prefigurare nel contempo le due Alleanze: l'Antica, definita così (espressamente) per i padri circoncisi (soltanto) e la Nuova, riservata (implicitamente) come nuova per (uomini) nuovi»²⁰.

Nel consegnare due volte lo stesso codice dell'alleanza, stipulato da Dio con Israele, Mosè lasciava intendere le due alleanze – Antico e Nuovo Testamento – che Dio desiderava stringere con gli uomini. Uomo dell'economia antica, non comprendeva tuttavia il contenuto della Seconda, inaugurata unicamente con la venuta del Figlio e si limitò a garantire la volontà di Dio in ordine alla nuova.

Pertanto l'autore dell'alleanza salvifica, nelle sue due fasi, risulta essere uno solo, il Figlio, mediatore necessario del Padre per il compimento della sua volontà. Il Nuovo Testamento renderà visibile umanamente il Figlio di Dio. Questi dovrà essere creduto come Figlio e la sua presenza visibile renderà umanamente accessibile il Padre invisibile²¹.

Questa è l'ultima dimensione della Seconda Legge data da Mosè agli Israeliti. E veniamo ad Ireneo.

Egli rileva le due tappe della medesima legislazione di Mosè: a) la Legge del Decalogo; b) la Legge di servitù.

Legge del Decalogo: «Nam Deus primo quidem per naturalia praecepta, quae ab initio infixae dedit hominibus, admonens eos, id est per Decalogum – quae si quis non fecerit, non habet salutem –, et nihil plus ab eis exquisivit (*Adv. haer.* IV, 15, 1). Durante il regime dei patriarchi il Decalogo era scritto nel cuore dei Giusti. Nella prima legge data sul Sinai Jahvé lo scrisse su due tavole di pietra e lo consegnò a Mosè (*Dt* 5, 22), per quanti desiderassero seguire il Verbo di Dio. Collegava così l'Alleanza di Mosè con quella precedente. Non bastò e dovette aggiungere il Deuteronomio, la Seconda Legge, o la Legge di servitù:

«At ubi conversi sunt in vituli factionem, et reversi sunt animis suis in Aegyptum, servi pro liberis concupiscentes esse, aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem, a Deo quidem non abscedentem, in servitutis autem iugo dominantem eis» (*Adv. haer.* IV, 15, 1).

¹⁹ IPPOLITO, *Ben Mos.*, p. 123, 7 ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 133, 2 ss.

²¹ Si veda A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 79 ss.

«Populum vero praeformabat, docens indocibilem (populum) sequi Deum» (IV, 14, 2).

Israele rivelava abbondantemente il suo animo adorando il vitello d'oro e manifestando il desiderio di tornare in Egitto, perché Dio cercasse di educarlo attraverso vie di benevolenza filiale.

Non per questo, tuttavia, la Seconda Legge (Deuteronomio) procede da un dio giusto, diverso da quello Buono che consegnò il Decalogo – secondo la tesi valentiniana ampiamente esposta da Tolomeo (*Epist. ad Flor.* 4, 1 ss.).

«Manifeste significans quoniam non ab altero Deo talis illis data lex est, sed ad eodem ipso, apta illorum servituti... Et non solum hoc, sed et praecepta quaedam a Moyse posita eis propter duritiam illorum, et quod nollent esse subjecti, manifestavit Dominus... (Mt 19, 7 s.)... Et propter hoc aptum duritiae eorum repudiū praeceptum a Moyse acceperunt» (*Adv. haer.* IV, 15, 1-2).

Dio trattava i Giusti dell'età patriarcale senza Leggi esteriori, perché infondeva in essi la giustizia della vera legge. Con gli Israeliti fu costretto a comportarsi in modo diverso, senza cambiare i suoi disegni sull'uomo, attento a fare di lui un «discepolo e seguace di Dio».

«Quum autem haec justitia et dilectio quae erat erga Deum cessit in oblivionem et extincta esset in Aegypto, necessario Deus propter multam suam erga homines benevolentiam semetipsum ostendebat per vocem, et eduxit de Aegypto populum in virtute, uti rursus fieret homo discipulus et sectator Dei; et affligebat indicto audientes, ut non contemnerent eum qui se fecit» (*Adv. haer.* IV, 16, 3). «Servitutis autem praecepta separatim per Moysem praecepit populo, apta illorum eruditioni» (IV, 16, 5).

Se il popolo di Israele non si fosse corrotto a contatto con l'idolatria e la schiavitù di Egitto, nemmeno Dio avrebbe cambiato il Testamento. Avrebbe mantenuto il precedente, con le sue caratteristiche di nobiltà, gloria e amicizia spontanea. Il Decalogo non sarebbe stato scolpito su tavole di pietra né sarebbe stata aggiunta la Legge per il culto. Sarebbe continuato il rapporto generoso tra il Verbo e gli uomini in ordine ai misteri della sua futura esistenza umana.

3. I PROFETI

L'Alleanza della Legge include i profeti. È difficile applicare ai profeti il regime segnalato da Ireneo, come «ordinamento sacrificale e sacerdotale», per la caratteristica abitualmente negativa che possiede – nella sua applicazione al popolo di Israele – la *Legge tipica* (ossia simbolica) di Mosè. In ogni caso una cosa sono i profeti e un'altra il regime seguito da Dio con il suo

popolo al tempo dei profeti. Veniva prolungato in quell'occasione il Patto inaugurato con Mosè.

Non tutti, sotto la Legge, ebbero un animo servile. Alcuni giusti custodivano il Decalogo nel loro cuore – «discepoli e seguaci di Dio» (*Adv. haer.* IV, 16, 3) estranei al regime di servitù comune a tutto il popolo, con qualche vantaggio sui patriarchi. I precetti relativi ai sacrifici occupavano il centro della loro devozione e attraverso di essi comprendevano, come Abramo, la Passione e il sacrificio del Verbo futuro. Ciò che rappresentava per i volgari israeliti il Tempio materiale, era per questi giusti il Tempio antitipo – Corpo di Cristo – che agglomerava in sé tutti gli elementi (sacerdote, vittima, altare) della simbologia.

Le innumerevoli *figure* della Croce, disseminate lungo la storia di Israele, prima di entrare nella Scrittura furono esperienze di vita del popolo. La loro vera dimensione era comprensibile ai grandi giusti. Ne sono esempio l'innalzamento del serpente di bronzo nel deserto, la scena dell'ascia smarrita nelle acque del Giordano dai servi di Eliseo. La mediazione costante del Verbo garantiva il loro valore prefigurativo, comprensibile agli amici del Verbo.

Gli amici di Dio sono sparsi tra i «profeti». Ireneo, dissociandosi dai più, attribuisce a «giusto» e «santo» (o «perfetto») eguale valore per l'intero Antico Testamento; indicano l'individuo animato dallo Spirito profetico. Tutti coincidono, però, in un punto fondamentale: *la carne* è animata dallo Spirito Santo e da lui guidata verso l'economia del Nuovo Testamento, verso lo Spirito di filiazione.

A differenza degli israeliti renitenti, per i quali fu stabilita la legge di servitù, questi giusti, e con essi i profeti, vivono in un regime di docilità e comunione con Dio analogo a quello dei patriarchi. Entrambi gli aspetti sono abbozzati in *Adv. haer.* IV, 14, 2, 46 ss.

«(Sic Deus) populum... praeformabat docens indocibilem (= incapabilem) sequi Deum; prophetas vero praestruebat in terra assuescens hominem portare ejus Spiritum et communionem habere cum Deo».

Il profeta porta su di sé, *nella carne*, lo Spirito di Dio. È «possessore dello Spirito»²². Ben più della conoscenza o visione profetica, Ireneo esprime, come suo tratto peculiare, l'immanenza del *Pneuma* nella carne, la comunione della *sarx* con Dio. Nei profeti il Verbo, con il suo Figlio, si addestra per la fu-

²² Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* V, 5, 1, 25: «Spiritus habentibus». Allude ai «profeti», rappresentati da Elia.

tura incarnazione. Essi diventano un'incarnazione dinamica, preliminare al mistero dell'umanizzazione personale del *Logos*.

«Quod... per prophetas figuraliter manifestabatur, quoniam videbitur Deus ab hominibus, qui portant Spiritum ejus, et semper adventum ejus sustinent» (*Adv. haer.* IV, 20, 6).

Suggestiva è l'espressione di Clemente Alessandrino in ET 19, 2:

«E di nuovo (il Verbo) si fece carne, operando attraverso i profeti (ὁ δὲ προφητῶν ἐνεργήσας)».

E Ippolito, dal canto suo, afferma:

«Abitando, infatti, in loro (= i profeti), il Verbo parlò di sé. Diventò annunciatore di sé, indicando che il Verbo si sarebbe manifestato tra gli uomini»²³.

L'aveva anticipato Ireneo:

«Quando Davide affermò (Sal 2, 7): "Il Signore mi ha detto", conviene asserire che né Davide né un altro profeta parlano di loro iniziativa; infatti, non è l'uomo che profetizza, ma lo Spirito di Dio, il quale assumendo immagine e aspetto simili alle persone interessate, parlava nei profeti e discorreva ora nel nome di Cristo ora nel nome del Padre»²⁴.

E dalla sua abituale angolazione prospettica relativa allo sviluppo graduale della rivelazione storica lo stesso Ireneo afferma: «Lo Spirito prepara l'uomo per il Figlio di Dio, il Figlio lo guida (e prepara) a (vedere) il Padre»²⁵.

L'aspetto caratteristico dei profeti – del periodo rappresentato da Elia per i non scrittori e da Isaia per gli scrittori – non è la visione, già possibile ad Abramo, Giacobbe e gli altri durante l'Alleanza patriarcale. Il dato peculiare è la singolare immanenza dello Spirito, che prepara la carne umana alle soglie della pienezza dei tempi ad accogliere in pienezza il Verbo di Dio.

La carne gloriosa di Cristo, scaturigine dello Spirito di adozione, conclude l'economia dello Spirito profetico nei suoi due aspetti: compimento di quanto annunciato nelle profezie e comunione totale con lo Spirito nell'Uomo divinizzato (personalmente e fisicamente).

²³ C. Noetum 12, 1; cfr. A. ZANI, *op. cit.*, 208, 225 s., 390.

²⁴ *Epid.* 49.

²⁵ «Spiritu quidem praeparante hominem in Filio (Filiu) Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam» (*Adv. haer.* IV, 20, 5, 114 ss.).

Ireneo non trascurava i suoi grandi avversari. Il Demiurgo, per la sua indole psichica, oltre a essere immagine del Vero Dio – Spirito – era *suo profeta*, secondo un'espressione di Valentino (riportata da Clemente Alessandrino, *Strom.* IV, 13, 90, 2). Era la voce del Verbo, voce (psichica) del futuro Verbo spirituale. Valentino accentua la grandezza del Creatore, assegnandogli un posto di onore nell'economia salvifica in quanto Profeta del *Logos*.

Lo Spirito del Creatore agiva continuamente nella linea psichica e sensibile durante l'Antico Testamento. Lo Spirito Santo, invece, attivo ora tra gli gnostici e puramente spirituale, si lasciava percepire a stento. Entrambi, sostanzialmente diversi, oggi coesistono e si rivelano attraverso i loro effetti²⁶.

Il *Pneuma* che a titolo particolare si faceva sentire tra i profeti dell'Antico Testamento per il *ministerium* εἰς διακονίαν, si diffonde oggi su tutti i membri della Chiesa e si manifesta mediante guarigioni e profezie (ET 24, 1).

Pneuma psichico, procedente dal Demiurgo o dai suoi arconti, costituisce per lo Spirito ciò che i diaconi sono per gli apostoli. La sua origine arcontica lo caratterizza. Ciò che il Demiurgo è per il Padre, Dio Buono, è il *pneuma* del Demiurgo per quello del Padre²⁷.

Se la legge di Mosè proviene per gran parte dal Grande Arconte Jahvé, gli oracoli dei cosiddetti «profeti» provengono dagli altri arconti.

Gli Ofiti di Ireneo ed i valentiniani insegnavano l'ispirazione simultanea – di natura spirituale – dei profeti veterotestamentari. Per mezzo loro parlava anche la Sapienza di Dio dei futuri misteri del Salvatore (cfr. in proposito *Cristologia gnóstica* I, 81 ss.). Ireneo indugia ampiamente a confutarli in *Adv. haer.* IV, 35, 1 ss.:

«Adversus eos rursum qui sunt a Valentino et reliquos falsi nominis Gnosticos, qui aliquanto quidem a Summitate quaedam eorum quae sunt in Scripturis posita dicta dicunt propter semen quod est inde, aliquando vero a Medietate propter Matrem Prunicam, multa vero a mundi Fabricatore, a quo et missi sunt prophetae».

Ireneo, con il ricorso ad alcuni argomenti *ad hominem*, nega l'esistenza di una diversità di Spiriti: a) spiritus lucis et spiritus veritatis et spiritus per-

²⁶ Si veda ET 24, 2.

²⁷ Scrive Ireneo dei simoniani: «Prophetas autem – (aiunt) – a mundi fabricatoribus angelis inspiratos dixisse prophetias» (*Adv. haer.* I, 23, 3). E di Basilide: «Propheetas autem et ipsas a mundi fabricatoribus fuisse ait principibus; proprie autem Legem a principe ipsorum, qui eduxerit populum de terra Aegypti» (I, 24, 5).

fectionis et spiritus agnitionis (lo Spirito che procede dal Sommo Dio); b) spiritus ignorantiae et diminutionis et erroris et tenebrarum (il *Pneuma* che procede dal Demiurgo) [*Adv. haer.* IV, 35, 2].

C'è un solo Spirito come c'è un solo Dio e Padre, di un'unica sostanza (spirituale), che prima inviò i profeti e successivamente il Figlio.

Il medesimo che inizialmente mandò nella sua vigna i profeti, «suoi servi», inviò negli ultimi tempi il suo Unigenito (cfr. *Adv. haer.* IV, 36, 1 ss.) e più tardi gli Apostoli²⁸.

Ai settari interessano molto poco il potere santificante dello Spirito profetico, la sua efficacia sul corpo dell'uomo, l'abilitazione della *sarx* umana per accogliere nella pienezza dei tempi il Verbo.

A Ireneo, invece, interessava la *salus carnis*, poiché tutta l'economia le era finalizzata e, alla pari dell'economia, le Alleanze animate dallo stesso Spirito. In un'economia lineare, storica, con il Paradigma – la Carne gloriosa di Cristo – posto nella pienezza dei tempi (o negli ultimi tempi), si danno a titolo di articolazione spontanea tre tappe: 1) anteriore a Cristo, in un'economia di Spirito profetico; 2) a partire da Cristo nel regime di Spirito adottivo (o di Filiazione); 3) nell'eternità, nell'esercizio dello Spirito paterno.

La terza tappa non appartiene al tempo. Mantengono il carattere storico le prime due: di *profezia* in relazione a Cristo, di *filiazione* o adozione con Cristo in relazione al Padre.

L'Alleanza dei patriarchi, quella di Mosè e il tempo dei profeti sono animati dallo stesso Spirito di profezia. Anche i patriarchi sono profeti; non perché veggenti – mediante visioni (coscienti) profetiche – ma in quanto animati da un *Pneuma* orientato a Cristo.

Lo comprendano o meno, tutti i Giusti a partire da Abele sono santificati dallo Spirito di profezia.

Perché non fu loro comunicato fin dal principio lo Spirito di adozione, ma solamente lo Spirito che li rese «profeti» del Salvatore?

L'economia anteriore a Cristo è governata dal Verbo (creatore), il quale diffonde sull'uomo il carisma profetico (o Spirito profetico) indirizzandolo in senso orizzontale al Verbo fatto uomo, al *Logos* Salvatore.

«Est autem hic Verbum ejus, Dominus noster Jesus Christus, qui in novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio, hoc est hominem Deo. Et propterea prophetae ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma, praedicaverunt ejus secundum carnem adventum, per quem

²⁸ Cfr. *Adv. haer.* IV, 36, 5, 195 ss.

commixtio et communio Dei et hominis secundum placitum Patris facta est, ab initio praeunntiante Verbo Dei quoniam videbitur Deus ab hominibus et conversabitur cum eis super terram et colloqueretur et adfuturus esset suo plasmati, salvans illud, et perceptibilis ab eo... uti complexus homo Spiritum Dei in gloriam cedat Patris» (*Adv. haer.* IV, 20, 4).

L'uomo è chiamato alla visione (*secundum carnem*) del Padre. A tale scopo postula un mediatore. Solo il Verbo incarnato – e non semplicemente il Verbo – è mediatore salvifico tra il Padre e l'uomo. L'uomo deve saper fruire della mediazione dell'Uomo/Dio per ascendere a Dio.

Il Verbo *ἄσαρκος* può inviare su di lui il proprio Spirito Santo per santificarlo. Ma poiché procede dal puro Verbo di Dio, lo Spirito Santo diffuso sull'uomo non può abilitarlo *nella carne* alla visione diretta di Dio. Semplice Spirito di Dio, non di Filiazione, potrà disporre l'uomo alla mediazione futura del Figlio e orientarlo verso l'unico mediatore Uomo/Dio, Cristo. Rende l'uomo – la *sarx* nella quale dimora (ad esempio in Abele) – un profeta del Figlio mediatore, Cristo, non un «figlio adottivo» del Padre, e non è idoneo a condurlo – come figlio – alla conoscenza del Padre.

Il regime veterotestamentario conosce la santità, poiché il suo Spirito è santificante. Ignora, tuttavia, la filiazione adottiva. La sua direzione è orizzontale, non verticale. Santifica e illumina in ordine al Cristo futuro; non santifica né illumina direttamente in ordine al Verbo di Dio e, per mezzo suo, al Padre.

Non si tratta solo di questo. Spirito profetico, santifica con direzione orizzontale – ai limiti della coscienza umana – in due modi: a) illumina o santifica in ordine a Cristo e, per mezzo suo, profeticamente sale fino al Padre. I Giusti veterotestamentari, dunque, conoscono il Padre in quanto conoscono profeticamente l'Uomo/Dio e, per mezzo suo, ascendono a Dio. b) Prepara e adatta tra i Giusti – durante tutta la storia – la *sarx* umana, affinché riceva nella pienezza dei tempi il *Logos* in comunione personale e fisica, con la Carne gloriosa di Gesù, paradigma, «in quanto Immagine e Somiglianza (perfetta) di Dio», dell'uomo = *plasma*.

I rapporti tra il Demiurgo e il Salvatore, si tratti dei valentiniani (e di altri grandi gnostici) o di Ireneo (e degli ecclesiastici), acquistano particolare importanza per quanto attiene ai profeti.

Secondo i valentiniani, i vati dell'Antico Testamento sono profeti del Demiurgo (psichico), della sua stessa sostanza. Vedono direttamente Jahvé senza la mediazione del Figlio (= Salvatore). Le loro visioni non sono «spirituali» e, in quanto psichiche, non necessitano dell'intervento di un mediatore

qualificato. Annunciano le cose di Jahvé e quelle del Cristo «animale», suo figlio e futuro Messia.

Secondo Ireneo, i profeti dell'Antico Testamento lo sono del Demiurgo (spirituale), Padre dell'Unigenito, Dio Ignoto, insondabile in se stesso. *Non vedono* direttamente il Demiurgo Jahvé, inaccessibile, ma solo grazie alla mediazione del Figlio (= Salvatore) direttamente conoscibile. Le loro *visioni* (e profezie) hanno come oggetto immediato il futuro Salvatore, il Figlio incarnato, e come oggetto mediato il Demiurgo, Padre del Salvatore; entrambi – Padre e Figlio – sono spirituali. I profeti necessitano della mediazione del Figlio per conoscere il Demiurgo, poiché incapaci di contemplare direttamente Dio (= Creatore = Padre). Il motivo è che il Demiurgo è Padre del Verbo (= Salvatore), il Salvatore (= Verbo) è Figlio del Demiurgo e «nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo riveli». L'aspetto profetico segue nell'ordine conoscitivo la norma evangelica (Mt 11, 27), estensibile ai due Testamenti. La mediazione del Figlio tra il Demiurgo e gli uomini si dilata a entrambi i piani, conoscitivo e fisico. Jahvé ha creato il mondo per mezzo del Verbo (= Figlio, Salvatore); ha plasmato l'uomo per mezzo del Verbo. Al primo posto, anche nell'ordine fisico, si colloca Jahvé il Dio ignoto, e al secondo il *Logos*, il Dio accessibile.

Gli eretici invertono la cosa e riducono il Demiurgo Jahvé alla dimensione arcontica («animale»), ponendolo al servizio del Salvatore come strumento (demiurgico o plasmatore) del Figlio. Lo stesso accade per l'ambito conoscitivo. Invece di giungere alla conoscenza del Demiurgo Ignoto tramite la conoscibilità del Figlio conferiscono ai loro profeti la conoscenza diretta del Demiurgo, dio «animale», senza fare ricorso al Figlio. In linguaggio gnostico: ricorrere al Figlio per ascendere per suo tramite alla conoscenza di Jahvé, sarebbe tanto insensato quanto invocare la conoscenza *razionale* per innalzarsi, grazie ad essa, alla conoscenza sensitiva delle bestie. Il mediatore non può trovarsi più in alto, per natura, dell'estremo di cui è intermediario.

Tali premesse rendono esplicita l'antitesi. I profeti dell'Antico Testamento, per ofiti e valentiniani, *vedono* con una conoscenza «animale» il Demiurgo «animale». Dov'è il mistero nel contemplare un dio *sui generis*, di indole razionale, con una conoscenza pure razionale grazie a un'affinità di natura? Essi *non vedono* il Figlio (spirituale) futuro, estraneo sul piano fisico e conoscitivo al Demiurgo.

Per Ireneo, invece, i profeti veterotestamentari, spirituali nella loro conoscenza come gli apostoli neotestamentari, non possono vedere direttamente Jahvé Creatore, Dio Ignoto. Vedono direttamente soltanto il Figlio futuro e, per suo tramite, Jahvé. Le visioni profetiche riguardano normalmente il Fi-

glio – Verbo incarnato – mediatore tra il Demiurgo e gli uomini; soltanto attraverso la conoscenza del Figlio vedono o profetizzano su Jahvé, suo Padre.

Si intuisce, in questo contrasto, la portata del testo di *Adv. haer.* IV, 20, 5, 93 ss.

«Haec propheticæ significabant prophetae, non quemadmodum quidam dicunt, invisibili Patre omnium existente, alterum esse eum qui a prophetis videretur. Hoc autem dicunt qui in totum quid sit prophetia nesciunt. Nam prophetia est praedictio futurorum, hoc est eorum quae post erunt praesignificatio. Praesignificabant igitur prophetae quoniam vibeditur Deus ab hominibus».

«*Predizione del futuro*», «annuncio anticipato di realtà future». Così definisce Ireneo la profezia. Ma non bisogna cadere in inganno.

Ireneo distingue chiaramente: a) lo *Spirito profetico*, in senso generico; equivalente a *Spirito santificante*, caratteristico dell'Antico Testamento e distinguibile dallo Spirito di filiazione del Nuovo Testamento e dallo Spirito paterno esclusivo dell'eternità.

b) lo *Spirito profetico* dei cosiddetti «profeti»; si manifesta nei gesti (profetici), nelle parole e nelle visioni.

c) lo *Spirito profetico* o carisma dei «profeti»; si manifesta nelle *predizioni* relative alla visione futura di Dio – del Verbo incarnato – da parte degli uomini.

Le tre accezioni si orientano in qualche misura verso il mistero del Dio visto *umanamente*, del Figlio umanamente rivelato nel futuro per il conseguimento della conoscenza di Dio Padre.

Quanti sono chiamati «profeti» passano attraverso numerosissime esperienze umane: sentono, toccano, ascoltano, vedono. Tutte meritano la qualifica di profetiche, purché loro obiettivo sia la futura visione di Dio (ossia del Verbo Figlio di Dio). La «visione» profetica è una specie particolare di profezia; è un vaticinio visivo appartenente al genere «profezia» (rivelazione o manifestazione anticipata della futura «visione» di Dio).

La presenza nell'uomo dello Spirito profetico (a) doveva manifestarsi in lui con un'azione o esperienza (manuale, orale, visiva) anticipatrice del futuro. Tra i Giusti dell'Antico Testamento, tutti in possesso dello Spirito di profezia, tale attività era implicita nello stesso Spirito; a motivo del suo carattere normalmente invisibile non abbisognava di rivelazioni attraverso gesti profetici. Bastava che fossero oggettivamente sollecitati dallo Spirito verso il Cristo futuro.

La visione esultante di Abramo è un esempio adeguato eccezionale di que-

sto tipo di profezia: «Propheta ergo quum esset Abraham et videret in Spiritu diem adventus Domini et Passionis dispositionem» (*Adv. haer.* IV, 5, 5). Tutti i Giusti dell'AT erano «profeti», ma non tutti possedevano una visione profetica come questa di Abramo.

I «profeti» non erano tali perché vedessero Dio, in quando visionari qualificati del Creatore e preannunciatori dei suoi misteri, bensì perché su sollecitazione dello Spirito annunciavano, grazie alla conoscenza anticipata, i misteri dell'Uomo/Dio.

La «visione profetica» si presta a equivoci. Può essere intesa in tre sensi:

1. *visione vaticinante*, propria del profeta (di Geremia, per esempio) che annuncia il contenuto della sua visione;

2. *regime di conoscenza*, tipico dei Giusti dell'Antico Testamento grazie allo Spirito di profezia:

3. *visione profetizzata*, oggetto della profezia.

Come c'erano profezie di parole e di gesti, ve ne erano di visioni; si presume che di solito l'oracolo profetico fosse preceduto da una visione.

Ireneo, coinvolto nella polemica contro gli eretici, non ama la *visione vaticinante* in quanto tale. I suoi avversari la propugnavano, attribuendole un lato psichico inadatto allo Spirito del Dio Buono. Ireneo esplicita gli altri significati, il «regime di conoscenza» dei Giusti veterotestamentari e la *visione profetizzata*.

Il «regime di conoscenza» e la «visione profetizzata» convergono nello stesso obiettivo, la visione *secundum carnem* di Dio da parte dell'uomo. Il «regime di conoscenza» (profetico) dei giusti dell'Antico Testamento prepara l'uomo, attraverso vie invisibili, alla *visione nella carne* dell'Uomo/Dio e, per mezzo suo, a quella del Creatore.

La «visione profetizzata», cui si riferiscono tutti gli oracoli (anche orali e *per operationes*) dei personaggi dell'AT, tende, come a suo ultimo oggetto, alla visione nella carne dell'Invisibile.

Per esautorare i vaticini dell'AT gli eretici contrappongono la visione di Dio, invocato dai profeti, all'insondabilità del Dio vero. La visione del Demurgo conferma il suo carattere accessibile, psichico.

Contro di loro si muove Ireneo. L'oggetto peculiare fondamentale delle profezie veterotestamentarie è la futura *salus carnis*, la visione *nella carne* del Padre invisibile.

I profeti dell'Antico Testamento annunciano un solo fondamentale messaggio: l'uomo vedrà nella carne Dio. Vedrà prima il Figlio incarnato e quindi per mezzo suo il Padre invisibile.

«Visione profetizzata» o profezia della conoscenza intuitiva dell'Invisibile Dio da parte dell'uomo = *caro*.

«Praesignificabant igitur prophetae quoniam videbitur Deus ab hominibus; quemadmodum et Dominus ait (Mt 5, 8): "Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt". Sed secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam "nemo videbit Deum et vivet" (Es 23, 20), incapabilis enim Pater. Secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis qui se diligunt, id est videre Deum, quod et prophetabant prophetae. Quoniam (Lc 18, 27) "quae impossibilia sunt apud homines, possibilia apud Deum"» (*Adv. haer.* IV, 20, 5).

Una cosa è che i profeti abbiano visto tutto Dio, il Padre invisibile – ma non ebbero ragioni per vederlo –, un'altra, ben diversa, che non abbiano profetizzato la visione umana di Dio.

Ugualmente, una cosa è che i profeti non possano vedere *direttamente* nella carne il Creatore, Dio ignoto, un'altra che non profetizzino per gli uomini chiamati alla salvezza la visione diretta del Demiurgo, Dio ignoto. Senza vederlo, i profeti annunciano che nel tempo stabilito i santi direttamente e *secundum carnem* lo vedranno. Gli stessi che secondo un assioma ebraico insegnavano: «Nessuno vedrà Dio e vivrà», annunciavano per la *synteleia* finale l'esatto contrario: «Chi non vedrà Dio, non vivrà per sempre come Lui». Ciò che per natura è opposto alla *sarx*, costituirà il regime di Vita grazie all'amorosa condiscendenza dello stesso Dio. L'impossibile per l'uomo, lo rende possibile Dio mediante la sua volontà.

«Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus» (*Adv. haer.* IV, 20, 5).

Contenuto principale dei vaticini dell'Antico Testamento, la visione del Padre sopraggiungerà al termine di una lunga preparazione.

Due tappe: a) la visione profetica e b) la visione adottiva prepareranno c) la visione paterna.

La prima tappa è segnata dall'azione dello Spirito di profezia: «Potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc per Spiritum propheticæ, visus autem et per Filium adoptivæ, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter; Spiritu quidem praeeparante hominem in Filio (Filium?) Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum» (*Adv. haer.* IV, 20, 5).

La *sarx* umana dev'essere fisicamente abilitata da quel medesimo che a suo tempo essa dovrà contemplare. L'era antica, e quella dei profeti in parti-

colare, annuncia e predispose fisicamente la *sarx* al *Verbo/Carne*; la crasi *Pneuma/Carne* annuncia e predispose alla crasi *Verbo/Carne*.

Lungo tutto l'Antico Testamento si compie ciò che in breve lasso di tempo accade alla carne di Cristo. Consacrato nel Battesimo dallo Spirito Santo, si predispose durante la sua vita, la Passione e la Morte, alla crasi definitiva *in Forma Dei*. La Carne gloriosa di Cristo assume nella Risurrezione in modo perfetto lo Spirito del Figlio di Dio, a) in comunione personale con il Verbo (*Verbo/Carne*), come nell'incarnazione; b) in comunione fisica con lo Spirito del Verbo (*Spiritus Filii/Caro*). Da quel momento si costituisce principio dello Spirito di filiazione adottiva per l'uomo e inizia la preparazione dei suoi fratelli alla visione di Dio Padre.

I «profeti del Demiurgo» non vedevano Dio. Annunciavano in maniera figurata, giacché portatori di Spirito, che l'uomo nella carne avrebbe visto Dio. Non l'annunciavano tutti nello stesso modo e secondo le tre fasi. Alcuni annunciavano la visione profetica, mossi dallo Spirito di profezia; altri ancora quella paterna, per impulso dello Spirito del Padre.

«Homines igitur videbunt Deum... Quod, sicut praedixi, per prophetas figuratiter manifestabatur, quoniam videbitur Deus ab hominibus, qui portant Spiritum ejus... Quidam enim eorum videbant Spiritum propheticum et operationes ejus in omnia genera charismatum effusas; alii vero adventum Domini et eam quae est ab initio administrationem, per quam fecit voluntatem Patris, quae est in caelis et quae est in terris; alii vero et glorias paternas temporibus aptas et ipsis qui videbant et tunc audiebant, et hominibus qui deinceps audituri erant. Sic igitur manifestabatur Deus: per omnia enim haec Deus pater ostenditur Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem»²⁹.

Tutti in ultima istanza rivelavano Dio Padre, realizzatore dell'economia, e la salvezza dell'uomo, oggetto dell'economia.

Ireneo ricorre contro i valentiniani alla pericope di Cor 12, 4 ss. in cui l'Apostolo compendia l'oggetto della profezia³⁰: i carismi dello Spirito, il ministero del Figlio, le glorie del Padre. Fin dal principio i profeti del Demiurgo annunciavano la complessa attività delle tre persone divine. Le loro profezie si adeguavano ai tempi e alla condizione degli uomini. A giudizio degli gnostici il Demiurgo si avvaleva dei profeti per il proprio interesse. Aveva del resto rivelato anche la Legge per soddisfare i suoi desideri.

²⁹ *Adv. haer.* IV, 20, 6.

³⁰ *Ibid.*

Ireneo insiste sul piano paolino di 1 Cor 4, 7: «Unicuique autem datur manifestatio Spiritus *ad utilitatem*». I carismi, i ministeri e le glorie non sono finalizzati all'utilità di Dio, ma solamente a quella di coloro ai quali (o per i quali) sono rivelati. L'uomo è l'unico beneficiario delle profezie dell'Antico Testamento. Dio le dispone in relazione al tempo in conformità alla disposizione degli uomini. Nell'economia storica importa soprattutto la preparazione dell'uomo alla salvezza. Una preparazione graduale, esigita dalla natura simile dell'uomo e sviluppata dal Creatore con armonia, continuità e opportunità.

«Consequuntur et composite... humano generi, apto tempore ad utilitatem. Ubi est enim consequentia, illic et constantia; et ubi constantia, illic et pro tempore (= opportunitas); et ubi pro tempore, illic et utilitas. Et propterea Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones» (*Adv. haer.* IV, 20, 7).

Se la visione di Dio è l'oggetto centrale a cui mirano i profeti, anch'essi avrebbero dovuto vederlo. Nel caso contrario, s'imporrebbe un controsenso: i profeti vaticinerebbero, *senza vedere Dio*, che l'uomo vedrà Dio. E coloro che anticipavano con simboli e figure quanto si doveva realizzare tra gli uomini, avrebbero tralasciato di prefigurare per questi il loro oggetto principale, la visione di Dio.

Di conseguenza, era necessario che i profeti dell'Antico Testamento *vedessero* nella carne Dio, preformando e adattando anticipatamente la loro *sarx* onde garantire nella forma autentica quanto annunciavano. Le loro profezie acquistavano in tal modo un'efficacia maggiore e meritavano più fede da parte di coloro cui erano destinate.

Pertanto, alcune volte videro direttamente il Padre, anche se per la maggior parte contemplarono il visibile dell'Invisibile, il Figlio di Dio fatto uomo.

«Quoniam ergo Spiritus Dei per prophetas futura significavit, praeformans nos et praeaptans ad id ut subditi Dei simus, futurum autem erat, ut homo per sancti Spiritus beneplacitum videret: necessario oportebat eos, per quos futura praedicabantur, videre Deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant, uti non solum dicatur propheticè Deus et Dei Filius et Filius et Pater, sed et ut videatur omnibus membris sanctificatis et edoctis ea quae sunt Dei; ut praeformaretur et medigaretur homo applicari in eam gloriam quae postea revelabitur his qui diligunt Deum» (*Adv. haer.* IV, 20, 8).

Garantisce meglio la verità della visione di Dio chi la profetizza *vedendo*, di colui che la preannuncia soltanto verbalmente. *Vedendola* inoltre con una

visione estensibile a tutti i membri santificati dallo Spirito e istruiti nelle cose di Dio.

«Non enim solo sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus quos faciebant, secundum id quod suggerebat Spiritus» (*Adv. haer.* IV, 20, 8).

Tutte le membra dell'organismo (o della carne) del profeta erano coinvolte nella predizione, dagli occhi fino ai piedi. In base al loro annuncio l'uomo intero nell'esercizio delle sue facoltà avrebbe posseduto Dio, vedendolo con gli occhi, ascoltandolo con le orecchie e percependolo con tutti gli altri sensi.

«Secundum hanc igitur rationem invisibilem videbant Deum, quemadmodum Esaias (6, 5) ait: "Regem Dominum Sabaoth vidi oculis meis"; significans, quoniam videbit oculis Deum homo et vocem ejus audiet. Secundum hanc igitur rationem et Filium Dei hominem videbant conversatum cum hominibus, id quod futurum erat prophetantes, eum qui nondum aderat adesse dicentes, et impassibilem passibilem annuntiantes, et eum qui tunc in caelis, in limum mortis descendisse dicentes. Et reliquas autem ejus recapitulationis dispositiones, quasdam quidem per visiones videbant, quasdam per verbum annuntiabant, quasdam vero per operationem typice significabant: quae quidem videnda erant, visibiliter videntes; quae vero audienda erant, sermone praeconantes; quae vero agenda erant, operatione perficientes; universa vero prophetice annuntiantes» (*Adv. haer.* 20, 8).

La visione profetica (ossia la messa in atto dei sensi corporei del profeta) comprende tutti i misteri dell'economia, senza escludere la visione del Padre Invisibile. Is 6, 5 presagisce la visione e l'ascolto del Dio insondabile, visione e ascolto diretti; esattamente come lo stesso Isaia altrove profetizza visivamente il Figlio di Dio fatto uomo, l'impassibile (Verbo) resosi passibile, il celeste (Unigenito) divenuto mortale.

Mosè parlava con il Verbo come un amico parla insieme a un altro. Desiderava vedere direttamente il Padre Creatore, ma non vi riuscì. Mosè e i «profeti» vedevano normalmente il volto personale di Dio (= il Figlio)³¹, quanto riguardava a Dio: «dispositiones et mysteria per quae inciperet homo videre Deum» (*Adv. haer.* IV, 20, 10), ossia i misteri e le economie orientati alla visione di Dio, e le «similitudines claritatis Domini et prophetias futurorum» (IV, 20, 11).

L'Ignoto dovette rivelarsi direttamente solo in via eccezionale per preannunciare l'eterna e definitiva *visio Patris* (= *salus carnis*), allorché l'uomo, senza la mediazione del Figlio, contemplerà *secundum carnem* Dio in virtù

³¹ Cfr. CLEMENTE A., ET 10, 6.

dello Spirito paterno. Eccezionalmente, quindi. Il predominio delle profezie cristologiche rispetto a quelle rigorosamente «paterne», così voleva. Lo Spirito del Verbo si compiaceva di rivelare la gloria del Padre e, particolarmente, i misteri e le disposizioni dell'economia.

I profeti, pertanto, ritenevano che: a) Dio Padre è invisibile; b) è visibile soltanto per mezzo del suo Figlio, il *Logos*; c) conclusa l'economia, si fa direttamente visibile e accessibile all'uomo. Nel frattempo, durante l'Antico Testamento, rende sensibile la mediazione del Figlio. «Ricco e molteplice» com'è (*utpote dives et multus existens*), anche durante l'economia dello Spirito profetico il *Logos* rivela attraverso una moltitudine di figure e simboli, i tesori in lui riposti da Dio e prepara l'uomo alla sua visione nella carne e poi alla definitiva conoscenza visiva dell'Invisibile.

«Sic semper Verbum Dei velut lineamenta rerum futurarum habet, et velut species dispositionum Patris hominibus ostendebat, docens nos quae sunt Dei» (*Adv. haer.* IV, 20, 11, alla fine).

In sintesi. *Per gli gnostici* i profeti dell'AT ignorarono in assoluto l'esistenza del vero Dio Spirito. Conobbero tuttavia, con un'impostazione univoca ed estranea a qualsiasi mistero, il Creatore e il figlio suo, il Cristo.

Per Ireneo i profeti dell'AT, come tutti i giusti, conobbero nello Spirito profetico (santificante) e per mezzo del Verbo l'esistenza del Dio Creatore e Spirito. Solo eccezionalmente qualcuno di loro, Isaia per esempio, poté contemplarlo nella carne come oggetto della salvezza dell'uomo. Lo Spirito di profezia, essenzialmente uguale a quello di filiazione, nell'AT rendeva tutti i giusti «profeti» del Verbo fatto carne, come lo Spirito di adozione nel NT cambia i giusti in «figli» secondo la carne del Creatore e Dio Padre.

APPENDICE

Peccati dei Giusti dell'Antico Testamento

Anche se divina, la *Lex servitutis*, il Deuteronomio, non sarebbe stata data senza la negativa disposizione di Israele, senza la sua evidente inclinazione all'idolatria e alla servitù in Egitto.

«At ubi conversi sunt in vituli factionem – peccato di idolatria – et reversi sunt animis suis in Aegyptum, servi pro liberis concupiscentes esse – desiderio della condizione servile –, aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem – la Legge di schiavitù aggiunta al Decalogo – a Deo quidem non abscedentem – per prevenire il peccato di idolatria –, in servitutis autem iugo dominan-

tem eis – per espiare il peccato dell'animo servile, cancellabile solo con una disciplina dura idonea agli schiavi» (*Adv. haer.* IV, 15, 1).

La Scrittura parla dei peccati di Israele durante l'Esodo e al tempo della guida di Mosè. Si rese necessaria la *Lex servitutis* per quel popolo e anche «per la nostra correzione», per noi cristiani.

Secondo gli eretici i cristiani (veri) sono al di sopra della Legge e non meritano l'atteggiamento assunto dal Demiurgo animale verso il suo popolo.

Ribatte Ireneo: benché quel popolo fosse animale, il suo Dio era l'unico vero, nel quale i cristiani credono e al quale servono. L'atteggiamento dimostrato da Jahvé nei confronti di Israele è istruttivo per i cristiani. È rivolto anche a quanti di loro disobbediscono e si espongono a castighi più grandi. Non è giusto distinguere il Demiurgo, dio dei giudei, dal Dio dei cristiani e neppure, di conseguenza, il popolo animale, proprietà di Jahvé, dal popolo spirituale, costituito solamente da uomini divini. La Scrittura, rimproverando gli israeliti, vuole insegnare all'attuale Israele (dello spirito) la corruzione mediante il castigo che essi ricevettero.

«Similiter et plebis praevaricationes vides descriptas esse, non propter illos qui tunc transgrediebantur, sed in correptionem nostram (1 Cor 10, 11), et ut sciremus unum et eundem Deum, in quem illi delinquebant, et in quem nunc delinquent quidam ex his qui credidisse dicuntur» (*Adv. haer.* IV, 27, 3).

Oltre ai peccati del popolo la Scrittura denuncia anche quelli di alcuni personaggi eccezionali, talvolta elogiati e presentati come giusti.

Tale, per esempio, è il caso di Davide. Riconosce «tutte le cose che faceva secondo il consiglio dello Spirito, rendendosi gradito a Dio» (*Adv. haer.* IV, 27, 1, 12 s.). Tuttavia, descrive estesamente il suo comportamento con Uria, disapprovato da Dio tramite il profeta Natan. Ireneo, ispirandosi alla Tradizione dei presbiteri, lo sottolinea, adduce 2 Sam 12, 1 ss. e aggiunge:

«Exprobrans (Nathan) eum, et enumerans in eum Dei beneficia, et quoniam exercebavit Dominum, quum fecisset hoc. Non enim placere Deo hujusmodi operationem, sed iram magnam imminere domui ejus» (*ibid.* 34 ss.).

Lo stesso accade con Salomone. La Scrittura loda le sue buone azioni, ma disapprova quelle cattive, in particolare i suoi matrimoni con donne pagane e l'erezione di templi idolatrici. Al testo di 1 Re 11, 1 ss. Ireneo aggiunge:

«Sufficienter increpavit eum (Salomonem) Scriptura, sicut dixit presbyter, ut non gloriatur universa caro in conspectu Domini» (*Adv. haer.* IV, 27, 1, alla fine).

Registrare i peccati di questi e altri personaggi veterotestamentari, un tempo amici di Dio, non significa ritenerli irrimediabili. Neppure nel caso

limite, quando cioè tali personaggi sono sorpresi dalla morte in stato di peccato. Ireneo segue in ciò l'anonimo presbitero. La discesa del Salvatore tra i morti – durante il triduo pasquale – offrì ai peccatori dell'Antico Testamento un singolare cammino di riconciliazione.

«Et propter hoc Dominum in ea quae sunt sub terra descendisse, evangelizantem et illis adventum suum; remissionem peccatorum existentem his qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est qui adventum ejus praenuntiaverunt, et dispositionibus ejus servierunt, justi et prophetae et patriarchae, quibus similiter ut nobis remisit peccata, quae non oportet nos imputare his, si quominus contemnimus gratiam Dei. Quemadmodum enim illi non imputant nobis incontinentias nostras, quas operati sumus, priusquam Christus in nobis manifestaretur: sic et nos non est justum imputare ante adventum Christi his qui peccaverunt. "Omnes enim homines egent gloria Dei" (Rm 3, 23), justificantur autem non a semetipsis, sed a Domini adventu, qui intendunt lumen ejus» (*Adv. haer.* IV, 27, 2, 79 ss.).

I giusti, i profeti e i patriarchi, tutti bisognosi della gloria di Dio e suscettibili di giustificazione soltanto con la venuta di Cristo, erano stati tutti peccatori. Perciò avevano riposto la loro speranza nella venuta di Cristo. Ottennero la remissione accogliendo nell'ade il Salvatore.

La morte del Signore segna la fine dell'Antico Testamento e l'inizio del Nuovo. La passione e la morte del Salvatore giungono molto opportunamente a rimedio e remissione dei peccati dell'AT e, più in generale, dei peccati commessi prima. Il messaggio di Cristo rivolto ai defunti arriva a tutti, pagani e giudei, e può indurli al pentimento.

Che dire dei peccati neotestamentari, commessi in piena coscienza, con disprezzo del Signore (o della sua passione e morte)? Cristo è morto una sola volta. Nella seconda parusia si presenterà come Giudice a chiedere conto delle azioni commesse.

La conseguenza si colloca direttamente in opposizione ai settari: a) tra i giusti veterotestamentari i peccati erano meno gravi e di responsabilità minore che tra i cristiani del momento; quelli non disprezzavano la venuta (passione e morte) del Signore, come invece la disprezzano questi; b) per i giusti veterotestamentari la venuta di Cristo con la discesa negli inferi annunciava il rimedio e la remissione dei peccati; per quelli del NT la seconda venuta sarà per il giudizio; c) invece di rimproverare i veterotestamentari per i peccati commessi e raccontati nella Scrittura, dobbiamo tacere timorosi di Dio, per non peccare ora senza speranza di remissione.

«Si enim hi qui praecesserunt nos in charismatibus veteres, propter quos nondum Filius Dei passus erat, delinquentes in aliquo et concupiscentiae carnis

servientes, tali affecti sunt ignominia (= descriptione sc. criminum in Scriptura): quid passuri sunt qui nunc sunt, qui contempserunt adventum Domini et deservierunt voluptatibus suis? Et illis quidem curatio et remissio peccatorum mors Domini fuit: propter eos vero qui nunc peccant, Christus non jam morietur, jam enim mors non dominabitur ejus; sed veniet Filius in gloria Patris, exquirens ab actoribus et dispensatoribus suis pecuniam, quam eis credidit, cum usuris, et quibus plurimum dedit, plurimum ab eis exiget. Non debemus ergo – inquit ille senior – superbi esse, neque reprehendere veteres; sed ipsi timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno ejus» (*Adv. haer.* IV, 27, 2, 98 ss.).

I marcioniti e gli gnostici vedevano nei peccati riportati dalla Scrittura dell'Antico Testamento una dimostrazione evidente dell'economia animale instaurata dal Demiurgo tra i suoi amici, i patriarchi, e ratificata dalla Legge di Mosè. Perfino coloro che si proclamavano amici del Creatore cadevano in peccati gravissimi. Il Demiurgo stesso li faceva recensire nelle sue Scritture ad ignominia degli interessati, non potendo prevenirli, né perdonarli e godendo nel perpetuare per iscritto la loro debolezza.

Ireneo, con l'aiuto del presbitero di cui adduce la testimonianza, sostiene l'esatto contrario.

A difesa del Demiurgo, che riconosce come unico Dio, fa valere l'unità dell'economia dell'Antico e del Nuovo Testamento. Economia governata dal medesimo che nella pienezza dei tempi invierà il suo Figlio fatto uomo per la remissione dei peccati e nella consumazione finale lo invierà nuovamente per il giudizio dei vivi e dei morti.

Contro i settari, che scherniscono i giusti dell'Antico Testamento e quindi indirettamente Jahvé, mette in risalto la maggiore gravità del peccato tra i figli della Nuova Alleanza. E particolarmente, caratteristica di marcioniti e gnostici, evidenzia la loro inqualificabile avversione per il Demiurgo, unico vero Dio, che sostituiscono con un altro, insussistente, ritenendo che, in quanto figli di quest'ultimo, sarebbero liberi da ogni colpa e al di sopra di ogni legge (e giudizio).

Il fatto che la Scrittura antica riferisca senza troppi riguardi i peccati dei giusti obbedisce ad un disegno preciso di Dio. Furono descritti, come avverte l'Apostolo, «per ammonimento nostro» (1 Cor 10, 11): a) onde comprendessimo innanzitutto che, essendo uno il Dio loro ed il nostro, se allora non gradiva i peccati di chi gli era più vicino, neppure ora li può gradire; b) affinché, ora soprattutto, ci astenessimo dal commetterli; venuti dopo Cristo, abbiamo da lui ricevuto favori più grandi e siamo maggiormente obbligati alla sua sequela.

Ireneo si sofferma, passando all'attacco. L'economia non cambiò tra l'Antico ed il Nuovo Testamento, come se il primo fosse presieduto dalla giustizia vendicativa e il secondo dalla benevolenza. Dio si mostrerà nel NT tanto giusto quanto nell'Antico; era tanto buono nell'AT come nel Nuovo (cfr. *Adv. haer.* IV, 27, 3). E aggiunge:

«Quum ergo hic (= durante il NT) et illic (= durante l'AT) eadem sit in vindicando Deo justitia Dei, et illic quidem typice et temporaliter et mediocrius; hic vero vere et semper et austerius, ignis enim aeternus, et quae a caelo revelabitur ira Dei a facie Domini nostri... majorem poenam praestat iis qui incidunt in eam: valde insensatos ostendebant presbyteri eos qui ex his quae acciderunt his qui olim Deo obtemperabant, temptant alterum Patrem introducere; e contrario opposcentes quanta Dominus ad salvandos eos qui receperunt eum veniens fecisset miserans eorum; tacentes autem de iudicio ejus, et quaecumque provenient his qui audierunt sermones ejus et non fecerunt, et quoniam expediebat eis si non essent nati, et quoniam tolerabilius Sodomae et Gomorrae erit in iudicio, quam civitati illi quae non recepit sermones discipulorum ejus» (IV, 28, 1, 1 s..).

La tattica settaria era molto semplice: evidenziare quanto di aspro e sgradevole vi era nell'AT e ometterlo nel NT; accentuare gli aspetti dolci e soavi del Nuovo Testamento e passarli sotto silenzio nell'Antico Testamento. Un'analisi obiettiva della Scrittura porta a una conclusione molto differente: a scoprire maggiori esigenze nel Nuovo Testamento piuttosto che nell'Antico, in consonanza con le grazie ricevute con la venuta di Cristo.

I settari cercano l'opposizione tra i due Testamenti, Ireneo e i presbiteri evidenziano l'unità con una distinzione fondamentale. Mentre l'Antico Testamento è un Testamento prefigurativo e temporale e perciò stesso più indulgente, il Nuovo è il vero e definitivo.

È curiosa al riguardo l'esegesi di un versetto di Isaia, commentato nella prima antichità cristiana soltanto da Ireneo. Is 9, 4: «E desidereranno d'essere stati divorati dal fuoco». Lo si applica ai peccatori del NT, i quali, non avendo creduto in Cristo ed essendosi comportati male con lui, saranno irrimediabilmente condannati. Scrive in *Epid.* 56:

«E dice di nuovo Isaia (9, 4-7): "E desidereranno d'essere stati divorati dal fuoco, poiché ci è nato un bambino e ci è stato dato un figlio (segue il grande oracolo cristologico)...". Giacché per mezzo di queste (parole) viene annunziato il Figlio di Dio come nascituro e come re eterno. Ma quel "Desidereranno d'essere stati divorati dal fuoco", a quelli (è detto), i quali non credono in lui, e che a lui hanno fatto ciò che hanno fatto: dice che diranno nel giudizio: oh quanto (sarebbe stato) meglio che fossimo stati divorati dal fuoco, prima che nascesse il Figlio di Dio, piuttosto che non credessimo in lui (che è) nato. Poiché per coloro che son morti prima che Cristo apparisse, v'è speranza di giungere, nel giudizio

del risorto, alla salvezza; (tali sono) tutti quelli che hanno temuto Iddio e sono morti nella giustizia ed hanno avuto in se stessi lo Spirito di Dio, come i patriarchi e i profeti e i giusti. Ma (contro quelli), che dopo l'apparizione di Cristo non hanno creduto in lui, è in giudizio inesorabile vendetta».

Senza esplicite allusioni ai settari (marcioniti e gnostici) Ireneo denuncia la stessa fondamentale dottrina dell'*Adv. haer.* Vi sono peccati e peccati. I giusti, i patriarchi e i profeti credevano in Cristo, temevano Dio e non conobbero l'incredulità di Caino, degli scribi e dei farisei. Meno ancora anticiparono l'empietà degli eretici neotestamentari, i quali davanti alla passione e morte del Figlio sulla croce persistono nel distinguere tra il Creatore e il Dio Buono, tra il Cristo del Creatore e il Salvatore, Figlio del Dio Buono.

Ireneo mette in guardia i cristiani di fronte allo scandalo farisaico degli eretici. Costoro sono estremamente scrupolosi nel rinfiacciare al Creatore la sua crudeltà nei confronti dei peccati dei giusti dell'Antico Testamento, senza comprendere la loro bestemmia contro l'unico vero Dio e Padre, Demiurgo dell'universo e amorevole Plasmatore e Salvatore dell'uomo.

Le due venute del Figlio

a) *Ecclesiastici* - La regola di fede le presenta come annunciate dai profeti per mezzo dello Spirito Santo.

«... Et in Spiritum Sanctum qui per prophetas *praedicavit* dispositiones Dei et *adventum* (τὴν ἔλευσιν) et eam quae est ex Virgine generationem et passionem et resurrectionem a mortuis et in carne in caelos ascensionem dilecti Jesu Christi Domini nostri, et *de caelis in gloria Patris adventum ejus* ad ricapitulanda universa et resuscitandam omnem carnem humani generis... et *judicium justum in omnibus faciat...*» (*Adv. haer.* I, 10, 1, 6 ss.).

La prima venuta è delineata con la massima sobrietà (*et adventum*), senza alcuna presentazione, la seconda, invece con un'ampiezza insolita.

Lo sviluppo assegnato al tema del Giudizio è comprensibile. La seconda venuta è relativa alla ricapitolazione di tutte le cose, alla risurrezione dai morti e, in particolare, al giudizio universale comprensivo del cielo e della terra, degli angeli e degli uomini.

Né ai marcioniti né agli gnostici piaceva il concetto di Cristo giudice. Li disturbava l'aspetto «giudiziale» nel Salvatore del mondo, quasi che la salvezza fosse incompatibile con il giudizio o il giudizio non potesse coesistere con la bontà. I giudei erano scandalizzati dal tratto umile e possibile della prima venuta; i marcioniti e gli gnostici non amavano l'aspetto giudiziale della seconda. Gli ecclesiastici le ribadirono entrambe, senza attenuarne le caratteristiche.

«I profeti annunciarono due venute di Cristo: una, già avvenuta, come di un uomo senza dignità e passibile; la seconda, secondo quanto è stato annunciato, quando verrà dal cielo nella gloria, accompagnato da una schiera di angeli, per risuscitare anche i corpi di tutti gli uomini che sono esistiti, rivestire i giusti di una vita incorruttibile e inviare gli iniqui al tormento eterno (αλοθήσει αλων(α) insieme ai vili demoni nel fuoco eterno)» (Giustino, *1 Apol.* 52, 3).

Il giudizio è soltanto implicito. Nel dialogo con il giudeo Trifone Giustino accentua maggiormente la dimensione umile e disonorevole della prima venuta.

«Disse Trifone – è la tesi ebraica –: “Queste (Dn 7, 9-28 citato nel cap. 31) e altre Scritture analoghe, amico, ci costringono ad attendere nella gloria e grandezza colui che dall’Anziano dei giorni, come Figlio dell’uomo, ricevette il regno eterno; invece, colui che voi chiamate Cristo visse senza onore e senza gloria, tanto da incorrere nell’estrema maledizione della legge di Dio, poiché fu crocifisso”. E io (Giustino) gli risposi: “Se le Scritture che vi ho citato non affermasero che il suo aspetto era senza gloria e la sua generazione inspiegabile, che in cambio della sua morte saranno messi a morte i ricchi, che per le sue ferite siamo stati guariti e che doveva essere condotto come pecora; se, d’altra parte, non avessi distinto le sue due venute, la prima in cui è stato da voi trafitto, la seconda in cui guarderete a Colui che avete trafitto... sarei potuto sembrare poco chiaro”»³².

Qualcosa di simile si avverte in Tertulliano, *Apolog.* 21, 15; *Adv. Jud.* 14, 1 s. Maggiormente attento all’antitesi tra l’umiltà della prima venuta e la gloria della seconda, anch’egli, tuttavia, non parla esplicitamente dell’aspetto «giudiziale»³³. Lo stesso fenomeno si riscontra in Lattanzio³⁴.

Ireneo si comporta diversamente. I suoi avversari impugnano la venuta per il giudizio del Salvatore. L’uomo spirituale, illuminato da Dio, giudica tutti e nessuno lo giudicherà. Giudica inizialmente i pagani, quindi gli Ebrei, che non riconoscono la venuta di Cristo per la salvezza degli uomini.

«Neque intelligere volentes (= Judaeos), quoniam duos adventus ejus omnes annuntiaverunt prophetae: *unum quidem*, in quo homo in plaga factus est, sciens ferre imbecillitatem, et in pullo asinae sedens, reprobatus lapis ab aedificantibus, et sicut ovis ad victimam adductus, et per extensionem manuum dissolvens quidem Amalech, congregans autem dispersos filios a terminis terrae in ovile Patris, et commemoratus mortuorum suorum qui ante dormierant, et de-

³² *Dial.* 32; cfr. *ibid.* 14, 8; 40, 4; 49, 7.

³³ Cfr. R. BRAUN, *Deus christianorum*, 324 ss.

³⁴ Cfr. V. LOI, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zürich 1970, 218 ss.

scendens ad eos, uti erueret eos et salvaret eos. *Secundum autem* in quo super nubes veniet, superducens diem quae est sicut clibanus ardens, et percutiens terram verbo oris sui, et spiritu per labia sua interficiens impios, et ventilabrum in manu habens, et emundans aream suam et triticum quidem in horreum colligens, comburens autem paleas igni inextinguibili»³⁵.

Membra com'erano di Cristo non tutti i profeti predicevano tutto. Ognuno lo faceva in base al posto occupato in qualità di membro di Cristo (cfr. *Adv. haer.* IV, 33, 10). Alcuni vaticinavano alcuni misteri e altri, altri misteri.

In particolare, alcuni predicevano la venuta gloriosa in mezzo ad angeli sulle nubi, come Figlio dell'uomo. Altri lo profetizzavano come giudice.

«Alii vero *judicem dicentes eum* et diem Domini tamquam clibanum ardentem, qui colligit triticum in horrea, paleas autem comburet igni inextinguibili, comminabantur eis qui increduli erant; de quibus et ipse Dominus ait (Mt 25, 41): "Abite a me maledicti in ignem aeternum, quem praeparavit Pater meus diabolo et angelis ejus" Et Apostolus autem similiter ait (2 Ts 2, 9 s.): "Qui poenas dabunt interitus aeternas a facie Domini, et a gloria virtutis ejus, quum venerit glorificari in sanctis suis, et admirabilis fieri his qui credunt in eum"... (seguono testi del salmista); et quaecumque alia talia dicta sunt de eo, eam quae est in regno speciem ejus et decorem et exultationem supercoruscantem et supereminentiore omnibus qui regnantur sub ipso significabant: ut qui audiunt concupiscerent ibi inveniri placentia facientes Deo»³⁶.

In sintonia con i profeti lo stesso Signore annunciava la sua venuta futura, come Figlio dell'uomo, per il castigo degli increduli.

«Unum et eundem annuntians Dominum, qui in temporibus Noë propter inobaudientiam hominum superduxit diluvium, et temporibus Lot propter multitudinem peccatorum Sodomitaram pluit ignem a caelo, et in novissimo propter hanc eandem inobaudientiam et similia peccata *superducat diem judicii*: in quo, ait, tolerabilius Sodomis et Gomorrhis futurum, quam civitati et domui quae non receperit verbum apostolorum ejus (cfr. Mt 11, 23 s.)... Quemadmodum enim majorem dedit gratiam *per suum* (primum) *adventum* his qui crediderunt ei et faciunt ejus voluntatem; sic et majorem *in judicio* (= secundo adventu) habere poenam eos qui non crediderunt ei significavit, justus exsistens super omnes aequaliter, et quibus plus dedit, plus ab eis exacturus: plus autem, non quod alterius Patris agnitionem ostendit,... sed quia majorem donationem paternae gratiae *per suum adventum* effudit in humanum genus»³⁷.

³⁵ *Adv. haer.* IV, 33, 1, 14 ss.

³⁶ *Ibid.* IV, 33, 11, 202 ss.

³⁷ *Ibid.* IV, 37, 3 s.

I profeti e il Salvatore servivano la stessa economia. Preannunciavano le due venute – umile e gloriosa, benevola e giudiziale – come fasi di un'unica economia, con un solo Dio che giudica e salva, un solo Signore che viene a salvare nella sua prima venuta e a giudicare nella seconda.

«Quemadmodum enim in priori Testamento “non in multis illorum bene sensit” (1 Cor 10, 5); sic et hic “multi vocati, pauci electi” (Mt 22, 14). Non alius igitur qui iudicat Deus, et alius qui convocat ad salutem Pater; nec alius qui aeternum lumen donat, alius vero qui iubet in exteriores mitti tenebras eos qui non habent indumentum nuptiarum. Sed unus et idem Dominus Pater Domini nostri, a quo et prophetae missi sunt: indignos quidem convocans propter immensam benignitatem; eos vero qui convocati sunt inspiciens, si conveniens habeant indumentum et congruens nuptiis Filii sui... Qui enim est bonus et justus et mundus et immaculatus, neque malum aliquid neque injustum neque abominandum in suo sponsali thalamo sustinebit»³⁸.

In antitesi ai settari Ireneo dà rilievo alla maggiore responsabilità dei credenti del NT a motivo della grazia ricevuta.

In forza della venuta di Gesù fu maggiore l'effusione della grazia del Padre. Non era più lo Spirito profetico diffuso dal Verbo e orientato verso il Figlio incarnato. La Carne gloriosa di Gesù fa piovere sui membri della sua Chiesa lo Spirito di adozione e li guida al Padre con un'efficacia più grande sulla *sarx* umana.

La giustizia di Dio Padre, uguale per tutti, esige di più da coloro ai quali dà di più; molto di più, perciò, ai figli del NT che a quelli dell'Antico.

È un concetto su cui Ireneo torna più volte, secondo la Tradizione dei presbiteri.

Muovendo dalla condotta di Jahvé (nell'AT) verso quanti gli disobbedivano, atteggiamento indegno di un Dio, a loro giudizio –, gli eretici inferiscono l'esistenza di un altro dio, il Dio Padre. Con pari pregiudizio contrappongono a quella di Jahvé la condotta del Signore con la sua venuta misericordiosa nel mondo. Devono quindi accuratamente tacere del giudizio e delle pene con cui punirà gli increduli del momento (cfr. *Adv. haer.* IV, 28, 1).

Non si tratta solo di incoerenza e di doppia misura. È anche la loro scarsa stima del Testamento che paradossalmente cercano di esaltare. La venuta del Signore nel mondo ha dilatato la fede degli uomini, estendendola da Dio al Figlio di Dio fatto uomo; ha aumentato, in parallelo, le esigenze della vita nell'uomo, aggiungendo alla dimensione esteriore – l'unica regolata da

³⁸ *Adv. haer.* IV, 36, 6, 217 ss.

leggi nell'AT – il lato interiore e invisibile; alle opere e parole esteriori si sommano i pensieri più riposti, alla purezza sensibile di vita viene unita quella invisibile. Conseguentemente, sono aumentate anche le pene e i castighi: da temporali sono divenuti eterni. Tutto questo in conformità con la lettura maggiore del Nuovo Testamento.

I settari cercano di ridicolizzare il Dio dei giudei a causa delle sue richieste e dei suoi castighi. Confidando, tuttavia, nel loro Dio Padre, esageratamente buono, lo rendono degno di compassione. Chi mai può apprezzare un Dio che, attento solo a non punire, trascura la trasparenza interiore dei suoi figli?³⁹

b) *Gnostici* - Quelli a noi noti ignorano le due venute del Signore. I grandi gnostici dovettero riconoscerle, in quanto menzionate dalla Scrittura.

Di sicuro attribuivano l'apparizione del Figlio dell'uomo «con tutti i suoi angeli» (secondo Mt 25, 31) alla seconda venuta del Salvatore, Epifania anticipata dal Salvatore al momento della sua primissima apparizione a Sophia (*Achamoth*) prima della creazione del mondo (cfr. ET 44, 1).

Il mito della duplice apparizione del Figlio a Sophia – la prima come Verbo creatore, la seconda come Salvatore – preannuncia le due discese del Figlio nel mondo (cfr. *Adv. haer.* I, 4, 5: «pigritatus est – Christus – secundo descendere»), probabilmente la prima venuta nella pienezza dei tempi e la seconda nella consumazione finale.

Come conseguenza della prima venuta del Salvatore e dell'incontro con il Demiurgo, questi dimentica la sua condizione anteriore di ignoranza e si dispone al servizio del Salvatore.

«Quum venisset autem Salvator, didicisse eum (= Demiurgum) ab eo omnia dicunt, et in gaudium ei cessisse cum omni virtute sua, et eum esse illum in evangelio centurionem, dicentem Salvatori (Mt 8, 9): "Et ego enim sub potestate mea habeo milites et servos, et quod jussero faciunt". Perfecturum autem eum eam quae secundum ipsum est mundi creationem, usque ad id tempus quod oportet, maxime autem propter ecclesiae diligentiam atque curam et propter agnitionem praeparati praemii, quoniam in locum Matris transibit» (*Adv. haer.* I, 7, 4).

Il Demiurgo si rende completamente disponibile a servire il Salvatore, con subordinazione totale alla sua economia salvifica. Senza dimenticare l'aspetto demiurgico e quello di *giudice*, si mette a disposizione del Salvatore. I suoi angeli (o arconti psichici) continueranno a essere «seminatori» al servizio della salvezza, lasciando agli angeli del Salvatore la gioia della raccolta

³⁹ Cfr. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en san Ireneo I*, Madrid 1972, 100 s.

(cfr. Eracleone, *fragm.* 36). Il Cristo psichico, Figlio del Demiurgo, che (secondo ET 61, 4) come Figlio dell'Uomo presiedeva alla seminazione del mondo (Eracleone, *fragm.* 35) e in unione con il Salvatore era disprezzato, oltraggiato e messo in croce (secondo ET 61, 4), apparirà nella consumazione finale davanti ai predestinati alla destra del Demiurgo con il costato aperto, affinché possano scorgere colui che trafissero (cfr. ET 62).

Lo conferma:

«Eracleone – scrive Origene – non riferisce al Padre la frase (Gv 8, 50): “Vi è chi cerca (la mia gloria) e giudica”. Dice infatti: “Colui che cerca e giudica è colui che fa la mia vendetta, il subalterno incaricato di questo, che non invano porta la spada”(Rm 13, 4), il vendicatore del Re. Costui è Mosè, secondo quanto (Gesù in Gv 5, 45) aveva detto loro in precedenza: “colui nel quale riponeste la vostra speranza”. Aggiunge poi che chi giudica e castiga è Mosè, cioè il Legislatore stesso. Più avanti Eracleone si pone questa domanda: Come mai non dice allora, che a lui (Mosè) fu dato ogni potere giudiziale? Pensando di risolvere la difficoltà aggiunge: “Dice bene, poiché il giudice giudica come un subalterno facendo la volontà di lui (di Cristo), come del resto accade anche tra gli uomini»⁴⁰.

Il Salvatore, come tale, non giudica né castiga quanti lo meritano. Neppure nella creazione si interessa direttamente alla demiurgia. Per creare, come pure per giudicare e castigare, ha un subalterno, che nel primo frammento (Eracleone, *fragm.* 1) è il Demiurgo (Jahvé), creatore del cielo e della terra, e in quest'ultimo è il Demiurgo Legislatore, rappresentato da Mosè.

Nella seconda venuta il Salvatore verrà con i suoi angeli a concludere la storia o dramma dello Spirito.

Prima però di iniziare il banchetto nuziale nell'*Ogdoade* si servirà del Demiurgo e del Cristo psichico, seduto alla destra di Jahvé con il costato aperto, per giudicare gli psichici ed emettere pubblicamente la sua sentenza.

A questo giudizio si riferisce Mt 25, 31 ss. Il Salvatore farà agire il «Figlio dell'uomo», Messia o Cristo psichico, analogamente come agì sulla croce, dove fu crocifisso in quanto Messia, Figlio del Demiurgo.

I valentiniani non escluderebbero la venuta *giudiziale* di Cristo; e questo senza sacrificare nessun postulato del suo sistema. Era loro sufficiente mantenere personalmente uniti in *crasi* il Messia, Cristo psichico (Figlio del Demiurgo Jahvé) e il Salvatore, Figlio del Padre.

Anche così la seconda epifania del Salvatore, con gli angeli (spirituali), non dissimula la sua grandissima finalità. Si presenta per farsi carico di

⁴⁰ *Fragm.* 48 in ORIGENE, *In Joh.* XX, 30, 358-361.

Sophia, sua sposa, e degli uomini spirituali, spose degli angeli, per celebrare prima – nell'*Ogdoade* – il banchetto nuziale ed entrare, poi, nel Talamo – seno di Dio – a consumare il suo matrimonio (ossia le unioni tra angeli e uomini spirituali).

I frammenti di Teodoto sono molto espliciti sul a) banchetto di nozze nella *Ogdoade* e b) l'ingresso nel Talamo (ET 63-64).

Ecco in sintesi le tappe dell'escatologia: 1) il giudizio; 2) il banchetto di nozze; sono ancora uniti il Messia e il Salvatore, gli uomini psichici e gli spirituali; 3) separazione tra il Messia e il Salvatore, tra gli psichici e gli spirituali; il Messia e gli uomini psichici rimangono definitivamente nell'*Ogdoade*, luogo del banchetto, il Salvatore e gli uomini spirituali entrano per sempre nel *Pleroma*.

Bibliografia

BACQ PH., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*, Paris 1978.

BERTHOUSOZ R., *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Fribourg Suisse 1980.

ORBE A., *Homo nuper factus*, «Gregorianum» 46 (1965), 481-544.

–, *Dall'uomo imperfetto all'uomo perfetto in Ireneo* (AA.Vv., *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri*), Roma 1987, 103-125.

Capitolo Venticinquesimo

Ireneo e lo Spirito profetico

Il vescovo di Lione dedica estesi capitoli all'Antico Testamento, profezia del Nuovo (*Adv. haer.* IV, 20-35), ed esamina con interesse lo Spirito che governò l'antica economia dai primi patriarchi, attraverso Mosè, fino ai profeti.

La sua attenzione era stimolata da marcioniti e valentiniani e non è strano che egli sviluppasse le proprie idee in contrasto con le dottrine avversarie.

1. MARCIONE

In linea generale il tema dello Spirito profetico coincide con quello dell'economia veterotestamentaria e copre il tempo da Adamo alla venuta del Salvatore.

Anima dell'economia primitiva, lo Spirito profetico, in opposizione allo Spirito Nuovo del vangelo, procede dal «Demiurgo», dio di indole arcontica, psichica o animale. Da un Demiurgo essenzialmente animale (= razionale) ci si può aspettare soltanto un *Pneuma* animale – non puramente spirituale – e un'ispirazione della stessa indole. Questo è il *Pneuma* ispiratore o animatore delle Scritture antiche e dei personaggi veterotestamentari.

I marcioniti impugnavano in particolare le profezie intese nella linea degli ecclesiastici. Se i profeti anticipavano con le loro profezie le opere e gli insegnamenti del Signore, quali novità introdusse con la sua venuta?¹ La legittimazione dei profeti dell'Antico Testamento da parte degli ecclesiastici compromette la novità del vangelo.

Marcione si appellava senza difficoltà ad alcune credenze giudaiche, che

¹ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* IV, 34, 1, 6 ss.: «Invenietis universam actionem et omnem doctrinam et omnem passionem Domini nostri praedictam in ipsis. Si autem subit vos hujusmodi sensus, ut dicatis: Quid igitur novi Dominus attulit veniens?». Si può vedere anche PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*, Paris 1978, 228 ss.

cercavano di armonizzare alcune profezie senza uscire dalle Scritture antiche. Così, per esempio, l'istituzione di un Testamento Nuovo sempre relativo al tempo della ricostruzione del Tempio sotto Zorobabele² o l'applicazione al re Ezechia di Sal 109, 1³; Is 7, 14⁴; Sal 23, 7⁵. Tutto era possibile fuorché riunire i due Testamenti sotto l'ispirazione di un unico Spirito Santo.

Data l'indole essenzialmente nuova, diversa del vangelo (e del NT), non c'è continuità tra un Testamento e l'altro. L'Antico, di ispirazione demiurgica psichica, non condivide nulla con il Nuovo né può, pertanto, preannunciarlo profeticamente. Il *Pneuma* psichico potrà vaticinare economie animali e annunciare profeticamente misteri di indole animale. Mai potrà farlo per un'economia spirituale pura, soprazionale.

Da qui deriva, per Marcione, l'assoluta frattura tra i due Testamenti: antico e psichico il primo, interamente nuovo e puramente spirituale quello evangelico.

Tra il *Pneuma* che sostiene l'Antico e quello che anima il Nuovo corre la medesima diversità di natura esistente tra il dio animale, che governa il Vecchio Testamento, e il Padre o Dio Spirito, annunciato dal Salvatore per il Testamento Nuovo.

I profeti dell'Antico Testamento – insegnava Marcione – erano (ispirati) da un dio (psichico), gli Apostoli e discepoli del vangelo mutuano la loro ispirazione dal vero Dio (spirituale)⁶.

Gli insegnamenti degli uni e degli altri differiscono in modo assoluto. Quelli veterotestamentari sono tutti vecchi, come le loro profezie. Quando verrà il Messia, annunciato dalla Legge e dai profeti, non porterà nessuna novità sostanziale, prolungherà antiche categorie.

Il Cristo del vangelo e dell'apostolo Paolo sopraggiunse senza alcuna preparazione, inatteso, senza alcuna profezia che lo annunciasse. Essendo nuovo egli stesso, annunciò un nuovo Dio (Padre), portò un nuovo Spirito (di

² IRENEO, *Adv. haer.* IV, 34, 4, 73 ss.

³ Cfr. GIUSTINO, *Dial.* 83.

⁴ *Ibid.* 84.

⁵ *Ibid.* 85.

⁶ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* IV, 34, 1, 2 ss.: «Adversus eos qui sunt a Marcione... ab altero deo dicentes esse prophetas (ab alio Dominum)»; 34, 3, 44 ss.: «Si ab altero deo propheticam inspirationem acceperunt (prophetae) ignorante inenarrabilem Patrem»; 34, 5, 118 ss.: «Et adversus eos quidem qui ab alio Deo prophetas dicunt, ab altero autem Patre Dominum nostrum».

filiazione) e rinnovò tutto. Da qui le locuzioni *nova deitas*⁷, *regnum novum et inauditum, novae doctrinae novi Christi*⁸.

Marcione distingueva certamente il *pneuma* profetico del Demiurgo dal *Pneuma* (di filiazione), caratteristico del Salvatore, ma senza indugiare in estese spiegazioni. Differivano per potenza, poiché provenienti da una sostanza diversa; quello profetico dalla sostanza animale del Demiurgo, quello evangelico (di filiazione), dalla sostanza del Dio Buono. Dinamicamente diversi, avevano un proprio oggetto, essenzialmente diverso: i misteri (!) del futuro Messia il *pneuma* profetico, i misteri del Dio Buono quello evangelico.

Ireneo nega tale diversità di spiriti. A suo giudizio, un unico *pneuma*, che durante l'Antico Testamento è denominato «profetico», senza cambiamenti sostanziali diventa – per influsso del Verbo incarnato – «adottivo» (Spirito di filiazione) e si muterà nell'eternità – grazie all'influsso diretto del Padre – in «paterno».

«Potens est enim in omnibus Deus: visus quidem tunc per Spiritum propheticæ, visus autem et per Filium adoptivæ, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter, Spiritu quidem praeparante hominem in Filium Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quæ unicuique evenit ex eo quod videat Deum»⁹.

Lo Spirito durante l'Antico Testamento e il Figlio nel Nuovo tendono ad abilitare l'uomo nella carne alla visione del Padre. L'unica differenza tra l'azione dello Spirito e quella del Figlio è solamente graduale; il Figlio conferisce con la sua venuta «una grazia più piena e un dono più grande»¹⁰ di quanto fece lo Spirito con i patriarchi e i profeti della Legge antica.

Ignoriamo l'efficacia attribuita da Marcione al *pneuma* profetico: a) tra i patriarchi e giusti dell'AT; b) tra i cosiddetti «profeti». Nulla induce a credere che assegnasse in tutti una causalità generica di amicizia con il Demiurgo e soltanto per i «profeti» attribuisse anche un'efficacia «profetica». Sembra piuttosto che limitasse il *pneuma* profetico ai chiamati a vaticinare il futuro.

⁷ ORIGENE, *In Joh.* I, 82.

⁸ Cfr. A. VON HARNACK, *Marcion*, 87 s. 266* 284*.

⁹ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 20, 5, 111 ss.

¹⁰ *Adv. haer.* IV, 11, 4, 76 ss.: «Si ergo idem ipse adest qui praedicatus est Dominus noster Jesus Christus, et adventus ejus plenior gratiam et majorem munerationem attribuit his qui susceperunt eum, manifestum quoniam et Pater idem ipse est qui a prophetis annuntiatus est, et non alterius Patris agnitionem fecit veniens Filius».

Viceversa lo Spirito profetico di Ireneo, peculiare dell'AT, si comunica a tutti i giusti, che santifica ed abilita «in crescendo» alla salvezza futura. Profetico, seppure invisibile ai più, si fa sentire in determinati personaggi con il dono sensibile della profezia (in parole, visioni e gesti). L'efficacia invisibile, comune a tutti i giusti dell'Antico Testamento, merita pure di essere chiamata «profetica», perché santifica l'uomo orientandolo verso Cristo e lo predispone nella carne alla sua presenza.

A giudicare dalla parallela prospettiva valentiniana Marcione individuava nel pneuma profetico procedente dal Demiurgo uno spirito di «ignoranza, degradazione, errore e tenebre» e in quello del Figlio un *pneuma* di «luce, verità, perfezione, gnosi»¹¹. Non perché il *pneuma* di profezia fosse in sé privato di ogni verità e conoscenza, ma perché a motivo della sua indole razionale era incapace di orientare gli uomini ai misteri del Dio supremo (ossia alla Gnosi).

Balzava all'evidenza la corrispondenza tra gli oracoli e le figure profetiche dell'Antico Testamento e i fatti della vita di Gesù narrati dai quattro evangelisti. Era inimmaginabile una concatenazione migliore o più indicata per evidenziare l'unità d'ispirazione dei due Testamenti.

In Marcione i pregiudizi dottrinali ebbero maggior peso della fedeltà al testo sacro. Per non sentirsi costretto a unificare le Scritture profetiche con quelle del compimento, espulse dal vangelo e dall'Apostolikon paolino tutti quei versetti e quelle espressioni che armonizzavano con le antiche profezie. Spezzati drasticamente tutti i legami, lasciò per il regime profetico – sorretto dallo spirito del Demiurgo – tutto quanto concerneva la giustizia e le passioni e per il vangelo – guidato dallo spirito del Padre – tutto quanto era direttamente orientato all'amore e alla magnanimità del Dio Ignoto.

Ai pregiudizi marcioniti contro il «profetismo» antico si aggiunge l'avversione per i seguaci del Creatore. I grandi patriarchi, i giusti e i profeti dell'Antico Testamento erano amici di Jahvé. Questo bastò perché tutti loro, in blocco, rispondessero con sfiducia e voluta incredulità alla predicazione del Salvatore nell'Ade¹².

¹¹ *Adv. haer.* IV, 35, 2, 35 ss.: «Et si quidem de Principalitate Spiritus fuit, secundum regulam ipsorum (valentinianorum), spiritus lucis et spiritus veritatis et spiritus perfectionis et spiritus agnitionis, is vero qui a Demiurgo fuit, spiritus ignorantiae et diminutionis et erroris et tenebrarum, quemadmodum in uno et eodem potuit esse perfectio et diminutio, agnitio et ignorantia, error et veritas, lux et tenebrae?».

¹² *Adv. haer.* I, 27, 3, 34 ss.

Ireneo reagisce istintivamente a tanta arbitrarietà, eguagliando i giusti dell'Antico Testamento a quelli del Nuovo Testamento; da qui la spontanea riabilitazione delle grandi figure veterotestamentarie.

2. VALENTINIANI

L'Antico Testamento rappresenta un'economia profetica. Non per questo rivela, come in Marcione, l'influsso di un unico *pneuma* procedente dal Demiurgo. Vi si avvertono varie fonti di ispirazione:

a) la divinità suprema (*Summitas*), più concretamente quella del Figlio con un influsso direttamente ordinato alla gnosi¹³. Le parti (versetti, espressioni) ispirate dalla *Summitas*, a differenza di quelle ispirate dalla *Medietas*, portano il timbro dello Spirito (maschile) comune al Padre e all'Unigenito. Provengono dal Figlio, già in possesso della gnosi e sono comprese soltanto da uno gnostico. Erano scarse di numero.

È interessante presentare alcuni esempi. Gran parte della Genesi – particolarmente i primi tre capitoli – denunciano in base a vari elementi questo tipo di ispirazione¹⁴.

¹³ *Adv. haer.* IV, 35, 1, 2 ss.: «Aliquando quidem a Summitate quaedam eorum quae sunt in Scripturis posita dicta dicunt propter semen (= Salvatorem) quod est inde (= a Pleromate)»; 35, 2, 54 ss.: «Eos ab ea novitate quae secundum Principalitatem est quaedam dixisse».

Cfr. III, 2, 2, 23 ss.: «Et non solum apostolos, sed etiam ipsum Dominum modo quidem a Demiurgo, modo autem a Medietate, interdum autem a *Summitate* fecisse sermones»; TERTULLIANO, *Valent.* 23, 1: «In summis summitatibus praesidet tricenarius Pleroma»; cfr. R. BRAUN, *Deus christianorum*, 44. «*Summitas*» potrebbe molto facilmente corrispondere al greco ἀκρότης (cfr. IPPOLITO, *Elench.* I, 16, Wendland, 22, 10).

¹⁴ IRENEO, *Adv. haer.* I, 18, 1, 4 ss.: «De prophetis autem quaecumque transformantes coaptant, necessarium est manifestantes arguitionem his inferre. Moyses enim – inquit – incipiens id quod est secundum conditionem opus, statim in principio Matrem omnium (= Tetradem primam) ostendit dicens: «In principio fecit Deus caelum et terram» (Gn 1, 1). Quattuor haec nominans, Deum et principium, caelum et terram, Quaternationem ipsorum quemadmodum ipsi dicunt, figuravit. Et invisibile autem et absconditum eius manifestantem dicere (Gn 1, 2): «Terra autem erat invisibilis et incomposita». Secundum autem Quaternationem, progeniem primae Quaternationis, sic eum dixisse volunt, abyssum nominantem et tenebras, in quibus sunt et aquae et qui ferebatur super aquas Spiritus (Gn 1, 2). Post quam Decadis commemoratam, lumen dicere et diem et noctem et firmamentum et vesperam et quod vocatur mane et aridam et mare adhuc etiam et herbam et decimo loco lignum (cfr. Gn 1, 3-13): sic quoque per x nomina x Aeonas manifestasse. Duodecadis autem sic forma-

Nessuno al di fuori del *Pleroma* avrebbe potuto ispirare tali elementi in applicazione alle due *Tetrad*i e ai Trenta *eoni*.

Oltre all'influsso predominante del *pneuma* demiurgico, Mosè aveva ricevuto quello del Figlio venuto dal seno del Padre e rivelatore dei misteri del *Pleroma*.

Ebbe uguale ispirazione per la dimensione maschile (spirituale) delle componenti dell'Uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio Padre¹⁵, per gli esponenti del numero Quattro¹⁶, Otto¹⁷, Dieci, Dodici, Trenta¹⁸.

Oltre a Mosè, testimoniano un'altissima ispirazione derivata esclusivamente dalla *Summitas* divina alcuni versetti di Isaia, Osea, Daniele¹⁹.

b) Seconda fonte di ispirazione, la «Medietà» o *Ogdoade* – regione di *Sophia* (= Spirito materno) –, lo Spirito Santo (personale, femminile)²⁰. A differenza delle profezie ispirate dallo Spirito maschile, comune al Padre e al Figlio, quelle della *Medietas* (cioè dello Spirito femminile, caratteristico di *Sophia*)²¹ denotano un'ispirazione più umile. Lo Spirito femminile non possiede l'*apatheia* dello Spirito (maschile) del Salvatore. È soggetto alle passioni congenite all'universo extradivino. I suoi insegnamenti sono rivolti a individui «spirituali» ancora immersi nel regime anteriore alla gnosi. Superiori nel contenuto alle profezie psichiche del Demiurgo e dei suoi arconti,

tam apud eos virtutem: solem enim dicere et lunam et stellas et tempora et annos et cetos, adhuc etiam pisces et serpentina et volatilia et quadrupedia, feras quoque et super haec omnia duodecimum Hominem (cfr. Gn 1, 14-28). Sic a Spiritu Triacontadem per Moysen dictam docent». – E continua sulla stessa linea.

¹⁵ Cfr. *Adv. haer.* I, 18, 1, 27 ss.

¹⁶ *Ibid.* I, 18, 2, 45 ss.

¹⁷ *Ibid.* I, 18, 3, 64 ss.

¹⁸ *Ibid.* I, 18, 4, 86 ss.

¹⁹ Cfr. *ibid.* I, 19, 1, 7 ss. 19, 2, 16 ss.

²⁰ *Adv. haer.* IV, 35, 1, 5: «Aliquando vero a Medietate propter Matrem Prunicam (dicta dicunt)»; 35, 3, 58 ss.: «Unde autem semen Matris ipsorum poterat cognoscere ea quae erant intra Pleroma sacramenta et de his eloqui? Siquidem extra Pleroma existens Mater peperit hoc ipsum semen». Cfr. A. MARASTONI (a cura di), *Q.S.F. Tertulliani Adversus Valentinianos*, Padova 1971, 189 s. (commento a *Valent.* 23, 1).

²¹ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 5, 3, 54 ss.: «Hanc autem (Achamoth) Matrem et Ogdoadam vocant et Sophiam et Terram et Hierusalem et Spiritum sanctum et Dominum masculiniter. Habere autem Medietatis locum eam et esse quidem super Demiurgum (= Hebdomadam), subtus autem sive extra Pleroma (= Summitatem) usque ad finem»; 5, 4, 77 ss.: «Habitare Matrem quidem ipsorum in eo qui sit caelestis locus, hoc est in Medietate, Demiurgum vero in eo qui sit in caelo locus, hoc est Hebdomade»; 7, 1, 11 s.: «In Matris suae Sophiae locum, hoc est in Medietatem».

non giungono al significato altissimo dei vaticini a *Summitate* del Salvatore.

Tra le profezie emanate (a *Medietate*) dallo Spirito femminile alcuni valentiniani distinguevano due specie: quelle direttamente e immediatamente ispirate da *Sophia*, Spirito Santo personale e quelle ispirate direttamente dal seme o uomo spirituale nato da *Sophia*²². Prima di ammettere una distinzione testualmente dubbia e moltiplicare gratuitamente profezie, si raccomanda a tutti costoro l'unica dipendenza dall'ispirazione di *Sophia*, mediante l'esercizio del *semen spiritus* (= uomo spirituale, ancora femminile).

Lascio ad altri il compito di addurre esempi di profezie emanate dallo Spirito femminile. Rivolte alla Chiesa spirituale, nello stadio precedente alla gnosi, saranno individuabili con sicurezza al tempo del vangelo dai soli illuminati, capaci di discernere tra le profezie spirituali rivolte agli gnostici (a *Summitate*) e quelle destinate ai non ancora gnostici (a *Medietate*).

c) Terza fonte di ispirazione è il Demiurgo²³. In ragione della sua essenza razionale poté vaticinare spontaneamente solo cose razionali, mai «pneumatiche»; a volte, tuttavia, ispirò inconsciamente profezie «pneumatiche» grazie all'influsso di *Sophia* o del Salvatore²⁴. I cosiddetti «profeti» dell'Antico Testamento vaticinavano generalmente sotto l'impulso dell'ispirazione demiurgica.

²² *Adv. haer.* I, 7, 3, 54 ss.: «Ac deinceps dividunt prophetias, aliquid quidem a *Matre dictum* docentes, aliquid a *semine*, aliquid autem ab ipso Demiurgo. Et Iesum tantumdem aliquid quidem (a) *Salvatore* (= a *Semine Pleromatis*) dixisse, aliquid a *Matre*, aliquid a *Demiurgo*».

Il testo non merita assoluta fiducia. Sono propenso a leggere con un rigoroso parallelismo: «aliquid quidem a *Semine* (= *Salvatore*, *Summitate*) dictum docentes, aliquid a *Matre*, aliquid autem ab ipso Demiurgo. Et Iesum tantumdem aliquid quidem (a) *Salvatore* (= *Semine Summitatis*) dixisse, aliquid a *Matre*, aliquid a *Demiurgo*».

²³ *Adv. haer.* IV, 35, 1, 6 ss.: «*Multa vero a mundi Fabricatore, a quo et missi sunt prophetae*»; cfr. 35, 2, 38 ss.

²⁴ Cfr. *Adv. haer.* I, 7, 4, 60 ss.: «*Demiurgum autem, quippe ignorantem quae essent super eum, moveri quidem in his quae dicuntur, contempsisse vero ea, aliam atque aliam causam putantem, quam spiritus qui prophetat, habens et ipse suam aliquam motionem sive hominem sive perplexionem peiorum, et sic ignorantem conservasse (= perseverasse?) usque ad adventum Salvatoris*».

Ireneo non sembra aver colto nelle fonti valentiniane l'ispirazione diabolica nelle Scritture («secundum perplexionem peiorum»). Sulla posizione di Origene riguardo alla profezia di Caifa (e Balaam) si veda E. CORSINI (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Torino 1968, 716 n. 22.

Questa si faceva sentire con i sette spiriti psichici tra i sette Arconti. Lo stesso *pneuma*, dotato di sette virtualità, operava nei suoi rispettivi profeti²⁵. Il Creatore agiva con l'arconte del cielo (o spirito) del timore su un profeta, con l'arconte del cielo della conoscenza su un altro, e così via. Il carattere peculiare dell'ispirazione corrispondeva a ciascuno dei sette spiriti (psichici) di Is 11, 2.

Normalmente l'ispirazione arcontica non creava alcun problema. A volte, tuttavia, tali arconti, mossi da un'influenza superiore, vaticinavano più di quanto sapevano e rimanevano estranei al contenuto delle loro profezie²⁶.

La gran parte delle Scritture antiche era riconducibile alla sola ispirazione demiurgica e aveva come oggetto il mondo accessibile all'ideologia ebraica (ed ecclesiastica)²⁷.

Ancor di più, lo Spirito profetico dell'Antico Testamento – derivato dal Demiurgo – si perpetua nel Nuovo tra i membri della Grande Chiesa. Quanto nell'Antico Testamento era percepito dai soli «profeti» (qualificati) ora si comunica agli uomini psichici.

I valentiniani lo caratterizzavano come *pneuma diaconale*, conferito per il ministero, in contrasto con il Paraclito. Ciò che i diaconi rappresentavano per gli Apostoli (cfr. At 6, 2-6), lo era il *pneuma* dell'Antico Testamento rispetto a quello del Nuovo.

Lo spirito *diaconale* dell'Antico Testamento si rivelava attraverso segni tangibili, guarigioni e profezie. Spirito, pertanto, taumaturgico che si manifestava esteriormente e rispondeva all'economia dell'AT, diversamente dal Paraclito, invisibile e dotato di efficacia santificante, che procede dal Salvatore, autore dello Spirito puro, e illumina segretamente gli «spirituali» chiamati alla Gnosi.

Tale è il pensiero compendiato in ciò che segue.

«I valentiniani dicono che lo spirito privilegiato, che ciascuno dei profeti (dell'AT) possedeva per il ministero (εἰς διακονίαν), fu diffuso (nel NT) su tutti i (fedeli) della Chiesa (psichica). Perciò anche i segni dello spirito – guarigioni e profe-

²⁵ Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 30, 11, 193 ss.

²⁶ Cfr. *Ev. Phil.* 16: «Gli arconti credevano di fare ciò che facevano con la loro forza e il loro volere; era lo Spirito Santo (= Sophia) che compiva (ἐνεργεῖν) ogni cosa di nascosto per mezzo di loro, così come egli voleva». IRENEO, *Adv. haer.* I, 5, 3, 44 ss.

²⁷ Del meccanismo della mozione del Demiurgo da parte di forze superiori abbiamo trattato estesamente in *En los albores de la exégesis iohannea*, 239 ss. Gran parte di quanto vi è esposto si accorda facilmente con l'ispirazione dei «profeti» dell'AT.

zie – hanno il loro compimento nella Chiesa (psichica). Negano però che lo (Spirito) Paraclito, operante ora continuamente nella chiesa (spirituale gnostica), sia della medesima essenza e virtù dello (spirito profetico), che agiva di continuo durante l'Antico Testamento»²⁸.

Le guarigioni fisiche e le profezie, poiché segni sensibili e linguaggio in parabole accessibile alla massa, esprimono lo spirito profetico *a servizio* di un altro superiore. Portano il segno del sensibile e parlano direttamente all'uomo razionale. Linguaggio adatto agli ebrei, non raggiunge l'uomo interiore come il Paraclito né lo ridesta alla Gnosi.

Il *pneuma* (psichico) rivelatosi nell'Antico Testamento per privilegio tra i profeti, perdura ora senza limiti tra i membri della Chiesa psichica. E inoltre – nuovo aspetto – si subordina allo Spirito Paraclito, come diacono in ordine alla salvezza (= Gnosi).

Invece di contrastare le guarigioni e le profezie, i valentiniani le attribuivano volentieri alla Chiesa cattolica, erede dello spirito dell'ebraismo. I miracoli rilevano in quanto sensibili la loro imperfezione. Gesù li compì durante la sua predicazione pubblica quasi fossero un linguaggio accessibile agli psichici, mai operò miracoli nei mesi dell'intimo insegnamento ristretto ai «discepoli» tra la risurrezione e l'ascensione.

Il battesimo di Spirito nel Giordano aveva provveduto il Salvatore di due disposizioni parallele:

a) in virtù dello spirito profetico faceva prodigi, assumendo per condiscendenza un linguaggio comprensibile agli Israeliti per condurli alla fede nel nuovo Dio;

b) in virtù dello Spirito Paraclito era divenuto perfetto, seppure invisibilmente, e si disponeva a evocare nel tempo stabilito la Gnosi tra gli «spirituali». È quanto fece durante i mesi di vita gloriosa, ammaestrando i «discepoli» già gnostici.

Entrambi gli spiriti – profetico e santificante – li aveva ricevuti per il bene delle due chiese, psichica e spirituale, nel battesimo.

Queste premesse permettono di scoprire il meccanismo dello «spirito profetico» tra i discepoli di Valentino.

Lo «Spirito profetico» era conferito dal Demiurgo soltanto a individui privilegiati – i «profeti» –. Gli psichici dell'Antico Testamento, pur giusti de-

²⁸ ET 24, 1 s. Cfr. la mia *Cristologia gnóstica* II, 18 ss.

miurgicamente, erano nella loro maggioranza privi di esso. Non operavano guarigioni né facevano profezie. Amici del Demiurgo, procedevano conformemente alla giustizia (del loro dio) e alla Legge.

Esclusivo dei profeti – diaconi (incoscienti) di un'economia superiore – lo Spirito profetico si rivelava attraverso segni non direttamente orientati alla Gnosi. Non santificava. Si comunicava alla sostanza «psichica», spingendola ad azioni sensibili, di indole psichica. Da solo, non rendeva graditi al Demiurgo i «profeti». Li orientava al servizio di altri.

Il *Pneuma* Paraclito, invisibile e con efficacia ugualmente invisibile, era invece spirito santificante. La sua potentissima efficacia – la Gnosi – si rivelava tra i soli spirituali, ai quali conferiva con la perfezione (maschile) la visione di Dio.

In antitesi a simile distinzione la dottrina della Grande Chiesa rappresentata da Ireneo si riassume in due punti:

1. lo Spirito profetico dell'Antico Testamento è della stessa natura di quello di adozione del Nuovo. Se all'uno vengono associate, come privilegio, le guarigioni e le profezie, lo stesso avverrà con l'altro. Nessuno dei due è caratterizzato dai segni sensibili.

2. Anche l'efficacia dell'uno e dell'altro è dello stesso tipo; si caratterizza per qualcosa di invisibile; la santificazione non si realizza, come in un soggetto proprio, nello spirito dell'uomo e neppure nella psiche, bensì nel plasma. Sia lo Spirito profetico come quello di filiazione adottiva santificano l'uomo *secondo la carne*, disponendola alla visione di Dio.

3. DOTTRINA DI IRENEO

Nessuno studio su Ireneo è espressamente dedicato allo Spirito profetico nella sua costituzione e nella sua attività, secondo le tappe presumibili da Adamo fino ai giorni del vangelo²⁹.

Più che dello Spirito profetico Ireneo parla del *pneuma* nelle sue varie accezioni e dei profeti (ossia patriarchi, giusti, profeti). L'ideologia avversaria discriminava eccessivamente l'antica economia, in cui predominavano il Demiurgo e il suo *pneuma*, dalla nuova, caratterizzata dal Dio Buono e dal

²⁹ Di particolare interesse sono le pagine dedicate al «trattato delle profezie» (*Adv. haer.* IV, 20-21; 25, 2; 33, 10-14) di Ireneo in Ph. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance*, 315-341 (*Annexe II*): qui l'autore analizza le tesi di W. Bousset, Fr. Loofs e A. Benoit.

suo spirito. I profeti erano esponenti dell'antica economia. Ispirati dal Demiurgo, non vaticinavano di per sé gli elementi peculiari del messaggio evangelico. Il *pneuma* psichico non è idoneo all'annuncio di un tale messaggio.

Di fronte a tale discriminazione Ireneo evidenzia la continuità – a livello del più alto Spirito divino – dei due Testamenti. Uno stesso Spirito anima i profeti dell'antica alleanza e gli apostoli della nuova. Ha eguale efficacia nell'antica e nella nuova Legge. È ammissibile una sola differenza, ma del tutto secondaria. Quanto i profeti preannunciano per il futuro, per gli apostoli si compie nel presente. Profeti e apostoli conoscono uno stesso Dio, uno stesso Figlio Cristo, uno stesso Spirito, gli stessi misteri. I profeti annunciano per il futuro, con la venuta del Figlio, tutta l'economia salvifica. Gli apostoli ignorano un'altra economia, non conoscono nessun mistero in più né in meno.

Ireneo è interessato a) ad attribuire ai profeti la stessa elevatissima conoscenza dei «discepoli» del vangelo (cioè degli Apostoli) riguardo a Dio (e a suo Figlio); b) a scoprirla nelle loro profezie di qualsiasi tipo, ossia nelle profezie visive, orali, operative, che annunciate sotto l'ispirazione del Creatore, si verificarono nel tempo del vangelo.

Gli avversari partivano da vari postulati di filosofia o di teologia pagana:

1. l'economia del Demiurgo si orienta, grosso modo, alla salvezza dell'uomo psichico, delle sole anime razionali; nate dalla medesima sostanza del Creatore, sono chiamate alla salvezza per comunione di vita con lui; l'economia del Dio Buono (del Salvatore) tende invece alla salvezza dell'uomo spirituale, dei soli «spiriti»; nati dalla sostanza del Dio Buono, costoro sono predestinati alla salvezza per comunione di vita con Lui (*salus spiritus*).

2. C'è correlazione tra le profezie dell'Antico Testamento e la salvezza cui sono ordinate. Ispirate dal Demiurgo *Psyche*, vaticinavano l'economia psichica. Le visioni, le parole e le azioni *sensibili* dei profeti non potevano compiersi *sensibilmente* nella *salus animae*; dovevano tradursi simbolicamente o in figura, elevandosi dal sensibile e corporeo al livello psichico (e morale). I gesti corporei dei profeti non preannunciavano a priori il loro compimento nella *salus carnis* né potevano conseguentemente essere applicati alla *sarx* umana, non suscettibile di salvezza.

Ireneo abbatte tali postulati. Innanzitutto, l'economia del Demiurgo e Padre di Cristo tende alla salvezza del plasma (*salus carnis*). La *plasis* umana inaugura la deificazione dell'uomo in ciò che egli possiede di più umile; a essa tendono i due Testamenti di profezia e di filiazione. Dio vuole elevare l'infima sostanza alle vette dello Spirito rese sensibili, come in un paradig-

ma, nella *sarx* gloriosa del Figlio. In secondo luogo non c'è difficoltà nel fatto che le parole, le visioni e i gesti prefigurativi annuncino senza metafore per la carne umana azioni divine e profetizzino l'elevazione fisica del corpo umano alla visione di Dio, in comunione perfetta con il Pneuma del Padre.

Ireneo farà valere perciò i differenti tipi di profezie nel loro significato ovvio ed immediato, come annuncio di ciò che si compirà nel Verbo fatto carne e tra i suoi fratelli chiamati alla salvezza.

Per i valentiniani l'unica vera santificazione è quella dell'uomo fisicamente divino, elevato dalla debolezza alla fermezza o mascolinità. Il Salvatore diffonde il suo stesso *Pneuma* maschile sul *pneuma* femminile, divinizza ciò che è divinamente debole e salva il simile con il simile senza trascendere la *lex naturae*.

Ireneo ignora un'altra santificazione, testimoniata dalle fonti della rivelazione, oltre a quella dell'uomo *secundum carnem*. Il profetismo dell'Antico Testamento forma parte integrante della *historia salutis (carnis)* e scorre privo di pregiudizi pagani. Le azioni caratteristiche dei profeti, intese in senso letterale e ovvio, possiedono un significato chiarissimo. Sarà sufficiente presentarle al di fuori dell'allegoria, per individuarvi il vincolo con l'economia generale della salvezza umana.

a) Definizione di profeta

Ireneo, abbia o non abbia voluto offrire una vera definizione di profeta, indugia quanto meno in una sua descrizione.

«Hoc autem dicunt qui in totum quid sit prophetia nesciunt. Nam prophetia est praedicatio futurorum, hoc est eorum quae post erunt praesignificatio. Praesignificabant igitur prophetae quoniam videbitur Deus ab hominibus, quemadmodum et Dominus ait (Mt 5, 8): "Beati munto corde, quoniam ipsi Deum videbunt". Sed secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam "nemo videbit Deum et vivet" (Es 33, 20), incapabilis enim Pater, secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit etiam hoc concedit his qui se diligunt, id est videre Deum, quo et prophetabant prophetae: quoniam "quae impossibilia sunt apud homines possibilia apud Deum" (Lc 18, 27). Homo etenim a se non videbit Deum; ille autem volens videbitur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult»³⁰.

I valentiniani semplificavano eccessivamente. Dio è invisibile; allorché i profeti annunciavano un Dio visibile, non potevano annunciarne altri che il

³⁰ IRENEO, *Adv. haer.* IV, 20, 5, 96 ss.

loro, il demiurgo. Ragionando così, mostravano di ignorare l'identità della profezia e ciò che significa parlare per profezia. Chi parla utilizzando la profezia e dice che l'uomo vedrà Dio, non intende dire che Dio sia senz'altro umanamente visibile. Indica soltanto che Dio un giorno si farà *de facto* vedere dall'uomo. Ciò è perfettamente compatibile con la naturale *agnôsia* di Dio³¹.

La profezia è l'annuncio delle cose future (*praedicatio futurorum*)³², l'indicazione anticipata di ciò che si compirà successivamente (*eorum quae post erunt praesignificatio*)³³.

Il panorama abituale di Ireneo aperto in modo uguale alle *visioni*, ai *gesti prefigurativi* e agli oracoli profetici non consente di spingere troppo la *praedicatio futurorum* verso l'identificazione con l'annuncio orale. È sintomatica la relazione tra Abramo profeta e la sua *visione* del giorno di Cristo³⁴.

Tra le varie cose future annunciate (verbalmente o con visioni o altre azioni prefigurative) i profeti (patriarchi e giusti) indicavano «che gli uomini vedranno Dio». Senza dire né come né quando né chi lo vedrà. Gli gnostici, per i quali Dio è invisibile, ammettono con il Salvatore (Mt 5, 8) che i puri di cuore contempleranno il Dio invisibile per gli impuri di cuore. Ireneo insegna molto di più. Lo stesso Dio Ignoto, invisibile all'uomo in questa vita «nella sua maestà» (Es 33, 20), accondiscende per amore e bontà ad essere compreso nella carne da coloro che lo amano.

³¹ Buona parte della teologia pagana riguardo al *Theos Agnostos* tende ad armonizzare ambedue gli estremi: la conoscenza dell'inconoscibile. Cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1954, 92-140.

³² Preferisco la versione latina del testo di Ireneo diversamente da A. ROUSSEAU che opta per *praedictio*, secondo la versione armena.

³³ Anche Origene interpreta la profezia in questo modo, sebbene, a causa del suo impegno nel salvare il libero arbitrio umano, annoti frequentemente che l'avvenimento non accade perché predetto, bensì, al contrario, è preannunciato perché accadrà. Cfr. *Cels.* II, 19, 20; *Orat.* 6, 3; *Fr. Matth.* 21. Considerazione taciuta da Ireneo, per il quale la profezia, nella disposizione dell'economia, anticipa in tal modo il futuro, da prepararlo in qualche maniera, senza compromettere affatto né la libertà divina né quella umana.

³⁴ *Adv. haer.* IV, 5, 5, 74 ss.: «Propheta ergo cum esset Abraham et videret in Spiritu diem adventus Domini et passionis dispositionem... exsultavit vehementer. Non incognitus igitur erat Dominus Abrahae, cujus diem concupivit videre».

A proposito della visione di Mambre si legge in *Epid.* 44 (alla fine): «Abramo dunque era profeta e vide quanto sarebbe accaduto nel futuro, cioè il Figlio di Dio che, sotto umane spoglie, dialogava con gli uomini, mangiava con essi e operava come giudice per aver ricevuto dal Padre, Signore dell'universo, il potere di punire gli abitanti di Sodoma». Cfr. R. TREMBLAY, *La signification d'Abraham dans l'oeuvre d'Irénée de Lyon*, «Augustinianum» 18 (1978), 442-445.

I profeti annunciano per il futuro che Dio si farà vedere dall'uomo. Importante è leggerli senza pregiudizi e attenersi a ciò che dicono, al fatto che annunciano. C'è di più; coscienti quanto basta della naturale invisibilità di Dio (*secundum magnitudinem ejus et mirabilem gloriam*), annunciando per i tempi futuri che l'uomo vedrà Dio, ne suggeriscono ampiamente la ragione: per amore, benevolenza e condiscendenza sua verso quanti lo amano. Dio può ciò che è umanamente impossibile. Ciò che l'uomo *da solo* non può fare, lo può Dio.

b) «*Propheticæ / adoptivæ / paternaliter visus*»

Secondo i profeti, l'uomo *vedrà* Dio. Ma Dio può farsi conoscere gradualmente secondo l'efficacia peculiare delle tre persone. Durante l'Antico Testamento «profeticamente, mediante lo Spirito», nel Nuovo Testamento «adottivamente, per mezzo del Figlio» e nell'eternità direttamente e immediatamente *paternaliter*³⁵. La visione graduale e progressiva di Dio avviene senza soluzione di continuità e concerne l'uomo (*secundum carnem*). È la disciplina cui lo stesso Dio sottomette il plasma umano, per disporlo, senza sacrificarne la natura terrena alla sua visione diretta, ragione della salvezza umana.

La prima tappa coincide con l'Antico Testamento, tempo ormai trascorso («*visus quidem tunc per Spiritum propheticæ*»). Dio si rivelava all'uomo «profeticamente» per mezzo dello Spirito (Santo).

Sono possibili due significati, a seconda che ci si riferisca rigorosamente ai «profeti» o semplicemente all'uomo sottomesso allo Spirito.

Nel primo caso, con riferimento ai cosiddetti «profeti», il significato è inequivocabile, data la missione loro assegnata³⁶: «araldi della rivelazione di nostro Signore».

Il contesto (*Adv. haer.* IV, 20, 5), però, propende per un altro significato: lo Spirito, che inabita nel giusto, lo predisporrebbe «profeticamente», operando sulla sua «carne» per il Verbo (fatto uomo) e con questi per l'adozione (e conoscenza filiale) di Dio. Lo conferma *Epid.* 6, che riferisce allo Spirito

³⁵ *Adv. haer.* IV, 20, 5, 111 ss. citato sopra, p. 488 (nota 9).

³⁶ Cfr. *Epid.* 30: «I profeti, che ammonivano il popolo e lo riconducevano al Dio onnipotente dei padri, vennero inviati là (a Gerusalemme) da Dio, tramite lo Spirito, fatti araldi della rivelazione di Nostro Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, annunciando che il suo corpo sarebbe fiorito dalla stirpe di Davide, affinché fosse, secondo la carne, figlio di Davide... e, secondo lo Spirito, Figlio di Dio, preesistente con il Padre, generato prima della fondazione del mondo, e apparso al mondo intero negli ultimi tempi come uomo. Egli – Verbo di Dio – che ricapitola in sé tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra».

Santo, oltre che vere e proprie profezie, la santificazione dei patriarchi e dei giusti³⁷.

«Visus quidem tunc per Spiritum propheticæ» si avvicinerrebbe, semanticamente, a «Spiritu quidem praeeparante hominem in Filium». La preparazione dell'uomo (*secundum carnem*) ad opera dello Spirito includerebbe la visione profetica di Dio. Per virtù dello Spirito, inerente al giusto nell'AT, la *sarx* sarebbe dotata di una conoscenza orientata al Cristo futuro. L'inerenza dello Spirito alla *sarx* umana preannuncerebbe quella del Verbo fatto carne, a titolo di suo preliminare³⁸. In tutti i giusti dell'Antico Testamento lo Spirito Santo opera profeticamente, guidandoli verso il Cristo futuro non solo tramite visioni o conoscenza, ma con la vita, animando cioè la *sarx* umana per disporla a ricevere nel tempo stabilito il Figlio (incarnato), «onde diventare suddita di Dio» e anche figlia. In tal senso, l'aspetto profetico è implicito nella preparazione e predisposizione veterotestamentarie dell'uomo nei confronti di Cristo. Senza che ciò osti all'espressione caratteristica dei «profeti», nei quali agisce in modo sensibile lo Spirito Santo:

«Quod, sicut praedixi, per prophetas *figuraliter* manifestabatur quoniam videbatur Deus ab hominibus qui portant Spiritum ejus et semper adventum ejus sustinent»³⁹.

I «profeti» manifestavano esternamente quanto, in modo invisibile, si compiva tra i giusti. Se costoro erano portatori dello Spirito di profezia in modo invisibile, i cosiddetti «profeti» lo portavano con segni tangibili⁴⁰; tale Spirito li spingeva ad annunciare l'attesa ardente del Cristo⁴¹.

³⁷ «Per sua virtù... i padri (= patriarchi) appresero ciò che riguarda Dio e i giusti furono condotti per la via della giustizia (santità)».

³⁸ Cfr. *Adv. haer.* IV, 20, 8, 185 ss.: «Quoniam ergo Spiritus Dei per prophetas futura significavit, praeformans nos et praeaptans ad id ut subditi Deo simus, futurum autem era ut homo per sancti Spiritus beneplacitum videret, necessario oportebat eos per quos futura praedicabantur videre Deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant, uti non solum dicatur propheticæ Deus et Dei Filius, et Filius et Pater, sed et ut videatur omnibus membris sanctificatis et edoctis ea quae sunt Dei, ut praeformaretur et praemeditaretur homo applicari in eam gloriam quae postea revelabitur his qui diligunt Deum». Diversa è l'interpretazione di PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance*, 321.

³⁹ *Adv. haer.* IV, 20, 6, 133 ss.

⁴⁰ Cfr. *Adv. haer.* IV, 14, 2, 47 ss.: «Prophetas vero praestruerat, in terra assuescens hominem portare ejus Spiritum et communionem habere cum Deo».

⁴¹ Ogni «profeta», di conseguenza, era giusto o santo, benché non ogni giusto fosse carismaticamente «profeta».

Molti giusti desiderarono scorgere e udire ciò che vedevano e ascoltavano i discepoli del Signore, come egli stesso dichiarò. Anch'essi conoscevano in anticipo, grazie allo Spirito, la venuta del Signore, ma non senza aver ricevuto dal Signore stesso tale prenoscenza⁴². Il medesimo Signore che concedeva ai «profeti» la conoscenza previa della sua venuta, la donava anche a molti altri. E non perché non avrebbe potuto comunicarla a tutti i giusti, ma perché non era obbligato ad attribuirgliela in maniera sensibile.

Lo Spirito che conferiva la prenoscenza della venuta del Signore procedeva dallo stesso Signore.

«Quomodo autem praescire potuerunt, nisi ab ipso (Domino) praescientiam ante accepissent?»⁴³.

Lo conferma alcuni capitoli dopo.

«Et propterea prophetae, ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma, praedicaverunt ejus secundum carnem adventum»⁴⁴.

Il Verbo di Dio, che negli ultimi tempi doveva umanizzarsi e dialogare con noi, comunicò ai «profeti» e a numerosi giusti lo Spirito (o il carisma profetico), affinché sapessero in anticipo della sua venuta, la desiderassero e l'annunciassero al mondo.

4. L'ISPIRATORE È IL VERBO O LO SPIRITO?

«Da quanto dice Davide: "Ha detto a me il Signore" (cfr. Sal 2, 7) occorre affermare con sicurezza che né Davide né alcun altro profeta parlavano di propria iniziativa, perché non è un uomo a dire le profezie, bensì lo Spirito di Dio, che assumendo l'aspetto e la forma simili alle persone interessate, parlava nei profeti (e) discorreva ora in nome di Cristo ora nel nome del Padre»⁴⁵.

⁴² *Adv. haer.* IV, 11, 1, 1 ss.: «Quoniam autem non solum prophetae sed et justii multi, praescientes per Spiritum adventum ejus, oraverunt in illud tempus venire in quo facie ad faciem viderent Dominum suum et sermonem audirent ejus, Dominus fecit manifestum, dicens discipulis (Mt 13, 17): "Multi prophetae et justii cupierunt videre quae videtis et non viderunt, et audire quae auditis et non audierunt". Quemadmodum igitur concupierunt et audire et videre, nisi praescissent futurum ejus adventum? Quomodo autem praescire potuerunt, nisi ab ipso praescientiam ante accepissent?».

⁴³ *Adv. haer.* IV, 11, 1, 9 ss.

⁴⁴ *Ibid.* IV, 20, 4, 80 ss.

⁴⁵ *Epid.* 49 (alla fine).

Ireneo riecheggia un aspetto riscontrabile in Giustino⁴⁶. La profezia, per quest'ultimo, viene dal *Logos*, che può far parlare Dio, Cristo o altre persone. I profeti si esprimono nella persona di Dio Padre⁴⁷ o in quella di Cristo⁴⁸. Lo *Spirito profetico* parla nella persona di Cristo⁴⁹, nella persona del Padre o nella propria⁵⁰, come poté parlare nella persona dei gentili, degli apostoli e di molti altri⁵¹.

Ireneo ascrive l'ispirazione profetica allo Spirito Santo con una formula quasi di fede.

«Terzo articolo: lo Spirito Santo, per virtù del quale i profeti hanno profetato e i padri sono stati istruiti in ciò che concerne Dio e i giusti sono stati guidati nella via della giustizia (santità), alla fine dei tempi venne effuso in forma nuova sugli uomini, per tutta la terra, rinnovando l'uomo per Dio»⁵².

A volte Ireneo attribuisce tale ispirazione al Verbo⁵³. Il fenomeno della duplice attribuzione in capitoli consecutivi dell'*Epideixis*⁵⁴ non crea problemi. Lo Spirito profetico procede dal Verbo. È dunque riconducibile sia allo Spirito Santo, dono ricevuto dal *Logos*, sia al *Logos* stesso, suo dispensatore.

Le espressioni bibliche motivano l'introduzione di vari personaggi:

- a) primo o ultimo garante è il Verbo, origine della profezia;
- b) principio immediato è lo Spirito profetico (venuto dal *Logos*) inerente al profeta o, se si vuole, è l'uomo sollecitato dall'impulso dello Spirito profetico;

⁴⁶ *1 Apol.* 36, 1-2: «Vogliamo segnalare qui che, quando udite i profeti parlare in nome proprio, non dovete pensare che gli ispirati parlino per conto proprio, ma grazie al Verbo divino che li muove. Egli parla talvolta preannunciando ciò che deve accadere, talaltra nella persona del Signore dell'universo e Dio Padre, altre volte nella persona di Cristo e altre ancora come in persona di popoli che rispondono al Signore e Padre suo. Qualcosa di simile si percepisce tra i vostri scrittori (sacri): uno è colui che compose tutto, ma (varie le) persone che dialogano tra loro». Cfr. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, 231; e soprattutto J.P. MARTIN, *El Espiritu Santo en los orígenes del cristianismo*, Zürich 1971, 239 s.

⁴⁷ *1 Apol.* 37, 1; 37, 3.9; 42, 1; *Dial.* 88, 8.

⁴⁸ *Ibid.* 49, 1.

⁴⁹ *Ibid.* 38, 1.

⁵⁰ *Dial.* 36, 6.

⁵¹ *1 Apol.* 47, 1; 53, 7; *Dial.* 25, 1; 30, 2; 42, 2.

⁵² *Epid.* 6 (alla fine); la medesima attribuzione allo Spirito Santo in *ibid.* 49 e 100.

⁵³ *Epid.* 5 e 73; *Adv. haer.* IV, 20, 4, 84 s. L'aveva anticipato Giustino, *1 Apol.* 36, 1, che attribuisce la profezia anche al Cristo (*1 Apol.* 33, 9; 59, 1; *2 Apol.* 10, 8), benché meno frequentemente che allo Spirito santo.

⁵⁴ In *Epid.* 5 al Verbo, in *Epid.* 6 allo Spirito.

c) la persona o le persone di cui si riveste il profeta o nel cui nome si esprime lo Spirito profetico; queste possono andare da Dio Padre fino ai gentili e ai peccatori.

La medesima dottrina vale per Ireneo, ma non per i valentiniani, per i quali, senza cambiare il meccanismo, variavano considerevolmente i personaggi cui ascrivere l'ispirazione: il *Logos*, *Sophia* (o Spirito Santo), il Demiurgo (animale), gli spiriti maligni; tutti sono fonti di ispirazione: a) spirituale maschile nel *Logos*; b) spirituale femminile in *Sophia*; c) psichica nel Demiurgo; d) materiale negli spiriti maligni.

Quanto a Ireneo, prima della creazione del mondo e della formazione dell'uomo lo Spirito del Figlio non aveva ragioni per essere profetico. Comune al Padre e al Figlio, iniziò a manifestarsi come Spirito profetico a partire da Adamo. Dal Verbo passò poi ai giusti, in modo indiviso. Non in tutti si manifestò ugualmente, ma a tutti si comunicò invisibilmente, come Spirito di Dio effuso nella *sarx* umana per santificarla e orientarla verso il Verbo incarnato.

Il Verbo non incarnato avrebbe conferito, nell'AT, il proprio Spirito ai giusti – a molti sensibilmente, a tutti invisibilmente – per divinizzarli e disporli al Verbo incarnato.

Secondo Gv 1, 18 il Figlio Unigenito manifesta sempre il Padre, benché non in modo uguale. Nell'AT, ad esempio, attraverso visioni profetiche e divisioni di carismi; nel NT mediante la varietà dei ministeri; nel regno del Padre con la gloria. In ogni fase manifesta lo Spirito di Dio per il bene e l'utilità dell'uomo.

Durante l'AT il Figlio prepara l'uomo, per mezzo dello Spirito di profezia, a riceverlo incarnato. Durante il NT lo predispone, tramite lo Spirito di adozione (o di filiazione), ad aprirsi al Padre e nella fase finale si unisce all'uomo – Capo e Corpo allo stesso tempo – nella comunione di gloria e di Spirito con il Padre.

«Enarrator ergo ab initio Filius Patris (cfr. Gv 1, 18), quippe qui ab initio est cum Patre, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum⁵⁵ et ministe-

⁵⁵ Le «visioni profetiche e le diversità di carismi» appartengono all'economia (veterotestamentaria) dello Spirito, come i «suoi ministeri» riguardano il Figlio nel NT. Si veda *Adv. haer.* IV, 20, 6, 151 ss.: «Apostolus autem idipsum exposuit, dicens (1 Cor 12, 4-7): "Divisiones autem charismatum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones ministeriorum sunt, et idem Dominus; et divisiones operationum sunt, idem autem Deus, qui operatur omnia in omnibus. Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad uti-

ria sua⁶⁶ et Patris glorificationem⁶⁷ consequenter et composite ostenderit humano generi apto tempore ad utilitatem»⁶⁸.

La diversità di «carismi», di «ministeri», e di «operazioni», con l'unità di Dio che opera tutto in tutti, spiega – con l'Apostolo – l'unità del Dio che presiede lo sviluppo dell'economia storica dei due Testamenti e corona l'opera della salvezza umana nell'eternità.

È l'unità del Dio Ignoto e invisibile compatibile con la sua triplice manifestazione dinamica attenta all'uomo, per la cui utilità Dio concepì l'economia. Il Dio ignoto si fa conoscere gradualmente tramite lo Spirito profetico (nell'AT), lo Spirito di filiazione (nel NT) e con lo stesso Spirito del Padre, reso alla fine conseguibile grazie all'economia storica.

Unità e trinità vincolate al *plasma* umano, per innalzarlo dalle proprietà congenite alla materia a quelle dello Spirito del Padre.

5. LO SPIRITO PROFETICO SANTIFICA LA CARNE

In contrasto con i settari, Ireneo: a) evidenzia l'identità sostanziale dello Spirito profetico, adottivo e paterno. Unifica così l'economia della salvezza sotto l'influsso dello Spirito di Dio, correlato alle varie fasi della storia dell'uomo; b) sottolinea l'efficacia salvifica dello Spirito di Dio – nelle sue tre tappe – sulla *sarx* umana.

Si potrebbe pensare, a rigore, che l'efficacia salvifica (o santificante) dello Spirito miri alla graduale, costante divinizzazione della psiche umana. Il *Pneuma* profetico si orienterebbe di per sé, alla perfezione dell'anima, abilitandola alla visione diretta del Padre. In questo modo si spiega, talvolta, l'economia della salvezza secondo i grandi alessandrini Clemente e Origene.

Ireneo non ragiona in questi termini. L'efficacia del *Pneuma*, da quello profetico a quello paterno, è rivolta di per sé alla *sarx* umana. La carne dell'uomo, in ciò che di più umile possiede, sotto l'influsso dello Spirito «profe-

litatem". Sed quoniam qui omnia in omnibus operatur Deus est, qualis et quantus est, invisibilis et inenarrabilis est omnibus quae ab eo facta sunt, incognitus autem nequaquam: omnia enim per Verbum ejus discunt quia est unus Deus Pater, qui continet omnia et omnibus esse praestat».

⁶⁶ Cfr. *Adv. haer.* IV, 20, 6, 147: «Filio vero administrante... et divisiones ministeriorum sunt, et idem Dominus».

⁶⁷ Cfr. *ibid.* IV, 20, 6, 143: «Alii vero (prophetae) et glorias paternas temporibus aptas (videbant)».

⁶⁸ *Ibid.* IV, 20, 7, 165 ss.

tizza» il Verbo incarnato e punta direttamente alla *sarx* del Verbo nella sua parusia futura.

Attento, in primo luogo, al profetismo del *plasma*, alla divinizzazione profetica della *sarx* umana, Ireneo comprensibilmente attribuisce rilevanza agli atti sensoriali, in particolare alla vista per mezzo degli occhi, all'ascolto mediante le orecchie e agli atti prefigurativi («azioni profetiche»). Lo Spirito di profezia non si collega direttamente alla psiche, per potersi poi manifestare per via indiretta nel corpo. Agisce direttamente e immediatamente nella *sarx* (organi sensoriali) dei profeti⁵⁹. Ha il compito di preparare il corpo dell'uomo ad accogliere il Figlio e a comprendere, successivamente, il Padre in comunione di Spirito con lui.

Per i settari la profezia dell'Antico Testamento si attuava con la parola, era un vaticinio orale. Importava il contenuto della parola. Il profeta, ispirato indifferentemente dal Demiurgo, da *Sophia* o dal Salvatore, annunciava un mistero di contenuto psichico o pneumatico, senza alcuna relazione con la carne. In qualche modo doveva rivelare agli uomini quanto gli ispiravano dall'alto, sebbene fosse elevato il suo contenuto.

Origene, in consonanza con la sua antropologia, indicava nelle «cose celesti e divine» l'oggetto prediletto e caratteristico delle profezie (anche cristologiche)⁶⁰.

Non era così, invece, per Ireneo. La profezia dell'Antico Testamento riposava nella *sarx*, in occhi, orecchie e membra sensibili del profeta. L'importanza degli oracoli non risiedeva nel loro contenuto, bensì nel membro umano da essi interessato a motivo dell'efficacia dello Spirito sul *plasma* del vate ispirato.

«...Uti non solum *dicatur* prophetice Deus et Dei Filius..., sed et ut *videatur omnibus membris*⁶¹ sanctificatis et edoctis ea quae sunt Dei, ut praeformaretur et praemeditaretur homo applicari in eam gloriam quae postea revelabitur his qui diligunt Deum. Non enim solum sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus quos faciebant secundum id quod suggerebat Spiritus»⁶².

⁵⁹ Si ricordino le nozze di Osea con la prostituta, di Mosè con l'egiziana, l'unione di Lot con le figlie; tutto il peso grava sulla *sarx* umana, destinata a un livello divino. Cfr. *Adv. haer.* IV, 20, 12; 31, 2 s.

⁶⁰ *Fragm.* in *In Joh.* 46; *Homil. in Jud.* V, 2, e 3. Cfr. G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, Milano 1982, 179.

⁶¹ Con il significato di «percipiatur omnibus membris», applicabile ai cinque sensi.

⁶² *Adv. haer.* IV, 20, 8, 191 ss.

Oltre agli oracoli, di cui interessa particolarmente il contenuto, vi sono specie di profezie nelle quali lo Spirito di Dio si serve di tutte le membra del corpo umano chiamato a Dio. Alcuni profeti vaticinavano con la parola, altri con la visione, altri ancora con il loro modo di agire, con gesti e azioni sensibili.

Isaia predicava *con i suoi occhi*, con una profezia visiva, quando diceva (Is 6, 5): «*Vidi con i miei occhi il re (e) Signore di Sabaoth*», e *con le sue orecchie*, con una profezia uditiva, quando soggiungeva (Is 6, 8): «*Udii la voce del Signore che diceva...*».

Questo vaticinio non era semplicemente orale né era interessante soltanto per il suo contenuto. Era pure sensoriale e insegnava principalmente attraverso il modo. Il profeta annunciava che l'uomo, chiamato alla salvezza, avrebbe visto Dio con i propri occhi e lo avrebbe udito anche con le proprie orecchie. Preannunciava attraverso le esperienze del proprio corpo quelle dell'uomo destinato a godere nella carne l'invisibile Dio.

«Secundum hanc igitur rationem, invisibilem videbant (prophetae) Deum, quemadmodum Esaias ait (Is 6, 5): "Regem Dominum Sabaoth vidi oculis meis", significans quoniam videbit oculis Deum homo et vocem ejus audiet»⁶³.

I profeti sapevano, naturalmente, che Dio era invisibile agli occhi dell'uomo. Nell'invocare la visione degli occhi intendevano dire che un tempo – nel tempo del Verbo incarnato – l'uomo avrebbe visto con i propri occhi il Figlio di Dio, uomo tra gli uomini, l'avrebbe udito con le proprie orecchie e avrebbe condotto vita comune con lui⁶⁴. Insegnavano, inoltre, come l'uomo di carne, educato lungo l'economia a percepire con i sensi il Figlio di Dio, avrebbe potuto vedere direttamente con i propri occhi l'invisibile Dio e come la vista, normalmente causa di morte per la *sarx* umana (Es 33; 20)⁶⁵, sarebbe diventata principio di vita eterna.

⁶³ *Ibid.* IV, 20, 8, 199 ss.

⁶⁴ Cfr. *ibid.* IV, 20, 8, 202 ss.: «Secundum hanc igitur rationem et Filium Dei hominem videbant conversatum cum hominibus (cfr. Bar 3, 38), id quod futurum erat prophetantes, eum qui nondum aderat adesse dicentes, et impassibilem passibilem annuntiantes, et eum qui tunc in caelis in limum mortis (Sal 21, 16) descendisse dicentes».

⁶⁵ Cfr. *Adv. haer.* IV, 20, 5, 102 ss.: «Sed secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam "nemo videbit Deum et vivet", incapabilis enim Pater»; 20, 9, 228 ss.: «...non enim videt homo faciem meam et vivet, utraque significans, quoniam et impossibilis est homo videre Deum, et quoniam per sapientiam Dei in novissimis temporibus videbit eum homo in altitudine petrae, hoc est in eo qui est secundum hominem ejus adventu»; 20, 11, 315 s.

Ireneo non affronta il tema della profezia estatica. Gli oracoli concernenti in particolare la realtà umana del Verbo futuro non necessitavano di nessuna alienazione. Se i valentiniani attribuivano al Demiurgo mozioni superiori, Ireneo insisteva su un'illuminazione cosciente analoga alla conoscenza «presenziale» del Salvatore da parte degli apostoli⁶⁶.

«*Sermone / visione / operatione*»

Ireneo, sempre attento alla *salus carnis*, specifica le profezie a seconda del senso interessato dallo Spirito.

«Et reliquas autem ejus recapitulationis dispositiones (allude qui ai misteri della vita del Verbo tra gli uomini), quasdam quidem *per visiones* videbant, quasdam *per verbum* annuntiabant, quasdam vero *per operationem* typice significabant, quae quidem videnda erant *visibiliter videntes*, quae vero audienda erant *sermone praeconantes*, quae vero agenda erant *operatione perficientes*, universa vero propheticè annuntiantes»⁶⁷.

Ireneo adduce di seguito alcuni esempi.

In primo luogo presenta una profezia di Mosè. Mosè vi intese con vaticinio visivo che l'uomo avrebbe visto, con i propri occhi, il Verbo fatto uomo e avrebbe parlato con lui sul monte (della trasfigurazione); non si tratta del Dio (Padre) Invisibile, ma del Verbo resosi visibile tra gli uomini⁶⁸.

Secondo marcioniti e gnostici il Demiurgo era direttamente conoscibile e ancor più visibile ai profeti persino per consostanzialità. Per il vescovo di Lione, invece, i profeti non contemplavano il volto di Dio. Vedevano di lui soltanto quanto era necessario, in conformità con l'economia divina, a prepararli gradualmente ed educarli alla visione diretta ed immediata.

«Non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant prophetae, sed⁶⁹ dispositiones et mysteria per quae inciperet homo⁷⁰ videre Deum»⁷¹.

⁶⁶ Su Origene cfr. G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga*, 180.

⁶⁷ *Adv. haer.* IV, 20, 8, 207 ss.

⁶⁸ Cfr. *ibid.* IV, 20, 9, 222 ss.

⁶⁹ Cfr. *ibid.* IV, 20, 9, 227 s.: «Tunc videbis quae sunt posteriora mea; facies autem mea non videbitur tibi».

⁷⁰ I «misteri per mezzo dei quali l'uomo verrà preparato a vedere Dio» sono i «posteriora Dei», il versante umano visibile del Verbo, che predispone l'uomo affinché, a tempo debito, veda – con il Verbo umanamente glorioso – lo stesso Dio invisibile (= il volto di Dio).

⁷¹ *Adv. haer.* IV, 20, 10, 237 ss.

Qualcosa di simile si percepisce nelle azioni profetiche di Elia. Neppure a lui si manifestava direttamente il Dio Invisibile, ma la mitezza e la soavità del Figlio di Dio nella sua prima parusia. È l'aspetto preannunciato dalla brezza leggera, essa pure relativa all'economia del Verbo fatto uomo e non all'invisibile Dio⁷². Lo stesso accade nella visione di Ezechiele (1, 5-25)⁷³.

Né Mosè né Elia né Ezechiele, pur avendo contemplato molte cose del cielo, ebbero una conoscenza diretta e faccia a faccia di Dio. Videro soltanto «sembianze della gloria del Signore (Jahvé)» non la gloria stessa. Tali «sembianze», a motivo del loro orientamento a Cristo, erano insieme profezia di futuri misteri divenuti accessibili in lui.

La moltitudine di profezie corrisponde alla ricchezza di economie ricapitolate nel Verbo umanizzato⁷⁴.

Ireneo conferma la sua dottrina citando testi di Daniele, esponente dell'apocalittica ebraica, e dell'Apocalisse di Giovanni⁷⁵; analizza poi le azioni prefigurative (*per operationes*) dell'AT.

Il matrimonio di Osea con una prostituta preannuncia l'unione di Cristo con la Chiesa dei gentili⁷⁶. Analogo è il valore del matrimonio di Mosè con la donna etiope (cfr. Es 2, 21)⁷⁷ e della salvezza della meretrice Raab per mezzo del segno scarlatto (cfr. Gs 2, 18; 6, 24)⁷⁸.

Queste tre azioni prefigurative di singolare realismo alludevano al matrimonio futuro *Spirito/carne* tra i gentili e, in generale, tra gli uomini chiamati alla salvezza attraverso la comunione di vita con il Cristo uomo.

⁷² Cfr. *ibid.* IV, 20, 10, 239 ss.

⁷³ *Ibid.* IV, 20, 10, 258 ss.

⁷⁴ *Ibid.* IV, 20, 11, 270 ss.: «Igitur si neque Moyses vidit Deum neque Helias neque Ezechiel, qui multa de caelestibus viderunt, quae autem ab his videbantur erant "similitudines claritatis Domini" (Ez 1, 28) et prophetiae futurorum, manifestum est quoniam Pater quidem invisibilis, de quo et Dominus dixit (Gv 1, 18) "Deum nemo vidit unquam", Verbum autem ejus, quemadmodum volebat ipse et ad utilitatem videntium, claritatem monstrabat Patris et dispositiones exponebat, quemadmodum et Dominus dixit (Gv 1, 18): "Unigenitus Deus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit". Et ipse autem interpretator Patris Verbum, utpote dives et multus exsistens, non in una figura neque in uno charactere videbatur videntibus eum, sed secundum dispensationem ejus causas sive efficaciam, sicut in Daniele scriptum est».

⁷⁵ Cfr. *Adv. haer.* IV, 20, 11, 283 ss. (Daniele) e 295 ss. (Apocalisse di Giovanni).

⁷⁶ *Ibid.* IV, 20, 12, 345 ss.

⁷⁷ *Ibid.* 20, 12, 361 ss. Cfr. G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga*, 317 ss.

⁷⁸ *Adv. haer.* IV, 20, 12, 375 ss.

Ireneo esamina, successivamente alcuni vaticini reali (*per operationes*) dei tre grandi patriarchi (Abramo, Isacco e Giacobbe)⁷⁹.

Tali profezie «per operationes» non sono esclusive dell'AT. Ve ne furono anche negli ultimi tempi e durante la vita del Salvatore: la lavanda dei piedi (Gv 13), le visite di Gesù ai discepoli assopiti nel Getsemani⁸⁰, ad esempio.

6. UNO SEMINA E UN ALTRO RACCOGLIE

Nell'economia che regola le diverse forme di profezie, in parole, visioni o altri gesti sensibili, Dio preannuncia quanto si compie tra di noi nella Chiesa. Patriarchi e profeti, ispirati da Dio, operano e agiscono a beneficio della nostra fede; seminano ciò che i discepoli raccolgono dopo la venuta del Figlio di Dio. Seminano quanto noi raccogliamo.

Sarebbe stato inutile nell'economia di Dio aver seminato durante l'Antico Testamento e le sue Scritture tante profezie e predizioni orientate verso Cristo e la sua Chiesa, se al linguaggio profetico dello Spirito non avesse corrisposto la fede tra i figli del Nuovo Testamento.

Il compito dei seminatori fu faticoso, perché essi non potevano vedere il frutto della semina. Non è così per i mietitori, cui basta aprire gli occhi per scorgere quanto seminato da altri. Raccogliono semplicemente i loro frutti. Tutto li sollecita alla fede.

«Propter hoc dicebat Dominus discipulis (Gv 4, 35-38)... Qui ergo sunt qui laboraverunt, qui dispositionibus Dei deservierunt? Manifestum est quia patriarchae et prophetae, qui etiam praefiguraverunt nostram fidem et disseminaverunt in terra adventum Filii Dei, quis et qualis erit, uti qui posteriores erant futuri homines, habentes timorem Dei, facile susciperent adventum Christi, instructi a prophetis»⁸¹.

Tutti, seminatori e mietitori, appartengono a una sola economia. Quello stesso che inviò i patriarchi ed i profeti a disseminare nelle Scritture e nell'Antico Testamento il futuro Cristo, invia apostoli e discepoli a raccogliarlo. Gli uni e gli altri si muovono spinti dalla medesima fede; gli uni credono nel futuro Verbo fatto carne, gli altri nel Verbo apparso tra gli uomini. I patriarchi e i profeti conoscono e annunciano per il futuro i misteri e le economie del Figlio

⁷⁹ *Adv. haer.* IV, 21, 1-3.

⁸⁰ *Adv. haer.* IV, 22, 1-2. Cfr. il mio articolo, *San Ireneo y la primera pascua del Salvador*, «Estudios Eclesiásticos» 44 (1969), 309-317.

⁸¹ *Adv. haer.* IV, 23, 1, 1. 9 ss.

del Creatore. I membri della Chiesa li apprendono realizzati davanti ai loro occhi. Le profezie dell'Antico Testamento invitano a scoprire, giunto il tempo, l'individuo nel quale confluiscono, ma senza segnalarlo – è Gesù di Nazaret! – perché non si era ancora presentato. I figli del vangelo lo scoprono con i loro occhi e i loro sensi Figlio del Creatore e figlio di Maria. I «profeti» lo annunciano a tratti e in parte, con una moltitudine di notizie sparse. Gli occhi illuminati dalla fede lo contemplanò quale sintesi di tutte le Scritture. Quanto gli antichi seminarono lungo la storia viene raccolto dall'odierno discepolo di Gesù con la semplicità e la facilità di chi apre gli occhi.

«Uno semina – nel Testamento profetico – e un altro miete – nel Testamento Nuovo →» (Gv 4, 37).

Ma non come intendevano i valentiniani. Chi semina, a loro giudizio, si diversifica nella natura da colui che raccoglie. Semina il Messia, il Cristo psichico con un'attività laboriosa analoga a quella degli angeli del Demiurgo e parallela esteriormente – perché altrettanto laboriosa – alla seminazione di uomini illici e psichici. Il Messia lavora ciecamente come il Demiurgo, suo padre, mosso da *Sophia* e sparge nel mondo ogni tipo di semi – illici, psichici, pneumatici –. Non distingue tra ciò che semina e lavora nello stesso modo sia spargendo germi divini (di *Sophia*) che germi umani (del Demiurgo) o di sostanza irrazionale (illici).

Il mietitore, sempre secondo i valentiniani, non raccoglie semi ma frutti o uomini maturi. Non miete neppure uomini maturi nati da semi illici o psichici. Raccoglie unicamente frutti o uomini «perfetti», divinamente perfetti, dotati di Gnosi. Anche il Salvatore, autore della Gnosi, miete insieme ai suoi. Il Salvatore si è servito del Messia e dei suoi angeli per il lavoro oneroso della semina (completamento della demiurgia), ma si appropria con gli angeli spirituali del compito gradito e agevole di raccogliere nel granaio del Padre i «frutti perfetti», uomini già illuminati⁸². Colui che semina – il Messia e

⁸² Cfr. ERACLEONE, *Fragm.* 35, in ORIGENE, *In Joh.* XIII, 324: «Quanto al passo (Gv 4, 37): "Qui si realizza il detto: uno semina e un altro miete", scrive (Eracleone): "In effetti, il Figlio dell'uomo (= il Cristo psichico o Messia), che è al di sopra del luogo, semina – (è al servizio di un'economia superiore, seminando direttamente nel mondo sensibile i semi, futuri membri della Chiesa spirituale) –; il Salvatore, invece, anch'egli Figlio dell'*Anthropos* (di Luce), miete (il grano già maturo, uomini gnosticamente perfetti) e invia come mietitori gli angeli (coadiutori del Salvatore), raffigurati dai discepoli, ciascuno alla rispettiva psiche, (per evocare il frutto nascosto in essa)". Sulle diverse interpretazioni del frammento di Eracleone si veda il recente studio di J.-M. POFFET, *La méthode exégetique d'Héracléon et d'Origène*, Fribourg, Suisse 1985, 88-99.

i suoi – per la sua indole e compito psichici sarà ricompensato con una salvezza *sui generis* nell'*Ogdoade*. Colui che miete – il Salvatore, cui si associano gli esseri spirituali da lui raccolti – riceverà in premio la visione del Dio Spirito all'interno del Pleroma.

Diversa è la ricompensa del seminatore e del mietitore; essa è conforme alla loro natura. I patriarchi e i profeti dell'AT, associati all'azione demiurgica (del Messia, figlio del Demiurgo) o di semina, saranno premiati con una salvezza di second'ordine (*salus animae*). I «discepoli» del vangelo, coinvolti nella mietitura del Salvatore, riceveranno in premio la *salus spiritus* in comunione di Spirito con Dio. Ricevono molto meno – e con una salvezza di secondo ordine – quanti hanno lavorato di più. Ricevono molto di più – e con una salvezza di prim'ordine – coloro che non hanno affatto lavorato, giacché associati alla dolce e gradevole azione della Gnosi.

Ireneo, al contrario, riconosce a seminatori e mietitori un'identica natura; sono stati plasmati dal Creatore e fatti nella carne a sua immagine e somiglianza. Gli uni e gli altri sono chiamati alla stessa salvezza (*salus carnis*) e riceveranno la stessa identica ricompensa, la visione nella carne di Dio.

«Quemadmodum enim in primis (= patriarchis et prophetis) nos praefigurabamur et praenuntiabamur, sic rursus in nobis (= discipulis, membris Ecclesiae) illi deformantur, hoc est in Ecclesia, et recipiunt mercedem pro his quae laboraverunt»⁸³.

Chi è giunto all'ultimo momento riceve in premio lo stesso salario dei patriarchi e dei profeti, che dovettero lavorare fin dai tempi più antichi. Il padrone della vigna, pagando lo stesso salario, equipara quelli dell'ultima ora a tutti gli altri, poiché tutti sono chiamati all'unica salvezza, la visione di Dio, egualmente gratuita per i primi e per gli ultimi.

Ireneo spiega Gv 4, 35-38 alla luce della parabola di Mt 20, 1-16 («gli operai della vigna»)⁸⁴. Ribadisce la superiorità dei tempi del vangelo rispetto a quelli antichi per la grande novità (e facilità) arretrate ora dalla presenza nella carne del Figlio di Dio in vista della conoscenza dei misteri di Dio, ma anche la continuità dei tempi, antichi e nuovi, in ordine alla *salus carnis*. L'economia profetica non ignorava, infatti, i misteri oggi svelati. Tutti erano conosciuti seppure rivelati gradualmente lungo la storia e proiettati nel futuro verso la parusia del Verbo quanto alla loro rivelazione. L'economia profetica non ebbe

⁸³ *Adv. haer.* IV, 22, 2, 41 ss.

⁸⁴ Rinvio al mio studio *Parábolas evangélicas en san Ireneo I*, 439 ss. 452.

il privilegio dell'attuale; il privilegio del compimento repentino, presenziale e nella carne di tutti i misteri disseminati nelle Scritture. Tale compimento è ora verificabile con grande facilità mediante i cinque sensi.

Con ciò non s'intende che l'economia profetica, segnata dalle categorie ebraiche, non potesse vaticinare i misteri del Dio Spirito, allora insondabile. La superiorità del Nuovo Testamento sull'Antico sta nel presentare il Verbo incarnato, obiettivo di tutte le Scritture, accessibile ai sensi umani. Educata la *sarx* ad accogliere il Verbo in Cristo, tale economia avrà un'efficacia maggiore e più semplice nel formare la nostra in relazione alla salvezza.

Numerose profezie e ancor meno i gesti prefigurativi non appaiono da soli. Si rivelano come tali a) nel loro compiersi b) presso i timorati di Dio credenti nelle Scritture c) in virtù del loro stesso ispiratore.

Non è sufficiente la loro realizzazione obiettiva. Nel caso della vergine Maria, pur verificandosi obiettivamente l'oracolo di Isaia 7, 14, si rese necessaria la presenza di un messaggero di Dio per rivelarne a Giuseppe il compimento in lei. Il santo timore di Dio in Giuseppe appianò il cammino, affinché individuasse compiuto nella sua sposa tale oracolo e la prendesse in moglie con gioia⁸⁵.

Il Salvatore dovette manifestare ai suoi concittadini il compimento di Is 61, 1 facendosi conoscere come il preannunciato dal profeta; non fu tuttavia sufficiente⁸⁶. Mancava la fede nei suoi ascoltatori. E ciò che tra i timorati di Dio avrebbe dissipato la grande incognita di Gesù, s'infranse contro l'incredulità ed estenuò la forza della profezia.

Più tardi, l'accoglienza nella fede delle Scritture antiche aiutò e agevolò l'annuncio pastorale dei neofiti sulla persona e la missione di Cristo. I suoi misteri erano stati preannunciati molto tempo prima e molto concretamente. Agli apostoli e ai loro successori basta indicare le Scritture il cui compimento si rivela ai loro sensi.

Ireneo avverte la rilevante differenza tra la predicazione dell'Apostolo delle genti e quella degli altri apostoli, annunciatori del vangelo tra gli israeliti. Le Scritture antiche non disturbavano con categorie animali la comprensione del messaggio di Gesù, spianavano la via – nel popolo dei circoncisi – alla fede in lui.

«Propter hoc et Paulus, gentium Apostolus cum esset, "Plus eis – inquit (1 Cor 15, 10) – omnibus laboravi". Illis enim (ceteris apostolis) facilis catechi-

⁸⁵ *Adv. haer.* IV, 23, 1, 16 ss.

⁸⁶ *Cfr. ibid.* IV, 23, 1, 35 ss.

zatio fuit, videlicet cum ex Scripturis haberent ostensiones; et qui Moysen et prophetas audiebant (cfr. Lc 16, 31), et facile recipiebant "primogenitum mortuorum" (Col 1, 18; Ap 1, 5) et "principem vitae" (At 3, 15) Dei, eum qui per extensionem manuum dissolvebat Amalech (cfr. Es 17, 10-13) et vivificabat hominem de serpentis plaga (cfr. Nm 21, 6-9) per fidem quae erat in eum... Adhuc autem etsi non faciebant qui erant ex circumcissione sermones Dei, quod essent contemptores, sed erant praeinstructi non moechari nec fornicari, non furari nec fraudare, et quaecumque in exterminium proximorum fiunt mala esse et odiri a Deo: quapropter et facile assentiebant ab his abstinere, quoniam haec didicerant»⁸⁷.

Alla differente predicazione di Paolo e degli altri apostoli corrispondeva la differenza nella fede, più nobile e generosa quella dei gentili, disposti ad accogliere il messaggio evangelico senza l'aiuto delle Scritture, meno quella degli israeliti sostenuti da esse⁸⁸.

L'associazione delle genti pagane alla fede di Cristo senza l'aiuto delle Scritture è ovviamente preannunciata in esse senza uscire dalla persona di Abramo.

Abramo fu costituito padre della fede, pur essendo ancora incirconciso, affinché prefigurasse entrambi i Testamenti, quello della circoncisione e quello dell'incirconcisione, e riunificasse come la pietra angolare, Cristo, israeliti e gentili⁸⁹. Abramo giustificato nell'incirconcisione preannuncia i figli che Dio gli farà sorgere dalle pietre (cfr. Mt 3, 9) e, successivamente, nella circoncisione, prefigura quelli della sua stirpe (israeliti).

La circoncisione di Abramo apre una parentesi che si chiude con la venuta di Cristo. Prima c'era stata l'età dei patriarchi, poi quella cristiana, che collega i due tempi, patriarcale e profetico, fondendoli nel regime di adozione.

«Oportebat enim quaedam quidem praenuntiari paternaliter (= patriarchaliter) a patribus, quaedam autem praefigurari legaliter a prophetis, quaedam vero deformari (adoptive) secundum formationem Christi ab his qui adoptionem per ceperunt, omnia vero in uno Deo ostenduntur»⁹⁰.

⁸⁷ *Adv. haer.* IV, 24, 1, 1 ss.

⁸⁸ *Ibid.* IV, 24, 2, 40 ss.: «Et haec sermone praedicabantur gentibus sine Scripturis: quapropter et plus laborabant qui in gentes praedicabant. Generosior autem rursus fides gentium ostenditur, sermonem Dei assequentium sine instructione Scripturarum».

⁸⁹ Cfr. *Adv. haer.* IV, 25, 1, 1 ss. e 25, 3, 36 ss. Si può anche vedere R. TREMBLAY, *La signification d'Abraham*, 435-457.

⁹⁰ *Adv. haer.* IV, 25, 3, 36 ss.

7. LA SARY DI CRISTO, CHIAVE DELLE SCRITTURE

Nel regime precedente la circoncisione e la Legge e in quello della circoncisione, il tempo della Legge e dei profeti, le Scritture dell'AT costituiscono il Libro delle profezie di Cristo. Senza Cristo risultano incomprensibili.

Cristo (e la sua Chiesa), tesoro nascosto nel campo, si nasconde nel terreno delle Scritture. Manifestato in figure e parabole, si fece conoscere nella venuta di Gesù, nel quale si realizzano. Le figure e le parabole, linguaggio usuale delle profezie, acquistano consistenza con la venuta di colui che era stato prefigurato.

I giudei, increduli, interpretano male le Scritture, perché sono restii ad abbandonare i loro pregiudizi. Il Cristo, secondo i loro maestri, conoscerà una sola parusia e sarà gloriosa. Concordano nel discernere nelle Scritture il Messia glorioso, non quello umile e passibile.

I cristiani le leggono senza pregiudizi. Accolgono le profezie del Cristo umile e passibile alla pari di quelle del glorioso. Sono abbondanti le prefigurazioni della passione e morte del futuro Messia. Perché non riconoscerle? Se lette in senso storico, dalle Scritture antiche fino a noi, risultano difficilmente intelleggibili nella loro complessità; se lette, invece, nel senso inverso, a partire da noi o dal Cristo storico alla Genesi, tutto si risolve. La croce apre come una chiave il tesoro delle Scritture. Da Gesù nazareno risaliamo alle Scritture per ritornare da esse al Nazareno. Le figure e le parabole trovano soluzione nei misteri di Gesù. Si elimina così di colpo, senza ulteriore sforzo, ciò che di enigmatico e ambiguo i giudei increduli individuano nella loro formulazione letterale.

«Si quis igitur intentus legat Scripturas, inveniet in eisdem de Christo sermonem, et novae vocationis praefigurationem. Hic enim est “thesaurus absconsus in agro” (Mt 13, 44), hoc est in isto mundo – “ager enim mundus est” (Mt 13, 38) – absconsus vero in Scripturis, quoniam per typos et parabolas significabatur, unde poterat hoc quod secundum hominem est intelligi, priusquam consummatio eorum quae consummata sunt veniret, quae est adventus Christi... Omnis enim prophetia, priusquam habeat effectum, aenigmata et ambiguitates sunt hominibus, cum autem venerit tempus et evenerit quod prophetatum est, tunc prophetiae habent liquidam et certam expositionem. Et propter hoc Judaeis quidem cum legitur Lex in hoc nunc tempore, fabulae similis est: non enim habent expositionem omnium rerum pertinentem ad adventum Filii Dei qui est secundum hominem. A Christianis vero cum legitur, thesaurus est absconsus in agro, cruce vero Christi revelatus est et explanatus, et ditans sensus hominum, et ostendens sapientiam Dei, et eas quae sunt erga hominem dispositiones ejus manifestans, et Christi regnum praeformans, et hereditatem sanctae Hierusalem praeangelizans, et praenuntians quoniam in tantum homo diligens Deum

proficiet, ut etiam videat Deum et audiat sermonem ejus, et ex auditu loquelaе ejus in tantum glorificabitur, uti reliqui non possint intendere in faciem gloriae ejus»⁹¹.

Profezie di Cristo e della sua chiesa, le Scritture non si limitano a descrivere i misteri del Figlio di Dio fatto uomo. Annunciano anche l'economia del suo corpo o Chiesa, chiamata alla sequela di Cristo.

Questo è il panorama offerto dalle Scritture, profezie di Cristo (e della sua Chiesa), ereditato dai Presbiteri attraverso gli Apostoli e diffuso nella (Grande) Chiesa. Un solo Dio e una sola economia lo illuminano.

Di fronte ad esso si erge quello degli eretici, particolarmente dei valentiniani, caratterizzato da un profondo disprezzo per l'AT e, in special modo, per lo spirito che anima la Legge e i profeti. Spirito di «guarigioni e profezie (sensibili)», ebbe il suo tempo durante l'AT; nel periodo del vangelo svolge invece una missione diaconale, sussidiaria, al servizio dello Spirito Paraclito santificante.

Costoro, gli gnostici, possiedono lo Spirito del Dio Buono, superiore a passioni, miserie e peccati.

Per Ireneo nessun atteggiamento è peggiore di questo. I personaggi migliori e più santi dell'AT, come Mosè e Samuele⁹², e del NT, come l'apostolo Paolo⁹³, mai si ritennero esenti da peccato, nonostante la loro retta coscienza.

Gli gnostici, viceversa, si presentano come santi, in possesso della medesima santità degli «angeli» coadiutori del Salvatore e dello stesso Salvatore; dotati dell'impassibilità dello Spirito di Dio, si compiacciono nel rivelare i peccati e i disordini dei grandi personaggi dell'Antica Alleanza (Davide, Salomone)⁹⁴ e del popolo d'Israele⁹⁵, attribuendone la colpa all'economia del Demiurgo, dio iracondo e sottomesso a ogni tipo di passioni.

Rigonfi dell'orgoglio di casta, si presentano come individui predestinati a natura, dotati del dono imperdibile della Gnosi, puri con la limpidezza dello Spirito (maschile) del Padre, in comunione di vita con il suo Unigenito, superiori a ogni comandamento e certi della salvezza, perché assimilati alla condizione del Salvatore.

⁹¹ *Adv. haer.* IV, 26, 1, 1 ss. 14 ss.

⁹² *Ibid.* IV, 26, 4, 86 ss. (Mosè) e 90 ss. (Samuele).

⁹³ *Ibid.* 103 ss.

⁹⁴ *Cfr. Adv. haer.* IV, 27, 1 e IV, 31, 1-3 (per il caso di Lot).

⁹⁵ *Ibid.* IV, 27, 3, 119 ss.

Cercano di guadagnare seguaci dipingendo l'Antico Testamento come un regime di giustizia, esigente, fondato sull'ignoranza, in contrasto con il Vangelo, ricco di luce e di libertà di spirito.

Ireneo si oppone a siffatta semplicità e passa all'estremo opposto. I suoi avversari si ritenevano possessori del vero *pneuma* purissimo di Dio e, quindi, *fisicamente* destinati alla sua visione. Ireneo, opponendosi, evidenzia le parole del Battista (Mt 3, 9): «Dio può suscitare ad Abramo figli dalle pietre». Dio non richiede una *physis* spirituale in coloro che chiama a essere suoi figli perfetti; si compiace nel farli sorgere dalle pietre, come appunto può suscitare dalle pietre dei figli per Abramo⁹⁶.

Dio chiamò alla salvezza perfetta quanti, sparsi tra le genti e adoratori di idoli, sembravano portatori di una condanna naturale a causa della loro indole di carne incircoscisa.

Non li chiamò soltanto. Il messaggio del vangelo ha esigenze ben superiori a quelle della legge. Richiede maggiore purezza e riguarda tutti i costitutivi umani. La Legge di Mosè puniva i delitti esteriori. Quella evangelica estende il suo castigo anche a quelli interiori. Mosè correggeva quanto era sensibile attraverso pene sensibili e temporali. Il vangelo minaccia castighi eterni nell'altra vita. La legge obbligava soltanto gli israeliti, il vangelo tutte le genti⁹⁷.

⁹⁶ Cfr. *Adv. haer.* IV, 8, 1, 1 ss.: «Vanus autem et Marcion et qui ab eo, expellentes ab hereditate Abraham, cui Spiritus per multos, jam autem et per Paulum testimonium reddit... et Dominus, primum quidem de lapidibus excitans filios ei et faciens semen ejus quasi stellas caeli»; IV, 7, 2, 27 ss.; cfr. III, 9, 1, 21 ss.; *Epid.* 93. Cfr. R. TREMBLAY, *La signification d'Abraham*, 449.

⁹⁷ Cfr. *Adv. haer.* IV, 9, 2, 29 ss.; IV, 16, 4-5: «In quam vitam praestruens hominem, decalogi quidem verba ipse per semetipsum omnibus similiter Dominus locutus est: et ideo similiter permanent apud nos, extensionem et augmentum, sed non dissolutionem accipientia per carnalem ejus adventum. Servitutis autem praecepta separatim per Moysen praecepit populo, apta illorum eruditioni sive castigationi, quemadmodum ipse Moyses ait (Dt 4, 14): «Et mihi praecepit Dominus in tempore illo dicere vobis justificationes et judicia». Haec ergo quae in servitutem et in signum data sunt illis circumscripsit novo libertatis testamento; quae autem naturalia et liberalia et communia omnium auxit et dilatavit, sine invidia largiter donans hominibus per adptionem Patrem scire Deum et diligere eum ex toto corde et sine aversatione sequi ejus Verbum, non tantum abstinentes a malis operationibus, sed etiam a concupiscentiis earum. Auxit autem etiam timorem: filios enim plus timere oportet quam servos et majorem dilectionem habere in patrem. Et propter hoc ait Dominus (Mt 12, 36): «Omnes sermonem otiosum quem locuti fuerint homines, reddent pro eo rationem in die judicii». Et (Mt 5, 28): «Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo». Et (Mt 5, 22): «Qui irascitur fratri suo sine causa, reus erit

La morte del Salvatore nella pienezza dei tempi offriva un'occasione privilegiata per cancellare i peccati veterotestamentari. Ma Cristo non muore più. Che ne sarà dei cristiani morti nel peccato?⁹⁸ Gli eretici sorvolano sulla parusia di Cristo giudice e ne ignorano le esigenze, maggiori per i non credenti di ora che per quelli di Sodoma e Gomorra⁹⁹. Accusano il Demiurgo per il suo atteggiamento discorde verso gli israeliti e verso gli egiziani¹⁰⁰, per aver indurito il cuore del Faraone e dei suoi servi¹⁰¹ e consigliato agli israeliti di spogliare dei loro beni gli egiziani¹⁰². Queste e altre considerazioni da loro accumulate contro il Creatore costituiscono una chiara denuncia contro gli eretici e, in particolare, rivelano una sistematica chiusura al principio regolatore dell'economia dei due Testamenti. Dio non ha bisogno di questi, ma l'uomo sì. Il Demiurgo li utilizza gradualmente «a beneficio degli uomini». L'uomo, destinato in Adamo a vedere Dio, va educato nella carne dallo Spirito di Dio e abilitato gradualmente per poter contemplare a tempo debito il Demiurgo faccia a faccia¹⁰³. L'Antico Testamento, o testamento profetico, educa la *sarx* umana e la prepara a percepire il Figlio fatto uomo. Il Nuovo Testamento, o testamento della filiazione adottiva, continua la preparazione del plasma dell'uomo onde colga innanzitutto il Figlio nella sua carne gloriosa e successivamente Dio Padre¹⁰⁴. Tra il Testamento Antico e quello Nuovo sussiste una relazione analoga a quella tra il corpo profetico di Cristo e il corpo della Chiesa. I profeti sono membra di Cristo e come tali non si confondono uno con l'altro; ognuno ha una missione propria. Tutti uniti prefigurano l'unico Cristo, ognuno conforme a un aspetto¹⁰⁵ o azione specifica della sua «Carne».

judicio». Ut sciamus quoniam non solum factorum reddemus Deo rationem, ut servi, sed etiam sermonum et cogitationum, tamquam qui et libertatis potestatem acceperimus, in qua magis probatur homo si revereatur et timeat et diligat Dominum».

⁹⁸ *Adv. haer.* IV, 27, 2, 79 ss.

⁹⁹ *Ibid.* IV, 28, 1 ss.

¹⁰⁰ *Ibid.* IV, 28, 3, 42 ss.

¹⁰¹ *Ibid.* IV, 29, 1, 1 ss.

¹⁰² *Ibid.* IV, 30, 1-4.

¹⁰³ *Ibid.* IV, 38, 1-4. Cfr. il mio articolo, *Homo nuper factus*, 481-544.

¹⁰⁴ Cfr. *Adv. haer.* IV, 32, 2, 31 ss.

¹⁰⁵ *Adv. haer.* IV, 33, 10, 178 ss.: «Cum enim et ipsi (prophetae) membra essent Christi, unusquisque eorum secundum quod erat membrum, secundum hoc et prophetationem manifestabat, omnes et multi unum praeformantes et ea quae sunt unius annuntiantes. Quomodo enim per nostra membra operatio quidem universi corporis ostenditur, figura autem totius hominis per unum membrum non ostenditur, sed per omnia, sic et prophetae omnes quidem unum praefigurabant, unusquisque autem eorum secundum quod erat membrum, secundum hoc et dispositionem adimplebat et eam quae secundum illud membrum erat operationem Christi prophetabat».

Il *corpus propheticum* corrisponde al corpo fisico (capo e corpo) di Cristo. Alcuni profeti alludono al Cristo assiso nella carne gloriosa alla destra del Padre¹⁰⁶, altri invece lo scorgono venire, sempre in gloria, al momento della sua seconda parusia¹⁰⁷, altri ancora lo contemplanò nel giorno del Giudizio¹⁰⁸. C'è, infine, chi lo contempla nella magnificenza del suo regno (milenario?)¹⁰⁹. Tutti coincidono nel vederlo rivestito di gloria ma, poiché sono membra diverse, lo contemplanò in misteri o azioni particolari, completamente distinti dall'economia immaginata dagli ebrei per il loro Cristo, secondo categorie umane.

Altri profeti lo preannunciavano nelle forme particolari della sua esistenza umana: come Emmanuele, figlio di Madre vergine¹¹⁰, giunto tra i giudei nella sua prima parusia¹¹¹, quella di Betlemme¹¹², per addossarsi le pene umane e curarle¹¹³.

Altri preannunciano i misteri della sua passione e morte¹¹⁴ e tra loro non manca chi descrive la sua discesa agli inferi¹¹⁵.

Altri anticipano nei loro oracoli le tenebre che sopraggiungono alla morte di Gesù e la decadenza di Gerusalemme messa a ferro e fuoco dai suoi nemici¹¹⁶.

Alcuni presentano il messaggio della morte, risurrezione e ascensione di Cristo in cielo¹¹⁷ e i benefici arrecati al mondo dopo la sua ascensione, in particolare l'istituzione della Nuova Alleanza¹¹⁸.

Solamente l'uomo spirituale è capace di discernere vaticini tanto complessi, sconcertanti nella forma e nel contenuto, alcuni allusivi a Cristo nella sua prima venuta, altri alla seconda, altri ancora relativi alla sua apparizione nel mondo o alla sua vita tra gli uomini, alla passione e morte, alla risurrezione e ascensione al cielo. Non lo «spirituale» (gnostico) valentiniano, ricco di una gran quantità di pregiudizi, ma l'uomo in carne e ossa, umile figlio

¹⁰⁶ *Adv. haer.* IV, 33, 11, 190 ss.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 193 ss.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 202 ss.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 212 ss.

¹¹⁰ *Adv. haer.* IV, 33, 11, 223 ss.

¹¹¹ *Ibid.*, 232 ss.

¹¹² *Ibid.*, 235 ss.

¹¹³ *Ibid.*, 240 ss.

¹¹⁴ *Adv. haer.* IV, 33, 12, 247 ss.

¹¹⁵ *Ibid.*, 261 ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, 266 ss.

¹¹⁷ *Adv. haer.* IV, 33, 13, 280 ss.

¹¹⁸ *Adv. haer.* IV, 33, 14, 310 ss.

della Grande Chiesa, guidato nella fede dallo Spirito di Dio in sintonia con quello che ispirò le Scritture. Soltanto questi potrà discernere quanto i profeti dissero nelle Scritture, e non confusamente e in blocco ma in concreto e conformemente alle caratteristiche peculiari dell'economia del Signore alla quale essi guardano, senza trascurare una sola delle numerose membra che compongono il corpo profetico del Figlio di Dio.

Invece di dissociare il corpo profetico (psichico) dell'Antico Testamento dal corpo (spirituale) del Salvatore nel Nuovo Testamento, come vogliono gli eretici, li riunirà come Testamenti di un'unica economia, fondata sulla fede in un unico Dio, in un unico Verbo Figlio di Dio, in un unico Spirito di Dio, che dapprima si è manifestato nelle profezie e negli ultimi tempi si è diffuso in maniera nuova sulla Chiesa.

«Et reliqua omnia quaecumque per tantam seriem Scripturae demonstravimus prophetas *divisse* spiritualis vere qui est interpretabitur, unumquodque eorum quae dicta sunt in quem dictum sit characterem dispositionis Domini et integrum corpus operis Filii Dei ostendens, semper eundem Deum sciens, et semper eundem Verbum Dei cognoscens etiamsi nunc nobis manifestatus est, et semper eundem Spiritum Dei cognoscens etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos... Hic igitur "examinat omnes, ipse vero a nemine examinatur" (1 Cor 2, 15), neque Patrem suum blasphemans, neque dispositiones ejus frustrans, neque patres accusans, neque prophetas exonorans, aut ab alio Deo dicens eos, aut iterum ex alia et alia substantia fuisse prophetias»¹¹⁹.

Quanto i rabbini sono incapaci di comprendere, nonostante la loro presunta conoscenza delle Scritture, lo capirà il vero spirituale (*spiritalis vere qui est*) non semplicemente come frutto di studio, ma in forza della fede. Per gli uomini di fede, infatti, lo Spirito Santo annunciò attraverso i profeti tutti e ciascuno dei misteri di Cristo.

«Che tali cose¹²⁰ dovessero accadere, lo predisse lo Spirito Santo per mezzo dei profeti, affinché quanti servono Dio nella verità abbiano una fede salda in esse. In realtà tutti questi avvenimenti, impossibili alla natura umana e quindi poco credibili per gli uomini, Dio li predisse tramite i profeti, affinché, preannunciati molto prima e verificatisi al tempo opportuno secondo quanto preannunciato, conoscessimo come Dio aveva preannunciato la storia della nostra salvezza»¹²¹.

¹¹⁹ *Adv. haer.* IV, 33, 15, 325 ss.

¹²⁰ In particolare, la risurrezione (della carne) dei credenti: si veda *Epid.* 42 (all'inizio).

¹²¹ *Epid.* 42. Cfr. GIUSTINO, *1 Apol.* 33, 2: «Ciò che gli uomini ritenevano incredibile e impossibile potesse accadere, Dio stesso lo rivelò anticipatamente per mezzo dello Spirito profetico, affinché, compendosi quanto annunciato, non gli si potesse negare la fede, ma al contrario venisse creduto, perché si era realizzato quanto era stato predetto».

Bibliografia

- BACQ PH., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*, Paris 1978.
- BERTHOUSOZ R., *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Fribourg, Suisse 1980.
- ORBE A., *Homo nuper factus*, «Gregorianum» 46 (1965), 481-544.
- , *Dall'uomo imperfetto all'uomo perfetto in Ireneo* (AA.Vv., *Crescita dell'uomo nella Catechesi dei Padri*), Roma 1987, 103-125.

Capitolo Ventiseiesimo

Il sacrificio della nuova legge secondo Ireneo (*Adv. haer.* IV, 17-18)

Tra le accuse più frequenti rivolte contro l'egemonia di Jahvé affiorava quella contro il regime da lui instaurato con la legge sui sacrifici. Marcioniti e gnostici, seppure con notevoli differenze, concordavano su un punto fondamentale. Una legislazione così complessa e scrupolosa, sconosciuta nell'età patriarcale e imposta a Israele attraverso Mosè, lasciava intendere che, insoddisfatto dall'economia seguita fino ad allora, Jahvé richiedesse dai suoi un culto e un sacerdozio nuovi, con nuovi sacrifici. Il Demiurgo li esigeva come testimonianza di venerazione. Ricorreva al suo popolo come un re ai propri vassalli.

Fino dove Jahvé necessitasse di Israele e del suo culto, lo si deduce dai testi del Levitico e del Deuteronomio. Se non avesse avuto bisogno di sacrifici sensibili, si sarebbe astenuto dall'imporli, dall'istituire sacerdoti e leviti, dalla pretesa del culto del Tempio.

INTRODUZIONE

Opponendosi ai settari, Ireneo sviluppa le sue idee riguardo ai sacrifici nella Legge mosaica, espressione della dottrina della Grande Chiesa. L'economia sacrificale, come appare nei libri di Mosè, è nella linea delle altre economie di Jahvé. Il Demiurgo creò il mondo e plasmò l'uomo, non perché avesse bisogno del mondo e dell'uomo, ma ad esclusivo beneficio dell'uomo, affinché esistessero i destinatari dei suoi benefici¹. Perseguiva gli stessi intenti² nella scelta dei patriarchi, nella formazione di un popolo eletto, nella missione affidata ai profeti e in tutti i suoi interventi. Non che necessitasse degli

¹ *Adv. haer.* IV, 14, 1, 1 ss., 8 ss. Cfr. PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance*, 115 ss.

² Cfr. *Adv. haer.* IV, 14, 2, 44 ss.

uomini, ma per il loro esclusivo bene. La varietà delle forme adottate nel rapporto con le sue creature lo confermava. Attento alla capacità e alla situazione dell'uomo, il Demiurgo vi si adattava per il bene dell'uomo, non per il suo.

Così fece in merito al culto e alla liturgia. Jahvé non aveva bisogno personalmente del servizio di Israele, inserito o meno nel culto. Mai avvertì la carenza delle sue offerte, del sacerdozio, del tempio. Li istituì a vantaggio del popolo, secondo la dottrina richiamata dallo stesso Signore Gesù e dai profeti.

«Sic autem et populo tabernaculi factionem et aedificationem templi et levitarum electionem, sacrificia quoque et oblationes et munitiones et reliquam omnem lege statuebat deservitionem. Ipse quidem nullius horum est indigens – est enim semper plenus omnibus bonis omnemque odorem suavitatis et omnes suaveolentium vaporaciones habens in se, etiam antequam Moyses esset –, facilem autem ad idola reverti populum erudiebat, per multas vacationes praestruens eos perseverare et servire Deo, per ea quae erant secunda ad prima vocans, hoc est per typica ad vera et per temporalia ad aeterna et per carnalia ad spiritalia et per terrena ad caelestia»³.

Dio avrebbe desiderato insegnare direttamente al suo popolo i misteri celesti, spirituali, eterni, veri e primordiali. Ma si imbatté in un Israele facile all'idolatria, abituato alle cose temporali, carnali, terrene; per allinearsi a tale comportamento, si vide obbligato a disciplinarlo, partendo dal livello umano per innalzarlo al divino.

La legislazione culturale obbediva a una necessità del popolo, non di Dio⁴.

«...et rursus quoniam non indiget Deus oblatione hominum, sed propter ipsum qui offerat hominem manifeste Dominus docuit»⁵.

Israele non riusciva a comprenderlo. Invece di elevarsi dal culto simbolico a quello reale e passare dal livello sensibile a quello invisibile, facendo della condizione carnale un gradino per salire verso quella spirituale, si soffermava sugli aspetti secondari ed esteriori. Con ciò non rispondeva all'intenzione

³ *Ibid.* IV, 14, 3, 66 ss.

⁴ Dio non ha bisogno di sacrifici, secondo un'idea molto diffusa nel primo cristianesimo (At 17, 25; *1 Clem.* 52, 1; *Barn.* 2, 4; GIUSTINO, *1 Apol.* 10, 1; *Dial.* 22; *Diogn.* 3, 3-5), nel giudaismo di Filone (cfr. *Spec. leg.* I, 271), in quello rabbinico e nello stesso ellenismo (cfr. R.A. KRAFT, *Barnabas and the Didache*, New York 1965, 84), F. SCORZA BARCELLONA, *Epistola di Barnaba*, Torino 1975, 129.

⁵ *Adv. haer.* IV, 17, 1, 3 ss.

del legislatore, ma lo poneva in cattiva luce rispetto agli altri, come se Dio cercasse un risultato immediato e sensibile e si accontentasse di questo. Da qui deriva la reazione costante dei profeti.

Non è bene trascurare la giustizia e allontanarsi dall'amore per Dio credendo di propiziarselo per mezzo di vittime materiali e altre osservanze. Samuele lo rimprovera frequentemente. Prima è necessario obbedire a Dio, poi vengono i sacrifici. Questi sono il segno esteriore di un cuore giusto, pieno di amore per Dio, obbediente ai suoi ordini⁶.

Lo stesso Davide affermava (Sal 39, 7): «Non hai voluto né sacrificio né oblazione, ma mi hai formato gli orecchi, non hai chiesto olocausti per il peccato». Il Creatore richiede obbedienza o sottomissione che salva, non sacrifici e olocausti che a nulla valgono per la giustizia⁷. Il profeta re condanna praticamente i sacrifici e gli olocausti dell'AT, offerte che non salvano né giustificano gli offerenti, e annuncia profeticamente il Nuovo Testamento o, meglio, il sacrificio dell'obbedienza e della sottomissione a Dio.

Lo conferma più chiaramente (nel Sal 50,18 s.): «Se avessi voluto un sacrificio, te l'avrei offerto (ma) gli olocausti non ti rallegrano.

Lo spirito contrito è un sacrificio (gradito) a Dio; un cuore contrito e umiliato Dio non disprezzerà». Egli non ha bisogno di nulla, lo insegna poco prima (Sal 49, 9-13): «Non accetterò i giovenchi di casa tua né dai tuoi greggi prenderò i capretti. Sono mie, infatti, tutte le bestie della terra, i giumenti dei monti e i buoi.

Conosco tutti gli uccelli del cielo e la bellezza dei campi è con me. Se avessi fame, a te non lo direi, perché mio è l'universo e la sua pienezza. Mangerei forse la carne dei tori o berrò il sangue dei capretti?».

Il Creatore non mendica dall'uomo quanto è creato e disperso nel mondo. Di nessuna creatura ha bisogno. Desidera solamente un cuore contrito, l'obbedienza che conserva salvo l'uomo di fronte al Creatore.

Più di una volta rifiuta i sacrifici, quasi lo offendessero.

⁶ *Ibid.* IV 17, 1, 7 ss.: «Si quando enim neglegentes eos justitiam et abstinentes a dilectione Dei videbat, per sacrificia autem et reliquas typicas observantias putantes propitiari Deum, dicebat eis Samuel quidem sic (1 Sam 15, 22): "Non vult Dominus holocausta et sacrificia, sed vult exaudiri vocem suam. Ecce auditus bonus super sacrificium, et auditus super adipem arietum"».

⁷ *Ibid.* IV, 17, 1, 13 ss.: «David autem ait: "Sacrificium et oblationem nolūisti, aures autem perfecisti mihi, holocausta autem pro delicto non postulasti", docens eos quoniam obauditionem vult Deus quae servat eos, quam sacrificia et holocaustomata, quae nihil eis prosunt ad justitiam, et novum simul prophetans Testamentum».

I settari erano sensibili alle manifestazioni, in apparenza contraddittorie, del Demiurgo ebraico. Da un lato abbondavano le prescrizioni cultuali della Legge, espressione della sua volontà spontanea. Jahvé gradiva il culto attraverso olocausti e sacrifici, neomenie, sabati, feste e altre osservanze positivamente ordinate per mezzo di Mosè. Dall'altro lato erano frequenti – soprattutto tra i profeti – affermazioni di condanna per questo tipo di culto⁸.

Per i marcioniti e gli gnostici tale disconcordanza era di facile spiegazione. Dio di secondo ordine, Jahvé era sottomesso alle passioni proprie di ogni essere razionale. S'indignava di fronte al modo in cui gli israeliti osservavano la sua Legge. Mosso dall'ira⁹ detestava, nei momenti di indignazione, quelle stesse cose che con tanta insistenza aveva precedentemente richiesto con la Legge. Il Demiurgo era mutevole e incostante – in quanto Arconte o dio psichico – come gli uomini, oggi allegri e domani adirati. Quanto era inconcepibile nel vero Dio, era scontato in quello degli ebrei.

Ireneo si oppone a una simile esegesi. Si lascino da parte le immolazioni esteriori. Jahvé vuole innanzitutto il sacrificio invisibile della lode, la preghiera e l'invocazione interiori nel tempo della prova, lo scioglimento dei voti e l'offerta di sé a Dio (cfr. Sal 49, 14 s.). Disprezza le cose con le quali essi credevano, nella loro cecità, di propiziarselo e in cambio suggerisce quelle attraverso le quali l'uomo è giustificato e si unisce a Dio.

«Illa quidem per quae putabant peccantes propitiari Deum abnuens, et ostendens quod ipse nullius rei indiget, haec autem per quae justificatur homo et appropinquat Deo hortatur et admonet»¹⁰.

Se Jahvé avesse rifiutato le offerte, adirato contro coloro che ritiene indegni di misericordia, si sarebbe guardato dall'indicare loro il modo per essere a lui graditi e prepararsi alla salvezza. Non si sarebbe preoccupato di suggerire l'autentico sacrificio.

⁸ *Ibid.*, 38 ss.: «Hoc idem autem et Esaias ait (1, 10): "Quo mihi multitudinem sacrificiorum vestrorum, dicit Dominus? Plenus sum". Et cum abnuisset holocaustomata et sacrificia et oblationes, etiam et neomenias et sabbata et ferias et reliquam universam consequentem his observationem, intulit, suadens eis quae salutaria sunt (Is 1, 16-18): "Lavamini, mundi estote, auferte nequitas a cordibus vestris coram oculis meis; desinite a malitiis vestris, discite bonum facere, exquirite iudicium, eruite eum qui injuriam patitur, iudicate pupillo, et justificare viduam et venite disputemus, dicit Dominus". Cfr. *Adv. haer.* IV, 36, 2, 54 ss.

⁹ Cfr. M. POHLENZ, *Vom Zorne Gottes*, Göttingen 1909, 20 ss.; *Die Stoa II*, Göttingen 1964³, 198 s.

¹⁰ *Adv. haer.* IV, 17, 1, 34 ss.

La misericordia, non l'ira, spinge il Creatore a condannare i sacrifici iniqui e a suggerire quello vero. Solamente il sacrificio che colma il bisogno dell'uomo nel suo cammino (di salvezza) è quello autentico davanti al Creatore. E poiché l'uomo, incapace per la sua cecità di conoscere tale via, si disperde spontaneamente con false osservanze in errati percorsi di salvezza, Dio nella sua misericordia lo precede per indicargli quelli autentici.

«Si enim irascens abnueret haec eorum sacrificia, tamquam qui indigni essent consequi misericordiam ejus, non utique eisdem ipsis suaderet per quae salvari possent. Sed quoniam Deus misericors est, non abscidit eos a bono consilio»¹¹.

E precedentemente:

«Non enim sicut homo motus, ut multi audent dicere, divertit eorum sacrificia¹², sed miserans eorum caecitati et verum sacrificium insinuans, quod offerentes propitiabuntur Deum, uti ab eo vitam percipiant. Quemadmodum alibi ait¹³: "Sacrificium Deo cor contribulatum; odor suavitatis Deo cor clarificans eum qui plasmavit"¹⁴.

Di particolare interesse è la citazione anonima, conosciuta nella prima antichità cristiana con varianti di poco conto:

«Sacrificio a Dio (è) un cuore afflitto; l'odore di soavità per Dio è un cuore che glorifica colui che lo ha plasmato»¹⁵.

Il significato non sembra creare problemi. L'alessandrino Clemente la commenta brevemente nel modo seguente:

«Come dunque sacrificherò al Signore? "Sacrificio – dice – per il Signore (è) lo spirito contrito". Come offrirò una corona o ungerò con unguento? Che incenso

¹¹ *Ibid.* IV, 17, 2, 55 ss.

¹² Cfr. *Adv. haer.* II, 3, 1, 1 ss.: «Instabilis igitur qui est secundum eos Bythus et id quod est huius Pleroma, et Marcionis Deus». Testimonianze sulla mutabilità del demiurgo marcionita in A. VON HARNACK, *Marcion*, 268* s.

¹³ Cfr. *Barn.* 2, 2; CLEMENTE A., *Paed.* III, 90, 4; *Strom.* II, 79, 1; IV, 19, 2. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961, 43 ss.; *Justin et l'Ancien Testament*, 260 ss.; PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance*, 135-299 ss. Alle testimonianze comunemente segnalate dalla critica si può ora aggiungere quella riscontrabile in *Le lezioni di Silvano*, tra gli scritti di Nag Hammadi (= NHC VII, 4, p. 104, 18 ss.): «Ma l'adesione è il dono a Cristo, ed è l'umiltà di cuore: il sacrificio gradito è un cuore contrito».

¹⁴ *Adv. haer.* IV, 17, 2, 48 ss.

¹⁵ Per uno studio più ampio cfr. PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance*, 301-312.

brucerò al Signore? "Odore di soavità per Dio – dice – (è) un cuore che glorifica colui che lo ha plasmato" Questi sono le corone, i sacrifici, gli aromi e i fiori per Dio»¹⁶.

Il vero sacrificio per Dio è il cuore contrito. L'espressione s'ispira al Sal 50, 19: «Sacrificium Deo *spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias*» (Volg.).

In conformità con l'antropologia di Ireneo, l'anonima citazione accentua il riflesso sensibile della contrizione e assume la parte (*cor*) per il tutto (*corpus*). Non intende un dolore spirituale, limitato all'uomo interiore (o alla mente), ma esteso a tutto il corpo, nato anzi da esso. Invece di evidenziare l'afflizione puramente razionale, sottolinea quella dell'uomo privilegiando l'affettività corporea, che ha la propria sede nel cuore ed è spinta al dolore dall'offesa verso il suo Plasmatore.

Segue la seconda parte: «Odor suavitatis Deo cor clarificans eum qui plasmavit», quasi identica nella formulazione a *Barn.* 2, 10: «Odore di soavità per il Signore (è) il cuore che glorifica colui che lo (= il cuore) plasmò»¹⁷.

Il cuore afflitto è sacrificio gradito a Dio e s'innalza a lui in odore di soavità, perché attua la dipendenza umana da Dio, suo Plasmatore. Modellato da Dio (cfr. Gn 2, 7), gli offre il sacrificio della sua contrizione¹⁸.

Il *logion* s'accorda molto bene con l'antropologia di Ireneo e compendia l'essenza, secondo quanto egli sostiene, del vero sacrificio umano di contrizione: umano, perché del cuore o plasma, e del plasma, perché in onore del suo Plasmatore.

I passi paralleli, ma esterni all'opera di Ireneo, che si possono segnalare si prestano a confusione, segnatamente in Tertulliano, il quale sfuma la distinzione tra il sacrificio del «cuore» e i sacrifici puramente spirituali¹⁹, e in Clemente Alessandrino, a motivo dell'esegesi che adduce²⁰. Ireneo, coerente

¹⁶ *Paed.* III, 90, 4.

¹⁷ Cfr. PH. BACQ, *op. cit.*, 301 ss. Una glossa marginale del *codex Hierosolymitanus* di *Barn.* 2, 10 rinvierebbe a Sal 50, 19 e ad *Apoc. Adae*. In quest'ultima però (NHC V, 5) proveniente da Nag Hammadi, il testo non figura. Si veda ultimamente F. MORARD, *L'Apocalypse d'Adam*, Québec 1985, 8.

¹⁸ Il parallelismo di Ireneo («eum qui plasmavit»), privo di complemento, con *Barn.* 2, 10 e CLEMENTE A., *Paed.* III, 12, 90, 4, che enunciano, come complemento diretto femminile *il cuore* (καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακῶτα αὐτην), non dà adito a dubbi. Il cuore equivale a «uomo». Dio non plasma la psiche ma il corpo, o l'uomo, più corpo che anima.

¹⁹ *Adv. Jud.* 5, 5: «Sic itaque sacrificia spiritalia laudis designatur, et cor contribulatum acceptabile sacrificium Deo demonstratur». Cfr. PH. BACQ, *op. cit.*, 301-304 ss.

²⁰ Cfr. quanto si è detto poc'anzi.

con la sua antropologia, individua nella contrizione umana l'essenza del vero sacrificio; esso è offerta dell'uomo (*cor, plasma*) fisicamente contrito entro una rigorosa relazione tra creatura sensibile e Creatore.

Alle profezie del salmista, di Isaia e al *logion* se ne aggiungono altre abbastanza estese di Geremia. Al Signore non importano né l'incenso di Saba né il cinnamomo di paesi lontani (cfr. Ger 6, 20). Sono altresì di scarso sostegno le grida di supplica: «Tempio del Signore, tempio del Signore» (cfr. Ger 7, 2-4)²¹. Non li aveva fatti uscire dall'Egitto perché gli offrissero sacrifici, come se ne avesse bisogno, ma perché, dimentichi dell'idolatria egiziana, seguissero con animo libero la voce di Dio. La loro salvezza e la loro gloria risiedevano nell'obbedienza a Jahvé²².

Tutto questo era il mezzo non il fine, conseguenza non obiettivo principale. Al popolo venivano prescritte oblazioni sensibili quale espressione spontanea dell'obbedienza a Dio, da cui dipendevano la salvezza e l'onore di Israele. Israele, però, confuse le cose.

Ireneo cita nuovamente passi classici di Isaia (43, 23 s.; 66, 2; Ger 11, 15 citato come proprio di Isaia)²³ e ne aggiunge uno memorabile (Is 58, 6-9).

«Non è piuttosto questo il digiuno che scelsi: rompere gli stretti legami di ingiustizia, sciogliere i lacci del giogo, rimandare liberi gli oppressi e spezzare ogni giogo? Non è il dividere il tuo pane con l'affamato, l'introdurre in casa i poveri senza tetto, il vestire uno che vedi nudo e il non vergognarti della tua carne? Allora la tua luce spunterà come l'aurora, la tua guarigione sorgerà in fretta e davanti a te camminerà la tua giustizia, la gloria del Signore ti seguirà. Allora invocherai e Jahvé ti risponderà, implorerai aiuto ed egli risponderà: "Eccomi!"»²⁴.

²¹ *Adv. haer.* IV, 17, 2, 59 ss.: «Nam per Hieremiam cum dixisset: "Quo mihi thus de Saba affertis et cinnamomum de terra longinqua? holocaustomata et sacrificia vestra non delectaverunt me" (Ger 6, 20), intulit: "Audite sermonem Domini, omnis Juda. Haec dicit Dominus Deus Israel: Dirigite vias vestras et studia vestra, et constituam vos in loco isto. Ne confissi fueritis vobismet in sermonibus mendacibus, quoniam in totum non proderunt vobis, dicentes: Templum Domini, templum Domini est" (Ger 7, 2-4)».

²² A una lunga citazione di Ger 7, 21-25 segue (*Adv. haer.* IV, 17, 3, 81 ss.): «Et iterum per eundem ipsum dicens: "Sed in hoc gloriatur qui gloriatur, intellegere et scire quoniam ego sum Dominus, qui facio misericordiam et justitiam et iudicium in terra" (Ger 9, 24), intulit: "Quoniam in his voluntas mea est, dicit Dominus" (*ibid.*), sed non in sacrificiis neque in holocaustomatibus neque in oblationibus».

²³ Cfr. P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé*, 41.

²⁴ *Adv. haer.* IV, 17, 3, 98 ss.

Non si sofferma a spiegarli, perché evidenti nel significato alcuni testi di Zaccaria (7, 9 s.; 8, 16 s.) e del salmista (Sal 33, 13-15)²⁵ e conclude:

«Ex quibus omnibus manifestum est quia non sacrificia et holocaustomata querebat ab eis Deus, sed fidem et obaudientiam et iustitiam propter illorum salutem»²⁶.

L'insulso comportamento di Israele, tante volte condannato dai profeti, continuava al tempo del Maestro. Gesù rinfaccia ai giudei di essere attenti all'esteriorità e facili a invertire i valori.

Al tempo di Gesù Dio rimaneva Dio e non aveva bisogno di sacrifici né poteva desiderarli. Li richiedeva esclusivamente per il bene del popolo.

Ireneo scrive contro i settari del sec. II, che contrapponevano all'atteggiamento di Jahvé, il dio iracondo e giusto (o psichico) dell'Antico Testamento, simultaneamente amico e nemico dei sacrifici esteriori, quello del Dio Buono (ossia il Salvatore), estraneo a tali sacrifici.

Non serve appellarsi a questa contrapposizione. Basta ricordare la testimonianza di Osea, confermata dal Salvatore²⁷. Mediante il profeta Osea Dio manifestava il suo volere come espressione dell'economia dell'AT e nel NT lo confermava il Signore Gesù, che si appropriò di tale testimonianza e pose in evidenza due cose: a) la verità della predicazione profetica, b) l'insipienza colpevole dei giudei ribelli alla sua predicazione.

1. IL SACRIFICIO DELLA NUOVA LEGGE

Il regime dell'Antico Testamento trovò la sua conclusione con la venuta di Cristo. Terminarono i sacrifici dell'antica Legge, ma non perché il Creatore li disapprovasse.

Beninteso, il regime dell'antica Legge concernente i sacrifici era gradito al Creatore; nella forma sulla quale tanto insistevano Samuele, il salmista ed i profeti era un mezzo salvifico idoneo all'indole imperfetta del popolo.

Ma anche nel migliore dei casi la Legge di Mosè doveva aver termine.

²⁵ *Ibid.*, 109 ss.

²⁶ *Ibid.* IV, 17, 4, 125 ss.

²⁷ *Ibid.*, 128 ss.: «Sicut in Osee propheta docens eos Deus suam voluntatem dicebat (6, 6): "Misericordiam volo et non sacrificium et agnitionem Dei super holocaustomata". Sed et Dominus noster eadem monebat eos, dicens (Mt 12, 7): "Si enim cognovissetis quid est: Misericordiam volo et non sacrificium, numquam condemnassetis innocentes", testimonium quidem reddens prophetis quoniam veritatem praedicabant, illos autem arguens sua culpa insipientes».

Tutto ciò che era relativo al sacerdozio antico – tempio, culto, sacrifici – era destinato a scomparire. Era stato dato come la circoncisione *in signo*. Annunciava, quale regime prefigurativo, il regime della verità.

«*Omnia haec autem in figura veniebant illis; scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos finis saeculorum devenit*» (1 Cor 10, 11). Per typos ergo discebant timere Deum et perseverare in obsequiis ejus. Itaque Lex et disciplina erat illis et prophetia futurorum»²⁸.

Il regime sacrificale antico possedeva entrambi i valori: a) disciplinava Israele, per adattarsi al suo animo servile, legato all'aspetto sensibile, e per disporlo a quello nuovo; b) era profezia del nuovo.

L'aspetto figurativo doveva sparire con la venuta della verità. Conclusasi l'economia della schiavitù, si presentava quella di filiazione.

Cristo, quindi, invece di disapprovare le antiche offerte, le cambiò e semplificò in conformità con la Nuova Legge, istituendo il sacrificio della Nuova Alleanza²⁹.

«*Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut (et) ipsi neque infructuosi neque ingrati sint, eum qui ex creatura est panis accepit et gratias egit dicens (Mt 26, 26): "Hoc est meum corpus". Et calicem similiter, qui est ex ea creatura quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est et Novi Testamenti novam docuit oblationem (cfr. Mt 26, 28); quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in Novo Testamento*»³⁰.

L'AT conobbe l'esistenza di sacrifici e oblazioni; anche ora, nel Nuovo, esistono il sacrificio e l'oblazione istituiti personalmente dal Maestro³¹.

Per i sacrifici dell'antica Legge l'uomo utilizzava i frutti della creazione materiale; anche nella nuova Legge si servirà di essi (pane e vino). Se le offerte dell'AT, non rispondevano all'indigenza del Demiurgo, tanto meno l'oblazione del Nuovo.

Allora, perché mai Cristo istituì per i suoi discepoli una nuova oblazione come peculiare sacrificio cristiano? Dove risiede la novità del sacrificio istituito da Cristo?

²⁸ *Adv. haer.* IV, 14, 3 - 15, 1.

²⁹ Lo studio di H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer*, Bonn 1975, 154-178 (Ireneo) è di utilità per un primo approccio.

³⁰ *Adv. haer.* IV, 17, 5, 136 ss.

³¹ Cfr. *Adv. haer.* IV, 18, 2, 17 ss.

La novità balza all'evidenza nel sacrificio eucaristico, che Ireneo riassume in modo conciso.

«(Il Signore) prese il pane frutto della creazione (materiale) e rese grazie (su di esso) dicendo: "Questo è il mio corpo". E similmente dichiarò suo sangue il calice (di vino), frutto della nostra creazione (materiale); (in questo modo) insegnò la nuova oblazione del Nuovo Testamento»³².

La forma dell'istituzione eucaristica a partire dai due elementi materiali provenienti «dalla creazione» sarà pure nuova, ma pone una difficoltà. In un'economia tanto spirituale come quella fondata dal Maestro³³, non sembra esserci spazio per un sacrificio di indole sensibile. Il Salvatore, messaggero del Dio Spirito, avrebbe dovuto rimuovere ogni offerta di elementi materiali.

2. PREMESSE VALENTINIANE

Il valentiniano Eracleone commentando Gv 4, 22³⁴ assume alcune espressioni del *Kerygma Petri* attribuite a Pietro.

«Non si deve adorare come fanno i pagani, i quali accolgono le opere della materia (= gli idoli) e rendono culto ad alberi e pietre, né onorare la divinità al modo dei giudei, i quali, ritenendosi gli unici conoscitori di Dio, lo ignorano e adorano angeli, Men (dio lunare) e la Luna»³⁵.

Eracleone, poi, precisa, questa volta da un'angolazione positiva e con un tecnicismo gnostico perfetto:

«Le parole "noi adoriamo" si riferiscono – (scrive Origene, riportando le espressioni di Eracleone) – a colui che è nell'*Eone* (= *plèroma*) e a quelli (gli angeli spirituali) venuti con lui. Costoro, infatti – dice –, conoscevano chi adoravano, essendo adoratori secondo verità... Gli adoratori precedenti adoravano nella carne e nell'errore colui (il Demiurgo Jahvé) che non è Padre. Cosicché, secondo lui (aggiunge Origene), tutti quelli che hanno adorato il Demiurgo sono stati nel-

³² Non seguo la traduzione di A. Rousseau e di E. Bellini. La nuova oblazione si estende all'eucaristia del pane e del vino.

³³ Cfr. Gv 4, 23 s.: «Ma è giunta l'ora, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità, poiché il Padre vuole tali adoratori. Dio è spirito e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità».

³⁴ «Voi – (i giudei ed i pagani) – adorate quel che non conoscete; noi – (i valentiniani spirituali) – adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai giudei».

³⁵ ERACLEONE secondo Origene, *In Joh.* XIII, 104: *fragm.* 21.

l'errore. E aggiunge (Eracleone): adoravano la creazione e non il vero Creatore, che è Cristo, poiché (Gv 1, 3) "tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto"³⁶.

I pagani erano idolatri e adoravano i loro manufatti. I giudei credevano di adorare Dio e adoravano una sua creatura, l'Arconte psichico, del quale si servi la Sapienza del Cristo per creare la materia, per formare questo mondo e, successivamente, per modellare l'uomo materiale.

I veri adoratori in spirito e verità sono gli gnostici, uomini spirituali, i quali in seguito all'illuminazione ricevuta si aggregano all'economia del Salvatore Cristo e degli angeli suoi coadiutori³⁷ e come questi adorano l'unico vero Dio, il Padre, in spirito e verità. Il Dio Spirito è adorato degnamente soltanto dagli uomini spirituali.

«A proposito dell'espressione "Dio è spirito" (Gv 4, 24) dice Eracleone: "Incontaminata e pura, invisibile e divina è la sua natura". Illustrando il passo "gli adoratori (veri) devono adorare in spirito e verità" aggiunge, credendo di chiarirlo: "Come si addice a colui che adora spiritualmente e non carnalmente. Infatti, essendo essi pure della stessa natura del Padre (= Dio Spirito), sono spirito tutti coloro che adorano secondo verità e non secondo l'errore, come anche l'apostolo ci fa capire quando chiama 'culto spirituale' (cfr. Rm 12, 1) tale adorazione"³⁸.

Come per altri misteri, i discepoli di Valentino dovevano vedere nella Gnosi l'azione specifica del culto spirituale. Il *pneuma*, fino ad allora imperfetto, femminile e ignaro dell'economia del Dio Spirito, si risvegliava alla vera vita. E in comunione con il *pneuma* maschile del Salvatore e dei suoi coadiutori iniziava a vivere in spirito e verità, entrando nello stesso regime degli angeli spirituali.

Adorazione o «sacrificio o culto in spirito o in verità» si traduceva nella Gnosi di sé e del Figlio e, per mezzo del Figlio, finalmente anche di Dio Padre. Sacrificio che non richiedeva alcun rito o culto visibile, incompatibile con la purezza richiesta per lo spirito (puro) maschile.

Quel sacrificio corrisponderà, pertanto, agli uomini spirituali, che sono in comunione di vita con gli angeli coadiutori del Salvatore, la quale pone in atto lo spirito maschile: il *pneuma* in esercizio di Gnosi. Spirito puro in puro esercizio di Spirito.

³⁶ ERACLEONE secondo Origene, *In Joh.* 114. 117-118: *fragm.* 22.

³⁷ L'espressione «Colui che è nell'Eone e quelli venuti con lui» connota tecnicamente «il Salvatore e gli angeli spirituali, suoi coadiutori».

³⁸ ERACLEONE, secondo Origene, *In Joh.* XIII, 147-148: *fragm.* 24.

Come Eracleone la pensava Tolomeo, suo compagno della scuola italica, scrivendo:

«Tutti questi (riti), che sono immagini e simboli, una volta rivelata la Verità, furono trasferiti (di significato). Abrogati nella loro forma esteriore e nell'applicazione letterale, furono innalzati a un livello spirituale; se perdurarono i termini, mutarono di contenuto. Il Salvatore, infatti, ci ordinò di presentare offerte, ma non per mezzo di animali senza ragione o di questi incensi, bensì con lodi spirituali, glorificazioni (spirituali), rendimenti di grazie e attraverso la carità e l'amore per il prossimo»³⁹.

Probabilmente il valentiniano pensava a Gv 4, 22, ove scorgeva la raccomandazione dei sacrifici spirituali⁴⁰. La dottrina sviluppata da Tolomeo nella *Lettera a Flora* non corrisponde esattamente al suo pensiero. È solo l'espressione, da un versante esoterico ed estremamente parziale, dei sacrifici dell'antica Legge⁴¹. Senza teorizzare troppo sul sacrificio proprio dell'economia valentiniana, offre nei suoi scritti esoterici alcune premesse significative.

Bisogna trasferirsi al battesimo degli *eoni* del Pleroma costituito personalmente per effusione del *Cristo/Spirito (eoni)*⁴².

Per sua virtù il Figlio è deificato in tutte le sue componenti personali. Al battesimo spirituale (= Gnosi) del Figlio (= *Pleroma*) segue, sempre nel mito di Tolomeo, l'eucaristia. Tutti gli *eoni* rendono grazie; non soddisfatti di un'«eucaristia» o rendimento di grazie puramente spirituale (di lodi e inni) misero in comune quanto di più bello possedevano e lo disposero armonicamente. Riunirono, così, il frutto ottenuto per offrirlo – fuori del seno di Dio – al Padre⁴³.

In questo modo il Figlio battezzato nel seno paterno da Cristo/Spirito esce fuori – mediante autogenesi – da Dio Padre e diventa Figlio sussistente: a) Salvatore o Mediatore tra Dio Padre e il futuro universo creato; b) Offerta di se stesso; eucaristia sostanziale, frutto di un'oblazione (= generazione) qualificata: *nascita*, da un lato, dal seno paterno e *offerta*, per mezzo del-

³⁹ TOLOMEO, *Epist. adv. Flor.* 5, 9-10.

⁴⁰ Si veda il commento di S. Quispel in SCh 24^{bis}, p. 95 s.

⁴¹ Cfr. EPIFANIO, *Panarion* 33, 3-8.

⁴² Cfr. *Adv. haer.* I, 2, 5-6; IPPOLITO, *Elench.* VI, 31, 2; F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, Paris 1947, 155 ss. e la traduzione spagnola di J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los Gnosticos I*, Madrid 1983, 102 ss.

⁴³ Cfr. *Adv. haer.* I, 2, 6.

l'Unigenito, di sé al Padre in odore di soavità⁴⁴; c) chiesa degli angeli (mascili) spirituali che, come raggi, accompagna nella sua nascita il Salvatore, *Sol salutis*⁴⁵.

Tolomeo concorda con Eracleone. Anche per lui i veri adoratori del Dio Spirito, in spirito e verità, sono il Salvatore sussistente e gli angeli che l'accompagnano come satelliti. La stessa *genesis* o nascita del Salvatore, *Sol salutis*, diventa frutto di un'eucaristia. L'Unigenito, in rendimento di grazie per la sua deificazione personale, esce dal Padre – come Sacrificio sussistente e Mediatore (= Sacerdote) tra Dio e l'universo futuro – e si offre al Dio Spirito, quale frutto spirituale purissimo, paradigma del vero adoratore, degno di Dio. Alla linea valentiniana, ostile dottrinalmente ai sacrifici materiali e favorevole a un'oblazione invisibile, si aggiungono gli anonimi cui si riferisce Ireneo a proposito della «redenzione».

«Alcuni rifiutano tutte queste cose (sensibili) e affermano che non è necessario celebrare il mistero della potenza ineffabile e invisibile mediante creature visibili e corruttibili, né il mistero di cose insondabili e incorporee con creature sensibili e corporee. La perfetta redenzione consiste, per costoro, nella stessa conoscenza della Grandezza ineffabile. Dal momento che la caduta e la passione sono provenute dall'ignoranza, per mezzo della conoscenza è distrutta ogni sostanza che da essa proviene; in tal modo la gnosi è la (vera) redenzione dell'uomo interiore. Ma non la concepiscono corporea, essendo il corpo corruttibile (e chiamato alla corruzione), né in forma psichica, poiché l'anima procede dalla caduta e diventa l'abitazione dello spirito. Pertanto anche la redenzione dev'essere spirituale. L'uomo interiore e spirituale è redento per mezzo della gnosi e a quei tali (= pneumatici) è sufficiente (per la redenzione) la conoscenza di tutte le cose. È questa la vera redenzione»⁴⁶.

⁴⁴ Si veda il mito di Tolomeo compendiato da Ireneo in *Adv. haer.* I, 2, 6, 86 ss.: «Spiritus vero sanctus adaequatus eos omnes *gratias agere* (= eucharistizzare) docuit et veram requiem induxit... Confirmata quoque in hoc omnia et requiescentia ad perfectum, cum magno gaudio dicunt *hymnizare* Propatorem, magnae exsultationis participantem. Et propter hoc beneficium una voluntate et sententia universum Pleroma aeonum, consentiente Christo et Spiritu, unumquemque aeonum quod habebat in se optimum et florentissimum *conferentes collationem fecisse*, et haec apte compingentes et diligenter in unum adaptantes, emisisse problema et in honorem et gloriam Bythi, perfectissimum decorem quandam et sidus Pleromatis, perfectum fructum Iesum, quem et Salvatorem vocari... et Omnia quoniam ab omnibus esset; satellites quoque ei in honorem, ipsorum eiusdem generis angelos cum eo prolatos».

⁴⁵ Rinviamo all'analisi dell'eucaristia e dell'innodia degli *eoni* svolta in *La Unción del Verbo*, 140-149 e, soprattutto, in *La teologia del Espíritu Santo*, Roma 1966, 336-356.

⁴⁶ *Adv. haer.* I, 21, 4, 71 ss.

L'esistenza tra i valentiniani di sostenitori di riti sensibili – verificabili nelle fonti con bastante frequenza – induce a credere che probabilmente gli stessi vertici della scuola italice (Eracleone e Tolomeo) diedero spazio a riti sacrificali. Di per sé l'ideologia valentiniana più legittima lo permetteva, purché la parte materiale – l'elemento terreno – fosse al servizio del *pneuma* e non fosse l'oggetto diretto del sacrificio. Avremo occasione per puntualizzarlo.

Torniamo a Ireneo. La nuova oblazione istituita dal Signore per i suoi discepoli partendo da elementi materiali – il pane e il vino – contrasta i valentiniani. Senza cessare di appartenere all'economia dello Spirito, all'adorazione in spirito e verità, si serve di creature materiali e fa dell'oblazione del pane e del vino la «nuova offerta del Testamento Nuovo».

Consacrata al Demiurgo della creazione sensibile si rivolge allo stesso cui erano rivolti i sacrifici e le oblazioni dell'antica Legge e con la stessa caratteristica di gratitudine.

La novità dell'oblazione eucaristica, istituita dal Signore, non consiste come volevano i settari: a) nell'offrire al Dio Buono elementi puramente spirituali e non sostanze materiali; b) nel presentare (spiritualmente) il corpo e il sangue non materiali di Cristo.

La novità dell'oblazione eucaristica consiste nel fatto che: a) a partire da sostanze concrete o, meglio, dalle primizie della creazione materiale (frumento e uva; pane e vino), b) si offre al Dio e Creatore del mondo materiale in segno di gratitudine, c) il corpo e il sangue materiali di Cristo, d) per il bene degli uomini e, più particolarmente, per la *salus carnis*, come alimento di vita eterna.

Invece di dissociarsi dalla linea dei sacrifici materiali offerti al Demiurgo durante l'Antico Testamento, il Signore Gesù la conferma e la completa. Orienta *anche i suoi discepoli* sulla stessa via di gratitudine verso il Creatore, su una via ancora più esigente. I discepoli di Cristo devono offrire al Demiurgo «le primizie della creazione», il meglio della terra materiale⁴⁷, il frumento e l'uva, il pane e il vino.

Le oblazioni dell'AT non fronteggiavano alcun bisogno del Creatore e nep-

⁴⁷ *Adv. haer.* IV, 17, 5, 136 ss.: «Sed et suis discipulis dans consilium *primitias* Deo offerre *ex suis creaturis*»; 144 ss.: «ei qui alimenta nobis praestat, *primitias suorum munerum* in Novo Testamento»; IV, 18, 1 12 ss.: «Offerre igitur oportet Deo *primitias ejus creaturae*».

pure la nuova oblazione istituita da Cristo. Cristo la istituì a esclusivo beneficio dei suoi discepoli. O, per meglio dire, affinché essi, tributandosi il vanto di essere discepoli del Figlio e adoratori di Dio Padre, non si rifiutassero di produrre frutti per il Creatore diventando ingrati verso di lui, perché spreghatori dei frutti che egli donava loro attraverso la creazione sensibile. Cristo insegnava loro a venerare come loro Dio il Demiurgo Jahvé e a manifestare la loro adorazione con gratitudine per i beni materiali che da lui ricevevano. La nuova oblazione avrebbe portato i discepoli della nuova Legge a) a fruttificare per il Creatore, servendosi delle primizie «eucaristizzate» della creazione come corpo e sangue (materiali) del Figlio; b) a essere grati al Demiurgo, trasformando in corpo e sangue del Figlio le primizie della creazione ricevute da lui. È questo il senso della seguente breve affermazione:

«Non quasi indigenti (Deo), sed ut (et) ipsi (sui discipuli) neque infructuosi neque ingrati sint»⁴⁸.

I discepoli del Vangelo devono dare frutto per il loro Plasmatore. Attraverso la sola offerta di sé, in corpo ed anima? Sarebbe poca cosa. Devono fruttificare per il loro Plasmatore e il Creatore del mondo offrendo le primizie della creazione. Soltanto così includono nella loro offerta tutto il mondo; rendono la creazione solidale con la loro offerta e presentano il sacrificio al Creatore in quanto re e capo della creazione sensibile.

Dimostrano meglio in tal modo la loro gratitudine al Demiurgo, coinvolgendo tutto il mondo sensibile nella loro risposta a lui. Tanto più che per l'indole stessa della nuova oblazione istituita da Cristo per la Nuova Legge all'offerta da parte dell'uomo delle primizie della creazione, si aggiunge l'offerta al Creatore del corpo e del sangue (materiali) di Cristo.

3. «NE INFRUCTUOSI NEQUE INGRATI SINT»

Ireneo conosce due mondi, quello degli angeli e arcangeli che riempiono i sette cieli planetari e quello dell'uomo. Il Creatore non trascura nessuno dei due.

Agli angeli ordina culto e l'innodia celesti. Dal loro rispettivo «ordine» essi devono glorificare Dio.

«Ora questo mondo (dell'uomo) si trova circondato da sette cieli, dimora delle potenze, angeli e arcangeli. Questi prestano servizio di adorazione a Dio onni-

⁴⁸ *Ibid.* IV, 17, 5, 137 s.

potente e creatore di ogni cosa. Non già come a Uno che ne abbisogni, ma affinché neppure essi rimangano inattivi, inutili e ingrati»⁴⁹.

Angeli e arcangeli riempiono i sette cieli planetari che circondano la nostra terra e rendono lode al Demiurgo, Dio onnipotente. Egli lo richiede non perché ne abbia bisogno, ma affinché pure essi siano occupati, ne abbiano utilità e siano grati (prestando culto celeste al Creatore).

Tale culto celeste implica, sembra, due elementi: a) l'innodia e la glorificazione di tutti gli abitanti dei cieli⁵⁰, b) sollecitati dallo Spirito peculiare di ciascun coro angelico. A tutti e a ciascun abitante celeste è richiesto il culto al Creatore in conformità al proprio «ordine» – derivante dall'appartenenza a uno dei sette ordini o cieli – e al proprio «spirito» peculiare. Gli angeli del cielo più basso (lunare) devono inneggiare e glorificare Dio su sollecitazione dello «spirito del timore», quelli del cielo immediatamente superiore sono invece mossi dallo «spirito di pietà». E così via.

Ciò spiega l'applicazione ireneana di Is 11, 2 ai sette cieli angelici.

«Il primo cielo, dunque, il più elevato, che circonda tutti gli altri è la sapienza; il secondo di essi è quello dell'intelligenza (e così fino a)... il settimo, il firmamento sopra di noi, pieno del timore dello Spirito che illumina i cieli. Secondo tale schema Mosè ricevette il candelabro a sette bracci, sempre acceso nel tempio. Ordinò, infatti, la liturgia conforme a questo schema dei cieli, come gli disse il Verbo (cfr. Es 25, 40; Eb 8, 5): "Farai secondo il modello che hai visto sul monte"»⁵¹.

Alcuni settari, ma non Ireneo, riferivano i sette spiriti di Isaia agli Arconti psichici, proiezione angelica della *Dynamis* di Jahvé⁵². Richiamandosi a Sal 32, 6⁵³ egli ribadisce che i sette ordini posseggono la medesima natura razionale. Previamente posti in essere dal *Logos* si qualificano con riguardo ai sette spiriti (Is 11, 2). La distinzione tra la *natura* comune e la *virtù* pe-

⁴⁹ *Epid.* 9 (all'inizio). E. Peretto così traduce la parte conclusiva: «Non come a qualcuno che del culto abbia bisogno, ma per non restare oziosi, inutili e ingrati». È migliore la versione di U. Faldati: «Non già come che egli ne abbisogni, ma affinché anche essi non siano inoperosi e inutili e maledetti». Questo testo corrisponde esattamente ad *Adv. haer.* IV, 17, 5, 137 s.: «Non quasi indigenti, sed ut (et) ipsi neque infructuosi neque ingrati sint».

⁵⁰ Cfr. *Epid.* 10 (all'inizio).

⁵¹ *Ibid.* 9.

⁵² Cfr. *Adv. haer.* I, 30, 5. 11. R.A. BULLARD, *The Hypostasis of the Archonts*, Berlin 1970, 59 ss.

⁵³ *Epid.* 5.

culiare spiega il loro destino comune e la loro gerarchia. Tutti glorificano con culto celeste il Padre, conformemente all'ordine stabilito dallo Spirito. Lo conferma il testo seguente:

«Questo Dio (= Padre) è glorificato dal suo *Logos*, che è il suo Figlio eterno, e dallo Spirito Santo, che è la Sapienza del Padre di tutti. Le loro potenze – del *Logos* e della Sapienza – chiamate Cherubini e Serafini, glorificano Dio con voce incessante, e ogni altra creatura che sta con esse nei cieli dà gloria a Dio, Padre di tutti. Egli per mezzo della parola conferì l'essere a tutto l'universo, nel quale vi sono anche gli angeli, e a tutto questo mondo (= universo) intero ha dato leggi (ordinando) che ognuno stia e perseveri nel suo (posto), senza oltrepassare i limiti decretati da Dio, realizzando ciascuno il lavoro assegnatogli»⁵⁴.

A Dio Padre viene resa gloria dal Figlio e dallo Spirito Santo, i quali coinvolgono per la glorificazione del Padre le potenze tutte (Cherubini e Serafini) insieme alle quali intervengono poi sull'uomo. Il dinamismo del *Logos* e della Sapienza nasconde due versanti, relativo a Dio, il primo, e rivolto alle creature il secondo. Possono agire nel mondo soltanto per glorificare Dio. In tal senso Cherubini e Serafini sono la dimensione angelica del dinamismo (naturale) del Figlio/Spirito Santo. Ireneo la considera come un inno incessante rivolto a Dio, orchestrato da tutti gli angeli che abitano i sette cieli.

I valentiniani e gli ofiti assegnavano un arconte a ciascun cielo. Nell'identificarli (cieli = arconti) Tolomeo dava forma a una ideologia pagana abbastanza comune⁵⁵. Sostituiva le Muse dei sette cieli con gli Arconti per l'innodia al Creatore. La «Ascensione di Isaia» e i «Segreti di Enoc» (2 Enoc) affrontano lo stesso argomento.

Ireneo lo cristianizza. Il *Logos* e la Sapienza (= Spirito Santo) dirigono l'armonia dei cieli planetari. Senza alcuna distinzione tra angeli celesti e terreni Ireneo li presenta anteriormente al peccato. A tutti assegna il proprio *ordine* (τάξις) come alle altre creature (oltre all'uomo). Né gli uni né gli altri sfuggono alla regola comune.

Secondo l'autore di EP 56 e di ET 12⁵⁶ gli angeli possono salire da un ordine all'altro, gli angeli a quello degli arcangeli e questi a quello di «protocristi». Ireneo non lo condivide. Quelli del settimo cielo glorificano sempre il Padre dalla loro altezza e lo stesso vale per tutti gli altri, impossibilitati a spostarsi dal punto iniziale. Mancherebbero verso il Creatore se cercassero di salire più in alto. Ad essi basta adorare Jahvé con lo spirito inizialmente

⁵⁴ *Ibid.* 10.

⁵⁵ Cfr. *Supergrediens angelos*, «Gregorianum» 54 (1973), 13 s.

⁵⁶ Tra gli scritti di Clemente A.

conferito loro. Nonostante la loro funzione meritoria, Ireneo nega loro il diritto di abbandonare il proprio ordine; lo stesso vale per il male, quando essi si uniscono alle figlie degli uomini, e per il bene, quando si uniscono a Dio. Il premio della loro obbedienza sta nell'ordine assegnato loro dal Creatore e da essi liberamente accettato.

La motivazione della nuova oblazione istituita dal Signore per i suoi discepoli (nel Nuovo Testamento) è parallela a quella del culto celeste prescritto dal Creatore agli angeli e arcangeli, abitanti dei sette cieli (planetari).

In nessuno dei due casi è in questione una necessità del Creatore. Il culto è a beneficio di angeli e arcangeli, per il culto celeste, e a beneficio dei cristiani, discepoli del Signore, per quello dell'eucaristia.

Più concretamente. Angeli e arcangeli devono tributare il culto celeste – inneggiare al Creatore – ciascuno dal suo proprio «ordine» e su sollecitazione del proprio «spirito» particolare: «affinché *anch'essi* (come gli uomini) fruttifichino e siano utili e grati» a Dio che li creò. Agli abitanti celesti Dio non si comunica mediante la visione. Per questa ragione non sono spinti alla conoscenza intuitiva quale occupazione necessaria e unica. Devono, tuttavia, saper dare frutto, essere utili e grati a lui dai loro cieli con innodia e glorificazione. Essendo immateriali il Creatore non chiede loro un culto materiale che parta da sostanze terrene. Richiede per il loro bene esclusivo un culto celeste: un'incessante innodia e un sacrificio di lode continua⁵⁷.

Gli uomini non possono accontentarsi di un culto esclusivamente spirituale. Devono fruttificare ed essere riconoscenti al Demiurgo ma nella maniera umana. Da qui la necessità per costoro di una offerta concreta, materiale, a partire dalla terra (*primitias ex suis creaturis*). Solo così rispondono come *plasma* al loro Plasmatore e rendono grazie al Creatore con l'offerta delle primizie del mondo sensibile, che da lui ricevono.

L'angelo con il culto celeste dà frutto e rende grazie al Creatore come angelo; l'uomo, presentando le primizie terrene, fruttifica e rende grazie al Creatore come uomo. Questo il Signore insegnò agli Apostoli; essi lo tramandarono alla Chiesa che lo realizza in tutto il mondo.

«... novam docuit oblationem; quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in Novo Testamento»⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. le annotazioni di E. PERETTO, *Epideixis*, 79-81.

⁵⁸ *Adv. haer.* IV, 17, 5, 142 ss.

Un giorno Dio scelse per sé il popolo di Israele, «razza inutile, disobbediente e infedele»⁵⁹, che giunse all'idolatria. Nella pienezza dei tempi ci convocò dalle genti perché fruttificassimo degnamente per lui, ci strappò dal culto delle pietre, da una parentela dura e infeconda⁶⁰, ci rinfrescò con la rugiada del cielo, affinché non fossimo bruciati e rimanessimo sterili⁶¹ come gli operai della vigna evangelica⁶² o il fico che il Salvatore fece seccare perché infecondo⁶³ o l'olivastro paolino prima dell'innesto dell'olivo buono⁶⁴ o gli uomini prediluviani che producevano frutti per gli angeli malvagi e li negavano a Jahvé⁶⁵.

In definitiva, l'oblazione peculiare del Nuovo Testamento il Signore non la lasciò al libero arbitrio dell'uomo. Se le offerte dell'AT furono istituite dal Demiurgo (per mezzo di Mosè), l'oblazione neotestamentaria fu istituita dal Figlio del Demiurgo (e dal Demiurgo).

La istituì Cristo per i suoi come oblazione anche terrena, servendosi delle primizie della creazione sensibile. Continuava la linea sacrificale antica, affinché «anche i suoi discepoli» – come un tempo i figli di Israele – fruttificassero con essa per il Creatore, grati per quanto avevano ricevuto dalle sue mani.

Il Signore, non contento d'aver istituito un'offerta sensibile con pane e vino, innalzò le primizie del mondo materiale ad altezze incommensurabili, fondando l'oblazione eucaristica del suo corpo e del suo sangue. La grande novità della oblazione neotestamentaria non consistette: a) nel servirsi delle primizie della creazione terrena, b) affinché i suoi discepoli con essa producessero frutti per il Demiurgo e gli si mostrassero grati. La novità consistette in ciò che fece e ordinò di fare ai suoi apostoli su tali primizie, nel modo, cioè, in cui prese il pane e il vino e li eucaristizzò, trasformandoli nel suo corpo e nel suo sangue.

⁵⁹ GIUSTINO, *Dial.* 130, 3. Cfr. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, 272 ss.

⁶⁰ *Adv. haer.* IV, 7, 2, 34: «Hoc autem fecit Jesus, a lapidum religione extrahens nos, et a dura et infructuosa cognatione transferens nos, et similem Abrahae fidem in nobis constituens».

⁶¹ *Adv. haer.* III, 17, 3, 19 ss.: «Quapropter necessarius nobis est ros Dei ut non comburamur neque infructuosi efficiamur».

⁶² *Adv. haer.* IV, 36, 1, 29 ss.: «Varios vero agricolas, quosdam quidem contumeliosos et superbos et infructuosos et Domini interfectores, quosdam vero cum omni obaudientia reddentes fructus temporibus suis».

⁶³ *Ibid.* IV, 36, 4, 122 ss.

⁶⁴ *Ibid.* V, 10, 1-2.

⁶⁵ *Ibid.* IV, 36, 4, 125 ss. Cfr. *Supergrediens angelos*, 6.

«Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis... eum qui ex creatura est panis accepit et gratias egit dicens (Mt 26, 26): "Hoc est meum corpus". Et calicem similiter, qui est ex ea creatura quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est. Et Novi Testamenti novam docuit oblationem; quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo»⁶⁶.

4. L'ORACOLO DI MALACHIA 1, 10. IL SACRIFICIO PURO

Cristo avrebbe potuto portare a compimento la nuova oblazione conferendole la massima efficacia, ma senza perpetuarla.

Istitui l'offerta peculiare al NT e la affidò ai suoi discepoli (e alla sua chiesa) affinché la Chiesa la presentasse a Dio – nuova definita oblazione – in tutto il mondo e per tutti i secoli.

Da Cristo passò agli Apostoli. «Sed et suis discipulis *dans consilium Deo offerre*» non indica soltanto un consiglio, ma una vera istituzione autoritativa. Con essa il Signore istituisce l'oblazione e ne ordina la continuazione ai suoi discepoli (apostoli e chiesa). Dagli apostoli passerà alla chiesa, che questa la diffonderà nello spazio e nel tempo⁶⁷. I sacrifici dell'Antico Testamento erano offerti in un luogo determinato, nel Nuovo Testamento in ogni luogo. I primi finirono per non esser accetti a Jahvé. Il sacrificio attuale si eleverà tra le genti puro e gradito al Demiurgo. L'aveva predetto Malachia, uno dei dodici profeti:

«Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris. Quoniam ab ortu solis usque ad occasum *nomen meum* clarificatur inter gentes, et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum: quoniam magnum est *nomen meum* in gentibus, dicit Dominus omnipotens»⁶⁸.

La profezia di Malachia era entrata parzialmente con la *Didachè* nella prima tradizione cristiana. Attraverso di essa si accentuava la purezza del sacrificio cristiano, offerto in qualsiasi luogo e tempo, e le esigenze che scaturivano da tale purezza per i partecipanti. Giustino lo ribadisce in contrasto con Trifone e un preciso gruppo di giudei:

«Dio rifiuta i sacrifici che voi (i giudei) gli offrite tramite i vostri sacerdoti, quan-

⁶⁶ *Adv. haer.* IV, 17, 5, 136 ss.

⁶⁷ Cfr. *ibid.* IV, 18, 6, 139 ss.: «Sicut et ideo non quoque *offerre vult* (Verbum) minus ad altare frequenter sine intermissione».

⁶⁸ Mal 1, 10-11 secondo *Adv. haer.* IV, 17, 5, 147 ss.

do dice: «Non accetto l'offerta dalle vostre mani, poiché da oriente a occidente il mio nome è glorificato – dice (Mal 1, 10 ss.) – tra le genti e voi lo profanate»⁶⁹.

Jahvé rifiuta i sacrifici (e il sacerdozio) dei giudei e si compiace nell'«eucaristia del pane e del vino».

Al tempo di Giustino non mancavano giudei favorevoli alla profezia di Malachia. Lo rileva il medesimo Giustino.

«Voi continuate a ripetere anche adesso per spirito di contesa che Dio non accetta i sacrifici offerti a Gerusalemme dagli israeliti che allora vi abitavano, gli erano gradite, invece, le preghiere degli uomini di quella stessa stirpe in diaspora. Tali preghiere saranno quelle che (Malachia) chiama sacrifici»⁷⁰.

Questi giudei (cui si univa Trifone) opponevano il sacrificio o culto (spirituale) dei giudei credenti della diaspora, i quali presentavano a Jahvé le loro preghiere – sacrifici di lode e orazione –, ai sacrifici materiali che gli israeliti di Gerusalemme al tempo di Malachia seguivano ad offrire a Jahvé.

Trifone condannava perciò con il vaticinio del profeta i sacrifici materiali degli israeliti di Gerusalemme, contemporanei di Malachia, e raccomandava, come unici graditi a Jahvé, le preghiere che già allora gli rivolgevano da ogni parte i giudei della diaspora⁷¹.

Tale esegesi, tuttavia, non corrisponde all'universalità geografica della profezia. La diaspora non è estesa a tutto il mondo.

«Anch'io vi concedo – continua Giustino – che le preghiere e le azioni di grazie fatte da uomini degni siano gli unici sacrifici perfetti e graditi a Dio. Soltanto questi sono giustamente quelli che i cristiani impararono a offrire in memoria del cibo secco e umido (= pane e vino) con cui commemorano anche la passione che il Figlio di Dio soffrì per loro... Vi ingannate, voi e i vostri maestri, nell'interpretare gli oracoli di Malachia riferendoli alla vostra stirpe della diaspora, la cui preghiera (il profeta) chiamerebbe sacrifici puri e graditi in ogni luogo a Dio. Riconoscete che mentite e cercate in tutti i modi di ingannarvi. In primo luogo perché neppure ora la vostra razza si estende da oriente a occidente, essendoci,

⁶⁹ *Dial.* 117, 1; cfr. *Dial.* 28, 5; 29, 1: «Poiché si è compiaciuto anche delle genti e i nostri sacrifici gli sono più graditi dei vostri (quelli dei giudei)».

⁷⁰ *Dial.* 117, 2.

⁷¹ Cfr. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III, Leipzig 1909⁴, 136 s.; J. KNABENBAUER - M. HAGEN, *Commentarius in Prophetas minores* II, Paris 1923, 525.

come ce ne sono, nazioni in cui ancora nessuno della vostra razza ha mai abitato... E in secondo luogo perché al tempo in cui il profeta Malachia diceva quelle parole, non eravate ancora dispersi per tutta la terra, come lo foste dopo»⁷².

Ai sacrifici sensibili si oppongono «quelli che noi, le genti, offriamo al Signore in ogni luogo, cioè il pane dell'eucaristia e il calice del rendimento di grazia»⁷³. Giustino coglie due aspetti nel profeta: a) antiritualista e universale, rispetto ai sacrifici esteriori degli ebrei⁷⁴; b) eucaristico, con il quale si collega alla *Didachè*⁷⁵ e sarà ripreso anche da Tertulliano⁷⁶.

Ireneo presenta la testimonianza di Malachia da un'altra angolazione. I suoi avversari non sono gli ebrei, come per Giustino, ma i marcioniti e, particolarmente, i valentiniani. Giustino presenta integralmente l'oracolo del profeta: «perché il mio nome è onorato tra le genti, dice il Signore, *ma voi lo profanate*» (Mal 1, 12)⁷⁷ e su di esso si basa per contrastare i giudei⁷⁸. Ireneo lascia cadere questo elemento per fissarsi su altri più efficaci contro gli gnostici. Trascritto di fatto il testo di Malachia (1, 10 s.), aggiunge:

«...manifestissime significans per haec quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo, omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum, nomen autem ejus glorificatur in gentibus»⁷⁹.

Ireneo coglie nel profeta tre elementi:

a) il popolo anteriore – Israele – cesserà di presentare offerte a Dio⁸⁰. Il culto israelitico avrà termine, perché Jahvé non lo gradisce né riceve alcun sacrificio dalle mani di Israele. Ireneo allude alle prime frasi:

«Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris».

⁷² GIUSTINO, *Dial.* 117, 2 ss. Cfr. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, 275 ss. Analogo commento in *Dial.* 41, 2-3.

⁷³ *Dial.* 117, 3. Cfr. *Dial.* 41, 3: «Già allora (per mezzo di Malachia) Dio parla dei sacrifici che noi, i gentili, offriamo a lui in ogni luogo, cioè, il pane e il calice eucaristici, come pure dice che noi glorifichiamo il suo nome e voi lo profanate».

⁷⁴ Aspetto evidenziato successivamente da Tertulliano (*Marc.* IV, 1, 8; *Adv. haer.* 5, 4 ss.).

⁷⁵ Cfr. anche *Const. Apost.* VII, 30.

⁷⁶ *Marc.* III, 22, 6.

⁷⁷ Cfr. *Dial.* 28, 5; 41, 2 s.; 117, 1.

⁷⁸ *Dial.* 117, 3: «Ma i vostri sacerdoti e rabbi hanno fatto in modo che il nome del Signore fosse profanato e bestemmiato su tutta la terra».

⁷⁹ *Adv. haer.* IV, 17, 5, 153 ss.

⁸⁰ Cfr. KL. BERGER, *Die Griechische Daniel-Diegesse*, Leiden 1976, 90 s.

b) In sua vece subentrerà un sacrificio 1) geograficamente universale, che verrà offerto a Dio dovunque; 2) di indole pura. Riassume le parole:

«Et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum».

c) Il nome di Dio sarà glorificato (ossia, reso grande) per mezzo di esso tra le genti:

«Poiché dall'oriente all'occidente il *mio nome* è glorificato tra le genti... perché grande è il *mio nome* tra le genti, dice il Signore onnipotente».

Dei tre aspetti individuati nella profezia di Malachia, Ireneo reputa troppo ovvio il primo, la cessazione del regime sacrificale israelitico.

Tuttavia, prima di analizzare il *purum sacrificium* che sembra essere il centro dell'attenzione del profeta, indugia sul *nomen meum*, trascurato da Giustino, Tertulliano e altri⁸¹.

Il vescovo di Lione non scrive contro i giudei ma gli eretici. Intende prevenire l'esegesi marcionita e valentiniana di Mal 1, 10 s.

Per Marcione il *nomen meum* attribuito al Demiurgo (dio Giusto) annunciava un sacrificio puro, esteso a tutti i popoli e offerto *in suo nome* – nel nome del Demiurgo –. Il fenomeno troverà il suo compimento con la venuta del Messia, Cristo del Demiurgo. Poiché tale Messia non era ancora giunto, neppure l'istituzione del sacrificio puro consacrato al *mio nome*, (al nome del Demiurgo o dio Giusto) si era realizzata.

Per i valentiniani il *nomen meum* include due interpretazioni, a seconda che il detto di Malachia sia riconducibile a un'ispirazione «spirituale» (per influsso di *Sophia*) o a una «psichica» (per influsso del Demiurgo). Ispirato da *Sophia*, il *nomen meum* – di contenuto spirituale – potrebbe molto opportunamente denotare, in relazione al tecnicismo valentiniano, l'«Unigenito» o il *Logos*⁸² nella condizione puramente divina. È l'unico significato cui Ireneo è interessato, per opporvisi.

Invece di rinviare il compimento di Mal 1, 10 s. alla venuta non ancora verificatasi del Messia marcionita, Ireneo lo vede realizzato nell'oblazione già istituita da Cristo e affidata agli apostoli. Il *nomen meum* non può essere

⁸¹ Cfr. J. KNABENBAUER - M. HAGEN, *Comment. in Prophetas minores* II, Paris 1923³, 531 ss.

⁸² Cfr. *Ev. Ver.*, p. 38, 6 ss.: «Ma il Nome del Padre è il Figlio»; J.E. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, Leiden 1972, 178 e, più recentemente, lo stesso Ménard in *L'Exposée valentinien. Les fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie* (NHC XI, 2), Québec 1985, 89 s.

attribuito a Jahvé, glorificato singolarmente dal sacrificio ancora futuro secondo l'esegesi di Marcione.

Il *nomen meum* di Malachia non è neppure applicabile, secondo la dottrina valentiniana, al Figlio Unigenito, «Nome del Padre», forma o misura e rivelazione (divina) del Padre. «Nome del Padre» connota per i discepoli di Valentino la *persona divina* del Figlio, nelle sue concezione e generazione (divine) anteriori al mondo creato. Mentre nell'Antico Testamento veniva glorificato il nome di Jahvé (*nomen meum*) soltanto dagli israeliti, nel tempio e dal sacerdozio levitico con sacrifici materiali, nel Nuovo Testamento – secondo la profezia di Malachia – il Figlio del Dio Buono (*nomen meum*), Immagine del Padre, sarà glorificato in tutto il mondo dagli uomini spirituali con un sacrificio degno del Dio Spirito.

Opponendosi a Marcione, Ireneo nega che il «mio nome» indichi *il Nome del Demiurgo*, glorificato tra le genti mediante un «sacrificio puro» materiale ancora sconosciuto e nel futuro. Malachia allude a un sacrificio già istituito dal Figlio del Dio Creatore.

Opponendosi ai valentiniani, suoi grandi nemici, egli sostiene che il «mio nome» non indica *l'Unigenito*, Figlio del Padre, nella persona e natura divina, glorificato tra le genti con un «sacrificio puro» immateriale senza rendimento di grazie per il Demiurgo e senza il corpo ed il sangue materiali del Cristo, in consonanza con il sacrificio in spirito e verità, caratteristico dell'economia del Dio Spirito.

Secondo il vescovo di Lione *nomen meum* – nella profezia di Malachia – indica «il Figlio fatto carne». Il profeta designa «nome mio», mettendo tale locuzione in bocca a Jahvé, il Figlio incarnato. Ireneo motiva simile esegesi in due modi. Il Figlio incarnato è detto «nome mio» (= nome di Jahvé): a) perché *come Figlio* il Salvatore o Verbo incarnato è Nome accessibile del Padre, forma o misura o rivelazione del Padre («visibile Patris Filius»⁸³); b) perché, in quanto fattosi *Uomo* per opera di Dio Padre, il Salvatore appartiene a Dio Padre; il Nome umanizzato di Jahvé è Nome di quel Jahvé che lo umanizzò.

Di conseguenza, ragiona Ireneo, Malachia col dire: «dall'oriente all'occidente il *mio Nome* è glorificato tra le genti... perché grande è il *mio Nome* tra le genti, dice il Signore onnipotente» fa parlare Jahvé del sacrificio con cui è glorificato il Figlio incarnato del Creatore. La nuova oblazione annunciata dal profeta non spezza il legame con i sacrifici dell'Antico Testamento. An-

⁸³ Cfr. *Adv. haer.* IV, 6, 6, 100.

ch'essa sarà materiale oltre a essere spirituale, consistendo nell'offerta al Dio Creatore del suo Figlio fatto uomo. Sarà un'oblazione sensibile con la quale saranno glorificati Dio Padre (= il Creatore) e anche l'uomo, in quanto sacrificio del Figlio fatto uomo, mediatore fisico tra il Creatore Padre e gli uomini.

In questa prospettiva divengono comprensibili le diffuse osservazioni consacrate da Ireneo alla locuzione *nomen meum*, in apparenza assai scontata. Una delle grandi novità, annunciate da Malachia per il sacrificio della nuova Legge, è che esso si realizzerà tra tutte le genti non soltanto tra gli israeliti. Ma, e ancor di più, esso interessa il *Figlio di Dio fatto due volte nome*: a) come Figlio, Verbo, Forma e *Nome personale* nell'ambito divino del Creatore Padre; b) come Figlio *umanizzato*, reso pure *umanamente nome*, forma e misura del Dio Creatore. In breve, *Nome mio* in quanto Dio e in quanto uomo.

Ecco il testo di Ireneo:

«Quod est autem nomen quod in gentibus glorificatur, quam quod est Domini nostri, per quem glorificatur Pater et glorificatur homo? Et quoniam proprii Filii ejus est et ab eo factus est homo, suum illum vocat. Quemadmodum si quis rex ipse filii sui pingat imaginem, juste suam illum dicit imaginem secundum utrumque, quoniam et filii ejus est et quoniam ipse fecit eam: sic et Jesu Christi nomen, quod per universum mundum glorificatur in Ecclesia, suum esse confitetur Pater, et quoniam Filii ejus est et quoniam ipse scribens id ad salutem dedit hominum. Quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est et in Deo omnipotente per Jesum Christum offert Ecclesia, bene ait secundum utraque (Mal 1, 11): «Et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum»⁸⁴.

Essendo Cristo, come Figlio e come uomo, «Nome del Padre» e venendo offerto in sacrificio al Creatore, glorifica doppiamente il Padre; è poi nel contempo nella Chiesa, dove glorifica «per la salvezza degli uomini» i suoi fratelli nella carne.

Unito al «sacrificio puro» si trova l'«incenso». Entrambi sono offerti nella nuova oblazione al Dio Creatore e Padre (*nomini meo*).

Ireneo si appella all'Apocalisse per l'«incenso». Malachia non si riferisce all'incenso materiale, bensì alle «preghiere dei santi» come attesta Giovanni:

«Incensa autem Johannes in Apocalypsi orationes ait esse sanctorum»⁸⁶.

⁸⁴ *Ibid.* IV, 17, 6, 156 ss.

⁸⁶ *Ibid.* IV, 17, 6, 171 s. Cfr. Ap 5, 8: «...et phialas aureas plenas odoramentorum, quae sunt orationes sanctorum».

L'attenzione di Ireneo viene richiamata dall'altro termine (*sacrificium purum*). Malachia allude all'oblazione eucaristica, «l'oblazione della chiesa, che il Signore insegnò (agli Apostoli) affinché gli fosse offerta in tutto il mondo».

Malachia attribuisce al Signore onnipotente l'espressione *sacrificium purum*. Dio stesso lo designa così e, implicitamente, lo presenta come gradito ai suoi occhi, «accetto a sé»⁸⁶. «Sacrificio puro e a lui gradito» non significa che Dio ne abbia bisogno, ma che *per mezzo suo* – tramite l'offerta – è glorificato chi lo offre. La purezza del sacrificio non dipende solamente dall'uomo. Dio lo riterrà «puro», quando l'accetta. Soltanto allora verrà glorificato l'offerente. L'atteggiamento dell'uomo non perde con questo di valore al momento della sua offerta a Dio. Ogni individuo è consapevole che non arricchisce né ricolma un bisogno del suo Signore, offrendo doni al Re. Gli testimonia, però, venerazione e affetto.

Dio richiede una certa disposizione quando ci apprestiamo a presentare l'offerta sul suo altare. Desidera, e così dichiarò, che ci accingiamo al sacrificio «in omni simplicitate et innocentia».

Ireneo applica Mt 5, 23-24 alla nuova oblazione (o sacrificio eucaristico) con lo sguardo rivolto alla purezza dell'offerente. L'oblazione istituita da Cristo richiede nei suoi fedeli assoluta semplicità e innocenza, un animo non diviso dal fratello.

Nella semplicità e innocenza d'animo si inserisce la generosità verso il Creatore e, contemporaneamente, il desiderio spontaneo richiesto dalla gratitudine di offrire al Creatore le primizie delle sue creature,

«affinché, ritenuto (l'uomo) gradito ai suoi occhi mediante quegli stessi (doni) con i quali fu (e si mostrò) grato (al Creatore), sia glorificato da lui (lett.: riceve quell'onore che da lui proviene)»⁸⁷.

All'individuo offerente sono richieste semplicità, innocenza e generosità. In altre parole, gli si domanda un animo semplice, privo di divisione e avver-

⁸⁶ *Adv. haer.* IV, 18, 1, 1 ss.: «Igitur Ecclesiae oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum et acceptum est ei, non quod indigeat a nobis sacrificium sed quoniam is qui offert glorificatur ipse in eo quod offert, si acceptetur munus ejus. Per munus enim erga regem et honos et affectio ostenditur; quod in omni simplicitate et innocentia Dominus volens nos offerre praedicavit dicens (Mt 5, 23 s.)... Offerre igitur oportet Deo primitias ejus creaturae, sicut et Moyses ait (Dt 16, 16): "Non apparebis vacuus ante conspectum Domini Dei tui", ut in quibus gratus exstitit homo, in his gratus ei deputatus, eum qui est ab eo percipiat honorem».

⁸⁷ *Adv. haer.* IV 18, 1, 14 ss.

sione verso il fratello, disponibile a offrire al Creatore con spirito di gratitudine le primizie della creazione. Richiesto tutto ciò per le offerte dell'AT, lo si domanda anche adesso per la nuova oblazione.

Il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento non introduce, come presunono i settari, la differenza dai sacrifici ai non sacrifici, dalle oblazioni materiali a quelle immateriali. Verosimilmente Ireneo si riferisce agli gnostici (valentiniani?) ostili ai sacrifici corporei nel Nuovo Testamento⁸⁸. Se durante l'Antico Testamento si compirono offerte materiali, queste rimangono anche nel Nuovo. La Chiesa le considera istituite da Cristo.

I due Testamenti – sostiene Ireneo – concordano nel *genere* e differiscono nella *specie* delle oblazioni.

Vi furono offerte nel popolo di Israele, ve ne sono ora nella Chiesa, sebbene di tipo diverso. Quelle di Israele erano oblazioni servili, quelle della Chiesa sono libere. Le oblazioni corrispondono in entrambi i Testamenti al loro carattere proprio. Mediante quelle dell'Antico Testamento si manifestava il carattere servile del Patto cui appartenevano. Quelle del Nuovo Testamento rivelano l'indole libera del Nuovo.

Tutte però, nell'uno e nell'altro Testamento, sono dirette all'unico e medesimo Signore Jahvé, e non, come sostengono gli eretici, quelle dell'AT al Demiurgo, dio Giusto, quelle del NT al Dio Buono, Padre del Salvatore. A un medesimo Dio Padre venivano presentate offerte di tipo servile tra gli israeliti e sono ora presentate oblazioni di indole filiale e libera tra i cristiani.

«Nihil enim otiosum neque sine signo sive argumento apud eum» (IV, 18, 2, 24 s.)⁸⁹.

Tutto ha la sua ragione d'essere e il proprio significato. Bisogna individuare il senso conferito da Jahvé alle offerte nell'uno e nell'altro Testamento, senza soffermarsi sugli elementi materiali di queste. Mediante le oblazioni antiche si intravede la condizione servile del popolo per il quale furono istituite, mediante quelle nuove la santa libertà di spirito dei cristiani.

⁸⁸ Non ai marcioniti, che insegnavano l'eucaristia con pane e acqua (?); cfr. *Adv. haer.* IV, 18, 4, 96 ss. 104 ss. e A. VON HARNACK, *Marcion*, 144 s. 365* 381*. E neppure ai valentiniani sostenitori dell'eucaristia sensibile: IV, 18, 4, 99 ss.; I, 21, 3 ss. Cfr. le mie *Parábolas evangélicas en san Ireneo* II, 182-198.

⁸⁹ Cfr. *Adv. haer.* IV, 16, 1, 12 ss.: «In signo ergo data sunt haec; non autem sine symbolo erant signa, id est sine argumento, neque otiosa»; IV, 21, 3, 76 s.: «nihil enim vacuum, neque sine signo apud eum». Si veda SCh 100, pp. 242 s.

Al popolo antico veniva ordinato di offrire a Jahvé la decima parte dei loro beni. A ciò si atteneva il fariseo della parabola (cfr. Lc 18, 12: «Decimas do omnium quae possideo»). I cristiani si lasciano guidare dalla libertà cui sono chiamati e offrono tutto quanto possiedono al servizio del Signore, con gioia e generosità (cfr. 2 Cor 9, 7), sperando dal Signore beni più grandi. Non le decime come il fariseo, ma tutti i beni come la vedova presso il tesoro del tempio⁹⁰.

Dopo la parentesi sulla distinzione tra offerta servile e libera, che caratterizza le due specie di oblazioni (dell'Antico e del Nuovo Testamento)⁹¹, Ireneo ritorna al tema della semplicità peculiare al *purum sacrificium*.

Al sacrificio ci si può accostare con animo diviso, come quello di Caino, o con animo semplice, come quello di Abele. Dio domanda un animo semplice. Accettò i doni di Abele, perché offerti con semplicità e rettitudine (*cum simplicitate et iustitia*). Distolse lo sguardo, invece, dal sacrificio di Caino, perché aveva il cuore diviso dall'invidia e dalla malvagità verso il fratello.

Ireneo distingue due elementi nel sacrificio: l'aspetto esteriore e la disposizione interiore del cuore. Affinché il sacrificio sia gradito a Dio, devono coesistere entrambi e il versante sensibile dev'essere consono a quello invisibile.

Si dà, pertanto, una «*recta oblatio*», un'offerta esteriormente retta e impeccabile («*secundum quod videtur munde et recte et legitime offerre*»), separabile dalla «*oblato recta secundum animam*». Così era l'oblazione di Caino, esteriormente retta (*recte offeras*) ma non interiormente, nel cuore (*recte non divides*).

La *divisione* non giusta, condannata da Dio prima in Caino e poi negli Scribi e Farisei, scaturisce dal peccato interiore contro il fratello (o il prossimo) e si traduce in invidia ed odio; proviene dalla mancanza del timore di Dio. Procedo, in breve, da un animo diviso per mancanza di amore verso il prossimo e Dio.

⁹⁰ Cfr. Lc 21, 4.

⁹¹ *Adv. haer.* IV, 18, 2, 17 ss.: «*Et non genus oblationum reprobatur: oblationes enim et illic, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, sacrificia et in Ecclesia; sed species immutata est tantum, quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur. Unus enim et idem dominus, proprius autem character servilis oblationis et proprius liberorum, uti et per oblationes ostendatur indicium libertatis: nihil enim otiosum neque sine signo sive argumento apud eum. Et propter hoc illi quidem decimas suorum habebant consecratas; qui autem perceperunt libertatem omnia quae sunt ipsorum ad dominicos decernunt usus, hilariter et libere dantes ea, non quae sunt minora, utpote majorum spem habentes, vidua illa et paupera hic totum victum suum mittente in gazophylacium Dei (cfr. Lc 21, 4)*». Mantengo con la versione latina di *Adv. haer.* la lezione dei mss. «*non quae sunt minora*», come pure hanno fatto Stieren e Harvey. I cristiani, analogamente alla vedova, danno tutto quello che hanno, «non le cose più piccole» come avrebbero fatto individui calcolatori.

Ireneo, sempre attento all'omogeneità dei due Testamenti, evidenzia gli insegnamenti dell'AT, estensibili alla santità esteriore e soprattutto interiore dei sacrifici, come affiorano in Gn 4, 7 – in occasione della condanna del sacrificio di Caino – e nel Nuovo Testamento – in Mt 23, 27 s.; Gc 5, 6 e in altri passi –. Anche nell'Antico Testamento Jahvé, come ora Cristo, richiedeva l'unità interiore. In questo non v'è contraddizione, come pensavano i setari, poiché Jahvé non si accontentava della santità esteriore, ufficiale.

Le oblazioni dell'AT, perché compiute da servi in sintonia con l'animo servile di Israele, non si esaurivano nella sola rettitudine esteriore, nella mera perfezione rituale (*secundum quod videtur*) visibile. Esigevano altresì una rettitudine interiore, ossia l'animo almeno servile e internamente giusto. Benché il movente dell'oblazione non fosse molto nobile, doveva comunque coinvolgere l'animo, timoroso di Dio.

Basta allora evidenziare l'esatto parallelismo tra le parole di Jahvé a Caino, per l'AT, e quelle di Cristo agli Scribi e ai Farisei, per il NT.

«Ab initio enim respexit Deus ad munera Abel, quoniam cum simplicitate et iustitia offerebat; super sacrificium autem Cain non respexit, quoniam cum zelo et malitia quae erat adversus fratrem, divisionem habebat in corde, quemadmodum occulta ejus arguens Deus ait (Gn 4, 7): "Nonne si recte offeras, recte autem non divides, peccasti? quiesce?", quoniam non sacrificio placatur Deus. Si enim quis solummodo secundum quod videtur munde et recte et legitime offerre temptaverit, secundum autem suam animam non recte dividat eam quae est ad proximum communionem neque timorem habeat Dei, non per id quod recte foris oblatum est sacrificium seducit Deum, intus habens peccatum, neque oblatio talis proderit ei aliquid, sed cessatio mali quod est intus conceptum, ne per assumulatam operationem, magis autem peccatum ipsum sibi homicidam faciat hominem»⁹².

Fin dal tempo di Caino e Abele il Demiurgo distingueva i due elementi del sacrificio e richiedeva, oltre al «recte foris oblatum sacrificium», il «recte intus (secundum animam) sacrificium (sine divisione)», la purezza esteriore visibile agli occhi umani («secundum quod videtur») e l'innocenza o purezza interiore da ogni peccato («cessatio mali quod est intus conceptum»). Respingeva espressamente la sola rettitudine esteriore, accompagnata da un animo diviso, come finta oblazione e addirittura peccato; invece di placare Dio essa rende l'uomo omicida di se stesso.

Il NT non ha modificato la linea dell'Antico come attestano le parole del Signore agli Scribi e ai Farisei.

Costoro credevano nella sufficienza del culto sensibile, esteriormente puro.

⁹² *Adv. haer.* IV, 18, 3, 52, ss.

Trascuravano l'elemento più importante, la rettitudine, la purezza e l'innocenza interiori, e disattendendo il consiglio del Verbo di Dio, non soltanto ne prescindevano ma misero a morte il Giusto (cfr. Gc 5, 6).

Alla pari di Caino, che s'accontentò dell'offerta interiore e non strappò dal suo interno il peccato che lo rendeva impuro, i giudei si ritennero soddisfatti della rettitudine esterna dei loro sacrifici (nel tempio) e, disobbedienti al Verbo, non si purificarono dal peccato in cui vivevano.

Invece di placare il Creatore, misero a morte se stessi.

«Cum a foris recte offerre putarentur, similem zelum Cain habebant in semetipsis: propter quod et occiderunt Justum (cfr. Gc 5, 6), praetermittentes consilium Verbi, quemadmodum et Cain. Illi enim ait (Verbum): "Quiesce" (Gn 4, 7); et non assensit. Quiescere autem quid aliud est quam desinere a proposito impetu? Et his similia dicens: "Pharisaeae – inquit (Mt 23, 26) – caece, emunda quod est intus calicis, ut fiat et quod foris est mundum". Et non audierunt»⁹³.

Caino «non assenti» al consiglio del Verbo, i giudei «non (lo) ascoltarono», disobbedirono. Trascurarono con ciò l'aspetto più elementare dell'economia di Dio: «quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ab eis Deus, sed fidem et obaudientiam et justitiam propter illorum salutem» (IV, 17, 4, 125 ss.).

I giudei e Caino «disattesero il consiglio del Verbo» («praetermittentes consilium Verbi») ⁹⁴. È comprensibile che i giudei non abbiano ascoltato il consiglio del Verbo, ma Caino?

Ireneo evidenzia una volta di più l'uniformità dei due Testamenti. Chi parlava con Caino non era il Demiurgo Padre, ma il Verbo, il medesimo che, incarnatosi, avrebbe parlato con i giudei. L'uno e gli altri disattesero il consiglio del Figlio, per mezzo del quale si rivelava loro il Padre. Caino non assenti al Verbo, che gli diceva: «Quiesce». Gli Scribi e i Farisei disobbedirono al Verbo che intimava loro: «Fariseo, pulisci l'interno del bicchiere...». Colui che consigliava e il consiglio erano uguali in ambedue i Testamenti. Una sola e identica era l'economia di entrambi. In antitesi alla tesi eretica e sin dai primi giorni della storia umana si faceva sentire lo stesso Verbo Figlio, che si sarebbe manifestato come uomo nella pienezza dei tempi.

I profeti denunciavano l'impurità interiore che rendeva inutili e controproducenti i sacrifici. I più si lasciavano muovere dalle loro passioni e non dal consiglio né dallo Spirito di Dio.

⁹³ *Ibid.*, 54 ss.

⁹⁴ Cfr. *Adv. haer.* IV, 18, 4, 94 s.: «Non enim (Judaei) receperunt Verbum per quod offertur Deo».

Un modo pratico e sicuro di condanna dei sacrifici all'insegna della rettitudine esteriore sarebbe stata la loro riprovazione da parte dello stesso Dio cui erano offerti. È quanto accadde. Onde nessuno credesse che gradiva la sola esteriorità senza esigere la rettitudine interiore, Dio consigliò sin dall'inizio la purezza del cuore. Per questo disse a Caino: «Calmati (abbandona il tuo malvagio disegno)». Ma poiché gli disobbedì, per far comprendere che Dio conosce l'intimo dell'uomo e non è responsabile del crimine, glielo rivelò in seguito aggiungendo: «Verso di te si rivolgerà (Abele) e tu lo dominerai (e ucciderai)» (Gn 4, 7).

Dio non impedisce il crimine né ostacola il sacrificio nel suo aspetto esteriore. Non per questo ignora l'intento malvagio di Caino (e di quanti agiscono come lui). Tanto meno l'approva. Si preoccupa espressamente: «Abbandona il tuo cattivo proposito». Di più, sapendo che invece di seguire il consiglio di Dio, porterà a termine il suo proposito malvagio, glielo rivela in anticipo: «(L'innocente) si rivolgerà verso di te e tu lo dominerai (iniquamente)». Dio non ha alcuna responsabilità nel crimine e nemmeno si riconcilia con il malvagio o diventa solidale con la sua azione malvagia a motivo del sacrificio esteriormente retto. Annuncia e rivela anticipatamente il crimine.

C'è di più. Invece di evitare la morte iniqua del giusto, il Creatore lo consegna sempre nelle mani dei malvagi. In assoluto Dio, consapevole dei disegni occulti del malvagio, potrebbe impedirne l'attuazione dandogli la morte, vedendo soprattutto l'inadempienza del suo consiglio. Lascia, tuttavia, che l'iniquo attui il suo proposito. In tal modo consegue due risultati: a) il giusto, provato dalle sofferenze pazientemente sopportate, è accolto (ossia gradito a Dio)⁹⁵; b) il malvagio, condannato dalle sue azioni, è gettato lontano (fuori di Dio).

Dio non impone la salvezza con la forza. Lascia che il giusto acquisti i suoi meriti attraverso la sottomissione esteriore al malvagio. La sua virtù non risplenderebbe tanto, se Dio non lo consegnasse in potere del malvagio.

Tale atteggiamento di Dio verso i giusti non si modificò da un Testamento all'altro. Così fu nell'AT, come attesta la storia di Caino e Abele. Dio «consegna sempre il giusto (all'empio)»: «Ad te conversio ejus, et tu dominaberis ejus» (Gn 4, 7). Dio pone il giusto in situazioni esteriormente favorevoli all'empio.

Così è pure nel NT, come conferma il dramma della passione di Gesù. Come Abele era nelle mani di Caino, così Gesù è nelle mani di Pilato. È sem-

⁹⁵ Cfr. Eb 12, 6: «Quem enim diligit Dominus castigat: flagellat autem omnem filium quem recipit».

pre la medesima economia divina. Dio conferisce a Pilato, l'empio, il potere su Gesù, il giusto. «Il potere dato a Pilato su Gesù», benché venuto dall'alto (cfr. Gv 19, 11), non è l'autorità *legittima* del procuratore romano, riconosciuta da Gesù, ma *il potere* del predominio concreto fisico con cui il malvagio sottomette l'innocente. È *un potere* «venuto dall'alto» non perché venga – come autorità – da Dio, ma in quanto permesso, consentito e *concesso* da Dio per il bene del Giusto e il male dell'empio.

«Ut igitur interior eorum voluntas et cogitatio ad manifestum producta, sine culpa et malum non operantem ostendat esse Deum, qui absconsa manifestat, sed non qui malum operetur, cum minime quiesceret Cain, ait ei (Gn 4, 7): “Ad te conversio ejus, et tu dominaberis ejus”. Pilato quoque similiter dicebat (Gv 19, 11): “Nullam haberes potestatem in me, nisi data tibi fuisset desuper”, concedente Deo semper justum, ut hic quidem ex his quae passus est et sustinuit probatus recipiatur, qui autem malignatus est ex his quae egit adjudicatus expellatur»⁹⁶.

Se davanti a Dio valessero i sacrifici esteriori e da soli bastassero a riconciliare gli uomini con Dio, Caino sarebbe stato giustificato come Abele, gli Scribi e i Farisei sarebbero santi, nonostante la loro ipocrisia e l'animo perverso. Ma non è così. I sacrifici culturali non rendono santi, perché Dio non ne ha bisogno. Solamente la coscienza interiore di chi compie il sacrificio è capace di santificare, quando è pura, e fa sì (*praestat*)⁹⁷ che Dio accetti l'oblazione come da un amico. Quando qualcuno, in peccato, immola un vitello è come se sacrificasse un cane.

«Igitur non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus, sed conscientia ejus qui offert sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico. “Peccator autem – ait (Is 66, 3) – qui occidit mihi vitulum, quasi occidat canem”»⁹⁸.

5. ETERODOSSI

A. Definita l'importanza del «sacrificio puro», cui si riferisce la profezia di Malachia (1, 11), Ireneo la applica all'oblazione (eucaristica) della chiesa.

Essa, infatti, offre a Dio con semplicità di animo e coscienza pura. Il dono che offre è ritenuto (e annunciato come tale da Malachia) «sacrificio puro».

⁹⁶ *Adv. haer.* IV, 18, 3, 66 ss.

⁹⁷ Per il verbo «praestare» cfr. E. LÖFSTEDT, *Peregrinatio*, 204 ss.; S. LUNDSTRÖM, *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund 1948, 41.

⁹⁸ *Adv. haer.* IV, 18, 3, 76 ss.

Alla testimonianza profetica di Malachia si aggiunge quella di Paolo nella lettera ai Filippesi. Costoro avevano inviato a Paolo, prigioniero a Roma, dei regali materiali – non l'eucaristia – per un sollievo pure materiale. L'apostolo, riconoscente, li chiama «soave odore, *sacrificio accetto, gradito a Dio*» (Fil 4, 18). Nonostante l'indole terrena e materiale, il dono ricevuto dai Filippesi è «sacrificio accetto e gradito al Dio» (del Nuovo Testamento). Lo è per la semplicità e la coscienza pura che lo animano. In quanto dono della Chiesa di Filippi, offerto in modo puro a Paolo, diventa analogo al «sacrificio puro» dell'eucaristia che la chiesa in generale offre a Dio.

Ireneo presuppone due aspetti: a) il dono dei Filippesi a Paolo è materiale, non sono soltanto preghiere; perciò è *ex creatura Dei*, con origine nella creazione sensibile di Jahvé; b) il dono materiale gli è stato offerto (e inviato) con animo caritatevole, per puro amore verso l'apostolo prigioniero. Già questo basta a far sì che l'offerta dei Filippesi rientri nella categoria di *hostia acceptabilis, placens Deo* o anche di *purum sacrificium*, benché non eucaristico in senso pieno.

Quanto i Filippesi fecero con Paolo, devono sempre compierlo anche i cristiani, riconoscenti al Creatore, dal quale ricevono tutte le cose materiali.

In modo particolare mediante l'oblazione per eccellenza della chiesa, presentando al Dio Creatore «le primizie delle sue creature» (il pane ed il vino), che i cristiani devono offrire con animo puro (*in sententia pura*), fede sincera (*et fide sine hypocrisi*), speranza salda, amore fervido (*in dilectione ferventi*).

La coscienza interiormente pura include sincerità nella fede, saldezza nella speranza, fervore nella carità e amore verso Dio; si manifesta all'esterno sacrificando al Creatore le primizie della sua creazione.

L'eucaristia è l'oblazione più congrua alla purezza interiore della chiesa.

«Quoniam igitur cum simplicitate Ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud Deum deputatum est. Quemadmodum et Paulus Philippensibus ait (4, 18): "Repletus sum acceptis ab Epaphrodito quae a vobis missa sunt, odorem suavitatis, hostiam acceptabilem, placentem Deo". Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri Fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum quae sunt ejus creaturarum offerentes»⁹⁹.

⁹⁹ *Ibid.* IV, 18, 4, 82 ss.

Oltre alla chiesa, alla quale appartiene Ireneo, ve ne sono altre – le sinagoghe – che pretendono di offrire sacrifici a Dio. Nessuna di esse conosce il *purum sacrificium* e nessuna, quindi, può realizzare la profezia di Malachia.

I giudei non contano. In seguito alla distruzione del Tempio Israele cessò di offrire sacrifici a Dio¹⁰⁰. Ireneo tace a questo punto (IV, 18, 4, 93 ss.) su tale ragione, benché indubbiamente la presupponga. Invece di accogliere il Verbo (incarnato), nuova vittima del sacrificio per il Demiurgo, i giudei lo misero a morte e «si riempirono le loro mani del sangue (di lui)». Lo immolarono, come Caino fece con Abele, ma non in sacrificio gradito a Dio. Si opposero al sacrificio della nuova Legge con un animo criminale e privi di fede nel Verbo di Dio, rifiutando il Verbo incarnato inviato loro dal Padre quale mediatore fra lui e gli uomini.

«Judaei autem jam non offerunt (= sacrificant): manus enim eorum sanguine plenae sunt (cfr. Is 1, 15); non enim receperunt Verbum per quod offertur Deo»¹⁰¹.

Ireneo, affermando che «i giudei non offrono (o sacrificano) più», non nega ogni genere di sacrifici tra gli israeliti, suoi contemporanei. I giudei della diaspora avevano una propria liturgia, i loro inni e le loro preghiere che, come informa Giustino (*Dial.* 117), essi identificavano con il sacrificio puro prefattizzato da Malachia.

Ireneo nega loro ogni sacrificio gradito a Dio. Nessun sacrificio di Israele, dopo la morte di Cristo è né può essere puro. Alzeranno le mani al cielo verso il Dio Jahvé, credendo di onorarlo. Ma Dio, secondo la profezia di Isaia (1, 15)¹⁰², distoglie il suo sguardo da simili sacrifici, perché carenti di purezza interiore, semplicità ed innocenza.

Radicati in una fede falsa nel Dio unipersonale, non credettero nel *Logos*, suo Figlio, inviato nel mondo e si macchiarono del suo sangue.

Nemmeno altre chiese, cioè «tutte le sinagoghe degli eretici», *sacrificano* (con sacrificio puro, gradito al Dio Creatore). In particolare i marcioniti e i valentiniani. Ireneo li smaschera con perifrasi, senza indicarne il nome.

¹⁰⁰ Cfr. *Adv. haer.* IV, 17, 5, 153 s.: «quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo».

¹⁰¹ *Ibid.* IV, 18, 4, 93 ss. Cfr. le mie *Parábolas evangélicas en san Ireneo I*, 263 ss.

¹⁰² «Quando stendete le mani, io allontano gli occhi da voi. Anche se moltiplicate le preghiere, io non ascolto. *Le vostre mani grondano sangue*».

– Per quanto riguarda i *marcioniti* Ireneo dice:

«Alii enim alterum praeter Fabricatorem dicentes Patrem, de ea quae secundum nos creatura sunt offerentes ei, cupidum alieni ostendunt eum et aliena concupiscentem»¹⁰³.

Costoro insegnano: a) che c'è un Dio Padre diverso (e superiore) dal Demiurgo; b) il quale, in quanto non-Demiurgo, non creò il mondo sensibile; a lui essi (i marcioniti) offrono, a partire dalla nostra creazione materiale, pane e vino (probabilmente «pane e acqua»)¹⁰⁴; c) come se, non contento del suo mondo esclusivamente divino, bramasse i doni (e le primizie) di chi, non essendo sua creatura, neppure gli appartiene.

Sono le abituali accuse antimarcionite¹⁰⁵, cui gli stessi eretici, sembra, danno luogo¹⁰⁶. Ricorrono quasi sempre, seppure riduttivamente, negli scritti dei primi eresiologi. Gli ecclesiastici, infatti, trascurano un elemento implicito in Marcione e nei grandi gnostici. Dio Padre, diverso e molto superiore al Demiurgo, non è mai estraneo alla sua opera. Detiene sempre il predominio.

Si avvale del Demiurgo, come di un Arconte, proprio per la creazione e il governo del mondo, esattamente come per la *plasis* dell'uomo. Tutta la creazione del Demiurgo, alla pari del Demiurgo stesso, è proprietà del Dio Supremo. Non brama pertanto quanto gli è estraneo quando per mezzo del Salvatore istituisce l'eucaristia utilizzando sostanze terrene, direttamente provenienti dalla creazione materiale.

– Lo stesso errore e la medesima inefficacia si colgono nel passo *antivalentiniano*:

«Qui vero ex defectione et ignorantia et passione dicunt facta ea quae secundum nos, ignorantiae et passionis et defectionis fructus offerentes, peccant in Patrem suum, contumeliam facientes magis ei quam gratias agentes»¹⁰⁷.

¹⁰³ *Adv. haer.* IV, 18, 4, 96 ss.

¹⁰⁴ Cfr. A. VON HARNACK, *Marcion*, 144, n. 2

¹⁰⁵ Cfr. *Adv. haer.* V, 2, 1, 1 ss. e il mio commento in *Teologia de san Ireneo I*, Madrid 1985, *ad loc.*

¹⁰⁶ Per esempio con il loro concetto di «redenzione» («acquisto»). Cristo, non contento di redimere i suoi, acquisterebbe degli estranei. Si vedano le testimonianze in A. VON HARNACK, *Marcion*, 288*.

¹⁰⁷ *Adv. haer.* IV, 18, 4, 99 ss.

L'accusa contro i valentiniani percorre un'altra via. I doni della loro eucaristia non sono puri, poiché provengono da un mondo contaminato alla radice. L'universo creato procede da una deficienza o privazione, dall'ignoranza e passione di *Sophia* (e degli *eoni* del *Pleroma*). Una sostanza così contaminata rimarrà sempre bacata dal vizio di origine. I doni dell'eucaristia, frutto di un mondo sostanzialmente contaminato, sono intrinsecamente macchiati dal vizio di origine.

Come ammettere, senza offesa per Dio, un'eucaristia tanto impura?

B. A prescindere dall'efficacia delle argomentazioni di Ireneo contro gli eretici, occorre esaminare le loro stesse idee riguardo alla nuova oblazione, affidata dagli apostoli alla chiesa.

Senza distinguere i marcioniti dagli gnostici, Ireneo fa valere due ragioni.

Prima. Per l'eucaristia non c'è dubbio sull'efficacia del Verbo del Creatore sulle sostanze del pane e del vino (frumento e uva) create per mezzo di lui. Se però, come sostengono Marcione ed i valentiniani, il Signore non è Figlio o Verbo del Creatore, ma soltanto del Dio Buono, quale efficacia può avere sulla mutazione di elementi estranei, non creati da lui? Le parole consacratrici del Verbo del Dio Buono termineranno sul pane e sul vino ovviamente sottratti al suo potere. Non consta, quindi, che il pane ed il vino eucaristizzati si cambino nel corpo e sangue del Signore.

«Quomodo autem constabit eis eum panem in quo gratiae actae sint corpus esse Domini sui, et calicem sanguinem ejus, si non ipsum Fabricatoris mundi Filium dicant, hoc est Verbum ejus, per quod lignum "fructificat" et effluunt fontes et "terra dat primum quidem fenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica" (Mc 4, 27 s.)?»¹⁰⁸.

Tutto si spiega, invece, nella prospettiva ireneana. Le parole del Salvatore sugli elementi materiali dell'eucaristia provengono dal Verbo del Demiurgo; Verbo per mezzo del quale furono modellate e sono mantenute in vita tutte le cose e le sostanze del mondo.

Per virtù dell'eucaristia (ireneana) il pane, con il quale si rende grazie, è il corpo del Signore ed il vino (o calice) è il sangue del Signore. Il potere del Signore, Verbo del Creatore, rende il pane e il vino rispettivamente il corpo e il sangue del Signore.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 104 ss. Cfr. *Parábolas evangélicas en san Ireneo II*, 184 s. (con la citazione di *Epid.* 89) e l'analisi alle pp. 198-203.

Seconda. Si tratta di un argomento *ad hominem*. Ammesso e non concesso che, in virtù dell'eucaristia (degli eretici), il pane ed il vino si cambino nel corpo e nel sangue del Signore, come possono sostenere che la carne di chi riceve l'eucaristia, il corpo di chi si nutre del corpo e sangue del Signore, finisca nella corruzione e non ottenga la vita (eterna)? Giacché secondo gli eretici le parole eucaristiche influiscono sulle sostanze materiali del pane e del vino e le trasformano nel corpo e sangue del Signore, per quale motivo non conferiscono pure al corpo e sangue del Signore, frutto dell'eucaristia, il potere di influire sulla sostanza carnale di quanti se ne cibano? La risposta ovvia è che se, nel caso della mutazione in corpo e sangue a partire da sostanze terrene (e corruttibili), il Verbo ha potere di consacrazione, parallelamente, per l'incorruttibilità della sostanza carnale di chi si comunica, il corpo e sangue che la alimentano devono avere lo stesso potere.

Pertanto, conclude Ireneo, cambino parere o smettano di offrire il pane e il vino materiali nella loro eucaristia.

«Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae a corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutant, aut abstineant offerendo quae praedicta sunt»¹⁰⁹.

Poiché la dottrina degli eretici (marcioniti e valentiniani) non concorda con l'eucaristia (o l'oblazione eucaristica) né l'eucaristia, com'essi stessi la celebrano, conferma la loro dottrina, ne consegue ovviamente la necessità a) o di abbandonare la propria dottrina – relativa alla dualità tra il Dio Buono e il Demiurgo – e le sue logiche conseguenze, b) o di cessare il sacrificio eucaristico, che la contraddice.

Gli eretici ritenevano compatibili entrambe le cose – la loro dottrina (globale) e la loro eucaristia – e sarebbe interessante starli a sentire. Accenniamo qui la linea più probabile.

Marcioniti - Utilizzassero o no le primizie della creazione in quanto tali, in quella loro (su questo ci si soffermerà più avanti), attribuivano al Dio Buono il predominio assoluto sul Demiurgo e la sua creazione. Tutte le cose create e plasmate dal Demiurgo appartenevano all'unico vero Dio, che poteva servirsene, benché fossero materiali, per il bene degli eletti. Cristo, il Figlio del Dio Buono, prese il pane (e l'acqua) materiali e, senza alienarli, li «eucaristizzò».

¹⁰⁹ *Adv. haer.* IV, 18, 5, 110 s.

A dar credito a quanto scrive in proposito Tertulliano, Cristo prese il pane, lo distribuì ai discepoli e lo rese suo corpo dicendo: «Questo è il mio corpo» – cioè figura del mio corpo –; ugualmente fece per il calice, che rese suo sangue¹¹⁰.

Figlio del Dio Buono, il Salvatore aveva potere sul pane e poté legittimamente servirsene per cambiarlo in figura del suo corpo¹¹¹.

Tertulliano contesta Marcione poiché nella sua eucaristia il pane diventa «figura del corpo di Cristo», ma non corpo reale, in carne e ossa, di Cristo, giacché per l'eretico il Salvatore mai ebbe un corpo vero. È, dunque, pane che raffigura il corpo di Cristo, cibo delle anime.

Nel «Padre nostro» Marcione leggeva «il tuo pane» invece di «il nostro pane» e lo riferiva al pane eucaristico¹¹².

Nell'ideologia di Marcione:

a) una «azione di grazie» al Demiurgo non aveva alcun senso. La realtà dell'«eucaristia» si comprende in un movimento che dall'inferiore sale al su-

¹¹⁰ Cfr. TERTULLIANO, *Marc.* IV, 40, 3-4: «Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum – indignum enim, ut quid alienum concupisceret Deus – acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit “hoc est corpus meum” dicendo (Lc 22, 19), id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit, non intellegens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam (11, 19): “adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes: venite, coiciamus lignum in panem eius”, scilicet crucem in corpus eius? Itaque inluminator antiquitatum, quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione Testamentum constituens sanguine suo obsignatum (cfr. Lc 22, 20) substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis. Nam et si qua corporis qualitas non carnea opponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit». Si veda A. VON HARNACK, *Marcion*, 144.

¹¹¹ Tertulliano non contrasta Marcione perché il suo Cristo si sarebbe appropriato di quanto non gli apparteneva e avrebbe mostrato il suo potere sacramentale su una sostanza non sua. È l'aspetto ireneano che sviluppa [Adamanzio], *Dial.* II, 20: «Tunc deinde [de] ipsa substantia creaturae, in qua sacramenta confecit Christus et signacula corporis sui sanguinisque designat, nonne materiam corporis Spiritus sancti largitione sanctificat? Et quae esset societas lucis ad tenebras, si alterius esset ipsa quae sanctificatur substantia creatoris? Sed et quod dixit (Mt 14, 19) “Dominus respiciens in coelum gratias egit”, – cui gratias agit? Nonne creatori, cuius respicit coelum?». Il testo greco è più chiaro.

¹¹² Cfr. Lc 11, 3, secondo una testimonianza di Origene (e Catena Mazariniana). Il testo è in Sch 87, p. 526 *fragm.* 75.

periore e non viceversa, dal Cristo (spirituale) al Demiurgo (psichico), strumento cieco di un'economia governata da Dio, Padre di Cristo. Non si intende bene neppure l'«azione di grazie» al Dio Buono mediante un'offerta di pane (e calice). Insomma, non emerge l'aspetto di sacrificio o di oblazione a Dio;

b) risulta più chiaro l'aspetto di sacramento o cibo. In virtù della «eulogia» il pane e il calice, cibo e bevanda comuni, raffigurano il corpo e sangue di Cristo, cibo e bevanda (spirituali) delle anime, «il tuo pane», che i credenti chiedono a Dio Padre con la preghiera insegnata dal Signore. Pane che «si dà» in cibo, non corpo che «si offre» in sacrificio;

c) non c'è alcun mutamento di sostanza, ma solo una trasformazione qualitativa, dinamica (e figurativa); il pane comune diventa spiritualmente nutriente, perché ricolmo della potenza spirituale del corpo di Cristo e quindi idoneo a nutrire l'uomo interiore;

d) il mutamento sostanziale non condurrebbe a nulla, perché il corpo e il sangue di Cristo non erano carnali, ma celesti; in quanto celesti, non potrebbero alimentare il corpo e il sangue carnali degli eletti;

e) non ha alcun senso neppure un'oblazione al Dio Buono, per riconciliarlo con gli uomini; costoro non hanno offeso Dio Padre.

Invece di opporsi alle premesse teologiche e cristologiche dell'eucaristia di Marcione, Ireneo cerca di contestarla sul versante del sacrificio, quasi fosse per l'eresiarca una vera oblazione di pane e calice, un'oblazione del Salvatore al Dio Buono. A quanto sembra, però, mai Marcione la intese in questo modo, attento piuttosto a fare dell'eucaristia *il cibo* dei suoi, non *il sacrificio*. Per i marcioniti Cristo istituì il cibo del suo corpo e del suo sangue, *suo Corpo e Sangue*, ossia a) il pane eucaristizzato, come figura del Corpo di Cristo, per alimentare l'uomo interiore dei cristiani con la forza dello Spirito; b) il vino (o l'acqua?) eucaristizzato, come figura del sangue di Cristo, per nutrire con la forza dello Spirito i credenti.

Nessun sacrificio in senso stretto né orientato al cielo – al Demiurgo o a Dio Padre – ma soltanto un sacramento indirizzato agli eletti. Grazie all'*Eulogia* le sostanze materiali rimangono dinamicamente dotate dello Spirito di Dio per nutrire i fedeli in ordine alla salvezza dell'anima o uomo interiore.

Discepoli di Valentino - Anche in questo caso conviene distinguere quanto Ireneo attribuisce ai valentiniani da ciò che essi insegnavano.

I valentiniani a giudizio di Ireneo: a) avevano la loro eucaristia; b) si ser-

vivano di frutti della terra materiale, probabilmente il pane e il vino (come gli ecclesiastici); e) li offrivano (in sacrificio?) a Dio Padre, non al Demiurgo.

Il grave errore valentiniano, secondo Ireneo, risiedeva nell'ultimo aspetto. Era un errore teologico. Impegnati a differenziare Dio Padre dal Demiurgo, offrivano l'eucaristia al Dio Spirito e non al Creatore del mondo. L'universo creato, inoltre, proveniva da un delitto (passione, ignoranza, aborto) del *Pleroma*, risultando un frutto peccaminoso o abortivo. Di conseguenza, tutto ciò che proviene dall'universo creato, soprattutto la sostanza infima (ossia la terra infralunare), rivela il peccato di origine. Il pane e il vino, frutti della terra e sostanze impure, potranno servire ad altri fini ma in nessun modo per essere offerti a Dio Padre. I valentiniani, studiati in se stessi, presentano una ideologia ben più complessa:

a) avevano una loro eucaristia;

b) utilizzavano per essa il pane e il vino;

c) il pane è figura del corpo dell'Uomo perfetto e il vino è figura del suo sangue¹¹³.

Degno di nota è il parallelismo tra i valentiniani e Marcione. «Il calice di benedizione (con vino e acqua) *funge da figura del Sangue* (di Cristo)» o, più semplicemente, il calice è *figura* (τύπος) del sangue. Secondo Marcione: «Corpus suum illum fecit "hoc est Corpus meum" dicendo, *id est figura corporis mei*»¹¹⁴;

d) quanto all'atto stesso dell'eucaristia appaiono significativi gli *Excerpta ex Theodoto*:

«Il pane¹¹⁵ e l'olio sono santificati dalla potenza del Nome (e) non sono (più) gli stessi (nelle proprietà) quali furono presi (per il rito), benché lo sembrino. Inve-

¹¹³ Si veda *Ev. Phil.* 100: «Il calice di benedizione contiene vino e acqua, *come figura* (τύπος) *del Sangue*. Su di esso è proferito il ringraziamento e si riempie di Spirito Santo. È il calice dell'Uomo perfetto. Quando ne beviamo, riceviamo l'Uomo perfetto». Il falso vangelo (valentiniano) suppone la stessa cosa per l'eucaristia del pane. Cfr. *ibid.* 15: «Prima della venuta di Cristo non c'era pane nel mondo. Come nel paradiso di Adamo c'erano molte piante come cibo per gli animali, ma non c'era grano come cibo per l'uomo. L'uomo si nutriva come gli animali, ma Cristo, l'*Anthropos* perfetto, con la sua venuta ha portato con sé il pane dal cielo, affinché l'uomo si nutrisse del cibo dell'uomo». Dell'uso eucaristico del pane e del vino si parla anche in *Ev. Phil.* 98: «Lo stesso succede con il pane, il calice e l'olio, benché ci sia qualcosa d'altro che li supera». Cfr. *Parábolas evangélicas en san Ireneo II*, 186 ss.

¹¹⁴ In TERTULLIANO, *Marc.* IV, 40, 3.

¹¹⁵ In questa occasione i valentiniani non parlano del «calice», ma non lo eliminano. Cfr. *Parábolas evangélicas en san Ireneo II*, 189 ss.

ce per la potenza del Nome sono stati trasformati in *Dynamis* spirituale. Così anche l'acqua, tanto quella «esorcizzata» come quella resa battesimo, non solo accoglie il male ¹¹⁶, ma apporta anche la santificazione (ἀγιασμόν προσλαμβάνει) ¹¹⁷.

I valentiniani riunivano intorno al mistero fondamentale della Gnosi il battesimo (di perfezione), l'unzione, l'eucaristia, la redenzione e il talamo ¹¹⁸. Da qui l'uso del pane, dell'acqua (*mista* a vino), dell'olio in conformità con gli elementi utilizzati nel rito della Gnosi. Quasi certamente i valentiniani introducevano l'eucaristia come rito parziale integrante la Gnosi. Per quanto concerne il momento strettamente eucaristico è molto probabile che:

- 1) utilizzassero pane e vino (= acqua e vino);
- 2) sul pane e sul vino pronunciassero le classiche parole del Salvatore («Hoc est corpus meum», «Hic est calix meus»);
- 3) si sentissero liberi di aggiungerne altre ¹¹⁹, allusive alla Gnosi, di cui l'eucaristia è una parte.

L'eucaristia, alla pari di altri sacramenti, era parte integrante di alcuni riti valentiniani della Gnosi.

L'offerente usava il pane e il calice come tra gli ecclesiastici.

Sul pane e sul calice «rendeva grazie» con le parole del Salvatore («Hoc est corpus meum...»), cui ne aggiungeva forse altre, come complemento.

In virtù della «azione di grazie» il pane diventa «figura del corpo di Cristo» e, come cibo, raffigura sensibilmente il *Logos*, carne (cibo) di Cristo; il calice, invece, diventa «figura del sangue di Cristo» e, come bevanda, raffigura sensibilmente lo Spirito Santo, sangue (divino) di Cristo.

Il pane «eucaristizzato» assume la potenza santificante del *Logos*, carne di Cristo, e il calice «eucaristizzato» la potenza santificante dello Spirito.

¹¹⁶ Non soltanto accoglie gli spiriti malvagi: cfr. ET 77, 2 s. e 83.

¹¹⁷ *Ibid.* 82, 1 s.

¹¹⁸ *Ev. Phil.* 68: «Il Signore fece tutto (e semplificò) con un mistero, (che è contemporaneamente) un battesimo, un'unzione, un'eucaristia, una redenzione e una camera nuziale».

¹¹⁹ Se ne hanno esempi in *Ev. Phil.* 26: «Disse quel giorno durante la sua eucaristia (il Salvatore): "Tu che hai riunito l'(Uomo) Perfetto, la Luce (= il Cristo), con lo Spirito Santo (o *Sophia*), unisci gli angeli con noi, immagini (sue)», e nel valentiniano Marco: «Che la grazia incomprensibile e ineffabile, anteriore a tutte le cose, riempi il tuo uomo interiore e moltiplichi in te la gnosi che essa possiede, seminando nella terra buona (del tuo spirito) il granello di senape (= la scintilla illuminante: cfr. ET 1, 3)» (*Adv. haer.* I, 13, 2 2 ss.).

L'impostazione dell'eucaristia differisce molto da quella ecclesiastica. L'eucaristia come sacrificio praticamente scompare. Nessuno sente il bisogno di «offrire» a Dio il pane e il calice materiali.

Questi interessano nel rito per il loro valore di *typos*, ossia come figura, l'uno, del corpo di Cristo, pane di vita eterna e, l'altro, del sangue di Cristo, bevanda di immortalità.

Non hanno alcuna importanza nemmeno il corpo e il sangue *carnali* di Cristo. In primo luogo perché Cristo o non li ebbe mai o certamente non li possiede come Cristo resuscitato. In secondo luogo perché non disporrebbero di nessuna efficacia per la santificazione del corpo e del sangue comuni in ordine alla salvezza.

Sono importanti, invece, il corpo e il sangue «veri» di Cristo, cioè il *Logos* e lo Spirito Santo¹²⁰, che costituiscono l'*Anthropos* Perfetto e si comunicano, come cibo e bevanda, all'uomo spirituale.

Il pane e il vino, elementi soltanto comuni prima di essere «eucaristizzati» e privi di qualsiasi efficacia santificante, ricevuta l'invocazione (eucaristica), senza cessare di essere nella sostanza ciò che erano, raffigurano e veicolano il corpo e sangue divini del Salvatore.

Nonostante la loro essenza illica, pane e vino terreni, così come possono accogliere il male (e gli spiriti maligni)¹²¹, sono idonei nella stessa misura ad assumere il corpo e sangue divini di Cristo, cioè la sua «potenza spirituale» e, in quanto suoi ricettacoli, a nutrire l'uomo interiore e favorirne la Gnosi.

Non c'è ragione di credere che nell'eucaristia valentiniana la sostanza illica del pane e del vino comuni cedano il posto al Verbo e allo Spirito – persona e sostanza divine – del Salvatore. Neppure è provata la presenza *sostanziale* del Salvatore (in Verbo e Spirito) nel pane e vino eucaristici. È sufficiente la sua presenza dinamica. Il pane e il vino comuni diventano qualitativamente e dinamicamente divini, figura e veicolo della «potenza santificante» del Salvatore.

¹²⁰ Cfr. *Ev. Phil.* 23: «Né la carne né il sangue (comuni) possono ereditare il regno di Dio (1 Cor 15, 40). Quale (carne e sangue) non erediteranno? Quella che indossaio dalla nascita. E quale erediterà? Quella di Cristo e il suo Sangue. Per questo disse (cfr. Gv 6, 53): "Chi non mangia la mia carne e non beve il mio sangue, non ha in sé la vita". Qual è la sua carne? Il *Logos*. E il suo sangue è lo Spirito Santo. Chi li ha ricevuti, ha cibo, bevanda e vestito». Si veda il mio articolo *Cristo, sacrificio y manjar*, «Gregorianum» 66 (1985), 201 ss.

¹²¹ Cfr. ET 82, 2.

I valentiniani non hanno difficoltà nel rendere una sostanza ilica e una *Dynamis* spirituale, *typos* o figura (sostanziale) con efficacia spirituale: a) un pane che simboleggia o raffigura il corpo divino (= il *Logos*), b) e alimenta, come lui, per entrare in possesso della sua *Dynamis*.

E veniamo, infine, alla difficoltà di Ireneo.

Le sostanze iliche – egli direbbe – provenienti da un frutto peccaminoso e abortivo come è il mondo sensibile:

a) non servono per l'oblazione (eucaristica) a Dio Padre. Nessuno offre frutti contaminati a un Dio puro Spirito, senza oltraggiarlo. Tale oblazione sarebbe un nuovo delitto e un delitto di religione;

b) non valgono neppure come «figura del corpo e sangue di Cristo» né come «cibo dello Spirito».

La risposta alle due difficoltà non si fa aspettare. Il linguaggio mitologico denomina «passione, disordine, aborto, deficienza» il primo germe dell'universo insito nella Sapienza stessa di Dio. È un modo di distinguere l'ambito divino da quello creato, come la filosofia distingue tra luce e ombra, tra il principio attivo o maschile e quello passivo o femminile, tra il paradigma e la sua immagine.

Le sostanze iliche del pane e del vino materiali denunciano la loro indole creata e infima; appunto perché iliche nessun valentiniano pensa di offrirle al Dio Spirito.

Tuttavia, siccome appartengono all'universo umbratile, possono ben *raffigurare* una realtà superiore, e fungere da legame, in quanto veicolo di una *Dynamis* pure superiore, tra individui sensibili, senza alcuna efficacia sull'uomo interiore.

L'eucaristia valentiniana poté talvolta essere chiamata «sacrificio». Rigorosamente parlando, è solamente sacramento dell'uomo spirituale. Figura del vero corpo e sangue di Cristo, agisce solo come cibo dell'uomo interiore.

Poiché è parte integrante della Gnosi, come suo momento (rituale), ed è unita al battesimo di redenzione angelica, è probabile che gli uomini spirituali, illuminati dal Salvatore, venissero assunti da lui alla sua stessa adorazione di Dio in spirito e verità¹²².

Anche in questo caso il pane e il vino materiali non sono resi oggetto di oblazione a Dio.

¹²² Cfr. ERACLEONE, *Fragm.* 22; *Ev. Phil.*, 26.

6. DOTTRINA DI IRENEO

«Offerimus enim ei (= Fabricatori Deo Patri) quae sunt ejus¹²³, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et Spiritus»¹²⁴.

La versione non è priva di difficoltà e dipende dal significato delle ultime parole, riferibili a Cristo o agli eletti.

a) Applicandole a Cristo si dà valore alla corrispondenza armonica della comunione e dell'unità *carne/Spirito*, predicata dalla Grande Chiesa, con l'offerta del *pane/vino* a Dio Padre; comunione e unità delle due sostanze – della carne (uomo) e dello Spirito (Dio) – nell'eucaristia. Gli eretici nella loro eucaristia rimuovono uno dei due elementi – la carne o *plasma* umano – e offrono l'altro soltanto – lo Spirito, Figlio di Dio –. Rifiutano ogni *koinônia* di carne/Spirito a scapito della «carne».

b) Riferendole invece agli eletti si istituisce la sintonia tra l'oblazione *pane/vino* a Dio Padre e la comunione e unità *carne/Spirito* annunciata dalla Grande Chiesa tra i chiamati alla salvezza; comunione e unità della *sarx* umana con lo Spirito da essi percepibile in virtù dell'eucaristia e che li dispone all'incorruttibilità (*salus carnis*).

Il contesto esige la seconda applicazione. L'oblazione eucaristica, com'è insegnata dalla Grande Chiesa, è in sintonia con la *salus carnis* cui è orientata.

La comunione eucaristica è in sintonia con la comunione *caro/Spiritus*, che assicura la salvezza umana.

La *communicatio et unitas*, soprattutto nella lezione presumibilmente originale (κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν)¹²⁵, attesta non solo la *koinônia* dello Spirito proveniente dall'eucaristia (cibo dell'uomo) con la carne umana, ma anche la *henôsis* – «unione» in crescendo – tra i due: una comunione con la quale lo Spirito va guadagnando la sostanza terrena per sé (o per la di lei incorruttibilità).

Ireneo non perde di vista il realismo della *salus carnis* alla quale è ordinata l'eucaristia. Accentua la perfetta consonanza tra le componenti dell'e-

¹²³ Cfr. *Adv. haer.* IV, 18, 4, 90 s.: «primitias earum quae sunt creaturarum offerentes».

¹²⁴ *Ibid.* IV, 18, 5, 115 ss.

¹²⁵ Conservata da Giovanni Damasceno, *Sacra Parallela* e riprodotta in SCh 100, p. 610.

caristia – cioè l'invocazione e il pane o il vino materiali – e quelle dell'uomo, alimentato da essa.

Un'eucaristia di sole componenti spirituali non ne chiarirebbe l'efficacia divinizzante sulla sostanza dell'uomo, un'eucaristia costituita da soli elementi terreni neppure.

Unicamente l'eucaristia che parte da un elemento terreno – il pane o il vino – e da un altro celeste – l'invocazione di Dio – attesta in maniera perfettamente consona la «comunione dinamica della carne e dello Spirito» (*salus carnis*) cui è finalizzata.

«Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei (προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ)¹²⁶, jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans; terrena et caelesti: sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia»¹²⁷.

Per prevenire molti equivoci, è bene distinguere *il pane* nei seguenti tre stadi: prima dell'invocazione o epiclesi; nell'invocazione, al momento dell'invocazione; dopo di essa. Il pane terreno:

a) *ante invocationem Dei... communis panis est*. Prima dell'epiclesi è *communis panis*. Il vino, ugualmente, prima dell'epiclesi è *commune vinum*. Sono pane e vino non sacri, non religiosi;

b) *sub invocatione Dei*, al momento dell'epiclesi. Non cessa di essere «terreno», in quanto viene dalla terra; non è più, tuttavia, «pane comune» ma pane consacrato, che compone con l'epiclesi la *eucaristia* «in fieri», il rito eucaristico;

c) *post invocationem Dei, percipiens* (προσλαβόμενος) *invocationem Dei*. Ricevuta l'epiclesi, il pane comune diventa l'eucaristia del corpo e sangue di Cristo. «Quae deinde... percipientia (προσλαμβάνοντα) verbum Dei Eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi»¹²⁸.

¹²⁶ R. e Halloix leggono προσλαμβανόμενος. Cfr. *Adv. haer.* V, 2, 3, 55 s.: «Percipientia verbum Dei» (προσλαμβάνοντα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Gli altri manoscritti documentano il participio aoristo e su questo si basano le traduzioni di Van den Eynde e Rousseau: «après réception de l'épiclesè divine», «après avoir reçu l'invocation de Dieu».

¹²⁷ *Adv. haer.* IV, 18, 5, 117 ss. Si veda D. VAN DEN EYNDE, *Eucharistia ex duabus rebus constans*, «Antonianum» 15 (1940), 13-28.

¹²⁸ *Adv. haer.* V, 2, 3, 54 ss.

In questa luce si comprende al di là di ogni contraddizione il parallelismo, in apparenza sconcertante, tra:

IV, 18, 5	V, 2, 3
panis, percipiens (προσλαβόμενος)	quae deinde... percipientia
invocationem Dei, jam non communis panis est,	(προσλαμβάνοντα) verbum Dei,
sed Eucharistia,	Eucharistia fiunt,
ex duabus rebus constans, terrena et caelesti.	quod est corpus et sanguis Christi.

Il pane, cessato di essere *communis panis* e ricevuta l'invocazione di Dio, diventa *Eucharistia*, cioè il corpo (e sangue) di Cristo, *proveniente* (συνεστηκυῖα)¹²⁹ da due cose, una terrena – il pane – e l'altra celeste – l'invocazione divina¹³⁰.

Qualcosa di analogo si può affermare dell'«Eucaristia». Ireneo distingue tra:

1) l'eucaristia sacrificio, oblazione o rito sensibile, che consta di due cose, l'invocazione divina, *celeste*, sul pane e sul vino e la sostanza *terrena* del pane e del vino sulla quale ricade l'epiclesi;

2) l'Eucaristia *cibo o bevanda*, frutto o effetto della precedente.

All'eucaristia come azione (*in fieri*) alludono le parole: «Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, est Eucharistia ex duabus rebus constans, terrena et caelesti».

All'eucaristia come cibo (*in facto esse*) si riferiscono le altre: «sic et corpora nostra percipientia *Eucharistiam* jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia».

Contro i marcioniti e i valentiniani Ireneo ribadisce la dottrina comune della Grande Chiesa: l'invocazione di Dio – del Dio Padre e Creatore – sui prodotti materiali, terreni e corruttibili quali il pane (e il vino). L'eucaristia

¹²⁹ Sul significato qui attribuito al verbo συνίστημι (= «se constituer, naître, se former a partir de») si veda conferma di H.D. SIMONIN (*À propos d'un texte eucharistique de S. Irénée*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 23 [1934], 281-292), l'articolo citato alla n. 127 di Van den Eynde, pp. 19-21.

¹³⁰ Cfr. *Adv. haer.* V, 9, 3, 48 ss.: «Et propterea ait (1 Cor 15, 49): «Sicut portavimus imaginem ejus qui de terra est, portemus et imaginem ejus qui de caelo est». Quid ergo est terrenum? Plasma. Quid autem caeleste? Spiritus»; e il trattato di AMBROGIO, *Sacr.* IV, 4 (a proposito delle parole della consacrazione): «sermo Christi quo facta sunt omnia, operatorius sermo Christi, sermo caelestis, verba caelestia»; si veda anche, sempre di AMBROGIO, *Myst.* 9, 54: «verba caelestia».

del corpo e sangue di Cristo ha la sua origine in due componenti facilmente riscontrabili: da un lato il pane terreno, corruttibile, primizia della creazione materiale e, dall'altro, l'epiclesi o invocazione celeste. La Grande Chiesa non ha difficoltà a invocare il nome di Dio su una sostanza terrena.

Si ha, pertanto, da una parte l'eucaristia rito sacrificale o oblazione (*pane/vino* più l'*epiclesi*) e, dall'altra, l'eucaristia del corpo e sangue (sacramento) da essa risultante.

Ireneo si impunta sull'indole terrena (materiale e corruttibile, propria di tutto quanto proviene dalla terra) del pane e del vino, utilizzati nel sacrificio della Grande Chiesa. Contesta soprattutto i marcioniti, evidenziando la consonanza tra la materia dell'eucaristia sacrificio – (invocazione e) pane –, reso sacramento o cibo, e quella dell'uomo cui si finalizza. Il pane (e il vino), sui quali avviene l'invocazione di Dio nell'eucaristia, e il corpo (e il sangue) dell'uomo, al quale essa è riferita, sono terreni in ugual misura. La cosa terrena (pane e vino) con l'epiclesi è tanto elevata alle altezze dell'eucaristia oblazione quanto la *sarx* umana sotto l'influsso dell'eucaristia sacramento è divinizzata.

Sarebbe scorretto evidenziare l'efficacia (sacrificale) dell'*epiclesi* sulla sostanza terrena alla luce dell'efficacia (sacramentale) dell'eucaristia cibo sul corpo che la riceve: 1) come il pane, con l'epiclesi cessa di essere pane per trasformarsi nel corpo di Cristo, così la *sarx* umana, ricevendo l'eucaristia, cesserebbe di essere *sarx* per mutarsi in Spirito; 2) e viceversa, come la *sarx* umana, che riceve il cibo eucaristico, non cessa di essere sostanzialmente *sarx*, così il pane che riceve l'epiclesi non cesserebbe di essere, quanto a sostanza, il pane che era (!).

L'attenzione di Ireneo non ricade sull'efficacia dell'epiclesi sopra il pane (o il vino) e neppure sull'efficacia del cibo eucaristico sopra il corpo del comunicante. Ireneo guarda innanzitutto all'indole materiale e terrena (corruttibile) del pane (e vino) che forma con l'epiclesi il rito o oblazione dell'eucaristia, a motivo del parallelismo con l'indole materiale terrena (corruttibile) del corpo che forma con lo Spirito il cibo dell'eucaristia, per colui che lo riceve.

In caso contrario si giungerebbe alle seguenti conclusioni:

a) l'invocazione di Dio sulle sostanze materiali le renderebbe spirituali solo «qualitativamente» o «dinamicamente», facendo sì che da comuni diventino pane e vino sacri, veicoli dello Spirito di Dio, parallelamente ai corpi che, cibandosi dell'eucaristia, da terreni diventano «spirituali», dotati della qualità o *dynamis* dello Spirito. Non vi sarebbe presenza reale e sostanziale del Corpo di Cristo in seguito all'invocazione. Ciò contraddirebbe quanto Ireneo in-

dica espressamente in capitoli precedenti ¹³¹ e dichiara in altra occasione ¹³² in modo davvero esteso.

b) Se nell'oblazione o sacrificio dell'eucaristia l'epiclesi fa scomparire la sostanza del pane e del vino, parallelamente anche l'eucaristia, cibo dei corpi (corrutibili), ne farebbe scomparire la sostanza. Questo confermerebbe gli eretici nei loro due errori fondamentali: al Dio del NT non si possono offrire sostanze terrene perché le distrugge, giacché incompatibili con l'oblazione a lui; i corpi non possono ereditare il regno di Dio, perché alimentati dall'eucaristia cessano di essere.

Se la sostanza del pane e vino eucaristici scompare in virtù dell'epiclesi, analogamente avverrà per la sostanza della *sarx* umana al momento del contatto con l'eucaristia.

Ecco ora la fase fondamentale:

«Come infatti il pane terreno (e comune) – “qui est a terra panis” –, ricevuta l'invocazione (sensibile) di Dio, non è più pane comune, ma eucaristia (del corpo e sangue di Cristo) che proviene da due cose – terrena (il pane) e celeste (l'invocazione) –, così anche i nostri corpi, partecipando dell'eucaristia, cessano di essere corrutibili, poiché possiedono la speranza (e la garanzia) della risurrezione» ¹³³.

Il pane terreno cessa di esserlo in virtù dell'epiclesi eucaristica; ugualmente accade al corpo corrutibile dell'uomo in virtù dell'eucaristia. Ireneo ritorna sulla correlazione dell'eucaristia *ex creaturis* (materialibus) con la *salus carnis*, alimentata dall'eucaristia. Il corpo umano non potrebbe nutrirsi *ex eucharistia* per la vita eterna, se anche l'eucaristia stessa non provenisse *ex creaturis*.

Qui risiede la coerenza degli ecclesiastici nella loro dottrina eucaristica ed escatologica. L'una e l'altra partono dalla correlazione *Creator/creatura* della sana teologia e, quindi, dell'efficacia del Dio del NT sul pane/vino mate-

¹³¹ Cfr. *Adv. haer.* IV, 17, 5, 138 ss.

¹³² *Adv. haer.* V, 2, 2-3.

¹³³ *Adv. haer.* IV, 18, 5, 118 ss. Cfr. *ibid.* V, 2, 3, 37 ss.: «Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia, quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur?»; *ibid.*, 54 ss.: «quae deinde... percipientia verbum Dei Eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi, sic et nostra corpora ex ea nutrita et reposita in terram et resoluta in ea resurgent in suo tempore».

riali, a lui offerti come al proprio Demiurgo dalla chiesa in virtù dell'istituzione di Cristo¹³⁴.

L'eucaristia oblazione, fondata dal Salvatore e affidata dagli apostoli alla chiesa, sarebbe priva di fondamento se le creature offerte in essa non appartenessero al Dio Spirito e se Dio Padre non le accettasse come primizie della sua creazione per l'eucaristia del suo Figlio e per il sostentamento salvifico, pegno di incorruttibilità (*salus carnis*).

«Offerimus enim (= autem) ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes *dominationi*¹³⁵ et sanctificantes creaturam»¹³⁶.

Noi, con la Grande Chiesa, offriamo al Demiurgo ciò che gli appartiene, ma non perché ne abbia bisogno. Che necessità può avere di quanto è suo? Lo offriamo in rendimento di grazie alla sua signoria e per santificare la creatura (sua).

«Sed gratias agentes dominationi ejus». Le offerte eucaristiche esprimono la gratitudine del cristiano al suo dominio diretto. Lunghi dal ritenerlo indegno per l'altezza del Dio Spirito, la chiesa gliene è grata, poiché lo vede adattato alla nostra umile dimora.

Et sanctificantes creaturam. Ugualmente, le offerte eucaristiche della chiesa «santificano (mediante le primizie della creazione) la creazione (intera)». *Santificare* equivale qui a rendere santo o sacro per mezzo dell'oblazione. Ciò che la chiesa riceve dal Demiurgo, glielo restituisce in rendimento di grazie e lo santifica con l'oblazione.

La necessità di tale oblazione è nostra. Proporzionale al non-bisogno del Padre è la nostra indigenza. È un modo ulteriore per saldare il debito che abbiamo contratto con Lui.

«Quemadmodum enim Deus non indiget eorum quae a nobis sunt, sic nos indigemus offerre aliquid Deo, sicut Salomon ait (*Pr.* 19, 17): "Qui miseretur pauperi fenerat Deo". Qui enim nullius indigens est Deus *in se*¹³⁷, assumit bonas operationes nostras, ad hoc ut praestet nobis retributionem bonorum suorum, sicut Dominus noster ait (*Mt* 25, 34-36): "Venite, benedicti Patris mei, percipite praeparatum vobis regnum: esurivi enim et dedistis mihi manducare; sitivi et pota-

¹³⁴ Cfr. *Adv. haer.* IV, 17, 5, 136 ss.

¹³⁵ Così CV. Rousseau, con AQ, legge *donationi* e la versione armena attesta *de donatione* (o *donationi*?).

¹³⁶ Cfr. *Adv. haer.* IV, 17, 5, 136 ss.

¹³⁷ La lezione di tutti i manoscritti latini rende perfettamente il senso. Rousseau propende per la versione armena e preferisce *ipse*.

stis me; hospes fui et collegistis me; nudus et cooperuistis me; infirmus et visitastis me; in carcere et venistis ad me". Sicut igitur non his indigens, vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi, ita id ipsum Verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, uti disceret Deo servire, sicut et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione»¹³⁸.

In linea assoluta, Dio non è obbligato a riconoscere le buone azioni che gli uomini compiono tra loro come retribuzione umana per i beni ricevuti da lui. Così però ha voluto, facilitandoci la gratitudine nei suoi confronti. Grazie alla sua sola benevolenza, la stessa nell'Antico e nel Nuovo Testamento, l'uomo può restituire mediante le opere di carità l'immenso capitale dei beni dovuti al Creatore.

Che questa sia stata l'economia nell'Antico Testamento si deduce da Prv 19, 17: «Fa un prestito a Dio chi ha pietà del povero, ed egli ripagherà la sua buona azione». Non ci fu bisogno di attendere il vangelo di Gesù per scoprire nelle opere di carità la ricompensa delle opere o benefici del Demiurgo¹³⁹.

Cristo non ha affatto modificato il regime veterotestamentario. Prima della sua venuta l'uomo ripagava i benefici ricevuti da Dio con opere di carità materiali.

«Perché il Dio che *in sé* – nella sua persona – non necessita di nulla, accoglie *le nostre buone azioni* per mettere nelle nostre mani la retribuzione dei suoi beni».

Le opere buone, enumerate di seguito con riferimento a Mt 25, 34 ss., sono tutte materiali. Benché Ireneo non lo sottolinei, Dio accetta in modo particolare le nostre azioni di misericordia corporale – dar da mangiare all'affamato, da bere all'assetato, accoglienza al forestiero, vestiti a chi ne è privo, sollievo all'infermo e al prigioniero –, come accoglierà l'offerta di cose materiali, quasi che l'offerta di elementi soltanto spirituali (oblazioni mentali) si presti a equivoco e non corrisponda all'economia dei benefici terreni del Demiurgo nei confronti dell'uomo.

Le «oblazioni» seguono la stessa linea delle opere di carità. Neppure queste rispondono a un'esigenza di Dio; conformi tuttavia alla generosa economia del Demiurgo, permettono all'uomo di ripagarlo dei suoi benefici.

Come, senza alcuna necessità delle opere umane di carità, Dio (o il suo Verbo, Cristo) le richiede come se si facessero a lui e le domanda esclusiva-

¹³⁸ *Adv. haer.* IV, 18, 6, 125 ss.

¹³⁹ Le stesse testimonianze (di Prv 19, 17 e di Mt 25, 35 s.) si ripetono in CLEMENTE A., *Strom.* III, 6, 54, 3-4.

mente per il nostro bene – «desidera che le compiamo noi, solamente per noi» (*vult a nobis propter nos fieri*) – affinché portiamo frutto (o realizziamo frutti di salvezza), così, senza necessitare di «oblazioni», Dio (o il suo Verbo, Cristo) le richiede e vuole unicamente per il nostro bene: a) nell'antica Legge per istruire il popolo di Israele e insegnargli a servire Dio; b) nella nuova per fare lo stesso con la chiesa mediante il perenne sacrificio dell'altare.

Ancora una volta attribuisce al Verbo di Dio l'istituzione delle «oblazioni» nell'uno e nell'altro Testamento. Uno stesso, il Verbo Figlio del Demiurgo, stabilì le oblazioni della Legge mosaica, ora istituisce l'eucaristia; sempre a esclusivo vantaggio dell'uomo; oblazioni non puramente spirituali, ma anche materiali; per insegnare a Israele il servizio di Dio («uti disceret Deo servire») a noi pure («sicut et ideo») ¹⁴⁰.

La differenza consiste nel fatto che, mentre nell'AT il Verbo ordinava numerose offerte («dedit... praeceptum faciendarum oblationum»), nel NT vuole che noi (la chiesa) gli offriamo «munus ad altare frequenter sine intermissione». *Munus*, al singolare, con allusione al sacrificio dell'eucaristia ¹⁴¹.

Ad altare, «sull'altare» di questo mondo, cui alludeva Ireneo citando Mt 5, 23: «Cum igitur offeres *munus tuum ad altare* et recordatus fueris... dimitte munus tuum *ad altare*... et tunc reversus offeres munus tuum» ¹⁴². Beninteso che l'oblazione eucaristica sull'altare terreno si rivolge, alla pari delle preghiere e delle altre offerte, all'altare (o tempio, tabernacolo) dei cieli ¹⁴³.

«Frequenter sine intermissione». Come gli angeli contemplanò sempre il volto del Padre (Mt 18, 10) ¹⁴⁴, noi dobbiamo offrire di continuo il dono (dell'eucaristia) sull'altare di Dio.

L'oblazione «continua» è probabilmente un aspetto percepito implicitamente da Ireneo in Malachia ¹⁴⁵.

¹⁴⁰ *L'ideo*, omissa dalla versione armena, rende perfettamente il senso. *Ideo* = uti disceremus Deo servire.

¹⁴¹ Cfr. *Adv. haer.* IV, 18, 4 82 ss.: «Quoniam igitur cum simplicitate Ecclesia offert, iuste *munus ejus* purum sacrificium apud Deum deputatum est».

¹⁴² *Ibid.* IV, 18, 1, 8 ss.

¹⁴³ Cfr. *ibid.* IV, 18, 6, 141 ss.: «Est ergo altare in caelis, illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur; et templum, quemadmodum Johannes in Apocalypsi ait (11, 9): «Et apertum est templum Dei»; et tabernaculum: «Ecce enim – inquit (Ap 21, 3) – tabernaculum Dei, in quo habitabit cum hominibus»».

¹⁴⁴ Cfr. *Epist.* 10: «Le sue potenze..., chiamate anche Cherubini e Serafini, glorificano Dio con canti incessanti».

¹⁴⁵ È probabile il riferimento ad At 12, 5; 1 Ts 1, 2; 2, 13; 5, 17. Cfr. Eb 10, 12. 14.

In ogni caso, i sacrifici di entrambi i Testamenti sono terreni e si distinguono da quelli celesti, di cui sono immagine; quelli dell'AT, analogamente, differiscono dal sacrificio del NT come sua prefigurazione. Tutti, celesti e terreni, dell'Antico o del Nuovo Testamento procedono dallo stesso Dio Padre e Demiurgo; egli istituì inizialmente – nel Verbo? – i sacrifici spirituali o celesti, più tardi, per mezzo di Mosè, quelli terreni prefigurativi – con un orientamento simultaneo, come «immagini», verso quelli celesti nella direzione verticale e, come *typoi*, verso quello del NT nella direzione orizzontale – e infine il sacrificio della nuova Legge, terreno e universale, che realizza i sacrifici (e l'altare, il tempio e il tabernacolo) celesti rivelati a Mosè.

Benché Ireneo risulti molto sobrio su questo punto, dà l'impressione che l'orientamento simultaneo *in typo* dei sacrifici dell'AT verso quelli celesti nella direzione verticale e verso quello del NT nella direzione orizzontale preannunci per la nuova oblazione istituita da Cristo la discesa dal culto celeste a quello terreno dell'eucaristia, con altare, tempio e tabernacolo celesti discesi sulla terra, come la discesa, finale della Gerusalemme celeste sulla terra, per l'escatologia dei giusti¹⁴⁶.

7. ESEGESI ORIGENIANA

Prima di concludere conviene indicare l'esegesi origeniana di Mal 1, 10-11. Il Commento di Origene a Malachia è andato perduto, ma non è difficile ricostruirlo seguendo due direzioni: a) le allusioni origeniane a Mal 1, 10 s.; b) i Commenti a Malachia di scrittori origeniani come Girolamo e Cirillo di Alessandria.

Le allusioni si limitano all'universalità geografica del sacrificio, inteso come preghiera o orazione.

«Aperuit ergo puteos et docuit nos, ut non in loco aliquo quaeramus Deum, sed sciamus quia "in omni terra offertur sacrificium nomini eius" (Mal 1, 11).

¹⁴⁶ *Adv. haer.* V, 35, 2, 99 ss.: «His itaque praetereuntibus, super terram novam superiorem Hierusalem ait Domini discipulus Johannes... et hoc esse tabernaculum Dei in quo inhabitabit Deus cum hominibus. Hujus Hierusalem imago illa quae in priori terra Hierusalem, in qua justi praemeditantur incorruptelam et parantur in salutem, et hujus tabernaculi typum accepit Moyses in monte». Cfr. IV, 19, 1, 1 ss.: «Munera autem et oblationes et sacrificia omnia in typo populus accepit, quemadmodum ostensum est Moysi in monte, ab uno et eodem Deo, cujus et nunc in Ecclesia glorificatur nomen in omnibus gentibus (cfr. Mal 1, 11). Sed terrena quidem, quae sunt erga nos disposita, congruit typos esse eorum quae sunt caelestia, ab eodem tamen Deo facta: nec enim aliter poterat assimilare spiritualium imaginem».

Nunc enim illud est tempus “quando veri adoratores adorant Patrem” neque in Hierosolymis neque in monte Garizim, sed “in spiritu et veritate” (cfr. Gv 4, 20 ss.)¹⁴⁷.

Lo stesso orientamento è riscontrabile nel breve trattato *De oratione* (cap. 31, 4).

«Qualsiasi luogo risulta adatto per chi prega con rettitudine, poiché “in ogni luogo – dice il Signore – offritemi incenso” (Mal 1, 11). E anche: “Voglio che gli uomini preghino in ogni luogo” (1 Tm 2, 8)».

Risultano più espliciti i commentatori (origeniani) di Malachia.

«Apertamente (il Signore) diceva ai sacerdoti della Legge che non gli erano graditi, meglio, che in essi non ha la sua volontà (lett.: i suoi voleri), poiché sacrificavano umbratilmente e tipologicamente, e non deve accettare i loro atti liturgici. Preannuncia, invece, che grande e illustre sarà il suo nome tra coloro (che abitano) su tutta la (terra) infraceleste e che in ogni luogo e stirpe si offriranno al suo nome sacrifici puri e incruenti, senza che i sacerdoti lo sminuiscano o gli offrano con negligenza il culto spirituale, bensì con diligenza, bontà e santità si sforzino di offrirgli il buon profumo degli incensi spirituali (τῶν νοητῶν θυμιαμάτων), cioè fede, speranza, carità e la gloria proveniente dalle buone azioni; questo è il sacrificio celeste e vivificante di Cristo, per mezzo del quale la morte è stata sconfitta, e questa carne corruttibile e terrena riveste l’incorruttibilità»¹⁴⁸.

Ancora più chiaro Girolamo.

«Regula scripturarum est: Ubi manifestissima prophetia de futuris textitur, per incerta allegoriae non extenuare quae scripta sunt. Ergo proprie nunc ad sacerdotes Iudaeorum sermo fit Domini, qui offerunt caecum et claudum et languidum ad immolandum, ut sciant carnalibus victimis spiritalis victimas successuras. Et nequaquam taurorum hircorumque sanguinem, sed thymiam, hoc est sanctorum orationes Domino offerendas, et non in una orbis provincia Iudaea, nec in una Iudaeae urbe Hierusalem, sed in omni loco offerri oblationem, nequaquam immundum, ut a populo Israel, sed mundam, ut in caeremoniis Christianorum. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen Domini in gentibus, dicente Salvatore (Gv 17, 6): “Pater, manifestavi nomen tuum hominibus”»¹⁴⁹.

Né il «sacrificio celeste e vivificante di Cristo» di Cirillo, né l’allusione di Girolamo alle «cerimonie dei cristiani» attribuiscono il sacrificio puro di Ma-

¹⁴⁷ *Homil. in Gen. XIII, 3: Sch 7^{bis}, 324.*

¹⁴⁸ CIRILLO A., in *Malachiam 1, 11: PG 72, 297 CD.*

¹⁴⁹ In *Malachiam 1, 11-13.*

laccia all'eucaristia del corpo e sangue *materiali* di Cristo¹⁵⁰, in consonanza con l'esigua stima che godevano presso Origene e l'origeniano Girolamo¹⁵¹ il corpo ed il sangue illici del Signore.

Origene (e i suoi discepoli) si avvicinano più agli gnostici che alla prospettiva ecclesiastica di Giustino e Ireneo. Il vero sacrificio della nuova Legge è «spirituale», intellettuale, corrisponde al vero (= intellettuale) mondo è uomo. Logicamente sottovalutano l'oblazione di un mondo fisicamente sproporzionato al Creatore e di un uomo non fatto in se stesso né destinato da Dio a essere a sua immagine e somiglianza.

Al sangue materiale dei tori e capri dell'AT si contrappone, secondo Origene, non il sangue materiale (o il corpo e il sangue materiali) di Cristo, ma «l'incenso, ossia le preghiere dei santi offerte al Signore (Dio) in ogni dove» dai cristiani o secondo i riti cristiani.

Ireneo, intrepretando il testo di Malachia, distingue l'oblazione dell'incenso (o delle preghiere dei santi) da quella del sacrificio puro o eucaristia del corpo e sangue di Cristo. Origene pare confonderle, facendo dell'incenso e del sacrificio puro l'oggetto di una medesima offerta a Dio spirituale (intellettuale).

CONCLUSIONE

In questo capitolo sono stati analizzati due capitoli di Ireneo (*Adv. haer.* IV, 17 e 18) concernenti la nuova oblazione o sacrificio della nuova Legge.

Ireneo ha accentuato tre aspetti:

a) *Di contrasto* (e compimento) nei riguardi delle offerte dell'Antico Testamento, prefigurative come l'economia cui appartenevano; oblazioni sensibili che, per il loro valore di «immagine» e «figura», si riferivano contemporaneamente – in direzione verticale – a realtà celesti e – in direzione orizzontale – a realtà future. Poco propenso a contrapporre due mondi, celeste e terreno, Ireneo accentua il valore tipologico delle offerte dell'AT e le proietta verso l'economia terrena futura. Giustifica così il regime sacrificale antico, come prefigurazione del nuovo più che come regime umbratile del celeste. Lo schema «figura/verità» fornisce lo spunto al contrasto, di carattere morale, tra i sacrifici dell'AT non graditi a Dio e il sacrificio del Nuovo a lui bene accetto. Quelli tipologici, nel loro aspetto materiale, non erano graditi a Dio

¹⁵⁰ Eccessivamente sbrigativi sono KNABENBAUER - HAGEN, *Comm. in Mal.* 1, 11, 533 ss.

¹⁵¹ Questo aspetto l'abbiamo esaminato in *Cristo, sacrificio y manjar*, 229-234.

perché destituiti per colpa del popolo del loro profondo contenuto religioso. Da ciò scaturisce l'atteggiamento dei profeti, contrario al regime di sacrificio allora praticato.

b) *Eucaristico*. Nel NT l'uomo rende grazie al Demiurgo del mondo materiale con l'oblazione delle sue primizie. Esse in virtù dell'invocazione (qualificata) del Verbo diventano corpo e sangue materiali del Signore. Ireneo delinea sufficientemente i due aspetti – di sacrificio (oblazione) e di sacramento (cibo) – dell'eucaristia istituita dal Signore. Evidenzia l'oblazione che, partendo dalla materia, glorifica il Creatore e beneficia l'uomo nella sua carne.

c) *Escatologico*. Conseguenza dell'eucaristia del corpo e sangue illici del Signore, cibo della *sarx* umana e pegno della sua futura risurrezione e incorruttibilità.

Il comune denominatore dei tre aspetti è la «materia». Essa è alla base dell'oblazione, costituita dalle primizie del mondo sensibile, è l'esito dell'oblazione, in quanto corpo e sangue materiali del Signore, è frutto dell'eucaristia, cibo e bevanda della *sarx* umana.

Le pagine di Ireneo analizzate omettono l'aspetto «staurologico», la relazione del sacrificio del NT con la morte di Cristo in croce. È un'omissione giustificabile a motivo dell'esegesi di Mal 1, 10 s. intorno al quale il vescovo di Lione sviluppa il proprio pensiero. È altresì spiegabile, probabilmente, sulla base dell'idea generica dominante dell'«oblazione» richiesta da Dio all'uomo, uguale per Israele e per la Chiesa (Iren. IV, 18, 2, 17 ss.) e istituita dal Verbo nell'uno e nell'altro regime. Genericamente intesa, l'oblazione non può essere vincolata al sacrificio della croce. E neppure, a quanto sembra, l'offerta del Nuovo Testamento.

Ma veniamo alla vera ragione del silenzio di Ireneo. La sua dottrina del sacrificio – oblazione compiuta dall'uomo al Creatore – prescinde dall'economia del peccato di Adamo. Anteriore a essa, è indipendente dall'idea di redenzione.

Ireneo sviluppa il tema come semplice corollario della demiurgia del mondo e dell'uomo realizzata dal Signore Jahvé. All'indole creaturale dell'uomo sensibile e illico, signore del mondo pure sensibile ed illico, corrisponde un'economia di sacrifici materiali prefigurativi durante il Testamento profetico e l'oblazione da essi prefigurata, cioè l'«eucaristia» del corpo e sangue di Cristo nel Testamento Nuovo.

Prima quindi dell'economia della redenzione, conseguente alla salvezza umana concepita e voluta dal Creatore per il protoplasto e i suoi figli, la nuova Legge – benché ignara del sacrificio della croce – avrebbe conosciuto

quello dell'eucaristia: l'oblazione, a partire dalle primizie del mondo materiale, dal corpo e sangue di Cristo, cibo d'immortalità e pegno della *salus carnis*.

Entro l'economia semplicemente salvifica, senza redenzione mediante il sangue di Cristo, vi sarebbero state numerose oblazioni prefigurative nell'antica Legge, che sarebbero tutte confluite nel sacrificio dell'eucaristia e nel conseguente sacramento. Anche in questo caso avrebbero perdurato i tre aspetti figurativo, eucaristico ed escatologico, sviluppati da Ireneo (in IV, 17-18).

Bibliografia

BACQ PH., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*, Paris 1978.

SIMONIN H.-D., *À propos d'un texte eucharistique de S. Irénée*, «Rev. des scienc. phil. et théol.» 23 (1934), 281-292.

VAN DEN EYNDE D., *Eucharistia ex duabus rebus constans*, «Antonianum» 15 (1940), 13-28.

Capitolo Ventisettesimo

Il Nuovo Testamento

Talvolta è presentato come terzo attraverso il simbolo del volto umano. «Il terzo (testamento) ha una sembianza quasi umana (cfr. Ap 4, 7); descrive manifestamente la sua venuta come uomo» (Ireneo, *Adv. haer.* III, 11, 8, 193 ss.). Corrisponde al vangelo di Matteo.

«Matthaeus vero eam quae est secundum hominem generationem ejus enarrat: “Liber – dicens (Mt 1, 1) – generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham”; et iterum (Mt 1, 18): “Christi autem generatio sic erat”. Humanae formae igitur Evangelium hoc: propter hoc et per totum evangelium humiliter sentiens et mitis homo servatus est» (*Adv. haer.* III, 11, 8, 208 ss.).

Queste brevi righe rimuovono il confine tra il terzo e il quarto, come se il Testamento *umano* inglobasse le due fasi della venuta umile e di quella gloriosa.

«Post deinde nobis homo factus (est), munus caelestis Spiritus in omnem misit terram, protegens nos alis suis» (*Adv. haer.* III, 11, 8, 224 ss.)

E poco dopo:

«Quartum vero (testamentum) quod renovat hominem et recapitulat in se omnia, quod est per Evangelium, elevans et pennigerans homines in caeleste regnum» (*Adv. haer.* III, 11, 8, 233 ss.).

Alcune incoerenze confondono le idee. Raffigurato da una sembianza umana (conforme ad Ap 4, 7), il Testamento corrisponde al primo vangelo (Matteo) ed è definito dalla venuta del *Logos* fatto uomo. Al Testamento in forma *umile* seguirà, come suo perfezionamento, quello dello Spirito. Analizzando la parola di Ireneo è bene limitare il Terzo Testamento agli anni dell'esistenza di Gesù dall'incarnazione umile all'effusione dello Spirito a pentecoste. Fino all'incarnazione è presente il Testamento profetico e dopo la pentecoste quello dello Spirito di filiazione.

Il vescovo di Lione non si sofferma sulla suddivisione in quattro testamenti. Evidenza, invece, con varie formule «e spontaneamente» quella classica, in due, già enunciata da Paolo: antico (2 Cor 3, 14) o primo (Eb 9, 15b) e nuovo (1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6) o eterno (Eb 13, 20); entrambi sono menzionati in Gal 4, 24 e nello Pseudo-Barnaba 4, 6 ss.

Tale suddivisione – Antico e Nuovo Testamento – era già nota ai settari, che la esasperavano accentuando l'antitesi tra la Legge di Mosè e l'insegnamento del Vangelo (*Adv. haer.* III, 12, 12):

«Omnes enim qui sunt malae sententiae, moti ab ea legisdatione quae est secundum Moysen dissimilem eam et contrariam Evangelii doctrinae arbitantes, jam non sunt conversi uti differentiae utriusque Testamenti inquirerent causas. Deserti igitur quum sint a paterna dilectione et inflati a Satana, conversi in Simonis magi doctrinam, abstiterunt sententiis suis ab eo, qui este Deus, et putaverunt semetipsos plus invenisse, quam apostoli, alterum Deum adinvenientes. Et apostolos quidem adhuc quae sunt Judaeorum sentientes, annuntiasse Evangelium; se autem sinceriores et prudentiores apostolis esse».

Ireneo vi contrappone l'unità e la coerenza.

Lo stesso padrone di casa, secondo la parabola (Mt 13, 52), estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche.

«Ea autem quae de thesauro proferuntur nova et vetera sine contradictione *duo testamenta* dicit, vetera quidem, quae ante fuerat legisdatio, nova autem, quae secundum Evangelium est conversatio ostendit, de qua David ait (Sal 95, 1; 97, 1): “Cantate Domino canticum novum”, et Esaias (42, 10-12): “Cantate Domino hymnum novum; initium ejus: Glorificatur nomen ejus a summo terrae, virtutes ejus in insulis annuntiant”, et Hieremias (LXX 38, 31-32) ait: “Ecce disponam, inquit, testamentum novum, non quemadmodum disposui patribus vestris” in monte Choreb. Utraque autem testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei, Dominus noster Jesus Christus, qui et Abrahae et Moysi collocutus est, et nobis in novitate restituit libertatem, et multiplicavit eam quae ab ipso est gratiam» (*Adv. haer.* IV, 9, 1, 15 ss.).

Il medesimo padrone di casa, il Verbo di Dio, istituì entrambi i Testamenti: a) il Verbo (non incarnato) fondò l'Antico, quello di Abramo e di Mosè, caratterizzato dalla (circoncisione e dalla) Legge consegnata sul monte Oreb; Legge (di servitù) congrua ai padri (e a Israele); b) il Verbo incarnato fondò quello Nuovo, il regime di vita evangelico, caratterizzato dalla libertà (dei figli di Dio) e dalle molteplici grazie dispensate da Cristo.

Quanto Davide chiama «canto nuovo» e Isaia «inno nuovo», il profeta Geremia lo designa «Testamento nuovo» e lo contrappone a quello disposto per i padri sul monte Oreb.

Le caratteristiche dei due Testamenti non implicano diversità di origine.

Lo annunciavano gli apostoli sin dai giorni della pentecoste. Ireneo adduce con ampiezza le sue testimonianze per concludere che uno stesso Dio scelse Abramo e gli fece promesse consegnandogli il Testamento della circoncisione al tempo opportuno; chiamò gli israeliti dall'Egitto dando loro la Legge per mezzo di Mosè e ci conferì, da ultimo, la grazia del Testamento Nuovo. È la professione di fede del credente.

«Cognoscens et eam quae est secundum Moysen legem et gratiam Novi Testamenti, utraque apta temporibus ad utilitatem humani generis ab uno eodemque praestita Deo » (*Adv. haer.* III, 12, 11, 403 ss.).

Dio non cambia e nemmeno il Figlio, l'autore dei due Testamenti. Dandoli a beneficio del genere umano, li adegua ai tempi. In un modo guida Abramo, in un altro gli israeliti mediante la Legge e in un altro ancora i figli del vangelo (*apta temporibus*).

L'economia di Abramo e l'economia della legge mosaica erano ordinate al Testamento Nuovo.

La Legge iniziò con Mosè e durò fino a Giovanni il Battista. La città di Gerusalemme cominciò con Davide e, compiuto il tempo della Legge, terminò in coincidenza della manifestazione del Testamento Nuovo ad opera di Cristo (cfr. *Adv. haer.* IV, 4, 2, 26 ss.).

Tale economia affiora nelle profezie del Testamento Antico. L'imperfetto si orienta al perfetto. Il passaggio dall'antico al nuovo non comporta un cambiamento di Dio Padre né del Figlio, Cristo, né dello Spirito Santo. Cambia solo il modo, migliore e più perfezionato, della sua conoscenza e del suo possesso (cfr. *Adv. haer.* IV, 9, 3, 71 ss.).

I sacrifici e le norme dell'AT, imperfetti in sé, erano prefigurativi e pertanto preannunciavano il loro compimento nel NT (cfr. *Adv. haer.* IV, 17, 1, 7 ss.).

Lo insegnavano di continuo i profeti stessi dell'antica legge contrapponendo i due testamenti, quello dell'Oreb e il Nuovo.

«Et qui dicunt dispositurum Deum Testamentum novum hominibus, non quemadmodum disposuit patribus in monte Choreb (cfr. Ger 38, 31 s.), et cor novum et Spiritum novum (cfr. Ez 36, 26) dare hominibus; et rursum (Is 43, 18-21): "Et antiqua nolite reputare; ecce facio nova quae nunc orientur et scietis, et faciam in deserto viam et in terra inaquosa flumina ad potandum genus electum, populum meum quem acquisivi ut virtutes meas enarret", quae est novi Testamenti libertas hanc manifeste annuntiabant, et novum vinum quod in novos utres (cfr. Mt 9, 17) mittitur, fidem quae est in Christo, quam annuntiavit ortam in eremo viam iustitiae (cfr. Rm 3, 22), et in terra inaquosa flumina Spiritus San-

cti (cfr. Gv 7, 37-39), adquare genus electum Dei quod acquisivit ut virtutes ejus enarrentur» (*Adv. haer.* IV, 33, 14, 310 ss.).

Nel preannunciare il Nuovo Testamento i profeti indicavano, tra l'altro, la libertà dei figli di Dio rispetto alla schiavitù della Legge promulgata sull'Oreb. Mosè aveva dato i precetti della Legge per adeguarsi all'animo servile del popolo, diversamente restio all'obbedienza di Dio e anche per insegnare «figurativamente» con la Legge rituale le future e definitive realtà del Nuovo Testamento.

«Servitutis autem praecepta separatim per Moysen praecepit populo, *apta illorum eruditioni sive castigationi*, quemadmodum ipse Moyses ait (Dt 4, 14): "Et mihi praecepit Dominus in tempore illo docere vobis justificationes et judicia". Haec ergo quae in servitutum et in signum data sunt illis circumscriptis novo libertatis Testamento»¹.

L'imperfezione della Legge attesta l'imperfezione in coloro cui è data, ma non in Mosè e meno ancora in Jahvé come pretendevano i settari. Estremizzando così le cose, si potrebbe dire altrettanto del Nuovo Testamento; anche in esso infatti son contenuti precetti accordati per condiscendenza (*secundum ignoscenciam*) e imperfetti; quello di contrarre matrimonio per sfuggire al pericolo dell'incontinenza (1 Cor 7, 5), ad esempio.

«...et propter hoc aptum duritiae eorum repudii praeceptum a Moysae acceperunt. Et quid dicimus de Veteri Testamento haec? Quandoquidem et in Novo Apostoli hoc idem facientes inveniuntur propter praedictam causam, statim dicente Paulo (1 Cor 7, 12): "Haec autem ego dico, non Dominus". Et iterum (1 Cor 7, 6): "Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum praeceptum". Et iterum (1 Cor 7, 25): "De virginibus autem praeceptum Domini non habeo; consilium autem do, quasi misericordiam consecutus a Domino, ut fidelis sim". Sed et alio loco ait (1 Cor 7, 5): "Ne temptet vos Satanas propter incontinentiam vestram". Si igitur et in Novo Testamento quaedam praecepta secundum ignoscenciam Apostoli concedentes inveniuntur propter quorundam incontinentiam, ut non obdurati tales in totum desperantes salutem suam apostatae fiant a Deo, non oportet mirari si et in Veteri Testamento idem Deus tale aliquid voluit fieri pro utilitate populi» (*Adv. haer.* IV, 15, 2, 50 ss.).

Alla novità del Testamento istituito da Cristo, la libertà dei figli di Dio, si unisce quella del «vino nuovo» versato in otri nuovi.

Questo *vino* sembra identificarsi (IV, 33, 14, 319 s.) con «la fede in Cristo» o con «i fiumi dello Spirito Santo». Non che l'Antico Testamento ignoras-

¹ *Adv. haer.* IV, 16, 5, 95 ss.; cfr. III, 12, 14, 521 s.

se Cristo (o la fede in lui) oppure conoscesse un altro Spirito distinto e diverso dallo Spirito Santo.

Ireneo è categorico. La novità della fede in Cristo o nello Spirito Santo riguarda il *modo*, le circostanze o proprietà peculiari della fede nel Nuovo Testamento. Il contenuto della fede (Cristo, Spirito Santo, Dio Padre) permane; si modifica la maniera di possederlo.

«(Apostoli) non alterum Patrem esse docebant, sed libertatis Novum Testamentum dabant his qui *nove in Deum per Spiritum sanctum credebant*» (*Adv. haer.* III, 12, 14, 520 ss.).

È il mistero del *nove credere*. Ora crediamo in Dio non in virtù dello Spirito profetico, che guida a Cristo e per suo mezzo a Dio Padre, ma crediamo direttamente in Dio mediante lo Spirito di filiazione ricevuto da Cristo. Lo Spirito *in sé* non cambia; cambia nel suo modo di operare, rendendoci figli di Dio, grazie alla comunione con Cristo e abilitandoci alla conoscenza di Dio Padre.

«Negli ultimi tempi, scrive il vescovo di Lione (*Adv. haer.* 33, 15, 333 s.). lo Spirito di Dio è stato effuso *in modo nuovo* dentro di noi» (“in novissimis temporibus nove effusus est in nos”). Inizialmente in modo nuovo rispetto alla quantità. La venuta del Signore ci ha donato una maggiore grazia e più abbondante, doni più grandi e una maggiore partecipazione allo Spirito Santo.

«Sic ergo et posterioribus *majorem* quam quae fuit in Veteri Testamento *munerationem gratiae* attribuit unus et idem Dominus per suum adventum. Et illi enim per famulos audiebant venturum Regem et mediocriter gaudebant secundum quod sperabant venturum eum; qui autem praesentem viderunt et libertatem adepti et potiti sunt ejus muneratione *majorem gratiam et abundantiore exultationem* habent, gaudentes de Regis adventu» (*Adv. haer.* 11, 3, 47 ss.).

E poco dopo:

«Si ergo idem ipse adest qui praedicatus est a prophetis, Deus Dominus noster Jesus Christus, et adventus ejus *pleniorem gratiam et majorem munerationem* attribuit his qui susceperunt eum» (*Adv. haer.* IV, 11, 4, 76 ss.).

I credenti dell'AT «sentivano» dire dalla bocca dei servitori (= profeti) che doveva venire un Re e fiduciosi se ne «rallegravano con moderazione». Nel Testamento nuovo non ascoltano più con speranza, lo contemplano presente e ricevono da lui maggior grazia e gioia più abbondante. Tra l'antico regime e quello nuovo intercorre la stessa distanza esistente tra l'udire e il vedere, lo sperare e il contemplare la presenza, il conoscere come servi e l'ammirare il Re. In tal senso, benchè lo Spirito comunicato nell'Antico e nel Nuovo sia il medesimo, l'effusione attuale è nuova in quantità e per qualità.

La *major muneratio gratiae* (ossia i doni più abbondanti dello Spirito) ha accresciuto nel Nuovo Testamento la fede, l'illuminazione della mente e, in generale, le esigenze di una vita santa.

«Quemadmodum enim in Novo Testamento a quae est ad Deum fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei, ita et diligentia conversationis aucta est, cum non solum a malis operibus abstinere jubemur, sed ab ipsis malis cogitationibus et otiosis dictionibus et sermonibus vacuis»².

Buona parte della novità dell'attuale Testamento si spiega come novità di «compimento». Quanto nell'Antico Testamento si preannunciava per giorni lontani, ora si compie.

Non si tratta soltanto di questo. Nell'Antico Testamento molte cose erano dette *in figura*, il Nuovo le invera o compie in verità. C'è quindi anche ciò che «la Verità» rappresenta rispetto alla figura. La tipologia antica si risolve nella realtà.

Il fenomeno si avverte in modo particolare nel Testamento fondato sulla carne e sangue di Cristo. Quando Dio richiedeva sacrifici per mezzo della Legge di Mosè, non rivelava come presumevano i settari la propria indigenza. Lo faceva per il bene del popolo; cercava di emendare l'indolenza israelitica con norme e riti figurativi e preparava il popolo per l'oblazione nuova e definitiva del Testamento Nuovo.

«Si quando enim neglegentes eos (= gli israeliti) iustitiam et abstinentes a dilectione Dei videbat, per sacrificia autem et reliquas typicas observantias putantes propitiari Deum, dicebat eis Samuel quidem sic (1 Sam 15, 22)... David autem ait (Sal 39, 7): "Sacrificium et oblationem nolui, aures autem perfecisti mihi, holocausta autem pro delicto non postulasti", docens eos quoniam obauditionem vult Deus, quae servat eos, quam sacrificia et holocaustomata, quae nihil eis prosunt ad iustitiam, et *novum simul prophetans Testamentum*» (*Adv. haer.* IV, 17, 1, 7 ss.).

La venuta di Cristo ha dissolto le figure per manifestare la verità. Con esse scomparvero i sacrifici e le molteplici oblazioni per cedere il posto all'oblazione della sua carne e del suo sangue.

«Et novi Testamenti novam docuit oblationem (cfr. Mt 26, 28); quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo Testamento» (*Adv. haer.* 17, 5, 142 ss.).

² *Adv. haer.* IV, 28, 2, 19 ss.; cfr. IV, 29, 1, 15 s.

Il divario tra le oblazioni o sacrifici prefigurativi e la «nuova oblazione» non può essere maggiore. Benché corrisponda all'indole figurativa dell'Antico Testamento, conserva la sua novità.. Dalle *molte* oblazioni si passa a una sola e dai sacrifici e olocausti di animali all'unico sacrificio del corpo e sangue di Cristo. Dai riti geograficamente limitati a Israele e inefficaci si giunge al sacrificio che riconcilia gli uomini con Dio, estende la sua efficacia salvifica a tutta la terra e spalanca a tutti il Testamento Nuovo della libertà.

Questi riferimenti sono inapplicabili al Testamento inaugurato con la costruzione del Tempio di Zorobabele.

Nessuno degli antichi personaggi inaugurò con la morte e risurrezione dai morti il Nuovo Testamento di libertà.

«Neque quis ex eis mortuus et resurgens aperuit novum libertatis Testamentum. Non igitur de altero, sed de Domino, in quem concurrerunt omnia praedicta signa, dicebant prophetae. Si autem aliquis Judaeis advocationem praestans, erectionem templi quae... facta est sub Zorobabel, et discessionem populi quae facta est post septuaginta annos, dicat hoc esse novum Testamentum: cognoscat quoniam lapideum quidem templum restructum est tunc, adhuc enim illa quae in lapideis tabulis facta fuerat Lex servabatur, novum autem Testamentum datum est nullum, sed ea Lege quae per Moysen data est utebantur usque ad adventum Domini. A Domini autem adventum novum Testamentum ad pacem reconcilians et vivificatrix lex in universam exivit terram quemadmodum dixerunt prophetae» (*Adv. haer.* IV, 34, 3-4).

Sebbene ampiamente profetizzati fin dai tempi antichi ed estesamente prefigurati nella Legge di Mosè, la realizzazione conferisce grande novità a tutti i beni arrecati da Cristo con la sua presenza.

La gioia della visione nel futuro è colmata con la visione della presenza, trova il proprio coronamento e si incrementa. Il regime di schiavitù muta in regime di libertà. La presenza del Re rende nuovi i sensi e i doni elargiti per mezzo suo agli uomini (cfr. *Adv. haer.* IV, 34, 1, 16 ss.).

Gli ecclesiastici riconoscono con Paolo l'esistenza dei due Testamenti, Vecchio e Nuovo, e la loro relativa differenza, costretti tuttavia a ricercare la causa o le cause di tale differenza dentro la loro unità e consonanza.

«Nos autem et causam differentiae Testamentorum et rursus unitatem et consonantiam ipsorum in his quae deinceps futura sunt referemus»³.

³ *Adv. haer.* III, 12, 12, 439 ss.

Non hanno motivo per inorgogliarsi come il nemico e sacrificare la fede nel Creatore. Basta indagare le ragioni del Creatore per l'adozione della Legge di Mosè, per un certo tempo. Il Testamento della Legge transitoria obbedisce alla condizione imperfetta di Israele.

Né Dio né il suo spirito né la sua economia invecchiano. Invecchiano, al contrario, gli uomini e il Testamento adattato alla loro condizione servile. Compreso il linguaggio di Dio veicolato da Mosè agli israeliti, si percepisce l'unità che presiede l'economia.

Dove risiede allora la «novità» del Testamento Nuovo? Il vescovo di Lione contrasta marcioniti e gnostici, suoi consueti avversari.

«Dicemus autem adversus omnes haereticos, et primo quidem adversus eos qui sunt a Marcione et adversus eos qui sunt similes illis, ad altero Deo dicentes esse prophetas: Legite diligentius id quod ab Apostolis est Evangelium nobis datum et legite diligentius prophetias, et invenietis universam actionem et omnem doctrinam et omnem passionem Domini nostri praedictam in ipsis» (*Adv. haer.* IV, 34, 1, 1 ss.).

Per gnostici e marcioniti con la venuta del Signore fra gli uomini tutto sarebbe stato nuovo. Il messaggio di Cristo diffuso dagli apostoli – il vangelo degli Apostoli – annunciava senza preliminari un Dio nuovo, sconosciuto durante l'Antico Testamento a patriarchi e profeti. Alla novità «teologica» si aggiungeva quella «cristologica». Gli apostoli rivelavano al mondo un Cristo nuovo, non il Messia preannunciato dai profeti del Creatore ma un altro, Figlio del Dio Padre, completamente diverso per natura e dottrina dal Messia. Parlavano pure di Spirito nuovo, differente dal *pneuma* psichico che animava patriarchi e profeti.

L'apparizione di Gesù nel mondo inaugurava un'economia totalmente diversa da quella antica. Diversa e nuova, come diverso è lo spirituale dal materiale e dallo psichico e differente è l'economia fondata sulla gnosi del Figlio (compendiata in Mt 11, 27: *Adv. haer.* I, 20, 3) da quella basata sull'ignoranza degli arconti psichici.

Ireneo sostiene il contrario. Leggete con più diligenza – raccomanda – il vangelo degli Apostoli e gli scritti dei profeti, scoprirete che non solo i misteri della vita e della passione di Gesù, bensì «tutto quello che fece, insegnò e patì Nostro Signore» era già stato annunciato. Erano già stati rivelati tutto il suo insegnamento (*et omnem doctrinam*) senza alcuna eccezione e i misteri della sua duplice venuta, umile e gloriosa, fino alla consumazione finale.

Basta ricorrere con animo semplice e sincero alle profezie antiche per

scoprire quanto scrissero più tardi gli apostoli, testimoni oculari della vita e degli insegnamenti di Gesù. Allora, cosa portò di nuovo il Signore?

«Si autem subit vos hujusmodi sensus, ut dicatis: quid igitur novi Dominus attulit veniens? cognoscite quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus. Hoc enim ipsum praedicabatur, quoniam novitas veniet innovatura et vivificatura hominem» (*Adv. haer.* IV, 34, 1, 8 ss.).

La grande novità della sua venuta è *la sua stessa venuta*. A quanto già noto in precedenza aggiunse la sua presenza, con tutta la sequela di novità portate da colui che era venuto a rinnovare e a dare vita all'uomo. Quale novità maggiore della realizzazione della novità annunciata? Ireneo istituisce un raffronto.

«Regis enim adventus ab his qui mittuntur servis praenuntiatur propter apparatus et expeditionem eorum qui inciperent suscipere suum Dominum. Cum autem venit rex et illi praenuntiatio gaudio adimpleti sunt qui sunt subjecti et perceperunt eam quae est ab eo libertatem et participant visionem ejus et audierunt sermones ejus et fructi sunt muneribus ab eo, jam non requiretur quid novi attulit rex super eos qui annuntiaverunt adventum ejus, apud eos videlicet qui sensum habent: semetipsum enim attulit et ea quae praedicta sunt bona, "in quae concupiscebant angeli intendere" (1 Pt 1, 12), donavit hominibus» (*Adv. haer.* IV, 34, 1, 13 ss.).

Quanto più migliori erano i beni connessi alla sua venuta annunciati sin dal tempo passato da patriarchi e profeti, tanto maggiore era la novità di Cristo. Nella novità della sua presenza dinamica includeva quella della sua attività con annesse grandi novità per coloro fra i quali era venuto. Lo Spirito, fino ad allora profetico, diventava di adozione e agiva in crescita continua sulla *sarx* umana abilitandola alla vita definitiva di Dio. Era già tutto noto e profetizzato da tempo, ma era altresì tutto nuovo a motivo della gioiosa novità del suo compimento.

Ben diversa era la dottrina di Marcione e dei grandi gnostici. Per Ireneo l'unità dei due Testamenti si realizzava nel Nuovo. Per i settari tale unità restava impossibile. Se la si ammetteva, era necessario situarla al livello del Vecchio, rendendo il Nuovo Testamento antico e psichico come il Vecchio.

Secondo Marcione occorre intendere l'Antico Testamento in senso letterale, non allegorico. Quando si sono realizzati, intesi in questo modo, gli oracoli di patriarchi e profeti? I giusti dell'AT, fedeli al Creatore, profetizzavano su una sollecitazione e con riguardo al Messia, figlio del Creatore, e al suo regno. Questo Messia non era giunto al tempo di Pilato. Perché affannarsi a

scoprire fra gli avvenimenti del Nuovo Testamento le profezie veterotestamentarie, se l'Antico Testamento parlava di un Cristo diverso da quello effettivamente manifestatosi?

Secondo gli gnostici, talvolta inclini alla allegoria, i patriarchi e i profeti erano soggetti a influssi diversi: da quello spirituale del Figlio di Dio o di *Sophia* (= Spirito Santo) fino a quello «psichico» del demiurgo e dei suoi arconti. Incoscienti – come automi – dell'influsso spirituale, erano consapevoli soltanto di quello (psichico). La realizzazione delle profezie «psichiche» nel Nuovo Testamento non porta novità a quanti conoscono l'Antico. Che dire delle profezie «spirituali» di cui patriarchi e profeti (e loro lettori) erano inconsapevoli? Il NT, applicandole al Salvatore, Figlio di Dio, non poteva adeguarsi ai parametri dell'Antico. Tutto lo «spirituale» di Gesù costituiva novità. Si rivelava per la prima volta alla luce del Nuovo Testamento come compimento di quanto era stato «spiritualmente» preannunciato nell'Antico e, come tale, incomprendibile allora. La novità concerneva il compimento e il mistero stesso.

Ireneo non si sofferma a riflettere sulla (probabile) risposta degli avversari. La correlazione tra la realizzazione (storica) in Cristo e la profezia era a suo giudizio perfetta. Cesserebbe di esserlo – a motivo dell'incongruenza fra il contenuto annunciato dai servi nell'AT e la sua realizzazione da parte del Re nel NT – soltanto se con la sua venuta non avesse compiuto (o non avesse promesso di realizzare per il futuro della sua chiesa) tutto quanto era stato precedentemente profetizzato.

«Tunc autem fuissent servi mendaces et non a Domino missi, si non Christus adveniens talis qualis et praedicabatur adimplet eorum sermones. Quapropter dicebat (Mt 5, 17 ss.): "Ne putetis quoniam veni dissolvere Legem et Prophetas. Non veni dissolvere, sed adimplere. Amen enim dico vobis, donec pertranseat caelum et terra, ista unum aut unus apex non transiet a Lege et prophetis, quoadusque omnia fiant". Omnia enim ipse adimplevit veniens et adhuc implet in Ecclesia usque ad consummationem a Lege praedictum novum Testamentum» (*Adv. haer.* IV, 34, 2, 25 ss.).

L'atteggiamento di Cristo, rispettoso degli insegnamenti dell'AT, non si riduce a una semplice raccomandazione del Demiurgo e Legislatore ingiuriato dagli eretici. Si tratta di una sua propria esortazione, perché gli scritti di Mosè sono parole di Cristo.

L'epulone supplicava Abramo di informare i suoi fratelli della propria sofferenza. Il racconto (Lc 16, 19 ss.) serve a Ireneo per esplicitare l'unità dei due Testamenti e in particolare il contenuto cristologico della Legge di Mosè (*Adv. haer.* IV, 2, 3, 25 ss.). I giudei contemporanei di Gesù erano incapaci

di leggere Mosè. La conoscenza di Cristo, acquisita mediante la Legge, li avrebbe illuminati per riconoscerlo, come avvenne per i discepoli (Natanaele, Simon Pietro e altri), al momento della sua venuta. Essi si attenevano alla lettera morta; non penetravano nello Spirito profetico che con la Legge preannunciava il Cristo alla chiesa. «Quoniam... Moysi litterae verba sunt Christi... significans Moysi litteras, suos esse sermones» (*Ibid.*). Gli scritti di Mosè erano le parole del Padre relative a Cristo. La colpa dei giudei andava contro Dio Padre, poiché non lo percepivano (come rivelatore) del Figlio nella legge di Mosè.

Ireneo si opponeva ai valentiniani con le parole del Salvatore di Gv 5, 46 s. Neppure costoro riconoscevano in tutti gli scritti di Mosè la rivelazione *paterna* del Figlio. Preoccupati di fare del Legislatore un dio psichico, individuavano negli scritti di Mosè il vaticinio del Demiurgo psichico sul suo Messia. Si rifiutavano di ascoltare l'unico vero Dio nelle parole di Mosè.

Gli scribi e i farisei non credendo a Dio, rivelatore del Figlio (nella legge di Mosè), ricusavano la distinzione personale tra Padre e Figlio. Gli avversari di Ireneo, al contrario, introducevano assiomaticamente la diversità tra il Padre e il Creatore e non riconoscevano nel legislatore del Sinai il Padre dell'Unigenito.

Lo stesso si dica per i profeti. I loro oracoli, per Ireneo, sono altrettante parole sul Cristo⁴.

Ai credenti, istruiti dal Padre, per mezzo della Legge e dei profeti sul Cristo futuro, bastava leggere con spirito di fede l'Antico Testamento per comprendere dinanzi al Cristo presente il mistero compiutosi in lui. Gesù non portava altra novità che la sua presenza.

Ireneo ammette, però, in apparente contraddizione con se stesso, che con il passaggio da un Testamento all'altro «tutto era nuovo».

Zaccaria, padre del Battista, aveva esercitato il sacerdozio nel Testamento antico (profetico). Come punizione per la sua mancanza di fede nell'angelo rimase muto. Simbolo dell'incredulità di Israele, castigato con il silenzio dello Spirito profetico? In ogni caso, inizialmente muto, ricominciò a parlare con un nuovo Spirito.

«Quemadmodum et Zacharias desinens mutus esse, quod propter infidelitatem passus fuerat, *novello Spiritu* adimpletus *nove benedicebat* Deum. *Omnia enim nova aderant*, Verbo *nove* disponente carnalem adventum, uti eum hominem qui extra Deum abierat adscriberet Deo. Propter quod et *nove* Deum colere doceba-

⁴ *Adv. haer.* IV, 2, 3, 30 ss.; cfr. *Parábolas evangélicas en san Ireneo* II, 424 ss.

tur, sed non alium Deum, “quoniam quidem unus Deus, qui justificat circumcisionem ex fide et praeputium per fidem” (Rm 3, 30) (*Adv. haer.* III, 10, 2, 61 ss.).

Lo «Spirito nuovo» sollecita a benedire Dio *nella novità*, perché il Verbo disponeva *in maniera nuova* (*Verbo disponente nove*) la sua venuta nella carne per ricondurre a Dio l'uomo. Tra le innovazioni introdotte emergono:

a) *una nuova disposizione* del Verbo in merito alla sua venuta nella carne; allude probabilmente all'*economia del sacrificio* sulla croce per la salvezza dell'uomo, fulcro della predicazione di Giovanni Battista.

«Deinde ad Johannem dicit (Lc 1, 76 ss.): “Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis: praebis enim ante faciem Domini parare vias ejus, ad dandum intellectum Salutis populo ejus, in remissionem peccatorum eorum”. Haec enim est Salutis agnitio quae deerat eis, quae est Filii Dei, quam faciebat Johannes dicens (Gv 1, 29 ss.): “Ecce Agnus Dei...”» (*Adv. haer.* III, 10, 3, 81 ss.).

Il figlio di Zaccaria annuncerà al mondo intero l'incarnazione del Verbo ed *esplicitamente la nuova disposizione del Verbo* fatto carne. Cristo, *Agnello di Dio* (sacrificato per la salvezza del mondo) rimette il peccato del mondo.

b) *Lo Spirito nuovo*. Diventando muto, Zaccaria perse lo Spirito profetico dell'AT. Recuperando la parola, benedice nella novità (di Spirito) Dio. La nuova voce corrisponde al nuovo alito o Spirito. *Nuovo Spirito* di benedizione per il Dio che – nella novità – visita il suo popolo mediante il Verbo fatto uomo. Nuovo perché proviene come soffio del Verbo fatto carne, in modo nuovo predispone la storia della sua stessa venuta (nella carne). Nuovo anche perché è effuso *in modo nuovo* – con maggiore abbondanza e penetrazione – sugli uomini e – con efficacia nuova – come Spirito di filiazione⁵.

c) *La novità di tutte le cose*. «Omnia enim nova aderant». La venuta nella carne del *Logos* conferisce a tutte le cose la novità del compimento. Molto probabilmente Ireneo allude all'incarnazione, «generazione» *nuova*, «vergine», in antitesi alla generazione comune, vecchia, punto d'avvio di una nuova economia. A partire dalla generazione verginale anche la nascita sarà nuova e nuovi saranno tutti i misteri inerenti alla carne così concepita e nata.

«Vani autem et Ebionaei, unionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento, neque intel-

⁵ Cfr. *Adv. haer.* IV, 33, 15, 332 ss.: «Et semper eundem Spiritum Dei cognoscens etiamsi in novissimis temporibus *nove effusus est in nos*».

legere volentes quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam et virtus Altissimi obumbravit eam, quapropter et quod generatum est sanctum est et Filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem»⁶.

In breve, per il vescovo di Lione il Nuovo Testamento: a) non apporta novità dottrinali né notizie sconosciute sulla vita di Cristo o della sua chiesa; tutto era stato annunciato dalla Legge e dai profeti; b) nuova è solamente la presenza del Verbo incarnato e la realizzazione di quanto è vincolato a essa.

Nel contempo, sempre secondo Ireneo: a) tutto è nuovo e, come tale, profetizzato nell'AT; b) nuova la generazione verginale del Verbo incarnato rispetto alla generazione abituale, vecchia, conosciuta sin dal tempo di Adamo; c) nuovo lo Spirito di Dio, perché effuso con novità sugli uomini (in maniera nuova, in misura ed efficacia superiori: maggiore in quantità e qualità) come Spirito di adozione; d) nuovo il cuore del credente che con lo Spirito di filiazione abbandona la precedente condizione servile per diventare mite e libero; e) nuovi i misteri di Cristo, annunciati ora dal Battista.

L'orizzonte di Ireneo suole essere esteso. Questa volta, sollecitato dalla controversia, sembra semplificarsi. Da un lato c'è l'Antico Testamento o profetico, dall'altro il Nuovo o del compimento. Entrambi sono imperniati in Cristo, compendio di tutte le dottrine.

Che dire del canone neotestamentario al di fuori dei quattro Vangeli? Il *Corpus paulinum* apporta o no qualche novità dottrinale? Altrettanto va detto dell'Apocalisse di Giovanni e dei restanti testi neotestamentari.

I marcioniti e gli gnostici rispondono con decisione. Gli scritti dell'apostolo per Marcione e tutti quelli non strettamente evangelici per gli gnostici contengono novità in abbondanza di carattere pneumatico, estranee alla vetustà dell'Antico Testamento. Ad essi bisogna aggiungere le novità depositate e sviluppate nella letteratura apocrifia di timbro gnostico cristiano. Esse rimangono ad un livello di complemento, ossia novità probabilmente già attestate negli scritti canonici e letterariamente ampliate come base di una tradizione autentica più esplicita. Pare che i grandi gnostici individuassero nel canone, all'interno e oltre i quattro Vangeli, le novità dottrinali del NT e attenti ai loro presupposti, invece di correlare i passi canonici con i corrispet-

⁶ *Adv. haer.* V, 1, 3, 61 ss.; lo stesso in IV, 33, 4, 81 ss.; TERTULLIANO, *Carn.* 17, 3 (si veda R. CANTALAMESSA, *Cristologia di Tertulliano*, 91); cfr. J.A. DE ALDAMA, *Maria in la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, 117.

tivi veterotestamentari (mediante le citazioni dell'AT), accentuassero i passaggi della nuova impostazione non relazionabili con gli scritti dell'Antico Testamento e, loro tramite, individuassero novità assolute, antitetiche alle citazioni di tradizione ebraica. In questo li aiutò molto Paolo con le sue prospettive cristologiche ed ecclesiali. E come Ireneo accentuava analogie, applicando all'Antico Testamento la dottrina del nuovo, con particolare propensione per la Legge e i profeti, i grandi gnostici evidenziavano le differenze, contrapponendo l'Antico al Nuovo Testamento. Non era loro difficile opporre l'ideologia letterale della Sinagoga a quella spirituale di Paolo, fondata sul mistero di Cristo.

Le due correnti adattavano, ovviamente, ai propri schemi gli scritti non evangelici; gli gnostici evidenziavano come novità le differenze di lessico e di tematiche; Ireneo, invece, assimilava le presunte divergenze al medesimo contenuto fondamentale della rivelazione antica⁷.

INIZIO DEL NUOVO TESTAMENTO

Il Nuovo Testamento inizia con la fine del Vecchio, nella pienezza dei tempi. A mia conoscenza il tema non ha interessato molto la critica. Chi non sa quando ebbe inizio il vangelo, il Testamento evangelico, la nuova Alleanza?

A prima vista il Testamento postula la morte del testatore. Non può entrare in vigore fin dopo la morte di Cristo. In tal senso va letto *Adv. haer.* V, 9, 4, 82 ss.:

«Propter hoc autem et Christus mortuus est, uti Testamentum Evangelii apertum et universo mundo lectum, primum quidem liberos faceret servos suos, post deinde heredes eos constitueret eorum quae essent ejus»⁸.

Lo stesso Ireneo, pur situando l'inizio del Nuovo Testamento dopo la morte e resurrezione di Cristo⁹, non ha problemi a fissarne l'avvio con la venuta del Signore.

⁷ Sul tema «Cur tam sero?» – la novità del cristianesimo – cfr. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I, Leipzig 1924⁴, 516 s.; il commento di H.-I. MARROU, *Diogn.* 10, 1-6: SCH 33, 202-207 e CH. KANNENGISSER, *La nouveauté chrétienne vue par Origène*, in J. DORÉ, *L'ancien et le Nouveau*, Paris 1982, 111-135.

⁸ Nella linea di Eb 9, 15 s.; *Bar.* 14, 4.

⁹ «... mortuus et resurgens aperuit Novum libertatis Testamentum» (*Adv. haer* IV, 34, 3, 69 s.).

Il Nuovo Testamento non parte dalla ricostruzione del Tempio al tempo di Zorobabele. La Legge (ossia l'AT) continuò fino alla venuta del Signore. Il Nuovo Testamento, pertanto, iniziò con la venuta del Signore.

«Lapideum quidem Templum restructum est tunc (sub Zorobabel)... Novum autem Testamentum datum est nullum, sed ea Lege quae per Moysen data est utebantur usque ad adventum Domini: a Domini autem adventu Novum Testamentum ad pacem reconcilians et vivificatrix Lex in universam exivit terram» (*Adv. haer.* IV, 34, 4, 78 ss.).

Non c'è nessuna contraddizione. Il Nuovo Testamento, a rigor di termini, è cominciato dopo la morte e risurrezione di Cristo, cui si unisce grosso modo, quale preliminare immediato, la venuta del Signore nella carne.

Non tutti i cristiani, però, erano dello stesso avviso.

Marcione colloca l'inizio della *parusia* e dell'attività di Cristo, il principio del Testamento evangelico, nell'anno 15 di Tiberio, quando il Salvatore, come piovuto dal cielo, discese nella sinagoga di Cafarnao (cfr. Lc 3, 1a e 4, 31).

«Jesum autem ab eo Patre qui est super mundi fabricatorem Deum, venientem in Judaeam temporibus Pontii Pilati praesidis, qui fuit procurator Tiberii Caesaris»¹⁰.

Sono assenti l'incarnazione, la nascita, la vita nascosta e il battesimo al Giordano. Marcione spezzava la continuità tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Cristo giunse inaspettato, senza alcun preavviso e senza alcun profeta che l'annunciasse, per instaurare un'economia diversa da quella mosaica, totalmente nuova con Dio, Cristo, Spirito e salvezza nuovi.

Il Nuovo Testamento è stato inaugurato nella sinagoga di Cafarnao (secondo Lc 4, 31). Cristo si manifestò come un uomo adulto e all'età di maestro. Recava un insegnamento nuovo, basato sulla rivelazione del Padre, Dio diverso e superiore al Demiurgo Jahvé.

«Stupebant autem omnes ad doctrinam ejus quoniam in potestate erat sermo ejus»¹¹.

Gli gnostici seguivano un'altra linea. Ancorché distinguessero l'economia «psichica» dell'AT da quella «spirituale» del Nuovo e assegnassero a ciascuna Dio, Cristo e Spirito propri, ammettevano una certa continuità fra i due

¹⁰ *Adv. haer.* I, 27, 2; cfr. IV, 6; TERTULLIANO, *Marc.* IV, 7, 1 ss. e le testimonianze di A. VON HARNACK, *Marcion*, 184* s.

¹¹ Lc 4, 32; TERTULLIANO, *Marc.* IV, 7, 7.

Testamenti. L'Antico Testamento dispone al Nuovo come l'economia psichica prepara la via a quella pneumatica.

Il Nuovo Testamento, caratterizzato grosso modo dal messaggio del Salvatore, iniziò con l'epifania del Salvatore, Figlio di Dio Padre.

Tale epifania avvenne, secondo alcuni, con il «farsi uomo» del Verbo del Padre nel seno verginale di Maria e con la sua nascita da lei. In ciò gli gnostici coincidono praticamente con gli ecclesiastici. Impugnassero o meno l'incarnazione in senso proprio, insegnavano la sua umanizzazione e parusia reali in comunione ipostatica (o in *crasis*) con la natura umana.

Per altri gnostici l'epifania del Salvatore ebbe luogo nel Giordano al momento del battesimo dello Spirito (o del Figlio di Dio) su Gesù, figlio di Giuseppe e Maria. Gesù, mero uomo, appartiene all'economia dell'AT testimoniata dalla genealogia che va da Giuseppe ad Adamo (secondo Lc 3, 23-38).

Con il battesimo nello Spirito, unito in «crasi» con il Figlio di Dio, Gesù annuncia il nuovo Dio, il nuovo Spirito, la nuova Salvezza dell'uomo.

Logicamente gli *ebioniti* inauguravano il Testamento evangelico di Gesù, figlio secondo loro di Giuseppe e di Maria, con il suo battesimo nel Giordano, a partire cioè dalla sua unione nello Spirito Santo.

Due fatti si imponevano all'attenzione di tutti: l'epifania *reale* del Salvatore (Cristo) tra gli uomini e la sua manifestazione *visibile*. In assoluto erano facilmente distinguibili. Così fecero gli ecclesiastici e non pochi eterodosi, assegnando all'umanizzazione nel seno di Maria l'epifania *reale* del Figlio di Dio e al battesimo nello Spirito la manifestazione *visibile* del Salvatore.

L'incarnazione indica il momento della comunione personale del Figlio di Dio con l'uomo (o con la *sarx*, la *psiche*) e questo per molti costituiva certamente la premessa necessaria per la mediazione salvifica del Figlio di Dio.

All'incarnazione si aggiunge il momento del battesimo nello Spirito. Grazie a lui l'uomo Gesù è abilitato alla missione dottrinale e salvifica. È abilitato, unto, *fatto Cristo* in ordine alla santificazione degli uomini. È una nuova premessa, essa pure indispensabile per la mediazione salvifica del Figlio di Dio. In generale domina l'idea che l'azione rigorosamente neotestamentaria inizi dal Giordano e giunga al compimento con la passione, morte e resurrezione di Gesù a motivo dell'efficacia dello Spirito di Dio con il quale Gesù è cristificato per il bene degli altri uomini (della chiesa o delle chiese).

Ciò nonostante, il Nuovo Testamento principia già con l'incarnazione. Allora inizia l'economia della verità, l'economia del compimento. Le profezie cessano di esserlo quando ai tipi si sostituisce l'antitipo. Molte profezie confluiscono nell'incarnazione, quelle relative alla concezione verginale (o al trionfo della donna e del suo seme) e quelle concernenti il Verbo fatto uomo.

La novità caratterizzante il Testamento risiede principalmente nella *parusia* o, meglio, nella presenza del Salvatore fra gli uomini, che in ogni caso si verifica, sia o no riconosciuta al momento. La sola *parusia* di Cristo basta a sigillare l'Antico Testamento, a compierlo e a renderlo «vecchio»: essa funge da discriminare tra il Testamento della promessa e quello della realizzazione.

Così era almeno per gli ecclesiastici e per i loro grandi avversari, eccettuati i marcioniti.

In sintesi, non tutti i cristiani collocano l'inizio del Testamento chiamato Nuovo nello stesso istante e nemmeno impostano la questione allo stesso modo, giacché intendono diversamente la «novità» dell'economia evangelica.

In genere, per quanti sostengono entrambi i Testamenti quello nuovo si inaugura con l'avverarsi delle prefigurazioni e profezie dell'Antico. Per gli ecclesiastici e generalmente per i grandi gnostici esso inizia in pratica con l'incarnazione.

Alcuni attribuiscono al battesimo di Gesù nel Giordano l'inizio del Testamento. Questo spiega, in buona parte, l'interesse per la cronologia di Gesù. Gli ecclesiastici la dispongono sempre a partire dall'incarnazione (e nascita) e dal battesimo al Giordano. I basilidiani, invece, propendono più per il battesimo.

Marcione segue altri criteri. Spezzando la continuità dei due Testamenti, non può collocare la novità del Testamento attuale nel compimento di quello antico. La situa, in maniera davvero originale, nell'epifania inattesa del Figlio di Dio al tempo di Tiberio Cesare con l'insegnamento nella sinagoga di Cafarnao (Lc 4, 31 s.).

Bibliografia

BACQ PH., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée*, Paris 1978.

HOUSSIAU A., *La Christologie de Saint Irénée*, Louvain 1955.

PRÜMM K., *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus, «Pisciculi»* (Münster 1939), 192-219.

Indice dei nomi

- Abele, 38, 40, 186, 341, 414, 415,
416, 465, 466, 548, 549, 551, 552,
554
- Abramo, 30, 32, 38, 44, 226, 316, 341,
345, 406, 437, 446, 448, 449, 450,
451, 452, 453, 454, 455, 458, 462,
463, 468, 469, 498, 509, 513, 516,
578, 579, 586
- Adamanzio, 241, 558
- Adamo, 12, 13, 34, 36, 40, 71, 106, 107,
134, 149, 150, 151, 152, 186, 226,
236, 241, 243, 244, 245, 246, 247,
251, 252, 255, 260, 262, 263, 267,
272, 273, 284, 285, 290, 291, 292,
293, 295, 296, 297, 299, 300, 301,
303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
310, 311, 312, 313, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 321, 322, 323, 324,
325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,
332, 333, 334, 335, 336, 337, 338,
339, 340, 341, 342, 343, 344, 345,
346, 347, 348, 349, 350, 353, 354,
355, 356, 357, 358, 359, 360, 363,
364, 365, 366, 367, 368, 369, 370,
371, 372, 373, 374, 375, 376, 377,
378, 379, 380, 381, 382, 383, 384,
385, 386, 387, 389, 390, 391, 392,
394, 396, 401, 403, 404, 405, 406,
407, 408, 409, 410, 411, 412, 413,
414, 418, 419, 420, 421, 422, 424,
425, 426, 427, 428, 429, 430, 431,
432, 433, 434, 435, 436, 437, 438,
439, 440, 441, 442, 445, 446, 447,
448, 453, 454, 455, 486, 495, 503,
517, 526, 560, 575, 589, 592
- Aeby, G., 309
- Afraate, 445
- Agar, 424
- Agostino, 85, 86, 177, 225
- Albino, 25, 199
- Ambrogio di Milano, 188, 215, 258,
306, 336, 340, 384, 399, 400, 407,
408, 427, 566
- Anastasio Sinaita, 240, 446
- Apelle, 306, 340, 384
- Apuleio, 25, 199
- Aquila, 302
- Aristide, 320
- Aristobulo, 220
- Arruti, B., 9
- Atanasio, 196
- Atenagora, 57, 70, 71, 132, 354
- Attico, 213, 214
- Attis, 321, 322
- Attridge, H.W., 77
- Bacq, Ph., 75, 485, 486, 500, 520, 521,
525, 526, 576, 593
- Balaam, 41, 492
- Barc, B., 445
- Baruc, 30
- Basilide, 139, 245, 392, 464
- Baynes, Ch. A., 229
- Bellini, E., 530
- Bender, W., 153, 158, 173
- Benoit, A., 495
- Berger, Kl., 542
- Berthouzoz, R., 485, 520
- Blaise-Chirat, 211
- Bousset, W., 495
- Braun, R., 134, 135, 174, 480, 490
- Brontesi, A., 215, 238
- Bullard, R. A., 536
- Butterworth, R., 135

- Caifa, 492
 Caino, 38, 40, 41, 44, 186, 341, 364, 365, 384, 414, 415, 416, 417, 418, 429, 435, 436, 479, 548, 549, 550, 551, 552, 554
 Calcidio, 186
 Cam, 341, 410
 Cantalamessa, R., 307, 309, 589
 Cassiano, 343, 344
 Celso, 25, 44, 219, 220, 238, 274
 Cibebe, 321
 Cicerone, 225
 Cipriano, 12
 Cirillo di Alessandria, 427, 572, 573
 Clemente Alessandrino, 6, 19, 21, 45, 62, 87, 88, 111, 152, 162, 194, 195, 198, 200, 201, 203, 215, 220, 226, 238, 239, 245, 303, 320, 322, 324, 342, 343, 344, 392, 393, 421, 433, 440, 445, 451, 463, 464, 473, 504, 525, 526, 537, 570
 Clemente Romano, 258, 330
 Congar, Y., 158
 Corsini, E., 492
 Crouzel, H., 95, 273, 330
 Cumont, 226

 Daniele, 33, 491, 508
 Daniélou, J., 239
 Davide, 130, 463, 475, 499, 501, 515, 523, 579
 De Aldama, J.A., 301, 589
 De Beausobre, I., 194
 De Santos, A., 21
 Den Eynde, D. van, 565, 566, 576
 Dölger, F. J., 21
 Doré, J., 590

 Elia, 316, 426, 462, 463, 508
 Eliseo, 462
 Enoc, 30, 315, 316, 426, 449
 Epifanio, 39, 217, 457, 532
 Epulone, 263
 Eracleone, 79, 222, 247, 365, 484, 510, 530, 531, 532, 533, 534, 563
 Erna, 177, 179, 342
 Ermogene, 53, 160, 171, 182, 191, 192, 193, 213

 Esaù, 454
 Eusebio di Cesarea, 22, 220, 447
 Eva, 149, 150, 151, 152, 263, 298, 304, 309, 312, 314, 316, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 339, 341, 343, 346, 347, 349, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 394, 396, 401, 404, 408, 409, 410, 418, 419, 420, 421, 424, 429, 431, 432, 438
 Evagrio, 257
 Ezechia, 487
 Ezechiele, 508

 Faldati, U., 536
 Festugière, A. J., 49, 498
 Fierro, A., 259
 Filone Alessandrino, 6, 23, 29, 31, 33, 88, 92, 199, 200, 201, 212, 220, 231, 234, 236, 238, 239, 256, 273, 285, 289, 306, 329, 330, 335, 336, 350, 367, 397, 399, 401, 407, 412, 421
 Flora, 457
 Florino, 185
 Fozio, 199, 200, 322
 Froideveaux, L. M., 74

 Gabriele, 368, 370
 Geremia, 421, 469, 527, 579
 Giacobbe, 32, 33, 87, 341, 448, 453, 454, 463, 509
 Giacomo, 367
 Giamblico, 23
 Giobbe, 281, 421
 Giosuè, 445
 Giovanni Battista, 456, 516, 579, 588
 Giovanni Damasceno, 564
 Giovanni Evangelista, 12, 84, 90, 100, 107, 115, 243, 407, 447, 455, 508, 545, 589
 Giove, 320
 Girolamo, 86, 87, 225, 262, 572, 573, 574
 Giuliano, 427
 Giuseppe, 48, 299, 367, 368, 512, 592

- Giustino, 31, 70, 73, 104, 131, 132, 175,
 178, 181, 199, 201, 239, 241, 258,
 271, 285, 296, 312, 324, 335, 354,
 355, 356, 369, 370, 371, 373, 374,
 397, 398, 406, 412, 480, 487, 502,
 519, 522, 539, 540, 541, 542, 543,
 544, 574
 Gressmann, H., 425
 Gregorio di Elvira, 243

 Hadot, I., 190, 193, 212, 214, 224
 Hadot, P., 63, 230, 408
 Hagen, M., 541, 543, 574
 Halloix, 565
 Harnack, A. von, 194, 306, 360, 384,
 417, 458, 488, 525, 547, 555, 558,
 590, 591
 Harvey, 548
 Heintzel, E., 190, 193, 212
 Houssiau, A., 593

 Iafet, 341
 Ierocle, 214
 Ignazio Antiocheno, 130
 Ilario, 258, 259
 Ippolito, 19, 53, 54, 55, 56, 57, 60,
 62, 68, 69, 71, 73, 79, 87, 101, 102,
 107, 111, 128, 129, 130, 131, 132,
 133, 134, 135, 136, 138, 139, 160,
 178, 182, 190, 192, 224, 298, 321,
 341, 343, 344, 361, 367, 373, 374,
 392, 419, 444, 459, 460, 463, 532
 Ireneo di Lione, 6, 7, 8, 9, 13, 15, 16,
 17, 18, 19, 33, 36, 41, 43, 45, 46,
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 57, 60,
 62, 66, 67, 70, 71, 73, 74, 79, 81,
 82, 90, 92, 93, 94, 95, 100, 101,
 102, 103, 104, 109, 111, 112, 115,
 119, 120, 121, 129, 130, 136, 139,
 141, 142, 143, 144, 145, 146, 154,
 155, 156, 157, 160, 161, 164, 166,
 168, 169, 174, 175, 178, 179, 180,
 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187,
 189, 196, 197, 206, 207, 208, 210,
 211, 212, 216, 217, 218, 219, 221,
 224, 226, 228, 231, 233, 234, 235,
 242, 243, 245, 246, 248, 252, 254,
 255, 258, 260, 261, 266, 267, 268,
 270, 272, 273, 276, 277, 278, 279,
 280, 281, 282, 283, 285, 288, 290,
 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298,
 299, 300, 301, 302, 303, 306, 308,
 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316,
 319, 320, 322, 327, 329, 331, 332,
 333, 336, 341, 342, 343, 347, 348,
 349, 350, 351, 354, 355, 356, 357,
 358, 359, 360, 364, 366, 367, 369,
 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376,
 377, 378, 379, 380, 381, 384, 385,
 386, 387, 388, 395, 397, 398, 399,
 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407,
 408, 409, 410, 411, 412, 413, 415,
 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425,
 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433,
 434, 435, 436, 437, 439, 440, 441,
 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452,
 453, 454, 455, 456, 457, 458, 460,
 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467,
 468, 469, 471, 472, 474, 475, 477,
 478, 479, 480, 482, 486, 487, 488,
 489, 490, 491, 492, 493, 495, 496,
 497, 498, 502, 503, 504, 505, 507,
 508, 509, 511, 512, 515, 516, 521,
 524, 526, 527, 528, 529, 530, 533,
 534, 535, 536, 537, 538, 542, 543,
 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550,
 552, 553, 554, 556, 557, 559, 560,
 563, 564, 566, 567, 568, 570, 571,
 572, 574, 575, 576, 577, 578, 579,
 581, 584, 585, 586, 587, 588, 589,
 590
 Isacco, 87, 341, 345, 448, 450, 451, 453,
 454, 509
 Isaia, 48, 104, 183, 473, 474, 478, 491,
 506, 512, 527, 536, 578

 Jaschke, H. J., 75
 Jervell, J., 273

 Kannengiesser, Ch., 590
 Klauser, Th., 22
 Knabenbauer, J., 541, 543, 574
 Kraft, R. A., 522
 Kroll, J., 49, 99, 224
 Kroll, W., 99

 Lattanzio, 225, 243, 480
 Lazzaro, 263, 316, 398

- Lewy, H., 99
 Lilla, S., 199, 200, 201
 Löfstedt, E., 552
 Loi, V., 480
 Loofs, F., 173, 495
 Lot, 505, 515
 Lundström, S., 552
 Luneau, A., 446, 447

 Macrobio, 260
 Madec, G., 399
 Malachia, 540, 542, 543, 544, 545,
 546, 552, 553, 554, 571, 572, 573,
 574
 Mambrino, J., 301
 Marastoni, A., 491
 Marcione, 6, 18, 32, 34, 35, 36, 37, 38,
 39, 40, 45, 106, 107, 108, 160, 193,
 194, 195, 196, 271, 272, 348, 378,
 380, 381, 383, 384, 410, 417, 418,
 429, 458, 486, 487, 488, 489, 490,
 543, 544, 555, 556, 558, 559, 560,
 584, 585, 589, 591, 593
 Marco, 230, 561
 Maria, 296, 299, 368, 370, 371, 372,
 512, 592
 Maria di Betania, 373, 374
 Mario Vittorino, 86
 Marrou, H. I., 590
 Martín, J. P., 502
 Massimo, 185
 Massimo di Tiro, 25
 Melitone di Sardi, 22, 104, 130, 434
 Ménard, J. E., 543
 Metodio di Olimpo, 149, 151, 297, 382,
 383, 447
 Moingt, J., 135
 Moll, H., 529
 Möller, E.W., 237
 Montserrat-Torrents, J., 5, 532
 Morard, F., 526
 Mosè, 12, 13, 29, 30, 32, 33, 39,
 44, 173, 199, 226, 227, 284, 325,
 361, 445, 446, 447, 449, 450, 456,
 457, 459, 460, 461, 462, 464, 465,
 473, 475, 484, 491, 505, 507, 508,
 515, 516, 521, 528, 536, 539, 572,
 578, 579, 580, 582, 583, 584, 586,
 587
 Natan, 475
 Natanaele, 48, 49, 587
 Nicodemo, 136
 Noè, 38, 341, 382, 445, 446, 449
 Noeto, 68, 107, 128, 131, 132
 Norden, E., 49
 Norea, 328
 Novaziano, 71, 138, 178, 427
 Numenio, 25, 213, 214

 Orbe, A., 5, 6, 7, 8, 49, 77, 99, 105, 122,
 135, 149, 158, 176, 179, 190, 195,
 204, 208, 212, 217, 224, 241, 245,
 273, 297, 301, 317, 324, 350, 362,
 374, 388, 408, 423, 444, 483, 485,
 520
 Origene, 6, 19, 21, 45, 46, 60, 86, 94,
 96, 105, 116, 137, 138, 149, 160,
 171, 177, 203, 204, 205, 206, 207,
 209, 212, 215, 216, 219, 222, 225,
 228, 231, 233, 234, 238, 239, 245,
 247, 250, 252, 256, 257, 259, 260,
 261, 262, 265, 266, 267, 268, 270,
 272, 273, 274, 275, 281, 285, 286,
 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294,
 303, 305, 306, 330, 351, 352, 353,
 355, 363, 384, 397, 398, 399, 401,
 402, 407, 440, 484, 488, 492, 498,
 504, 505, 507, 530, 531, 558, 572,
 574
 Osea, 491, 505, 508, 528
 Ottavio Augusto, 105

 Pagels, H., 77
 Panfilo, 204
 Paolo, 12, 13, 39, 100, 138, 254, 284,
 285, 303, 324, 326, 346, 363, 375,
 378, 379, 380, 381, 383, 425, 471,
 477, 487, 513, 515, 553, 578, 583,
 590
 Papià, 240, 413
 Pelland, G., 9
 Pépin, J., 176, 193, 240, 253
 Perata, 361
 Peretto, E., 74, 536, 538
 Petau, D., 18
 Pietro, 48, 49, 275, 530, 587
 Pilato, 552, 585
 Platone, 23, 186, 199, 214, 260, 287,
 341

- Plotino, 26, 27, 28, 41, 62, 63, 66, 104,
 105, 119, 141, 215, 227, 230, 260,
 264
 Plutarco, 199, 213, 214, 337
 Poffet, J. M., 510
 Pohlenz, M., 225, 237, 524
 Porfirio, 214
 Prassea, 106, 171
 Preuschen, E., 87
 Prigent, P., 502, 525, 527, 539, 542
 Prinzivalli, E., 447
 Proclo, 213
 Procopio di Gaza, 427
 Prüm, K., 593
 Pseudo-Barnaba, 240, 241, 242, 285,
 578
 Pseudo-Cipriano, 236
 Pseudo-Geremia, 437
 Pseudo-Tertulliano, 429
 Puech, H. Ch., 408

 Quasten, J., 22

 Raab, 242, 508
 Rebecca, 87, 454
 Rius-Camps, J., 5, 149, 330, 352
 Romero-Pose, E., 5, 8
 Rousseau, A., 75, 498, 530, 565, 569
 Rufino, 95, 262

 Sagnard, F. M., 77, 122, 158, 532
 Salles-Dabadie, J. M. A., 190, 212
 Salomé, 342
 Salomone, 88, 475, 515
 Samuele, 515, 523, 528
 Sans, I. M., 362
 Saturnino, 342
 Saturno, 320, 322
 Scarpato, G., 77, 135
 Schenke, H. M., 273
 Schmidt, C., 229
 Schürer, E., 541
 Schwarte, K. H., 446
 Scorza Barcellona, F., 522
 Sem, 341
 Senofane, 101, 103
 Set, 40, 41, 42, 261, 328, 341, 363,
 365
 Sgherri, G., 505, 507, 508

 Simeone, 451
 Simmaco, 302
 Simon Mago, 275
 Simonetti, M., 8, 206, 207
 Simonin, H. D., 566, 576
 Sinesio, 86
 Stieren, 548
 Strecker, G., 322
 Strucker, A., 273

 Tardieu, M., 77, 245, 253, 317, 334,
 431
 Taziano, 131, 178, 233, 234, 245, 321,
 343, 344, 353, 397, 406, 422, 428,
 436, 440
 Teodoro, 360
 Teodoro, 66, 67, 78, 80, 485
 Teodoziona, 302
 Teofilo Antiocheno, 70, 71, 73, 131,
 132, 136, 177, 178, 179, 210,
 234, 241, 246, 249, 258, 278,
 281, 307, 322, 331, 332, 336,
 342, 345, 405, 409, 413, 424,
 427, 428, 429
 Tertulliano, 36, 45, 51, 53, 54, 55,
 56, 57, 58, 60, 61, 63, 68, 69, 71,
 72, 73, 90, 104, 105, 106, 107,
 108, 120, 123, 124, 125, 126, 127,
 130, 132, 134, 135, 136, 138, 152,
 153, 154, 156, 160, 170, 171, 172,
 173, 174, 175, 176, 183, 191, 192,
 194, 203, 219, 226, 245, 280, 281,
 297, 309, 383, 398, 406, 417, 458,
 480, 490, 526, 542, 543, 558, 560,
 589, 591
 Theiler, W., 407
 Tiberio, 591, 593
 Tolomeo, 15, 18, 39, 60, 61, 62, 66, 67,
 76, 78, 79, 80, 81, 88, 90, 94, 109,
 111, 112, 113, 114, 116, 117, 119,
 120, 121, 123, 127, 145, 146, 165,
 166, 167, 168, 172, 176, 197, 198,
 216, 218, 221, 224, 337, 457, 461,
 532, 533, 534, 537
 Tremblay, R., 498, 513, 516
 Trifone, 271, 480, 540, 541

 Unnik, W. C. van, 362
 Uria, 475

- Valentino, 9, 18, 19, 52, 54, 55, 62,
75, 79, 100, 111, 141, 150, 151,
162, 188, 196, 226, 227, 299, 320,
392, 393, 394, 396, 464, 494, 531,
544, 559
- Venere, 320
- Volz, P., 317
- Weber, F., 317, 423
- Weiss, H. Fr., 176, 237
- Winden, J. C. M. van, 176
- Zaccaria, 456, 587, 588
- Zaccaria, profeta, 528
- Zahn, Th., 21, 413
- Zani, A., 70, 77, 102, 131, 135, 136,
160, 373, 460, 463
- Zippora, 242
- Zorobabele, 487, 583, 591
- Zosimo, 23

Indice generale

<i>Presentazione all'edizione italiana</i> (di Antonio Zani)	5
Al lettore	9
Introduzione	11
Sigle e abbreviazioni	21
I. VERSO LA CONOSCENZA DI DIO	23
1. Theos agnostos	24
2. Il Dio degli Ebrei	29
3. Marcione	34
4. Gnostici	38
5. Ecclesiastici	44
Bibliografia	49
II. IL MISTERO DI DIO	50
1. Deus solus	50
2. Eterna intelligenza di Dio	60
<i>Ennoia, Ratio</i>	60
3. Verso l'economia	62
4. Libera decisione	65
5. Alcune eccezioni?	70
a) <i>Ireneo</i>	70
b) <i>Trattato tripartito</i>	75
Bibliografia	77
III. PADRE - MADRE - FIGLIO	78
1. Concetti gnostici	79
2. Spunti di riflessione	88
a) <i>Schema letterario</i>	88
b) <i>Contenuto teologico</i>	91

3. Maternità del Dio supremo	93
4. Inesistenza di Trinità personale	97
Bibliografia	99
IV. DAL CONCEPIMENTO ALLA GENERAZIONE DEL VERBO	100
1. Ireneo	100
2. Tertulliano	104
3. Marcione	107
4. Gnostici	109
<i>a) Ofiti di Ireneo</i>	<i>109</i>
<i>b) Il valentiniano Tolomeo</i>	<i>111</i>
Bibliografia	122
V. PADRE E FIGLIO	123
1. Tertulliano	123
2. Ippolito	128
Bibliografia	135
VI. VERSO LO SPIRITO PERSONALE	136
1. Eterodossi	139
<i>a) Ofiti di Ireneo (Adv. haer. I, 30, 1 s.)</i>	<i>139</i>
<i>b) Il valentiniano Tolomeo (Adv. haer. I, 4, 1-5)</i>	<i>145</i>
<i>c) Lo Spirito Santo ed Eva</i>	<i>149</i>
2. Ecclesiastici	152
<i>a) Tertulliano</i>	<i>152</i>
<i>b) Imago et Spiritus</i>	<i>154</i>
Bibliografia	158
VII. CREAZIONE DEL MONDO	159
La creazione nell'economia trinitaria	161
<i>a) Ofiti di Ireneo</i>	<i>161</i>
<i>b) Tolomeo</i>	<i>165</i>
<i>c) Autori ecclesiastici: Tertulliano</i>	<i>170</i>
Bibliografia	176
VIII. CREAZIONE «EX NIHILO»	177
Bibliografia	190
IX. «AB AETERNO» O NEL TEMPO?	191
1. Ermogene	191
2. Marcione	193
3. I valentiniani	196

4. Ecclesiastici	198
a) <i>Clemente Alessandrino</i>	198
b) <i>Origene</i>	203
c) <i>Ireneo</i>	210
Bibliografia	212
X. CREAZIONE LIBERA O NECESSARIA	213
1. Premesse Pagane	213
2. Valentiniani	216
a) <i>L'inizio dell'economia</i>	216
b) <i>Apparizione della materia informe</i>	217
c) <i>Il Demiurgo è libero?</i>	218
3. Ireneo	221
Bibliografia	224
XI. L'UOMO, CENTRO DELLA CREAZIONE	225
1. Gli gnostici	226
2. Origene	231
3. Ireneo	233
Bibliografia	237
XII. HEXAEMERON	238
1. Esegese allegorica	238
2. Esegese letterale	240
a) <i>Ireneo</i>	242
b) <i>Gnostici</i>	244
3. Conseguenze per la teologia della storia	249
Bibliografia	253
XIII. CREAZIONE DELL'UOMO	254
I.	254
1. Gnostici	254
2. Origene	256
3. Ireneo	258
II.	261
Immagine e somiglianza	261
a) <i>Immagine (εικόνα)</i>	261
b) <i>Somiglianza</i>	264
III.	268
1. A immagine (κατ'εικόνα)	268
2. A somiglianza (καθ'ὁμοίωσιν)	269
3. Esegese di Gn 1, 26	270
Bibliografia	273

XIV. LE MANI DI DIO	274
1. Aspetti preliminari	275
2. I cieli, opera delle sue Mani	278
3. L'uomo, opera delle Mani di Dio	284
a) « <i>Ad imaginem et similitudinem nostram</i> »	284
b) « <i>De Terra</i> »	295
4. Gnostici	297
Bibliografia	301
XV. IL PARADISO	302
1. Gnostici	303
2. Origene	305
3. Ireneo	306
Bibliografia	317
XVI. ORIGINE DI EVA	318
1. Gnostici	318
2. Ecclesiastici	329
Conclusione	333
Bibliografia	334
XVII. IL COMANDO DI DIO	335
1. Gnostici	336
2. Encratiti	342
3. Ecclesiastici	345
Bibliografia	350
XVIII. IL PECCATO DELL'ANGELO	351
1. Precedente e indipendente dal peccato di Adamo	353
2. Precedente e in relazione con il peccato di Adamo	354
3. Contemporaneo al peccato di Adamo	359
<i>Gnostici</i>	360
Bibliografia	362
XIX. IL PECCATO DI EVA	363
1. Gnostici	363
2. Ireneo	366
Bibliografia	374
XX. IL PECCATO DI ADAMO	375
1. Ireneo	375
2. Pseudoclementine	382

3. Marcioniti	383
4. Gnostici	385
Bibliografia	388
XXI. LA MORTE	389
I.	389
1. La gnosi, morte dello Spirito alla materia e alla psiche	389
2. La materia (e la psiche) morte dello Spirito	392
II.	396
Il peccato, morte dell'anima	396
III.	402
1. La morte del corpo	402
2. La morte, rimedio del peccato	405
Riflessioni marginali	407
Bibliografia	408
XXII. LA MALEDIZIONE	409
1. Ireneo	410
2. Gnostici	417
3. Encratiti	420
4. Esecrazione dell'uomo	422
Conclusione	423
Bibliografia	423
XXIII. ESILIO E SCHIAVITÀ	424
1. Esilio dal paradiso	424
<i>Settari</i>	429
2. Schiavitù	432
<i>a) Schiavitù del peccato</i>	433
<i>b) Schiavitù della morte</i>	434
<i>c) Schiavitù del demonio</i>	435
<i>d) Schiavitù della legge. (Gnostici)</i>	442
Bibliografia	444
XXIV. L'ANTICO TESTAMENTO	445
1. Alleanza Patriarcale	446
2. Alleanza della Legge	456
3. I profeti	461
Appendice	474
<i>Peccati dei Giusti dell'Antico Testamento</i>	474
<i>Le due venute del Figlio</i>	479
Bibliografia	485

XXV. IRENEO E LO SPIRITO PROFETICO	486
1. Marcione	486
2. Valentiniani	490
3. Dottrina di Ireneo	495
a) <i>Definizione di profeta</i>	497
b) « <i>Propheticæ / adoptivæ / paternaliter visus</i> »	499
4. L'ispiratore è il Verbo o lo Spirito?	501
5. Lo Spirito profetico santifica la carne	504
« <i>Sermone / visione / operatione</i> »	507
6. Uno semina e un altro raccoglie	509
7. La <i>sarx</i> di Cristo, chiave delle Scritture	514
Bibliografia	520
XXVI. IL SACRIFICIO DELLA NUOVA LEGGE SECONDO IRENEO (<i>Adv. haer. IV</i> , 17-18)	521
Introduzione	521
1. Il sacrificio della nuova legge	528
2. Premesse valentiniane	530
3. « <i>Ne infructuosi neque ingrati sint</i> »	535
4. L'oracolo di Malachia 1, 10. Il sacrificio puro	540
5. Eterodossi	552
6. Dottrina di Ireneo	564
7. Egesi origeniana	572
Conclusione	574
Bibliografia	576
XXVII. IL NUOVO TESTAMENTO	577
Inizio del Nuovo Testamento	590
Bibliografia	593
<i>Indice dei nomi</i>	595

Piemme Theologica

- JOHN O'DONNELL, *Il mistero della Trinità*, traduzione di A. Doni, V. Maraldi, S. Bonanni, 1989, pp. 176.
- CLAUS WESTERMANN, *Genesi. Commentario*, traduzione di Antonella Riccio, revisione di Flavio Dalla Vecchia, 1989, pp. 340.
- CLAUS WESTERMANN, *Salmi. Generi ed esegesi*, traduzione di Suor Maria dello Spirito Santo e Flavio Dalla Vecchia, Prefazione di Luis Alonso Schökel, 1990, pp. 294.
- WOLFGANG TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, traduzione di Enzo Gatti, Introduzione di Rinaldo Fabris, 1992, pp. 320.
- TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, traduzione dell'autore e di Vito Cutro, 1993, pp. 496.
- WILLI MARXSEN, *L'evangelista Marco. Studi sulla storia della redazione del vangelo*, traduzione di Enzo Gatti, Introduzione di Bruno Maggioni, 1994, pp. 196.
- JEAN-PIERRE TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, traduzione di Pasquale Giustiniani e Giovanni Matera, 1994, pp. 456.
- ERIC G. JAY, *Grammatica greca del Nuovo Testamento*, edizione a cura di Rosa Calzecchi Onesti, 1994 seconda edizione, pp. 448.
- LUIS IADARIA, *Antropologia teologica*, traduzione di Giuseppe Occhipinti e Carmelo Dotolo, 1995, pp. 504.
- ANTONIO ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, 2 voll., traduzione di Maria Gilli, revisione e cura di Antonio Zani, 1995, pp. 608 e 656.

Altri Strumenti

- Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, direzione del commento di Rino Fisichella, 1993, pp. 1280.
- Enchiridion Liturgico. Tutti i testi sulla Liturgia tradotti, annotati e aggiornati con i riferimenti al Catechismo della Chiesa Cattolica*, ideazione e note di Secondo Mazzarello e Francesco Massola, 1994 seconda edizione, pp. 1268.
- Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, direzione e cura di Luciano Pacomio e Vito Mancuso, 1994 seconda edizione, pp. 1200.
- Apocrifi del Nuovo Testamento*, edizione a cura di Luigi Moraldi, 3 voll., 1994: *Vangeli*, pp. 912; *Atti degli Apostoli*, pp. 753; *Lettere, Apocalissi, Dormizione di Maria*, pp. 560.
- Storia della Teologia*, 4 voll.: *Epoca patristica*, direzione di Angelo Di Berardino e Basil Studer, 1993, pp. 660; *Epoca medievale* in due tomi, direzione di Giulio d'Onofrio (in preparazione); *Età della Rinascita*, direzione di Giulio d'Onofrio, 1995, pp. 616; *Età moderna e contemporanea* in due tomi, direzione della Facoltà Teologica di Milano (in preparazione).