

IL SEME ELETTO E LA MATERNITA' DI DIO NEL *QUIS DIVES SALVETUR* DI CLEMENTE ALESSANDRINO

Il *Quis dives salvetur* (= QDS) di Clemente Alessandrino, generalmente oggetto di studio per la tematica morale del 'retto uso' della ricchezza (1), offre anche addentellati terminologici, simbolici e concettuali con la gnosi eterodossa.

Già la presentazione della figura del (giovane) ricco (Mc. 10.17-22: QDS 4.4-9), nella quale Clemente vede l'incapacità di assurgere al senso mistico nascosto nelle parole di Gesù (QDS 3.1, 5.1-4, 18.1, 20.1), offre indubbie analogie con l'interpretazione gnostica del passo evangelico. Tuttavia se per il valentiniano Tolomeo si tratta di un'impossibilità metafisica data la differenza sostanziale fra psichici — cui appartiene il ricco (2) — e perfetti, per Clemente, che pone l'accento sulla libera volontà dell'uomo, l'incapacità è puramente morale e pertanto superabile (QDS 10.1-3). Nel QDS Clemente tende a sottolineare la distinzione fra l'economia della legge, cui resta ancorato il ricco, e quella della grazia, che solo Cristo, "figlio legittimo", può dare in vista della vita eterna (QDS 8.1-2, 9.1, 10.3-5): accentuazione che forse risente della separazione gnosticomarcionita delle due alleanze. In effetti Clemente esalta la bontà incomparabile di Dio con Mc. 10.18 = Mt. 19.17 ("Uno solo è buono...") in QDS 4.4, 6.4, 7.1-3, 8.1, testo citato dai valentiniani per distinguere il Padre sommo dal demiurgo psichico, e sembra pensare che la vera conoscenza di Dio sia possibile soltanto dopo la venuta di Cristo, chiamato con termini paolini (Col. 1.19, 2.9; cfr. Io. 1.16), ma anche gnostici "pleroma" (QDS 8.3, 9.1 sg.) e designato con denominazioni che corrispondono in larga parte agli eoni del pleroma valentiniano (6.1 sg.) (3).

Da questi rilievi si inferisce che il QDS non può essere interpretato senza un costante riferimento alla gnosi valentiniana del tempo: anche il carattere di programma di lettura allegorica della Bibbia, che talvolta il QDS assume (5.2-4), si comprende nell'ambito del dialogo con la gnosi (4).

(1) Cfr. M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980, 33-41.

(2) Cfr. Iren., *Adv. haer.* (=AH) 1.8.3.

(3) Mc. 10.18 (in Ptol., *Ad Flor.* 7.5). Conoscenza di Dio *post Christum*: Strom. 5.1.12.2, 13.84.3. Eoni come denominazioni del pleroma e distinzione Dio-demiurgo: ET 6.8; AH 1.8.5: cfr. n. 77.

(4) Sullo gnosticismo in genere cfr. G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983; sui rapporti con Clemente cfr. S. Lilla, *Clement of Alexandria. A*

Ma c'è un ampio brano in cui il mondo immaginifico gnostico fin allora sotterraneo affiora in modo inequivocabile e, direi, sconcertante.

I fedeli e gli eletti. QDS 36.1: "Tutti i fedeli sono buoni e convenienti a Dio, e degni dell'appellativo di cui sono circondati come da un diadema. Senonché ci sono ormai alcuni anche più eletti fra gli eletti e tanto più lo sono quanto sono meno ragguardevoli: trascinano se stessi in qualche modo via dal flutto del mondo e si riducono al sicuro, non vogliono parere santi e, se qualcuno lo dice, si vergognano, nascondono nel profondo della mente i misteri inesprimibili e disdegnano che la loro nobiltà di natali sia vista nel mondo, loro che il Verbo chiama 'luce del mondo' e 'sale delle terra' (Mt. 5.14.13)".

"L'esercito senz'armi..., i vecchi pii, gli orfani religiosi, le vedove armate di mitezza" (QDS 34.2), di cui Clemente delinea la missione di apostolato nei confronti dei ricchi in 34.2-35.2, dovrebbero corrispondere ai "più eletti fra gli eletti", mentre i ricchi stessi bisognosi dell'aiuto dei primi sarebbero i "fedeli", fra i quali per Clemente, come per i valentianiani, si trovava il (giovane) ricco. Clemente condivide con i valentiniani la concezione delle due categorie di uomini: i chiamati o psichici o fedeli e gli eletti o spirituali, ma, mentre per i valentiniani la distinzione si basa sulla differenza sostanziale fra le due classi e in definitiva sulla connaturalità divina dello pneumatico, per lui il motivo dell'elezione è la fede più intensa e in ultima analisi il libero arbitrio dell'uomo (5).

Per Clemente la fede a qualsiasi livello rende quelli che la possiedono "buoni e convenienti a Dio" (*καλοὶ καὶ θεοπρεπεῖς*), termini che con sentire ellenico già presocratico sono spia di una concezione estetica della vita dei battezzati (6). Parimenti greca, forse di tradizione epicurea, è la metafora marina attribuita agli "eletti fra gli eletti" (7), dei quali è messo in evidenza il carattere schivo e il desiderio di riservatezza comune sia ai cristiani descritti dall'apologista Aristide sia agli gnostici (8).

Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1981; sulla sua ermeneutica cfr. R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973.

(5) Distinzione psichici-eletti: ET 1.2 sg., 4.1, 9.1-3, 39, 41.2, 58.1 sg., 63.1; AH 1.5.6, 6.1 sg., 8.3, 14.4; Heracl. fr. 13, 17, 27, 37 Brooke. Diversi gradi di fede in relazione al libero arbitrio: Protr. 10.95.2; Strom. 2.11.48.2, 12.53.1.

(6) Cfr. W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it., Firenze 1961, 75 sg.; *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, tr. it., Firenze 1966, in part. p. 66 sg.

(7) Cfr. Epic., *Epist.* (cfr. A. Barigazzi, "Prometheus" 1, 1975, 100 sg.); Protr. 12.118.4; Paed. 1.7.54.2, 3.11.59.2, 12.101.1; EP 10: H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, tr. it., Roma 1971, 397-966.

(8) Cfr. Aristid., *Apol.* 16.2.

Del resto l'idea di "misteri nascosti", pur tradendo un'influenza paolina (Col. 1.25-27; cfr. Sap. 6.22), esprimeva anche in Clemente il carattere segreto delle dottrine della gnosi, la cui comprensione è un processo di iniziazione, con tinte esoteriche in cui egli tradisce una dipendenza letteraria da Filone e dalla filosofia giudaico-alessandrina in genere e soprattutto dallo gnosticismo (9).

Le espressioni evangeliche "luce del mondo" e "sale della terra" (Mt. 5.14.13) nella terminologia gnostica designavano gli spirituali: per i valentini l'elemento pneumatico è "il sale e la luce del mondo" e per Marco il Mago il "seme della luce" è l'effluvio spirituale (10). Clemente stesso, in presenza di una vasta simbologia gnostica, cita esplicitamente Mt. 5.14 in riferimento agli eletti, a "quelli che hanno creduto di più" (11). Egli pertanto attribuisce l'espressione evangelica non più ai cristiani in genere nei confronti del mondo, conforme alle idee della Lettera a Diogneto (12), bensì ad una determinata categoria di cristiani: ma già gli gnostici avevano trasposto in senso mistico e metafisico la concezione del *tertium genus*, di modo che i pagani illici diventavano i peccatori in genere, i giudei psichici i cattolici della Grande Chiesa e i cristiani spirituali gli gnostici stessi.

Il seme in esilio. QDS 36.2: "Questo è il seme immagine e somiglianza di Dio e suo figlio legittimo ed erede, inviato qua come in un soggiorno in terra straniera da un grande e conveniente disegno del Padre...".

Il motivo del seme, già biblico e tematizzato nell'apologetica (13), era ricorrente a diversi livelli nel vasto mondo della gnosi. Per gli gnostici il seme ha una natura superiore, originaria del pleroma, e costituisce l'insieme degli uomini spirituali, gli eletti, che, in quanto di natura divina, sono destinati a rientrare con Gesù nel pleroma (14): Clemente assume ampiamente la simbologia espressiva di tali idee.

Secondo gli *Excerpta ex Theodoto* non solo Cristo è "immagine del pleroma", ma anche il seme è "secondo l'immagine di Dio", ossia del

(9) Cfr. Strom. 5.10.60.1-63.4, 12.80.1-9, soprattutto 4; EP 35.1. Cfr. H. G. Marsch, *The Use of $\mu\omega\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omega\nu$ in the Writings of Clement of Alexandria with Special Reference to his Sacramental Doctrine*, "JThS" 37, 1936, 64-80; A. Le Bouluec, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromates V, II* (Sch 279), Paris 1981, 222-9.

(10) AH 1.6.1, 13.3.

(11) ET 9.3.

(12) Ad Diogn. 6.1-8. Cfr. H. I. Marrou, *À Diognète*, (Sch 33 bis), Paris 1965², 119-176.

(13) Mt. 13.4-8, 18-32; Mc. 4.3-9, 14-20, 26-34; Lc. 8.5-8, 11-15; 1 Io. 3.9; Iustin., 2 apol. 8.1.3, 13.3.6.

(14) ET 1.1-3, 2.1 sg., 28, 31.1, 34.2, 38.3, 40 sg., 42.2, 53.2-5; Strom. 2.3.10.2 (valentiniani), 8.36.2 (Valentino); AH 1.6.4, 7.3, 15.3.

Padre perfetto (15). Però in QDS 36.2 ci troviamo in una situazione in certo senso anomala, perché il seme stesso è detto "immagine" e non il Verbo, come di solito in Clemente, tanto che il seme sembra identificarsi con Cristo (16).

D'altra parte l'abbinamento di "somiglianza" ad "immagine" (cfr. Gen. 1.26) indica che il seme deve essere costituito da persone che hanno già raggiunto la perfezione, dal momento che per Clemente, come per Ireneo ed Origene, la "somiglianza", a differenza dell'"immagine" data con la creazione, è ottenuta dal giusto o dello 'gnostico' con l'ascesi (17).

Del resto, se per Clemente "a immagine e somiglianza" di Dio è il Figlio (18), per i valentiniani "immagine e somiglianza" sembrano essere loro stessi, "la migliore emissione di Sofia", il seme spirituale (19), come in QDS 36.1.

In effetti Clemente dice che il seme è "figlio (di Dio) legittimo ed erede", termini di solito riferiti a Cristo (cfr. 1 Tim. 1.2; Tit. 1.4; Rom. 8.17; Mt. 21.37; QDS 19.2): ma la tendenziale assimilazione del "seme" con Gesù era già nelle concezioni valentiniane (20).

Il seme è "inviato qua come in un soggiorno in terra straniera da un grande e conveniente disegno del Padre", testo che più d'ogni altro può far pensare al preesistenzialismo delle anime. Certo, Clemente altrove critica il pensiero di Giulio Cassiano come "troppo platonico" e dal testo in sé e per sé non si può dedurre altro che il creazionismo delle anime (21); tuttavia le analogie terminologiche sono notevoli.

Degna di nota è anche l'espressione "come in un soggiorno in terra straniera". Basilide, in base a Gen. 23.4 (Abramo si dice "straniero sulla terra"), pensava che l'insieme degli gnostici, "l'elezione" fosse "stranie-

(15) ET 32.2, 21.1.

(16) Verbo immagine: Protr. 10.98.4; Strom. 5.14.94.5, 5.3.16.1-6. Uomo virtuoso come immagine: Protr. 12.122.4; Strom. 2.19.102.2. Cfr. A. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Roma 1942; P. Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle (Saale) 1970, 145-169.

(17) Differenza fra "immagine" e "somiglianza" o "assimilazione" (*εἰκῶν - ὁμοίωσις*): Protr. 12.122.4; Paed. 1.12.98.2 sg.; Strom. 2.22.131.6; AH 5.6.1; Orig., *De princ.* 3.6.1.

(18) Paed. 1.12.97.2.

(19) ET 21, 54.2; Strom. 4.13.90.3 sg.

(20) ET 41.2: parentela dei "semi" con Gesù; cfr. 26.3.

(21) Creazionismo delle anime: Strom. 3.13.93.3 (eccessivo platonismo di Cassiano); 14.94.2, 95.2, 5.13.87.4, 14.94.5, 6.16.135.1; *Ecl. proph.* (= EP) 50. Cfr. J. Hering, *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1923, soprattutto 28-34.

ra" (*ξένη*), ossia "sovramondana per natura": benché Clemente affermi che gli eletti sono dello stesso sostrato indifferenziato, da cui Dio ha creato il tutto, e che la loro estraneità al mondo è morale e non metafisica, la presenza del termine "soggiorno in terra straniera" ci rinvia alla mentalità gnostica (22).

L'educazione del seme. QDS 36.3 "... a causa del quale (del seme) sono state costruite sia le realtà manifeste che le non manifeste del mondo, alcune in vista del servizio, altre dell'esercizio, altre dell'apprendimento per lui e tutte le cose, finché il seme resta qua, hanno consistenza e, una volta raccolto questo, tutte subito saranno distrutte".

Clemente accenna al motivo paolino che "tutto è per gli eletti" (cfr. 2 Tim. 2.10), già presente nella Lettera a Diogneto (23), connesso col principio, diffuso nella primitiva teologia cristiana, della preesistenza della Chiesa, che nella gnosi si ipostatizzava in un eone del pleroma, mentre per Clemente, come già per l'apocalittica giudeocristiana, sembra trattarsi di una preesistenza intenzionale *in mente Dei*, anche se egli parla volentieri di una Chiesa celeste modello di quella terrena, con una sensibilità platonica (24).

Delle realtà del mondo "alcune sono in vista del servizio, altre dell'esercizio, altre dell'apprendimento per lui (per il seme)", che ha bisogno pertanto di una formazione spirituale per raggiungere la sua perfezione: similmente nella gnosi valentiniana Sofia Achamoth, ossia l'intenzione extrapleromatica di Sofia, riceve una formazione esemplare di quanto si verifica a proposito del seme spirituale da lei emesso: il seme "viene formato a poco a poco mediante la gnosi" ed "è stato inviato perché riceva qua la formazione...", e a causa di questo fu preparato anche il mondo", in vista della sua educazione e perfezione mediante un insegnamento ricevuto (25).

Secondo Clemente "tutte le cose, finché il seme resta qua, hanno consistenza" (*συνέχεται*), termine stoico per indicare l'azione dell'*anima mundi* dell'universo, funzione attribuita nel giudaismo ai giusti e nell'apologetica ai cristiani che ritardano la dissoluzione dell'universo (26).

(22) Basilide in Strom. 6.26.165.3.

(23) Ad Diogn. 5.1-6.10.

(24) Giudeocristianesimo: Herm., Vis. 2.8.1; ps.-Clem., 2 Cor. 14.1-3; Adsumpt. Mos. 1.12 (Charles, p. 58); Apoc. Esdr. 3.3.6-9. Valentiniani: ET 21.3, 26.1; AH 1.5.6, 8.4. Clemente: Protr. 1.6.4-7.1; Paed. 1.7.59.3; Strom. 4.26.172.2. Cfr. J. Daniélou, La teologia del giudeo-cristianesimo, tr. it., Bologna 1964, 399-426.

(25) Formazione del seme: ET 57, 59.1; AH 1.4.1, 5.6, 6.1.4, 7.2.5, 2.19.3 sg.

(26) SVF 2, p. 144 sg., nr. 439-449 (*συνέχειν*). Cfr. b. Sanhedrin 97b; b. Soucca 45b; Aristid., Apol. 16.1; Iustin., 1 apol. 28.2, 45.1; 2 apol. 7.1; Dial. 39.2; Max. Tyr., Diss. 5.8.

Infatti secondo Clemente, "una volta raccolto (il seme), tutte le cose subito si dissolveranno". La nozione evangelica del raccolto (Mt. 3.12; Lc. 3.17; Io. 4.35-38), interpretata dalla mentalità gnostica come l'ingresso del seme spirituale nel pleroma attraverso il "limite" o "croce", è assunta da Clemente, che la rende suscettibile di un'interpretazione ortodossa, senza rinunciare alla suggestione dell'allegoresi gnostica (27). Per Clemente c'è l'annientamento della materialità, ossia dell'attaccamento materiale, della passionalità viziosa, e probabilmente del mondo infraumano, non però degli uomini materiali come per gli gnostici, perché per lui anche i peccatori sono destinati alla salvezza (28).

Il seno del Padre. QDS 37.1 "Che cosa manca ancora? Osserva i misteri della carità e allora contemplerai il seno del Padre che solo l'Unigenito Dio rivelò (cfr. Io. 1.18)".

L'accento alla carità, con una terminologia che risente dell'ideale contemplativo misterico e platonico (29), che si farà insistente richiamo, è in rapporto al seme perché anche la carità, che promana dal mondo divino (QDS 37.2 sg.) ritorna nel pleroma (QDS 38.3) e in un certo senso si identifica con il seme eletto e spirituale.

Clemente cita Io. 1.18 anche nel quinto Stromateus dove, come nel QDS, pur sottolineando la natura ineffabile di Dio Padre, detta dai valentianiani "abisso" (*βυθός*), tratta della mediazione del Figlio, il quale "con la sua potenza ha messo nel suo seno tutte le cose" (30). Io. 1.18 doveva essere un testo caro anche agli gnostici, se appare negli *Excerpta ex Theodoto* a proposito dell'emissione del Verbo (31).

Ma non è improbabile che "seno" rispetto al genitivo "del Padre" introduca una nota femminile della divinità: l'espressione sembra essere un oxymoron tipico del linguaggio mistico che solitamente ama i paradossi.

In effetti *κόλπος* equivale a "petto" che allatta: nelle Odi di Salomo-

(27) Immagine del raccolto: Did. 9.4, 10.5; ET 26.3, 42; Heracl. fr. 32-35 Brooke.

(28) Salvezza dei peccatori secondo Clemente: EP 25.1-4, 26.3-5; dissoluzione della materia e distruzione degli illici secondo gli gnostici: ET 56.3; AH 1.6.1, 7.5; Ad Rhcg. 9; Asclepius 27; salvezza del corpo umano in Clemente: ET 14.1 sg., 4; Strom. 5.6.37.3; annientamento del mondo infraumano secondo alcuni ortodossi: QDS 37.5; Orig., *De princ.* 1, praef. 7; *Comm. in Mt.* 13.1; C. Cels. 1.37, 4.9.21; al contrario AH 5.36.1.

(29) Plat., *Phaedr.* 250C ap. Strom. 5.14.138.3. Cfr. Strom. 5.11.71.1, 6.11.94.6-95.1, 14.108.1: contemplazione dei misteri della verità.

(30) Strom. 5.12.81.3; cfr. 2.1.5.4; Phil., *De conf. ling.* 137. Padre come "abisso": AH 1.1.1.

(31) ET 6.2, 7.3.

ne lo Spirito santo, entità femminile secondo la mentalità semitica, raccoglie nel proprio seno il latte del Padre per porgerlo al mondo; per il Vangelo di verità il "seno del Padre" è lo Spirito santo, realtà femminile, per lo più identificato con Sofia. Anche Clemente nel Pedagogo si sofferma sul simbolo del latte, identificandolo di solito con il Verbo che proviene dal petto del Padre, in cui è chiara una nota di femminilità (32). Ma "seno" significa anche *muliebre pudendum* e "utero", come appare nella rievocazione dei misteri di Sabazio nel Protrettico (33).

D'altra parte, l'aspetto femminile in Dio si ravvisa nella prima sigizia dell'ogdoade valentiniana: nella Grande Notizia di Ireneo si parla della "matrice" dell'eone femminile Sighé, in cui è deposto il seme di Bythós in vista della formazione dell'Unigenito capace di comprendere il Padre (34). Certo, Clemente rifiuta la teoria dell'emissione del Figlio come l'ipostatizzazione del principio maschile e femminile in due eoni distinti, che sembrano invece due aspetti dell'unica realtà divina, il Padre (35); tuttavia QDS 37.1 pare contenere un'esegesi del "seno del Padre" largamente debitrice allo gnosticismo.

L'espressione ritornerà assai spesso negli Oracoli Caldei, in Proclo e Sinesio di Cirene: il "seno" rappresenta una realtà intermedia fra il Padre e il Verbo, costituendo un elemento femminile, materno, da identificarsi in certo modo con lo Spirito di Dio generatore del Figlio e del mondo: si ha pertanto lo schema



schema che sembra sottinteso anche alla mentalità clementina, come del resto alla speculazione valentiniana (36).

Il Padre effeminato. QDS 37.2 "E Dio stesso è carità (1 Io. 4.8.16) e mediante la carità fu scovato da noi (37). E se la sua ineffabilità è dive-

(32) Cfr. Odae Sal. 19.1-4, 8.16; Evang. Verit. 13; Paed. 1.6.34.3-52.1, soprattutto 41.3, 43.4, 46.1.

(33) Cfr. Callim., Hymn. 4.214; Phil., De spec. leg. 1.7; Protr. 2.15.2, 16.2: P. Migliorini, *Κόλπος* e *sinus* nella lingua medica, "Prometheus" 7, 1981, 254-62.

(34) Tolomeo in AH 1.1.1, 8.5.

(35) Strom. 5.12.81.3

(36) Procl., In Tim. 2.128b, 3.179e, 5.293a (Diehl, I p. 420.14, II p. 130.24, III p. 175.23); In Crat. 143 (Ritzenfeld p. 81.7); Orac. Chald. fr. 28, 32.2, 35.2, 37.10, 56.2 des Places; Synes., Hymn. 1.405 sg., 533, 2.199 sg., 3.29, 4.7; Hegem., Act. Archel. 54.11. Cfr. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Estudios Valentinianos 1.1-2), Roma 1958, 324-32; *La teología del Espíritu Santo* (Estudios Valentinianos 4), Roma 1966, 82-95.

(37) Così il cod. Scorialensis: *ἐθηράθη*, termine platonico assai usato da Cle-

nuta padre, la compassione verso di noi è divenuta madre. Per aver amato il Padre si effeminò e grande segno di questo è colui che egli stesso generò da se stesso: e il frutto che è stato partorito dalla carità è carità”.

Dio, ossia Dio per eccellenza, il Padre, in quanto carità, è il nucleo fondamentale della ‘gnosi’ clementina (38): di qui l’insistenza di Clemente sul motivo, che, come si vedrà, comporta una nota di femminilità in Dio.

L’ineffabilità di Dio è concetto comune nel sincretismo filosofico-religioso del tempo e soprattutto nello gnosticismo, la cui terminologia Clemente assume a larghe mani (39). Anche nel quinto Stromateus, dopo aver citato Io. 1.18, dice che “alcuni”, ossia i valentiniani, identificano l’ineffabilità di Dio con Bythós, l’ipostasi maschile della prima coppia divina (40). La compassione invece, che non è impossibile con l’impassibilità divina (41), è l’elemento femminile della misericordia, della carità.

Il verbo “è divenuta” (γέγυνε) sembra riferirsi anche al primo membro della frase, perché è un tipo di perfetto archeologico che pone l’azione in un certo senso nell’eternità (42). Un testo del Pedagogo, che presenta analogie con QDS 36 sg., avvalorà l’ipotesi: “La giustizia (di Dio) è stata mostrata a noi mediante il suo Verbo dal momento in cui, all’origine, è divenuto Padre. Prima di essere creatore infatti Dio era buono e per questo volle essere artefice a padre: e la disposizione di quella carità è divenuta (γέγυνε) principio di giustizia sia quando fa brillare il suo sole (cfr. Mt. 5.25) che quando invia giù suo Figlio” (43).

Nell’unico principio divino coesistono *ab aeterno* un aspetto maschile

mente: Plat., Theaet. 197d-200a; Soph. 219d-223b; Strom. 1.1.11.2, 6.35.4, 26.168.3, 5.1.7.3, 4.23.2, 6.12.98.3, 11.90.4, 7.15.91.5. Non è dunque necessaria la correzione *ἐθεάθη*, peraltro difendibile (Strom. 5.3.16.5).

(38) Cfr. A. Méhat, *Θεὸς Ἀγάπη*. Une hypothèse sur l’objet de la gnose orthodoxe, ‘Stud. Patr.’ 9 = ‘Texte u. Unters.’ 94 (1966), 82-86.

(39) Sull’ineffabilità di Dio cfr. A. J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, 4. Le Dieu inconnu et la gnose, Paris 1954³; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tr. it., Bologna 1975, 381-405.

(40) Strom. 5.12.83.3; cfr. 79.1; valentiniani in AH 1.1.1; anche secondo AH 1.11.1 (pensiero valentiniano) e 14.1 (Marco il Mago) l’ineffabilità è l’aspetto maschile del Dio sommo, in quanto si oppone a Sighé, principio femminile.

(41) EP 21: cfr. Th. Rütther, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien*, Freiburg i. B. 1949, soprattutto 57-60.

(42) Cfr. A. Méhat, *Étude sur les ‘Stromates’ de Clément d’Alexandrie*, Paris 1966, 487. Così Crantore (in Plut., *De an. procr.* 1013a) interpretava *γέγυνε* di Platone (Tim. 28b) non nel senso di un’origine del mondo nel tempo, ma di una dipendenza *ab aeterno* da una causa esterna.

(43) Paed. 1.9.88.2.

e paterno e un altro femminile e materno, e l'elemento femminile è all'opera nell'attività extradivina se non già nella generazione dell'Unigenito, come in QDS 37.2.

La bisessualità in Dio richiama il mito dell'androgino originario, assai diffuso nella mentalità religiosa del tempo (44). Clemente stesso commenta un inno orfico dove Dio è detto "madre e padre", vedendovi l'origine delle speculazioni valentiniane sulle emissioni e sulle sizigie nel pleroma divino (45).

A questo proposito egli sa, come Ireneo ed Ippolito, che in ambito gnostico c'erano oscillazioni: per alcuni Bythós è maschio e femmina, ossia ermafrodito; per altri ha una compagna, Sighé, principio indipendente, in modo da formare la prima sizigia e così la sua completezza (46). Se da un lato rifiuta nello gnosticismo lo sdoppiamento della divinità in due eoni rispettivamente di sesso opposto, si mostra assai possibilista verso quella corrente gnostica che introduceva nell'unico primo principio un aspetto maschile e uno femminile, mostrandosi fondamentalmente ben disposto verso lo schema

Padre — Madre — Figlio.

"... per aver amato, il Padre si effeminò". L'insistenza sulla carità, concepita come "compassione" nei confronti degli uomini, caratterizza femminilmente la trascendenza e l'ineffabilità della divinità. Ora, secondo la mentalità gnostico-encratita, nota a Clemente, la femminilità rappresenta la debolezza, la negatività, il male sia metafisico, la materia, che morale, il peccato, la passionalità, il vizio: in particolare nella gnosi valentiniana proprio il desiderio passionale di Sofia, l'ultimo eone femminile del pleroma che vuol conoscere il Padre inconoscibile (la curiosità è femmina!), dà origine al mondo extrapleromatico e pertanto la creazione e la redenzione sono dovute ad uno scarto ontologico. La reintegrazione nel pleroma degli elementi spirituali emessi e disseminati da Sofia nel mondo extrapleromatico comporta una loro mascolinizzazione, perché la fase femminile per i valentiniani è transitoria e sospetta. Per Clemente, invece, l'essere effeminato di Dio è un fatto positivo, probabilmente coesenziale alla natura divina come lo è l'essere carità, connotato a sua volta femminile in Dio. In tal modo la creazione del mondo materiale e del corpo umano e la redenzione non sono causate da un

(44) Plat., Symp. 189e; Hymn. Orph. fr. 21a Kern; Dion. Babyl. apud Philod., De piet. 15 (SVF 3, p. 217.18, nr. 33); ps.-Iamblich., Theol. arithm. 4.1.19 de Falco; Corp. Herm. 1.9.9.13; Porphy., De phil. ex orac. haur. p. 146 Wolff; Firm. Matern. 5, praef.

(45) Hymn. Orph. fr. 248.5 Kern, ap. Strom. 5.14.125.2; cfr. 125.1-126.2.

(46) ET 32.1; AH 1.2.4, 11.1.5, 14.1, 18.2, 2. 12.2-4; Hippol., Ref. 6.18.4, 22.2, 29.3 sg., 31.2, 8.9.2.

depotenziamento e da una deficienza sostanziali né sono dovute ad un peccato precosmico, come invece pensava l'encratita Giulio Cassiano. Perciò la creazione e la storia della salvezza, mentre sono un divenire essenzialmente inficiato dalla femminilità e quindi dal male secondo gli gnostici, sono invece per Clemente realtà buone, positive anche se, anzi proprio perché originate dall'essere effeminato di Dio, effetto della sua inesausta carità (47). Ciò non toglie tuttavia che Clemente abbia preso a larghe mani terminologia gnostica e si muova in un ambito concettuale analogo.

Dell'essere effeminato del Padre è "un grande segno colui che egli stesso generò da se stesso": inequivocabile enunciazione della generazione del Figlio, nella quale si intravede una velata critica alla teoria valentiniana della sizigia dei due eoni di sesso opposto (48), perché per Clemente, come per altri filoni gnostici, il Figlio è generato da un unico principio dotato delle due virtualità maschile e femminile; eppure il mondo immaginifico è gnostico.

"Il frutto che è stato partorito dalla carità è carità", dice Clemente riferendosi al Figlio generato/partorito da una monade bisessuata, causa totale sia della processione del Verbo che della creazione, di cui il Verbo è causa ministeriale (49).

Se il Figlio "è partorito dalla carità" ed è generato "dal Padre", ritorna l'identificazione Padre Carità, nella quale la carità rappresenta l'elemento femminile nel Padre stesso che costituisce la causa quasi materiale (si noti la preposizione ἐξ) del Figlio.

Carità è il Padre effeminato, carità è il Figlio "frutto della carità", espressione che forse dipende da Col. 1.13 (Cristo "figlio della carità" del Padre) (50), anche se Clemente introduce il termine "frutto", assai frequente nei valentiniani per indicare ogni emissione del mondo pleromatico e specialmente il Figlio, il "frutto del Padre", e Gesù, il Salvatore, "il frutto perfetto" del pleroma per la collaborazione di tutti gli eoni, che a sua volta fruttifica nella Chiesa spirituale (51).

(47) Femminilità come male presso gli gnostici e precisazioni di Clemente: Strom. 3.3.18.3 (Marcione), 19.4, 6.45.1-3, 9.61.1-67.2, 13.91.1-93.3 (Cassiano); ET 21.3, 22.2, 67 sg., 79; AH 1.2.1-6, 4.1-5; Hippol., Ref. 5.26.2-14 (Giustino gnostico).

(48) AH 1.1.1.

(49) Cfr. P. B. Pade, *Λόγος Θεός*. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Eine dogmengeschichtliche Studie, Roma 1939.

(50) Cfr. Protr. 10.110.3: Cristo bontà del Padre; Strom. 5.3.16.1-5: Cristo verità.

(51) ET 54.3, 79; AH 1.2.6, 4.5, 8.5; Hippol., Ref. 6.16.5, 32.1-4, 34.6; Ptolem. gnost., De trib. natur. (tr. fr. Puech-Quispel in "Vig. Chr." 9, 1955, 94); in senso negativo, femminile: AH 1.2.4, 16.7, 19.1, 2.praef., 1.1, 3.2. 9.2, 19.9, 28.4.

Dunque lo schema che Clemente esplicita in QDS 37.2 presenta un quadro di riferimento ideale comune a molti gnostici:

Dio	Carità
sua ineffabilità	sua compassione
Padre	Madre
Padre	effeminato
Figlio	
Carità	
frutto della carità	
generato-partorito	

Questa concezione quasi matrimoniale di Dio è presente anche nel sesto Stromateus, dove Clemente introduce in Dio stesso un'indole e funzione materna svolta dalla Sapienza (cfr. Pr. 24.69; 31.1), tratto comune alla gnosi eterodossa per la quale Sofia è madre del seme spirituale. Nel sesto Stromateus la sapienza o 'gnosi' divina è rispetto al Padre una virtualità femminile, precisamente quello che nel QDS è la carità, una qualità coesistente, un aspetto fondamentale e radicale (52).

L'incarnazione del Figlio. QDS 37.3 "Per questo anche lui stesso discese, per questo si rivestì di un uomo, per questo volontariamente subì la condizione umana, perché, essendosi commisurato alla debolezza di noi che aveva amati, commisurasse a sua volta noi alla sua potenza".

Clemente rielabora la *regula fidei* in vista della sua teologia della carità.

L'incarnazione come *descensus*, seppur comunissima, ha anche adentellati con la mitologia del Salvatore gnostico (53).

Analogamente l'immagine del rivestimento, benché in Clemente equivalga, nel caso dell'incarnazione, all'assunzione di una natura umana individuale completa e concreta e non abbia di per sé un senso docetista (54), si riscontra anche nella gnosi valentiniana per indicare l'appropriazione dei tre elementi, spirituale psichico e illico da parte del Salvatore nella sua discesa nel mondo (55).

Clemente, pur attenendosi al dato catechetico tradizionale (il Verbo subisce la condizione umana conforme al principio soteriologico per cui

(52) Strom. 6.16.146.1 sg.; cfr. ET 32.2, 33.3, 34.2, 35.4, 39 sg., 61.1, 63.1, 64, 80.1; cfr. 29 (gnostici). Anche Filone (De fug. 109) descrive il Verbo come figlio di Dio e di Sofia. Nel Vangelo secondo gli Ebrei (in Orig., Comm. in Io. 2.12.87; Hom. in Ier. 15.4) lo Spirito Santo è detto madre di Cristo.

(53) Phil. 2.6-11; ET 1.1, 31.1, 67.4, 74.1; cfr. 18.1. Cfr. G. H. Talbert, *The Myth of Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity*, "New Test. St." 22, 1975-76, 418-440.

(54) EP 23.2 sg.; Strom. 7.2.8.1.

(55) ET 58.1, 59.1' sg., cfr. 41.2.

Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio) (56), lo esprime con terminologia comune alla gnosi.

Il dono della carità. QDS 37.4-5 "E stando per essere versato in libagione (cfr. 2 Tim. 4.6) e dando se stesso come riscatto, ci lascia una nuova alleanza: 'Vi do la mia carità' (cfr. Io. 13.34 sg.; 14.27). Quale e quanto grande è questa? Per ciascuno di noi pose la sua vita (cfr. Io. 10. 12; 15. 13) equivalente alla totalità: a sua volta la esige da noi gli uni per gli altri (cfr. Io. 13.34 sg.). Ma se siamo debitori della vita ai fratelli e abbiamo giurato a nostra volta un patto del genere al Salvatore, potremo chiudere, mettendole in serbo, le cose del mondo, queste realtà povere, estranee e che scorrono via? Potremo escludere gli uni agli altri quelle cose di cui fra poco si impotterà il fuoco?"

Clemente, abbinando il sacrificio redentivo di Cristo al testamento della carità, sottolinea che il mistero pasquale oggettivo comporta come immediata esigenza morale e spirituale la carità reciproca dei discepoli (57). La carità che ha le sue origini nella vita intradivina, che si manifesta nell'incarnazione (QDS 37.1 sg.) e soprattutto nel sacrificio redentivo di Cristo (QDS 37.3), si deve riflettere nei rapporti concreti fra gli uomini, esigendo la condivisione dei beni: se il cristiano è debitore della vita al fratello, a maggior ragione gli deve "le cose del mondo, povere, estranee e che scorrono via..., di cui si impotterà il fuoco", come Clemente si esprime in base ad una concezione platonizzante per cui il vero io dell'uomo è l'anima, mentre le cose materiali gli sono sostanzialmente estranee (58). Difatti il mondo infraumano sembra destinato al fuoco distruttore (cfr. QDS 36.3), secondo una mentalità comune alla gnosi, opposta a quella di Ireneo, per il quale il cosmo sarà rinnovato (59).

L'uomo senza carità. QDS 37.6 "Certo in modo divino e ispirato Giovanni dice: 'Chi non ha amicizia per il fratello è omicida' (1 Io. 3.15), seme di Caino, prole del diavolo, non ha il viscere di Dio, non ha speranza di realtà migliori (cfr. Hebr. 11.16.35), è senza seme, senza genia, non è tralcio della vite sopraceleste sempre viva, è tagliato via, attende il fuoco incessante (cfr. Io. 15.5)".

Il "seme di Caino" è una realtà direttamente antitetica al "seme" degli eletti (QDS 36.2 sg.), secondo la terminologia valentiniana per cui Caino è all'origine della natura materiale, della stirpe degli ilici (60),

(56) AH 5.praef.; cfr. Paed. 1.2.6.4, 9.88.3; Strom. 3.17.104.4; EP 23.1.

(57) Sul sacrificio di Cristo e i suoi effetti cfr. EP 20.1; ET 12.3; QDS 23.2.

(58) Cfr. QDS 19.1 sg.: C. Nardi, Nota a Clemente Alessandrino, *Quis dives salvetur* 19.3, "Prometheus" 9, 1983, 105-110.

(59) AH 5.36.1.

(60) ET 54.1; AH 1.7.5.

come del resto l'espressione "prole del diavolo" subito dopo "seme di Caino" richiama l'espressione valentiniana "seme del diavolo" che negli *Excerpta ex Theodoto* indica l'elemento carnale, il corpo, ed è presente anche nei frammenti di Eracleone (61).

Chi è insensibile verso i fratelli "non ha il viscere di Dio". Nella letteratura greca *σπλάγχχνον* "viscere" ricorre sempre al plurale, eccetto che nei Sette a Tebe di Eschilo, dove indica il grembo materno (62). Nei Settanta *σπλάγχχνα* "visceri" è traduzione di *rahāmīm* "misericordia" (63), plurale di *rehem* "utero", ma anche il Messia è detto "il viscere del Signore" (*τὸ σπλάγχχνον Κυρίου*) (64). Ora il singolare "viscere di Dio" fa pensare che in QDS 37.6 *σπλάγχχνον*, oltre ad indicare affettività (65), richiami il significato primordiale di "utero", corrispondente all'ebraico *rehem*: in tal modo ci sarebbe un addentellato con l'espressione "seno del Padre" di QDS 37.1. Pertanto anche in QDS 37.6 c'è, in sottofondo, l'affermazione di un aspetto femminile in Dio. La femminilità e maternità di Dio è la sua misericordia e carità che in definitiva si ipostatizza nel Figlio, "frutto della carità" (QDS 37.2), "viscere di Dio". Pertanto "chi non ha il viscere di Dio" non ha in sé la femminilità e la maternità di Dio, non ha in sé la carità di Dio né Cristo, "frutto della carità" (QDS 37.2): l'espressione collima perfettamente col contesto e ne illumina il significato.

Dunque nessuna carità, e neppure speranza: "... non ha speranza delle realtà migliori (*τῶν κρείττωνων*)". La terminologia è tecnica e Clemente stesso ce ne indica l'ambito originario gnostico, in particolare valentiniano, entro il quale "le realtà migliori" sono quelle intrapleromatiche di cui Sofia prova nostalgia (66); per Clemente, che non si perita di assumere termini gnostici, sono i valori dello spirito o meglio le realtà escatologiche, verso cui tende il cristiano in forza della virtù paolina della speranza (cfr. 1 Cor. 13.13), di cui parlerà in QDS 38.2 sg.

Chi non ha carità e speranza è "senza seme e senza genía", termini nei quali si rintraccia l'immagine del seme che caratterizza QDS 36.2 sg.,

(61) ET 53.1; cfr. 52.1; Heracl. fr. 44, 47 Brooke.

(62) Aesch., Sept. 1031.

(63) Pr. 12.10. Cfr. Sap. 10.5; 4 Mach. 14.13, 15.23.29; Test. Zab. 7.4; Test. Sym. 2.4; Chrysipp. in SVF 2, p. 249.12 nr. 902.

(64) Test. Nepht. 4.5; Test. Zab. 8.2.

(65) Theocr. 7.99; Herond. 1.57; Artem., Oniocr. 1.44; 2 Cor. 6.12, 7.15; Philem. 12; Phil. 1.8, 2.1; Clem., 1 Cor. 23.1; Act. Thom. 10, 24, 27, 50; QDS 29.4. Cfr. H. Köster, *σπλάγχχνον*, tr. it., 'Grande Lessico del Nuovo Testamento' 12, Brescia 1979, 903-34.

(66) Paed. 1.6.32.1; AH 1.11.1: A. Orbe, Teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I, 26,3-27,2, "Greg." 36, 1955, 410-448.

idee però di ascendenza gnostica sia in senso positivo per designare gli spirituali che negativo per indicare la "stirpe di Caino".

Chi è senza carità "non è tralcio della vite sopraceleste sempre viva". Clemente, per cui la vite designa di solito il Verbo, qui usa l'immagine in riferimento al *Christus totus* (cfr. Io. 15.5 sg.) (67) e ha di mira specialmente la Chiesa "sopraceleste", come dice con terminologia platonica a lui cara (68). Accoglie dalla mentalità del giudeocristianesimo l'idea della preesistenza della Chiesa, preesistenza intenzionale nella tradizione cattolica (la Chiesa è presente nell'intenzione creativa e redentiva di Dio), sostanziale nello gnosticismo (esiste un eone Chiesa nel pleroma divino, un cui riflesso è la Chiesa degli spirituali in terra). Clemente, col suo accentuato platonismo, sembra occupare una posizione intermedia: se non accetta la preesistenza delle anime e pertanto quella della Chiesa è solo nella mente di Dio, tuttavia per lui "la Chiesa terrena è immagine di quella celeste" (69), che ne è il modello, e per interpretare il Nuovo Testamento si apre coraggiosamente con la sua terminologia platonica alla simbologia gnostica.

Se in QDS 37.5 aveva parlato di un fuoco che distruggerà le realtà sensibili, qui parla di un fuoco che attende chi non ha carità, destinato a tormentare in eterno i peccatori oppure, come è più probabile, a purificarli secondo una concezione pedagogico-medicinale delle pene (70). In QDS 38.3 Clemente esprime il motivo della carità avvalendosi di 1 Cor. 13.13, che egli commenta: "... la fede se ne va, quando siamo persuasi per aver visto Dio direttamente e la speranza è cancellata una volta donate le cose sperate, ma la carità entra insieme nel pleroma (*εις πλήρωμα συνέρχεται*) e cresce di più una volta consegnate le realtà perfette".

Probabilmente anche qui Clemente, che considera lo stato di fede imperfetto rispetto alla 'gnosi', non è del tutto alieno dalla mentalità gnostica che separava la fede e la 'gnosi', come pure le due schiatte di cristiani, gli psichici e gli pneumatici, i fedeli e gli gnostici (71): per lui,

(67) Paed. 1.5.15.3, 2.2.19.3: C. Leonardi, Ampelos. Il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana, Roma 1947, 105-14.

(68) Plat., Phaedr. 247c: A. Méhat, Le 'lieu' supracéleste de saint Justin à Origène, in: Forma Futuri. Studi... M. Pellegrino, Torino 1975, 282-94.

(69) Strom. 4.8.66.1; cfr. 4.172.2 sg., 6.13.107.2-14.108.1: P. Batiffol, La Chiesa nascente e il cattolicesimo, tr. it., Firenze 1971, 249-64.

(70) Fuoco eterno per i dannati: fr. 69 De paenit.; AH 3.23.3; Tert., De pudic. 1.5; fuoco purificatore per una salvezza universale: Strom. 5.1.9.4; EP 25.4. Cfr. Kl. Schmöle, Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien, Münster 1973.

(71) Fede e gnosi in Clemente: Strom. 2.11.48.1-49.4, 12.53.1-55.6; EP 15.1 sg.,

a differenza di Ireneo (72), anche la fede e la speranza sono valori di questo mondo, destinati a scomparire nel secolo futuro rispettivamente quando interverrà la visione diretta di Dio e saranno realizzate pienamente le promesse. Invece l'accento alla carità, destinata a crescere come il seme spirituale degli gnostici (73), sembra presupporre una mentalità valentiniana: "Quando (Gesù) entra (nel pleroma), anche il seme entra con lui nel pleroma (*συνέρχεται... εἰς τὸ πλήρωμα*), raccolto attraverso la porta e introdotto" (74).

La connessione del pleroma con la carità e con Cristo è suggerita da Rom. 13.10 ("il pleroma della legge è la carità") citato in QDS 9.2 e nel quarto Stromateus (75) nella forma "pleroma della legge è Cristo" per una sovrapposizione con Rom. 10.4 ("fine della legge è Cristo"). Ma in Clemente il pleroma è, come nei valentiniani, il mondo divino cui fa ritorno la carità dopo esserne uscita, come il seme del quale parla in QDS 36.2 sg. Il testo parallelo valentiniano suggerisce l'unità strutturale fra QDS 36 e 37, fra il "seme" e la carità: il seme è effetto della carità del Padre, è portatore della carità del Padre verso gli uomini e con la carità in certo senso si identifica. Dal passo valentiniano si deduce anche la stretta connessione del "seme" spirituale con Gesù. Ebbene, anche in QDS 36.2 il seme ha le caratteristiche che ha di solito il Figlio in Clemente: del seme si dice che è "figlio legittimo", "immagine e somiglianza di Dio", qualifiche esclusive di Cristo. Ma il Figlio a sua volta è, secondo QDS 37.2, il "frutto della carità" e carità egli stesso.

Dunque la carità è il filo conduttore da QDS 36.1 a 38.4, dove Clemente passa a trattare della penitenza postbattesimale in rapporto stretto con la carità che la rende possibile: la carità è vista nella realtà intradivina come un aspetto, direi natura femminile e materna di Dio e nella generazione o parto del Verbo; nel suo *exitus a Deo* nell'incarnazione e nella redenzione e specialmente nell'offerta sacrificale di Cristo; nel seme eletto inviato in aiuto agli uomini; nella vita spirituale e morale dei discepoli di Cristo ad essa ispirata; nel dono di sé e 'a fortiori' delle cose materiali. In tal modo la carità e, in concreto, il seme eletto può compiere il suo *reditus ad Deum* nel pleroma, ossia nel mondo divino. La carità sembra una realtà e un concetto analogico che si attribuisce ai diversi livelli dell'essere.

19.1; ET 9.1-4: Th. Camelot, Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, Paris 1945.

(72) Cfr. A. Orbe, Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo, "Gregorianum" 64, 1983, 199-242.

(73) Crescita del "seme" spirituale gnostico: AH 1.5.6, 2.19.4.

(74) ET 26.3.

(75) Strom. 4.21.130.3.

Sotto questo aspetto pare che Clemente si muova nella stessa mentalità dei sistemi gnostici governati da leggi intrinseche che mettono in evidenza i rapporti fra i vari piani dell'essere (76). Tuttavia le differenze con la gnosi eterodossa sono altrettanto notevoli: anche in questo campo Clemente unisce per distinguere o distingue per unire laddove la gnosi eterodossa separa per confondere o confonde per separare. Per quanto riguarda il mondo intradivino, mentre secondo Clemente l'elemento maschile e quello femminile sono due aspetti compresenti e complementari dell'unica divinità, secondo i valentiniani generalmente si tratta di due realtà relativamente autonome, ipostatizzate ai diversi livelli del mondo divino, in modo da formare le degradanti sizigie (77). Ancora: per gli gnostici il personaggio femminile Sofia è negativo per la sua passionalità morbosa e la femminilità è considerata come la faccia peccaminosa della realtà secondo la mentalità encratita. Clemente, al contrario, ne sottolinea la positività a tal punto che, se essa si identifica con la carità (cfr. QDS 37.1), risulta espressione di quanto c'è di più costitutivo nell'essenza di Dio (cfr. 1 Io. 4.8 in QDS 37.1). Di conseguenza la generazione del Figlio nonché l'incarnazione e la redenzione (QDS 37.2-4) sono realtà positive scaturite dalla natura femminile e materna di Dio, né comportano una degradazione metafisica sostanziale, come per la gnosi eterodossa. Eppure se le differenze con la mentalità acosmistica gnostica sono notevoli, Clemente è in grado di elaborare la sua teologia ad un tempo allusiva e ardita sul seme eletto e sulla femminilità di Dio perché con coraggio intellettuale non si perita di assumere dallo gnosticismo, pericolo principe per la Chiesa del tempo, mezzi espressivi, linguistici e concettuali, spia di una sua cordiale partecipazione al mondo rarefatto della 'gnosi'. Anche l'insistenza sulla carità, con la quale la 'gnosi' clementina sembra identificarsi, si spiega con l'abbinamento carità 'gnosi', già presente in un passo valentiniano piuttosto oscuro degli *Excerpta ex Theodoto*, in cui si intravede però una primordiale teologia della processione dell'Unigenito dalla 'gnosi' divina (78), Unigenito che proprio in QDS 37.2 è detto "frutto della carità" del Padre, ossia della sua maternità.

CARLO NARDI

(76) Cfr. Fr. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.

(77) "Vita", "salvezza", "verità", "verbo" sono attributi dello stesso Figlio in QDS 6.1 sg.; "vita" e "verità" sono eoni distinti del pleroma valentiniano (ET 6.1-8.4, soprattutto 6.3-7.3), che Clemente riduce ad attributi dell'unico Verbo: ET 8.1-4, 19.1 sg., 20; "vita", "verità", "verbo" sono eoni del pleroma di Tolomeo in AH 1.8.5.

(78) ET 7.2; cfr. Strom. 6.16.146.1 sg.