

IL LUOGO DELLA MISTICA IN CLEMENTE ALESSANDRINO¹

Clemente Alessandrino è stato da più studiosi individuato quale momento decisivo per la genesi di una mistica specificamente cristiana, o almeno di alcuni dei suoi elementi costitutivi, in quanto anello di congiunzione con la tradizione della contemplazione (θεωορία) platonica, da una parte, e, dall'altra, con la sua declinazione in chiave esegetico-biblica operata da Filone. Vanno in questa direzione gli studi della metà del secolo scorso di Pierre-Thomas Camelot² e di Walther Völker³, e alcune pagine del volume di André Méhat⁴ dedicato agli *Stromati*. Più di recente, Hanny Fiskå Hägg⁵ e Andrew Itter⁶ hanno richiamato l'attenzione sulla dimensione apofatica ed

1. Riprendo qui alcuni temi che ho già trattato in precedenti contributi, cui rimando per una più ampia argomentazione analitica e per ulteriori riferimenti bibliografici: M. RIZZI, *Il fondamento epistemologico della mistica in Clemente Alessandrino*, in *Origene maestro di vita spirituale – Origen Master of Spiritual Life*, a c. di L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 91-122; *Unity of the Symbolic Domain in Clement of Alexandria's Thought*, in *Studia Patristica*, vol. XLI, Leuven, Peeters, 2006, pp. 247-252; *The Bible in Alexandria: Clement between Philo and Origen*, in *Clement's Biblical Exegesis*, ed. by V. ČERNUŠKOVÁ - J.L. KOVACS - J. PLÁTOVÁ, Leiden, Brill 2106, pp. 111-126.

2. P.-T. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1945.

3. W. VÖLKER, *Der Wahre Gnostiker Nach Clemens Alexandrinus*, Berlin, Akademie Verlag, 1952.

4. A. MEHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, pp. 421-488.

5. H.F. HÄGG, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

6. A.C. ITTER, *Esoteric teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden, Brill 2009.

esoterica della mistica di Clemente, ammesso comunque che di una mistica si possa parlare nel suo caso, mentre Piotr Ashwin-Siejkowski ha ridisegnato l'ideale di perfezione proposto da Clemente⁷.

È forse opportuno chiarire che assumo qui il termine “mistica” nell’accezione proposta da Bernard McGinn nella sua monumentale storia della mistica cristiana occidentale⁸: il tentativo di esprimere la consapevolezza della presenza immediata – nel senso di non mediata dal culto, dal sacramento, o da altre forme di contatto istituzionalizzato con il divino – di Dio da parte dell’individuo. In questa accezione, almeno per quanto riguarda gli autori antichi, il termine indica qualcosa di ancora differente dalla proposta di Michel de Certeau, che sottolinea invece la dimensione soggettiva e sperimentale di “una passività appagata in cui l’io si perde in Dio”⁹, i cui criteri diventano l’illuminazione privata e le esperienze psicosomatiche eccezionali, e che in ultima analisi conduce alla (ri)scoperta del sé. Nell’accezione di McGinn, invece, l’esperienza mistica conserva una sua oggettività, che la rende per ciò stesso comunicabile, almeno in una qualche misura. Questa differenza risulta particolarmente rilevante, a mio avviso, proprio nel caso di Clemente Alessandrino.

Se la storiografia si è variamente concentrata su aspetti del suo pensiero quali la dottrina della contemplazione o quella dell’*apatheia*, o ancora sulla figura del vero gnostico delineata negli ultimi due libri degli *Stromati*, poca attenzione è stata rivolta invece al contesto, o se si preferisce al luogo, in cui secondo Clemente prende forma la conoscenza mistica. Ritenerla l’esperienza non mediata della presenza di Dio, infatti, non esclude che si possa e anzi si debba individuare un ambito concreto – ovvero di diretta accessibilità da parte del soggetto – in cui essa trovi la migliore condizione per potersi realizzare. Basti pensare, per la successiva tradizione cristiana, allo spazio del deserto o della cella per la mistica monastica oppure ancora a quello della povertà per la mistica francescana delle origini.

Immediatamente a ridosso di Clemente, è nota ad esempio la stretta con-

7. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria. A Project of Christian Perfection*, London, T&T Clark, 2008.

8. B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York, Crossroad 1994 ss.; per la definizione qui adottata, si veda il vol. I, pp. XVII.

9. M. DE CERTEAU, *Mystique*, in *Encyclopaedia universalis*, vol. XI, Paris, Encyclopaedia universalis de France, 1968, p. 522.

nessione tra mistica ed esegesi biblica in Origene, a far tempo almeno dagli studi di Marguerite Harl¹⁰ e Henri Crouzel¹¹, come testimoniato dal celebre passo della prima omelia sul Cantico: “Poi la sposa volge lo sguardo verso lo sposo, che dopo essersi fatto vedere si è allontanato. Più volte fa così lungo lo svolgimento del canto, e nessuno può capire questo modo di comportarsi se non l’abbia egli stesso sperimentato. Tante volte – Dio mi è testimone – ho visto lo sposo avvicinarsi a me ed egli si intratteneva con me a lungo, ma poi improvvisamente si allontanava e io non potevo trovare ciò che cercavo”¹². Pure nel caso di Filone, la dimensione esegetica appare essenziale, ma essa va congiunta strettamente alla concreta pratica della Legge: così Mosè che ascende al Sinai, in quanto legislatore e profeta ovvero “autore” del Pentateuco, diviene il prototipo e il modello del mistico, al di sopra degli altri patriarchi: “[Mosè] fu chiamato dio e re di tutto il popolo e si dice che sia entrato nella tenda là dove era Dio [...]. Presentò se stesso e la sua vita agli uomini come un’opera di grande bellezza e forma divina, un modello per chi volesse imitarlo”¹³.

Per Platone, necessario punto di riferimento per tutti gli autori sin qui ricordati, è dato individuare lo spazio specifico dell’esperienza contemplativa (θεωρία), se non si vuole utilizzare il termine “mistica”: si tratta del luogo noetico (νοετὸς τόπος) dove l’anima può contemplare “l’essere e il fulgore supremo dell’essere”¹⁴. L’attività noetica costituisce lo spazio in cui il soggetto “non si arresta alla molteplicità dei singoli oggetti opinabili, ma procede senza stancarsi, né cessa dall’amore (*eros*) prima di cogliere la natura di ogni singola realtà in sé, con quella parte dell’anima cui si conviene cogliere una simile cosa; [...] e generando intelligenza (νοῦς) e verità (ἀλήθεια) conosce e veramente vive ed ha alimento, e così – ma non prima – potrà cessare dal suo travaglio”¹⁵.

Individuare il luogo specifico entro cui Clemente colloca l’itinerario mistico può contribuire in maniera significativa a determinarne il carattere specifico in rapporto ai precedenti di Platone e Filone, ma pure alla successi-

10. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Éditions du Seuil, 1958.

11. H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, Desclée, 1961.

12. ORIG. *Hom. Ct.* I,7 (trad. Simonetti).

13. PHIL. *De vita Moys.* I,158 (trad. Graffigna).

14. PLAT. *Resp.* VII,517b (trad. Gabrieli, come quelle che seguono).

15. PLAT. *Resp.* VI,490b.

va tradizione cristiana, rappresentata anzitutto da Origene. Indubbiamente, anche nel caso di Clemente, dimensione speculativa ed esegesi biblica giocano un ruolo imprescindibile, anche se la storiografia tende a sottolinearne l'intellettualismo d'impronta platonica, piuttosto che il fondamento scritturistico. Ma, come si vedrà ad una più attenta lettura, Clemente reinterpreta in modo profondamente innovativo gli esiti del processo noetico di superamento del molteplice e del sensibile, per giungere ad una nuova – e per molti versi insuperata – relazione tra conoscenza, Scrittura e amore che, variamente combinati, rappresentano i tre elementi costitutivi di ogni mistica cristiana.

È argomento dibattuto se Clemente abbia avuto personale esperienza della presenza immediata di Dio, in quanto i suoi scritti non presentano nulla di paragonabile alle affermazioni ad esempio di Origene nel passo citato e in altri ancora¹⁶. Tuttavia, la rappresentazione del “vero gnostico” negli *Stromati* si caratterizza per il fatto che questi “è già congiunto (συνών) per amore all'Amato”¹⁷ e perciò in qualche misura rende presente in sé Dio stesso, come affermato con nettezza: “porta Dio ed è da Dio portato (θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος)”¹⁸. Per ciò che attiene l'amore (ἀγάπη), lo gnostico di Clemente, come già il mistico di Filone, è paragonabile a Mosè, che risplendeva nel volto a motivo del continuo contatto con Dio¹⁹. A riguardo della conoscenza, invece, Clemente vede in Paolo il prototipo di colui che ha raggiunto la conoscenza di Dio e del suo mondo, sulla base di testi come 1 Cor. 2,9, in cui Paolo afferma: “Noi parliamo della sapienza di Dio che sta nel mistero, quella nascosta che Dio preordinò prima dei secoli”; chiosa Clemente: “[Paolo] sa che spirituale e gnostico è il discepolo dello Spirito santo inviato da Dio, che è l'intelletto (νοῦς) di Cristo”²⁰. In questo caso, il riferimento è alla Scrittura e alla necessità della sua interpretazione simbolica per poterne cogliere appieno il messaggio, che costituisce il tema centrale del quinto libro degli *Stromati*.

Proprio in apertura di questo libro, Clemente afferma che chi spera, come chi crede, vede le cose intelligibili e future (νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα) la cui verità può essere contemplata con l'intelletto (νοῦς); e giacché la verità

16. La più ampia discussione del problema, invero considerato sostanzialmente irrilevante dalla storiografia più recente, è quella di P.-T. CAMELOT, *Foi et gnose*, cit., pp. 134-153.

17. CLEM. ALEX. *Strom.* VI,9,72,1 (trad. Pini, come quelle che seguono).

18. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,13,82,2.

19. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VI,12,103,1; va osservato che Clemente non utilizza mai la simbologia erotica del Cantico.

20. CLEM. ALEX. *Strom.* V,4,25,5.

coincide con il Logos di Dio secondo quanto afferma Gv 14,6, il Logos, cioè Cristo, può essere contemplato solo con l'intelletto²¹. In questo modo, Clemente può delineare in termini di assoluto cristocentrismo il percorso dell'ascesa dello gnostico alla conoscenza e all'amore di Dio:

[Cristo] è il principio e la fine. I due estremi, il principio e la fine, non si insegnano e sono la fede e l'amore: ma la gnosi, trasmessa per tradizione, è affidata come un deposito, per grazia di Dio, a quelli che si rendono degni del suo insegnamento. È detto infatti: 'A chi ha sarà dato in aggiunta'²²: alla fede la gnosi, alla gnosi l'amore, all'amore l'eredità. E ciò avviene quando uno si fa dipendente dal Signore per fede, per gnosi, per amore, e ascende con Lui laddove è il Dio e custode della nostra fede e del nostro amore²³.

Per Clemente, lo gnostico è tale perché vivendo nella speranza, che si colloca a mezzo tra fede e amore secondo il dettato di 1 Cor 13,13, riduce lo spazio cronologico e spirituale che lo separa dal futuro, ovvero dal compimento della speranza nell'amore, e dall'intelligibile, cioè dalla contemplazione. La gnosi consiste, per Clemente, in un movimento di ascesa etica e intellettuale, i cui processi comportamentali e cognitivi permettono, grazie alla sequela dell'unico maestro, Cristo, di realizzare una simile contrazione mistica e gnoseologica.

Il punto finale del percorso dello gnostico è costituito, nel solco della tradizione platonica, dalla contemplazione e dall'assimilazione a Dio; quest'ultima, però, ristabilisce nella prospettiva biblica l'originaria condizione dell'uomo creato a immagine di Dio e rende quindi necessario un ripercorrimiento complessivo della creazione, opera di Dio e perciò buona. Egli marca qui uno stacco netto dal platonismo, per cui invece il mondo ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) si poneva non solo come distinto, bensì anche quale ostacolo, in quanto materia distinta dall'essere autentico, all'accesso e alla contemplazione intellettuale di Dio.

Clemente istituisce una stretta analogia tra la verità coincidente con il Logos-Cristo, coeterna e coestensiva a Dio, e l'eone cosmico, che raccoglie in sé presente, futuro e passato: alla scansione temporale, espressione tipica della creazione²⁴ si connette l'articolazione delle parti ($\mu\acute{\epsilon}\rho\eta$) del cosmo; in

21. CLEM. ALEX. *Strom.* V,3,16,1.

22. Mt 25,29.

23. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,10,55,5-6

24. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VI,16,142,3-4.

questo modo, “colui che ricomporrà le parti divise e le riunificherà, contemplerà senza rischio il Logos nella sua perfezione, cioè la verità”²⁵. La creazione costituisce un *continuum* che l’uomo è chiamato a percorrere noeticamente, per coglierne l’essenza profonda, il suo essere riflesso del Logos di Dio nella sua interezza.

Gli elementi in gioco in questo schema risultano, da un lato, il Logos come manifestazione di unità e di verità, espressione conoscibile di Dio in quanto sua immagine e, dall’altro, l’articolazione nella pluralità del tempo e dello spazio (le parti) del cosmo. Riavvicinare questa serie di elementi sino a portarli a coincidenza costituisce il compito della rivelazione portata da Cristo-Logos e del progresso gnostico opera dell’uomo²⁶. Il modello gnoseologico di Clemente risulta più articolato dell’idea, già presente in Filone e poi in Origene, della creazione e sussistenza nel Logos delle creature razionali o delle idee; nel caso di Clemente, si può invece parlare di un vero e proprio sviluppo dell’unità e della verità del Logos nel tempo e nello spazio, le diverse “parti” (μέρη) in cui consiste la creazione e di cui si sostanzia il cosmo, sulla cui intrinseca bontà egli ritorna insistentemente. Si tratta di un modello di creazione cosmica come processo di distensione del Logos, non di emanazione o caduta, come nello gnosticismo, nel neoplatonismo e, in qualche misura, nello stesso Origene.

Il *continuum* cosmico si articola in luoghi e livelli determinati da diverse configurazioni della qualità della materia e del tempo, tutte destinate a sfociare nella contemplazione unitaria del Logos. La gnosi, che secondo la definizione di Clemente è “conoscenza infallibile di ciò che è, che sarà, e che è passato” corrispettivamente alla verità che racchiude in sé presente, passato e futuro²⁷, indica un’intensità di polarizzazione della differenza e del tempo in direzione dell’unità e delle verità, come chiarisce l’immagine della calamita che Clemente deriva da Platone²⁸. Così la speranza vissuta dallo gnostico anticipa la condizione finale della contemplazione della fede e dell’amore in Dio. Ne consegue una rappresentazione complessivamente unitaria del reale, che vede, ancora una volta, il Logos “al suo principio e al suo termine”²⁹.

25. CLEM. ALEX. *Strom.* I,13,57,6.

26. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* I,14,60,4; IV,25,56,1-157,2; VII,2,9,3-10,2.

27. CLEM. ALEX. *Strom.* VI,7,61,1-2.

28. PLAT. *Ion.* 533d-e, citato da Clem. Alex. *Strom.* VII,2,9,4.

29. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,2,9,3-10,2.

Questo campo unitario richiede una specifica modalità di intellesione, che Clemente individua nel metodo simbolico; esso però non viene limitato alla sola esegesi della Scrittura attraverso la sua interpretazione spirituale o allegorica, bensì si estende all'intera realtà creata, in virtù dell'unità omnicomprensiva del Logos che lo fonda e lo sostiene. Il possesso del procedimento simbolico o, come definito in altri termini, della comunicazione per enigmi³⁰ o ancora del modo di espressione in termini velati³¹ rappresenta lo strumento cognitivo che permette di unificare i diversi aspetti della realtà e ne consente l'attraversamento gnoseologico per giungere alla finale contemplazione unitaria del Logos-Cristo.

Ad un livello più profondo, infatti, per Clemente il valore del simbolo è dato dalla sua coincidenza con la struttura stessa del pensiero umano che, coerentemente alla dimensione simbolica del reale, vede nella natura una condizione che rivela e al tempo stesso nasconde la verità. Per coglierne il fondamento ultimo, ovvero il Logos, è necessario saperne ripercorrerne e riconnetterne le parti e i tempi; ciò diviene possibile in virtù di un rapporto dello gnostico con la realtà dell'eone creato perfettamente coincidente con la sua interpretazione simbolica, di passaggio cioè dalle manifestazioni esteriori differenziate alla progressiva percezione della sua intima unità, in modo del tutto analogo al meccanismo di interpretazione della Scrittura che permette di trascendere la lettera per attingere i differenti e infiniti gradi del significato spirituale, che coincide con l'inesauribilità stessa del Logos in quanto rivelazione di Dio³².

Il punto di partenza rimane l'ermeneutica simbolica della rivelazione, ma proprio perché il suo contenuto coincide con il rivelatore, il Logos, una tale ermeneutica si estende dal testo della Scrittura a tutto il cosmo creato, come indica l'esegesi del Tempio e della veste del sommo sacerdote proposta da Clemente sempre nel quinto libro degli *Stromati*³³. La rivelazione cristiana diviene così, unitamente alla tradizione sapienziale greca, una sorta di mappa del reale, grazie a cui se ne possono riconnettere le fila, attraverso un ininterrotto processo di ricerca simbolica³⁴. Cosmo e Scrittura sono dunque tra loro

30. CLEM. ALEX. *Strom.* II,1,1,2.

31. CLEM. ALEX. *Strom.* V,4,19,3.

32. CLEM. ALEX. *Strom.* V,8,46,1.

33. CLEM. ALEX. *Strom.* V,6,32,1-39,4.

34. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VI,15,121,4-122,1; 15,126,3; 16,133,1.

in relazione strettissima: lo gnostico è colui che acquisisce stabilmente la verità del bene, del male, dell'origine di ogni cosa, dal principio del mondo alla sua fine³⁵. In questo senso, nessuna manifestazione del reale e della natura risulta priva di un significato simbolicamente accessibile; osservazione del reale, dettato scritturistico, principi epistemologici della tradizione greca, in specie quello secondo cui "solo il simile conosce il simile"³⁶ si combinano in unità attraverso l'assunzione del metodo simbolico quale chiave ermeneutica comprensiva e unificante, che assume il testo biblico come punto di partenza per l'ascesi alla contemplazione (θεωρία) mistica, ma non si esaurisce in esso, estendendosi invece ad ogni manifestazione del reale antropologico e cosmico.

Clemente si colloca in una precisa linea semiotica del medio platonismo, che da Numenio giunge sino a Plotino, che sfocerà nel platonismo teurgico del IV secolo: cosmo e linguaggio si strutturano in parti distinte³⁷, che si combinano a dare espressione, per quanto inadeguata, alla vera realtà sottostante. Secondo Robert Lambertson, in ciò è implicita "la convinzione che l'universo materiale stesso costituisca un sistema di significato, un linguaggio di simboli che, opportunamente letto, risulterà portatore di una verità che ne trascende il sostrato fisico"³⁸. Tuttavia, la visione di Clemente si allontana da quella medio e neoplatonica, in quanto, pur riconoscendo la distanza tra la realtà cosmica e la verità trascendente di cui essa è simbolo, non svaluta la posizione nel mondo del soggetto della conoscenza noetica: si tratta di un processo di astrazione nel mondo, non dal mondo, come invece nella tradizione platonica.

Proprio la collocazione nel mondo del progresso conoscitivo dello gnostico determina il carattere decisivo della mistica di Clemente. Nella sua visione la gnosi è contemporaneamente e nel medesimo luogo, il mondo, applicazione alla contemplazione e concreta manifestazione delle virtù che fanno sì che la speranza dello gnostico trascenda in amore, nel duplice carat-

35. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* 6,9,78,5.

36. Citato in CLEM. ALEX. *Strom.* V,3,18,5; il principio rimonta forse al presocratico Filolao (*Fr.* 44 A 29 Diels-Kranz), ma compare poi in PLAT. *Gorg.* 510b; *Lis.* 214b; *Tim.* 45c; ARISTOT. *De an.* I,2,404b; e nel medio platonismo: ALB. *Didask.* 14,1.

37. στοιχεῖται nel lessico stoico, ἀρχαί in quello medioplatonico, μέση in quello di Clemente, che peraltro conosce e usa entrambi i precedenti.

38. R. LAMBERTSON, *Homer the Theologian*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 77.

tere della sua attività, contemplativa e allo stesso tempo attiva³⁹. Ora, è ben noto che il rapporto tra contemplazione e azione, o se si preferisce tra conoscenza e amore, costituisce un nodo centrale della riflessione cristiana sulla mistica. Nel caso di Clemente, esso assume un carattere del tutto peculiare rispetto a quanto accadrà in seguito. Non si tratta semplicemente dell'amore per il Dio contemplato che *naturaliter* trabocca nell'amore per le sue creature da parte dello gnostico. In realtà questi risulta in qualche misura compartecipe della stessa azione redentrice di Dio nell'atto stesso della propria progressione mistica:

Questa è dunque l'attività (ἐνέργεια) del perfetto gnostico: conversare con Dio attraverso il gran sacerdote⁴⁰ assimilandosi per quanto si può al Signore, mediante tutto il culto (θεράπεια) dedicato a Dio: esso ha per scopo la salvezza degli uomini, attraverso una sollecita benevolenza nei nostri riguardi, attraverso la liturgia (λειτουργία), l'insegnamento della dottrina e la pratica del bene. Oltre a edificare e costruire se stesso, assimilandosi a Dio lo gnostico forma anche chi lo ascolta⁴¹.

Per lo gnostico di Clemente, contemplazione noetica e pratica dell'amore sono compresenti nel medesimo spazio e nel medesimo tempo, come affermato in un passo spesso travisato: *Strom.* 6,9,73,3: "L'amore non è più appetito di colui che ama, bensì familiarità affettiva, che restituisce lo gnostico, non più bisognoso di tempo o luogo, all'unità della fede"⁴²⁴³. Così, anche le forme culturali, liturgiche e sacramentali specificamente cristiane, che a quell'altezza di tempo già sostanziano la vita delle chiese, sono radicalmente soppiantate – con la sola eccezione del battesimo, in quanto necessario inizio del cammino cristiano generato dall'adesione alla fede – dall'intero complesso della vita del cristiano, in cui vengono ricomprese non solo la liturgia e l'esemplarità di vita, bensì anche la funzione d'insegnamento e di cura del

39. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VII,16,102,1-2.

40. Ovvero Cristo, secondo Ebr 4,14.

41. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,3,13,2; si veda anche VI,17,161,1.

42. Ef 4,13.

43. CLEM. ALEX. *Strom.* VI,9,73,3. Che non si tratti qui della condizione *post mortem* è chiarito da quanto Clemente afferma subito dopo: "Egli già trovandosi grazie all'amore nella condizione in cui sarà, poiché ne ha già anticipato la speranza tramite la gnosi, non aspira più ad alcuna cosa, perché possiede, per quanto è possibile, l'oggetto stesso di ogni aspirazione". E ancora: "Colui che è cresciuto nell'opera del bene propria della perfezione gnostica, questi è uguale agli angeli già qui sulla terra" (Clem. Alex. *Strom.* VI,13,105,1).

progresso spirituale del prossimo. La stessa idea dell'assimilazione a Dio vede quale riferimento l'incarnazione del Logos, più che la sua passione, come invece avverrà in seguito⁴⁴. Al riguardo si dà una spiccata reciprocità: "Il Logos di Dio è dotato di intelletto (νοερός), e per questo l'immagine dell'intelletto (νοῦς) si dà solo nell'uomo; per cui nell'anima l'uomo buono ha aspetto e forma divina e a sua volta Dio ha forma umana, perché essenza di ciascuno è l'intelletto, da cui siamo caratterizzati"⁴⁵.

Una tale concezione del culto determina un profondo cambiamento nel rapporto dello gnostico cristiano col mondo. Viene cancellato ogni confine tra ambiti, luoghi e funzioni distinte nel rapporto con il divino – quindi anche nella mistica – propri di ogni sistema religioso tradizionale e tutta la realtà creata viene ricondotta all'uomo, immagine di Dio. Il cristiano gnostico non conosce né luoghi né tempi speciali per la preghiera, convinto com'è dell'onnipresenza di Dio, in termini di tempo e di spazio. A un simile atteggiamento che rende costante la presenza dello gnostico al cospetto del divino, si accompagna un atteggiamento altrettanto lieto. La dimensione sacrificale della religione antica risulta annullata dal vero sacrificio il cui oggetto è costituito dal Logos stesso, che determina la perfetta affinità tra il destinatario del culto, Dio, e l'oggetto del sacrificio, il Logos. Viene così messa in luce l'intenzionalità profonda del sacrificante: "Il sacrificio della chiesa è infatti il Logos che esala dalle anime sante, rivelando a Dio unitamente al sacrificio tutta intera l'intenzione"⁴⁶.

Clemente esplicita anche l'ultimo, decisivo passaggio che separa la concezione non solo culturale, bensì teologica e mistica del cristianesimo dall'orizzonte antico, laddove egli identifica nell'uomo, come detto, in quanto creato a immagine di Dio il luogo in cui se ne manifesta appieno la grandezza⁴⁷. Da questo punto di vista, per Clemente lo gnostico non rappresenta un'eccezione elitaria nella massa dei cristiani, bensì uno stadio di avanzamento sul percorso unitario e ininterrotto che conduce alla assimilazione a Dio, destinata a non concludersi neppure nella contemplazione celeste, ma che può e deve avviarsi in questa vita, in una dimensione che, stante il vincolo della carne, assume una spiccata connotazione simbolica, come detto.

44. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,3,14,6.

45. CLEM. ALEX. *Strom.* VI,9,72,2.

46. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,7,35,3-7.

47. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VII,5,28-29.

Così lo gnostico è “di questo mondo e superiore a questo mondo”⁴⁸. In questa prospettiva è necessario rigettare l’interpretazione denotativamente simbolica del culto materialmente reso, come ancora in Filone: non si dà un duplice livello per l’interpretazione del gesto liturgico o sacrificale, quello materiale di mero segno e quello spirituale o simbolico di vero significato, bensì l’unità del creato in ogni sua dimensione si riflette nell’unità della vita e dei gesti del credente, che già al livello incoativo di chi è sul punto di credere⁴⁹ porta in sé la potenziale pienezza dell’immagine di Dio, destinata a sempre maggior compiutezza nella progressiva ed eterna assimilazione a Lui. Se il vero culto coincide con la totalità della vita del cristiano, l’essenza dell’eucaristia resa dal fedele consiste nel progresso nell’amore, in cui l’offerente viene sempre più a coincidere con l’offerta, il Logos immagine di Dio, e Dio stesso, inteso come amore secondo il dettato di 1 Gv 4,8.

In questo quadro va compresa anche la dottrina dell’impassibilità (ἀπάθεια) dello gnostico, che Clemente certamente deriva dalla tradizione stoica, ma piega ad una significazione autenticamente cristiana. Essa non è altro dalla dimensione soggettiva della restituzione dell’anima alla contemplazione unitaria del Dio che è amore; nel suo viaggio terreno, lo gnostico, pur non allontanandosi ancora dalla vita mortale, riesce progressivamente a strappare l’anima al dominio delle passioni – intese nell’ampia accezione propria della filosofia antica – e a intrattenere un rapporto sostanzialmente strumentale con il corpo, non restandone condizionato dai desideri o dalle affezioni⁵⁰. Tale percorso assume la figura della “morte razionale” (λογικὸς θάνατος)⁵¹, che è separazione dell’anima dalla passione, così come la morte naturale è separazione dell’anima dal corpo. Come detto, la morte fisica costituisce solo una cesura parziale sul cammino ininterrotto di purificazione e progresso che conduce alla mai compiuta assimilazione a Dio.

In questo modo, la condizione del semplice credente, saldo nella fede, costante nella speranza che è certezza nell’attesa del compimento che è amore, si trasforma nella figura mistica dello gnostico, nella misura in cui, restando in questo mondo e operandovi, attraverso l’ascesi intellettuale e comportamentale risale verso l’unità che sostanzia tutto il creato e il tempo,

48. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,3,18,2

49. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,5,29,8.

50. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VI,9,75,2-3.

51. CLEM. ALEX. *Strom.* VII,12,71,3.

trascendendoli entrambi e anticipando già su questa terra la condizione paradisiaca in cui tutto è amore⁵². Si tratta di una mistica fortemente intellettualistica, di indubbia ascendenza platonica. Tuttavia, l'ottimismo antropologico che la sostanzia, derivato dall'azione redentrice di Cristo-Logos che si prolunga nel presente di ciascun uomo, e l'individuazione, biblicamente fondata, del mondo quale luogo del suo realizzarsi danno alla mistica di Clemente un'impronta specificamente cristiana e un'ampiezza di vedute che, a mio avviso, non sarà più raggiunta in seguito.

52. Si veda CLEM. ALEX. *Strom.* VII,12,78,3; 80,2-4; 13,82,5-6.