

METAFISICA E RIVELAZIONE L'ITINERARIO DEI PRIMI TRE SECOLI CRISTIANI

ENRICO DAL COVOLO

PATH 5 (2006) 313-325

1. Introduzione

Occorre precisare anzitutto la prospettiva e i limiti di questo contributo.

In generale, mi propongo di riflettere sulla “lezione dei nostri Padri” riguardo alla ricezione della filosofia classica come strada privilegiata nell’approfondimento razionale del dato di fede, e dunque sul rapporto esemplare che i Padri instaurarono, fin dai primi secoli cristiani, tra metafisica e rivelazione.

Più in particolare, prenderemo in esame, dentro una prospettiva storico-teologica, la decisa opzione della Chiesa antica per la filosofia, piuttosto che per la religione dei pagani. Di fatto la filosofia, e non la religione, venne scelta dai Padri come via maestra della speculazione teologica e come area privilegiata del dialogo con la cultura classica. Come si vede, è opportuno distinguere con chiarezza fra l’assunzione *generica* della cultura classica da parte dei Padri, e quella *specificata* della filosofia: fu proprio questa seconda al centro di un acceso dibattito, ancora perfettamente attuale, se si considera la filosofia come esercizio del pensiero atto a formulare e ad elaborare i contenuti stessi della fede.

In pratica – siccome il medesimo approccio storico-teologico è stato autorevolmente adottato dall’Enclitica *Fides et ratio* –¹ si tratta di ripre-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, in “Acta Apostolicae Sedis” 91 (1999), 5-88 (d’ora in poi FR). Vedi al riguardo un mio studio precedente: «*Fides et ratio*»: *l’itinerario*

correre i riferimenti dell'Enciclica alla storia delle origini cristiane e ai Padri della Chiesa nei numeri 36-42 del quarto capitolo, là dove sono illustrate le tappe più significative dell'incontro tra fede e ragione².

2. La prima occasione di incontro: Paolo all'Areopago

Il discorso di Paolo all'Areopago – da cui Giovanni Paolo II inizia la sua rivisitazione storica – rappresenta per molti aspetti la prima “occasione ufficiale” dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia³.

L'esito di questo discorso è ben noto: «Ti sentiremo un'altra volta», commentano ironici gli Ateniesi, voltando le spalle all'oratore. Così il tentativo di Paolo rimane isolato, almeno in quella fase di maturazione e di avvio della nuova religione che, nella storia letteraria, prende il nome di *Scritti* o *Padri apostolici*: Clemente Romano, il *Pastore* di Erma, le *Lettere* di Ignazio, di Policarpo e dello Pseudobarnaba...⁴

Si può avanzare a questo punto una domanda apparentemente banale, ma che in realtà costringe ad approfondire la questione dei rapporti tra fede e ragione alle origini della Chiesa, mentre accompagna la lettura dei nn. 36-37 dell'Enciclica: *quando inizia la teologia cristiana?*⁵

Non è facile rispondere a questa domanda.

Si pensi anzitutto alla diffidenza dei primi cristiani verso il termine *theologhía*, ai loro occhi talmente compromesso con il culto degli dèi, che ancora alla fine del II secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo

dei primi secoli cristiani, in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (Biblioteca di Scienze Religiose, 148), Roma 1999, 37-44 (anche in “Ricerche Teologiche” 10 [1999], 297-304).

² FR, 33-38.

³ Cf. *Atti degli Apostoli* 17, 22-31. «Per il luogo dove si svolge», osserva R. Cantalamessa, e per il prestigio dell'uomo che lo pronuncia, il discorso «ha qualcosa di emblematico e di ufficiale»: R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie* (Scienze Religiose, 1), Milano 1971, 27-28.

⁴ Per un'introduzione a questi *Scritti* e una bibliografia aggiornata, vedi per esempio G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I-II* (Strumenti della Corona Patrum, 1), Torino 1998⁵, 54-154.

⁵ Sulla questione vedi più ampiamente E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna-Roma 1995, 517-523 (bibliografia disseminata, cui aggiungo E. OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993 [bibliografia, 314-328]; H.D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science [III^e-VI^e siècle]*, in “Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 80 [1996], 201-220).

come *philosophía* piuttosto che *theologhía*: «La nostra *philosophía* sbocciò tra i barbari»⁶, esordisce il vescovo di Sardi in un celebre frammento della perduta *Apologia*. E anche senza seguire le posizioni estreme di chi comincia la storia della teologia saltando a piè pari l'età patristica, bisogna riconoscere che gli inizi speculativamente più rilevanti vanno cercati ai margini dell'istituzione, se è vero che

«gli gnostici furono i *maîtres-à-penser* del cristianesimo di quell'epoca, sia sotto l'aspetto teologico sia sotto l'aspetto esegetico»⁷.

Ma per impostare la questione in modo soddisfacente occorre precisare l'accezione di “teologia” a cui facciamo riferimento. Se non ci si riconduce pregiudizialmente a un concetto di teologia dotta, “scientifica”, e comunque posteriore al periodo del Nuovo Testamento, allora si può affermare che la teologia cristiana nasce con il cristianesimo stesso, non dopo il Nuovo Testamento e l'età apostolica. Di fatto *kerygma* originario ed elaborazione teologica appaiono inseparabilmente intrecciati negli scritti canonici del Nuovo Testamento (si pensi soprattutto al *corpus* paolino e a quello giovanneo), come del resto negli apocrifi più antichi e nei Padri apostolici. Così il “teologico” non è aggiunto o giustapposto al “kerygmatico”, ma è interno ad esso, di modo che non vi è frattura tra rivelazione e teologia⁸.

3. Cristianesimo antico e filosofia⁹

Pertanto, fin dalle origini, gli scrittori cristiani non esitarono a utilizzare le categorie e i metodi della filosofia greca¹⁰.

⁶ EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* 4, 26,7, ed. G. BARDY, SC 31, Paris 1952, 210. Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che Taziano stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cf. TAZIANO, *Oratio ad Graecos* 35, 15-17, M. MARCOVICH (ed.), *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin – New York 1995, 66.

⁷ M. SIMONETTI, *Un'intervista*, in “Ricerche Teologiche” 1 (1991), 142.

⁸ Cf. G. VISONÀ, *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, 23-44 (nota bibliografica, 42-44).

⁹ Rinvio, anche per ulteriore documentazione, a un altro mio saggio *Tra cristianesimo e filosofia. Argomentazioni patristiche sulla verità*, in “Filosofia e Teologia” 16 (2002), 481-494.

¹⁰ Vedi più ampiamente M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca* (Cultura cristiana antica), Roma 1983.

Ma quale filosofia? Se infatti l'autodefinizione del cristianesimo come *philosophía* richiedeva necessariamente di entrare nella circolazione di idee del dibattito filosofico già da secoli in atto, occorreva però esercitare un attento discernimento (*chrésis*) tra ciò che si poteva o meno accettare. Esclusi gli indirizzi epicureo e peripatetico a causa della negazione della provvidenza, e a maggior ragione quelli scettico e cinico, non restavano che gli orientamenti "metafisici" del platonismo¹¹: come afferma Clemente Alessandrino, l'unica filosofia da accettare «è quella di cui parla Socrate presso Platone»¹².

Scriva Raniero Cantalamessa in un lucido saggio su *Cristianesimo primitivo e cultura greca*:

«I primi tre secoli vedono impegnati nel dialogo due mondi ancora entrambi vivi e autonomi, mentre più tardi, dopo la pace costantiniana, il paganesimo con la sua filosofia tenderà sempre più a diventare un fatto di sopravvivenza culturale»¹³.

Questo giudizio complessivo – nonostante suscitati, e lo stesso autore ne è consapevole, molti interrogativi e istanze di puntualizzazione ulteriore – individua un arco cronologico ben definito per riflettere sui nn. 38-39 dell'Enciclica¹⁴, cioè sul primo «incontro del cristianesimo con la filosofia». Di fatto i primi tre secoli segnano il tempo di costruzione faticosa di un'identità culturale complessa del cristianesimo, in cui la primaria istanza religiosa ed esistenziale viene progressivamente strutturata nelle categorie filosofiche e linguistiche della cultura ellenistica imperiale¹⁵.

Inoltre la periodizzazione evocata da Cantalamessa ci esime da una valutazione globale del rapporto tra platonismo e cristianesimo, poiché

¹¹ È importante al riguardo S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo* (Sussidi Patristici, 6), Roma 1992.

¹² CLEMENTE AL., *Stromata* 1, 19,92,3, C. MONDÉSERT – M. CASTER (edd.), SC 30, Paris 1951, 118. Sono però apprezzati anche gli stoici per le loro dottrine morali.

¹³ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia...*, 27.

¹⁴ FR, 34-36.

¹⁵ Per un'estensione maggiore dell'arco cronologico si può vedere B. STUDER, *La teologia nella Chiesa imperiale (300-450)*, in A. DI BERARDINO – B. STUDER (edd.), *Storia della Teologia*, 1. *Età patristica*, Casale Monferrato 1993, 305-507 (bibliografia, 501-507. Vi è citato fra l'altro il fondamentale contributo di C. GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, 1. *Der Begriff des «rechten Gebrauches»*, Basel – Stuttgart 1984).

solo nel quarto secolo si manifesta appieno la *facies* platonica del cristianesimo: come è noto, tale rapporto segnerebbe – o segna, a seconda delle diverse posizioni critiche assunte dagli storici – un'inculturazione permanente del cristianesimo nella forma platonica. Da parte sua, l'Enciclica affronta questo problema alcune pagine più avanti, nel n. 72 del sesto capitolo. «Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca», ammette Giovanni Paolo II,

«non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. Oggi, via via che il Vangelo entra in contatto con aree culturali rimaste finora al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono all'inculturazione».

Così «problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli si pongono alla nostra generazione». D'altra parte, però,

«quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità»,

conclude decisamente Giovanni Paolo II,

«sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia»¹⁶.

In qualche modo, perciò, la metodologia dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia nei primi secoli cristiani viene considerata “paradigmatica” per le forme successive di inculturazione del messaggio evangelico, lungo tutta la storia della Chiesa.

Ma – per tornare ai primi tre secoli – la questione fondamentale da risolvere, per consentire un “dialogo a tutto campo” tra cristianesimo e cultura classica, era quella di fondare e giustificare il ricorso alla filosofia greca, e non era certo problema di facile soluzione. A prima vista, infatti, il dialogo tra la *novitas* cristiana e una filosofia, che comportava pur sempre l'ossequio alla religione olimpica, poteva apparire improponibile. Così, fin

¹⁶ FR, n. 72, 61.

dai primi tempi, si riscontrano, in seno al cristianesimo, due atteggiamenti diversi: quello dell'accettazione, ma anche quello del rifiuto.

Quello di un totale rifiuto, almeno apparente, ha la sua espressione più evidente in alcuni rappresentanti del cristianesimo africano e siriano, cioè delle due aree estreme del mondo ellenizzato. Sono celebri gli interrogativi in cui prorompeva, sdegnato, Tertulliano. Se ne fa cenno nell'Enciclica stessa¹⁷: «Che cosa c'è di simile tra un filosofo e un cristiano, tra un discepolo della Grecia e un discepolo del cielo?». E ancora:

«Che cosa c'è in comune tra Atene e Gerusalemme? Che cosa tra l'Accademia e la Chiesa? [...] La nostra disciplina viene dal portico di Salomone, il quale aveva insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore. Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico»¹⁸.

In realtà l'*Apologeticum* di Tertulliano, indirizzato alle supreme autorità dell'impero intorno al 200, rivela un atteggiamento assai complesso nei confronti della filosofia. Ad affermazioni positive e possibiliste, per cui si è parlato di lui come di un precursore dell'alleanza tra cristianesimo e impero, Tertulliano accosta espressioni simili a quelle citate, che professano la radicale incompatibilità tra Atene e Gerusalemme, per cui, all'opposto, qualcuno ha sostenuto la sua completa apostasia dalla romanità. Per questo motivo la critica odierna registra l'*ambiguità*, o l'*enigma* di Tertulliano in tutti gli ambiti (non soltanto filosofico-retorico, ma anche politico-istituzionale, linguistico-letterario...) del suo dialogo con le tradizioni pagane. In ogni caso, il suo rifiuto non riguardava solo la filosofia, ma anche la *saecularis litteratura*, l'arte, la maggioranza delle professioni e dei mestieri, compreso quello dei maestri di scuola: in una parola, l'intera cultura e civiltà pagana.

L'altro atteggiamento invece fu di grande apertura, di dialogo critico e costruttivo con la filosofia dei Greci. È l'atteggiamento iniziato da Giustino e sviluppato dagli Alessandrini, soprattutto da Clemente. Qui la filosofia non solo non è rifiutata, ma è vista come propedeutica alla fede.

Sarebbe errato, però, ritenere che la vera linea di demarcazione tra il "sì" e il "no" alla filosofia sia quella geografica e ambientale, che divide il

¹⁷ FR, n. 41 e nota 40, 37.

¹⁸ TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum* 7, 9-11, R.F. REFOULÉ (ed.), CCL 1, Turnholt 1954, 193.

cristianesimo latino e siriano da quello alessandrino. «I cristiani sono i filosofi di oggi, e i filosofi erano i cristiani di ieri», giunge a dire per esempio, proprio in area latina, Minucio Felice¹⁹. In verità, la linea di demarcazione è assai più intima e generale, e passa attraverso ogni singolo pensatore cristiano, perché in ogni autore convivono come due anime: quella cristiana, piena di riserve verso una ricerca della verità tutta permeata di ideologia pagana, e quella greca, che ne è invece soggiogata.

Non di meno, i cristiani dei primi secoli giunsero per lo più a legittimare il ricorso alla filosofia pagana sulla base di una duplice argomentazione.

La prima pare a noi (dico *a noi*, con la nostra mentalità di oggi, perché in realtà ben diversa era la prospettiva dei Padri) insufficiente e di comodo. Stando a questa interpretazione, i Greci avrebbero attinto alcune verità fondamentali dalla Bibbia, che è più antica di Platone (così, sulla scia dell'apologetica giudaico-ellenistica, scrissero Giustino, Clemente e molti altri Apologeti)²⁰.

La seconda argomentazione, ben più profonda e originale, è la teoria del *Lógos spermatikós* di Giustino²¹. Il suo significato è ben noto: quel *Logos*, che si è manifestato profeticamente (in figura) agli Ebrei nella Legge, si è manifestato anche parzialmente sotto forma di semi di verità ai Greci. Ora, conclude Giustino, poiché il cristianesimo è la manifestazione storica e personale del *Logos* nella sua totalità, ne consegue che «tutto ciò che di bello (*kalós*) è stato detto da chiunque, appartiene a noi cristiani»²².

¹⁹ MINUCIO, *Octavius* 20, 1, M. PELLEGRINO – P. SINISCALCO – M. RIZZI (edd.), *Corona Patrum* 16, Torino 2000, 160 (commento, 334).

²⁰ È questa la celebre tesi dei *furta Graecorum*. Cf. al riguardo (dopo gli studi sempre validi di C. Andresen, R. Holte e J.H. Waszink) l'ormai classico A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 26), Tübingen 1989 (qui soprattutto per le pp. 59-72; bibliografia, 201-206), nonché I. SANNA, *L'argomento apologetico Furta Graecorum*, in *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50° della nuova sede* (Studia Lateranensia, 1), Città del Vaticano 1989, 119-143.

²¹ Vedi le due monografie, tra loro indipendenti, di G. GIRGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico* (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 7), Milano 1995 (bibliografia, 157-162), e di P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire* (Biblioteca di Scienze Religiose, 111), Roma 1995 (bibliografia, 333-352).

²² GIUSTINO, 2 *Apologetica* 13, 4, E.J. GOODSPEED (ed.), *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1984 (= 1914), 88. Cf. C. CORSATO, *Alcune «sfide della storia» nel cristianesimo*

In questo modo Giustino, pur contestando alla filosofia greca le sue contraddizioni, orienta decisamente al *Logos* qualunque *veritas philosophica*, fondando così dal punto di vista razionale la pretesa di verità e di universalità della religione cristiana. Se l'Antico Testamento tende a Cristo come la figura (*týpos*) tende alla propria realizzazione (*alétheia*), la verità greca tende anch'essa a Cristo e al Vangelo, come la parte (*méros*) tende a unirsi al tutto. Ecco perché la filosofia greca non può opporsi alla verità evangelica, e i cristiani possono attingervi con confidenza, come a un bene proprio²³.

4. Una nuova occasione di incontro: la “scuola alessandrina”

Su questi presupposti si realizza tra la fine del II secolo e la prima metà del III una nuova occasione di incontro tra la ragione e la fede, dopo il “fallimento” dell'Areopago.

Ne furono protagonisti Clemente e Origene. Essi sono stati definiti in modo suggestivo «il Giano bifronte della “scuola alessandrina”»²⁴. Clemente, infatti, guarda in una direzione culminativa del passato, mentre Origene è volto a un futuro differente (ma nonostante la direzione degli sguardi prospettici, la metafora suggerisce anche la continuità e l'omogeneità sostanziale tra le due facce scolpite sulla medesima pietra). In particolare si può cogliere nei due Alessandrini un modo diverso (e per molti aspetti complementare) di intendere il rapporto tra metafisica e rivelazione²⁵.

Per Clemente la tradizione filosofica greca è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del *Logos*, che permette all'uomo di raggiungere i “semi” della verità (egli giunge ad affermare che Dio ha dato la filosofia ai Greci «come un testamento loro proprio») ²⁶. Per

delle origini: Giustino, Cipriano, Gregorio Magno, in “Studia Patavina” 42 (1995), 231-251 (soprattutto 231-235: *Giustino e la cultura nel secondo secolo*).

²³ Cf. E. DAL COVOLO, *I Padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, in “Ricerche Teologiche” 9 (1998), 133-138.

²⁴ M. RIZZI, *La scuola alessandrina...*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, 83. Per il seguito, cf. *ibidem*, 84-91.

²⁵ Cf. J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (Collana di studi religiosi) (ed. francese, Tournai 1961), Bologna 1975, 359-380 (*Filosofia e teologia*).

²⁶ CLEMENTE AL., *Stromata* 6, 8,67,1, P. DESCORTIEUX (ed.), SC 446, Paris 1999, 196. Cf. al riguardo G.M. VIAN, *Cristianismo y culturas en la época patristica*, in *Cristianismo*

Origene, invece, la filosofia ha funzione prevalentemente strumentale, di attrezzatura concettuale per lo sviluppo dell'indagine teologica ed esegetica, che deve essere sempre verificata alla luce della rivelazione.

Inoltre per Origene – a differenza di Clemente – la distinzione dei gradi della conoscenza teologica non poggia tanto su ragioni intellettuali, quanto invece su ragioni morali e spirituali, su una sorta di tiepidezza nella fede, che impedisce il progresso gnoseologico proprio di una fede intensa. È insomma la dimensione della “dedizione di fede”, della disponibilità alla rivelazione, che caratterizza il cristiano secondo Origene, e la teologia è dipendente (non causa) rispetto ad essa.

In ogni caso, tutti e due gli Alessandrini attingono generosamente alle categorie filosofiche del loro tempo «per elaborare una prima forma di teologia cristiana»²⁷.

Si prenda per esempio lo sviluppo dell'idea (di derivazione platonico-stoica) della *homóiosis theô* (l'“assimilazione a Dio e al divino”). Nella teologia alessandrina essa fonda i vari livelli di conoscenza e di progresso nella perfezione della vita cristiana, fino alla compiuta assimilazione al divino stesso, frutto del superamento dell'ostacolo della lettera nella Scrittura, della carne nella morale, dell'ombra – proiettata dalla realtà creata – nella contemplazione dei “misteri” trascendenti²⁸.

Così l'Enciclica riconosce il merito singolare di Origene nella storia della teologia: «Tra i primi esempi che si possono incontrare», scrive Giovanni Paolo II a proposito dell'incontro tra filosofia antica e cristianesimo, «quello di Origene è certamente significativo»²⁹.

y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica (Facultas de Teología San Vicente Ferre. Series valentina, 37), Valencia 1995, 69.

²⁷ FR, n. 39, 36.

²⁸ Cf. E. DAL COVOLO, *Conoscenza «razionale» di Dio, contemplazione ed esperienza «mistica»*. Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene, in L. PADOVESE, *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia, 12), Roma 1998, 237-251.

²⁹ FR, n. 39, 35. Di fatto Origene propone un itinerario spirituale in cui conoscenza “razionale”, contemplazione ed esperienza “mistica” di Dio, lungi dal divaricarsi, si compenetrano fra loro e vengono proposte continuamente a ogni cristiano, perché cammini sulla via della perfezione. In particolare F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (Théologie, 23), Paris 1951, ha sottolineato lo stretto rapporto che Origene individua tra il progresso spirituale e la graduale scoperta di Cristo e delle sue “denominazioni” (*epínoiai*): per il cristiano esse formano come una medesima “scala” nella conoscenza e nell'imitazione del Figlio di Dio.

Bisogna riconoscere infatti che l'intero universo mentale dell'Alessandrino appare strutturato platonicamente secondo i due livelli della realtà (l'idea e la copia), e che in maniera conforme a tale strutturazione egli affronta i singoli problemi posti dall'elaborazione del dato di fede. Non è un caso che la risposta a Celso, dopo quasi settant'anni, la scriva lo stesso Origene, dimostrando che la fede cristiana poteva soddisfare le istanze della ragione: il suo Dio è incorporeo al pari di quello di Celso, la lettera del racconto della *Genesi* risponde alle stesse esigenze dei miti platonici, il Cristo incarnato (scandalo per il pagano Celso) esorta i cristiani a conoscerlo in quanto *Logos*...

Fra l'altro Celso, mettendo in scena un giudeo, gli fa dire:

«Gesù minaccia e insulta con troppa disinvoltura quando dice: “Guai a voi”, e: “Predico a voi”, perché con questo ammette senz'altro di non essere in grado di convincere, cosa che non dovrebbe succedere non dico a un dio, ma nemmeno a un uomo di senno».

Origene rintuzza facilmente l'accusa del giudeo, mostrando una serie di passi in cui il Dio dell'Antico Testamento minaccia al pari di Gesù, ma sa bene che in questo caso la finzione prosopografica – cioè il giudeo messo in scena, piuttosto che l'uomo greco – è solo un velo sottilissimo, e che Celso muove un'obiezione di capitale importanza anzitutto per la mentalità greca. Perciò egli conclude, rivolto ai pagani:

«“Incapace di persuadere” [...]: questa osservazione potrebbe applicarsi [...] anche ai greci, tra i quali tutti quelli che conseguirono una grande fama per la loro sapienza non sono riusciti a persuadere quelli che li hanno insidiati, i loro giudici, gli accusatori, sì da correggerli dai vizi e guidarli alla virtù per mezzo della filosofia»³⁰.

Ebbene, osserva Emanuela Prinzivalli in una sintesi brillante, dedicata all'*Incontro e scontro fra “classico” e “cristiano” nei primi tre secoli*³¹, quello che non è riuscito ai filosofi – nemmeno a Socrate, supremo modello etico pagano, apprezzato di solito anche dai cristiani – nella concezione orige-

³⁰ ORIGENE, *Contra Celsum* 2, 76, M. BORRET (ed.), SC 132, Paris 1967, 462-468.

³¹ E. PRINZIVALLI, *Incontro e scontro fra «classico» e «cristiano» nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, in “Salesianum” 56 (1994), 543-556.

niana riesce indefettibilmente al *Logos*. Egli infatti soddisfa anche a questa suprema istanza di persuasione propria del pensiero greco, in quanto, al termine di una vicenda lunghissima – che Origene adombra più di quanto non definisca, e che corrisponde in verità al mistero dell'*eschaton* – riesce a riunire a sé il libero arbitrio di tutte le creature razionali, realizzando la redenzione totale.

5. L'opzione dei primi cristiani per la filosofia

A questo punto possiamo valutare la portata e le conseguenze della decisa opzione dei nostri Padri per la filosofia³².

È illuminante, a questo riguardo, una riflessione di J. Ratzinger, all'epoca professore di Teologia dogmatica nell'Università di Tubinga, quando – all'indomani del Concilio Vaticano II – l'Europa era percorsa dai venti scomposti della contestazione, che sembrarono scuotere le fondamenta stesse della verità.

«Il paradosso della filosofia antica», scriveva nel 1968 il futuro Pontefice in *Introduzione al cristianesimo*, un libro oggi più che mai attuale, «consiste, dal punto di vista della storia delle religioni, nel fatto che essa con il pensiero ha distrutto il mito», senza peraltro accantonare del tutto la forma religiosa di venerazione degli dèi. Di fatto la *religio* tradizionale non batteva le vie del *logos*, ma si ostinava su quelle del mito, pur riconosciuto dalla filosofia come privo di consistenza reale. Perciò il tramonto della *religio* era inevitabile:

«Fluiva», spiega Ratzinger, «come logica conseguenza del suo distacco dalla verità, che finiva per ritenere la *religio* una semplice *institutio vitae*, ossia un puro indirizzo e una mera impostazione di vita. Di fronte a questa situazione, Tertulliano ha delineato la posizione cristiana con una frase grandiosa, audace e incisiva: “Cristo ha affermato di essere la verità, non la consuetudine”»³³.

³² D'altra parte, come si accennava all'inizio e come risulta da varie testimonianze addotte (vedi per esempio Tertulliano, nota 18 e suo contesto), questa “filosofizzazione” del discorso cristiano non mancò di accendere un vivace dibattito – ancor oggi perfettamente attuale – sul rapporto tra ragione filosofica e fede rivelata. Si veda al riguardo la recente problematizzazione di A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, in “Annali di storia dell'esegesi” 21 (2004), 59-107.

³³ *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*: TERTULLIANO, *De virginibus velandis* 1, 1, E. DEKKERS (ed.), CCL 2, Turnholti 1954, 1209.

«Penso», commenta ancora il nostro Autore,

«che questa sia una delle più grandi massime della teologia patristica. Vi si trovano infatti riuniti in singolarissima sintesi la lotta ingaggiata dalla Chiesa primitiva, e al contempo il perenne compito incombente sulla fede cristiana. All'idolatrice venerazione della *consuetudo Romana*, della "tradizione" dell'urbe, che faceva assurgere le sue abitudini consacrate a regola autosufficiente di condotta, si contrappone ora la rivendicazione esclusivistica della verità. Il cristianesimo veniva così a porsi risolutamente dalla parte della verità, accantonando per sempre l'idea di una religione che si accontentava di essere una mera configurazione cerimoniale, alla quale infine, battendo la strada dell'interpretazione, si riesce anche, faticosamente, a dare un senso».

«L'opzione cristiana originaria», conclude Ratzinger,

«è invece completamente diversa. La fede cristiana ha fatto la sua scelta netta contro gli dèi della religione per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della consuetudine per la verità dell'essere».

Nel medesimo contesto Ratzinger accenna in maniera originale all'accusa di ateismo rivolta ai cristiani.

In effetti, se la *religio* dei pagani era squalificata dal *logos*, il *logos* però non ne assumeva alcuna valenza religiosa sostitutiva.

«Il Dio dei filosofi appariva agli antichi un elemento non dotato di carica religiosa, bensì una mera realtà accademica, extra-religiosa. Ora, il lasciar sussistere solo questo, il professare di credere unicamente ed esclusivamente in esso, gettava sui cristiani tutta l'impressione di una irreligiosità, sembrava ai pagani un rinnegamento della religione, e quindi ateismo bell'e buono. E invece – proprio nel sospetto di ateismo col quale dovette battersi il cristianesimo primitivo – si riconosce chiaramente il suo orientamento spirituale, la sua opzione decisa, che scarta inesorabilmente la religione del suo tempo, ridotta a mera consuetudine priva di verità, per aderire risolutamente alla verità dell'essere»³⁴.

³⁴ Riprendo con qualche modifica la traduzione di E. Martinelli in J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Biblioteca di teologia contemporanea, 5), Brescia 1969 (il volume è stato riedito molte volte: la più recente edizione italiana è la quattordicesima, del 2005, con un nuovo saggio introduttivo), 99-104 (qui 103-104).

6. Conclusione

Possiamo concludere citando una parola di commento del card. P. Laghi all'*Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*³⁵: «Nei Padri», scriveva nel 1992 il Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica,

«che si dimostrano pieni di venerazione e di rispetto verso la Sacra Scrittura, mettendola al fondamento e al centro della loro teologia, non esiste alcuna divergenza o antinomia tra un approccio religioso e pastorale dei testi sacri e una loro penetrazione speculativa. Si può dire che, scendendo dalla Rivelazione verso le correnti filosofiche dei loro tempi, per purificarle e per armonizzarle con i dati della fede, essi hanno posto le basi della filosofia cristiana. Il loro pensiero fa parte del patrimonio filosofico perennemente valido, e ciò non solo per l'impiego della filosofia in teologia, ma anche per la stessa valutazione del dinamismo di questa, in quanto quel patrimonio dottrinale è espressione della continuità di vita di fede della Chiesa in momenti particolarmente intensi»³⁶.

Sono parole che fanno pensare. In altri termini, esse dicono che l'*auditus fidei*, cioè la dimensione positiva del metodo teologico, e l'*intellectus fidei*, cioè la dimensione sistematico-speculativa della fede, si trovano presso i Padri in pieno equilibrio. Sta qui il segreto della loro fecondità teologica.

Così – scriveva a sua volta il card. J. Ratzinger in un contributo importante, al quale già più volte ci siamo ispirati –

«i nostri Padri continuano a segnare con decisione il cammino di chi intende “dare ragione” della sua fede in Cristo. Essi possono servire d'esempio anche ai teologi del nostro tempo, ai quali il Papa (Giovanni Paolo II) raccomanda di “recuperare ed evidenziare al meglio la dimensione metafisica della verità, per entrare in un dialogo critico ed esigente tanto con il pensiero filosofico contemporaneo quanto con tutta la tradizione filosofica”. Il legame intimo tra la sapienza teologica e il sapere filosofico è, infatti, “una delle ricchezze più originali della tradizione cristiana nell'approfondimento della verità rivelata” (FR, n. 105)»³⁷.

³⁵ Pubblicata il 10 novembre 1989. Vedine il commento curato da E. DAL COVOLO – A.M. TRIACCA, *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi* (Biblioteca di Scienze Religiose, 96), Roma 1991. Alla medesima *Istruzione* si riferisce anche FR, n. 41 e nota 41, 37.

³⁶ P. LAGHI, *Riflessioni sulla formazione culturale del sacerdote in margine all'Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa*, in E. DAL COVOLO, *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Torino 1992, 82.

³⁷ J. RATZINGER, *Il magistero dei Padri nell'Enciclica «Fides et Ratio»*, in “L'Osservatore Romano”, 13 novembre 1998, 4.