

VERITATEM INQUIRERE

PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE
Roma

UNIwersytet
MIKOŁAJA KOPERNIKA
Toruń

«**VERITATEM INQUIRERE**»
Liturgiae Fontes et Studia

Doctorum Collegium

- ALZATI Cesare (Italia)
- AROCENA Félix (Spagna)
- BAROFFIO Giacomo (Italia)
- BRZEZIŃSKI Daniel (Polonia)
- DAL COVOLO Enrico (Italia)
- GIRAUDO Cesare (Italia)
- GŁUSIUK Anna Aleksandra (Polonia)
- GUTIERREZ José Luis (Italia)
- IADANZA Mario (Italia)
- NAVONI Marco (Italia)
- ROSZAK Piotr (Polonia)
- SEGUI I TROBAT Gabriel (Spagna)
- SODI Manlio (Italia - **direttore scientifico**: manliosodi@gmail.com)
- SUSKI Andrzej (Polonia)
- TONIOLO Alessandro (Italia)
- TRAPANI Valeria (Italia)
- TUREK Waldemar (Polonia)
- ZACCARIA Giovanni (Italia - **direzione**: g.zaccaria@pusc.it)
- ŻĄDŁO Andrzej (Polonia)

© Copyright 2021 - Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2/A - 00195 Roma
Tel. + 39 06 45493637
info@edusc.it - www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-943-1

Enrico dal Covolo

«SEMI DEL VERBO» NELLA STORIA

PERCORSI BIBLICI E PATRISTICI
DAL PRIMO AL QUINTO SECOLO

Presentazione di

S.E. Mons. Andrzej Wojciech Suski

Postfazione di

Manlio Sodi

EDUSC 2021

«VERITATEM INQUIRERE»

Series Prima (Città del Vaticano)

1. G. BAROFFIO – M. SODI – A. SUSKI, *Sacramentari e Messali pretridentini di provenienza italiana. Guida ai manoscritti*, Lateran University Press 2016, pp. 443, ISBN 978-88-465-1072-3, € 32,00.
2. M. SODI – A. TONIOLO, “*Descendit Christus, descendit et Spiritus*”. *L’iniziazione alla vita cristiana in Ambrogio da Milano. Spiegazione del Credo – i Sacramenti – i Misteri. Explanatio Symboli – De Sacramentis – De Mysteriis. Textus et Concordantia*, Lateran University Press 2016, pp. 373, ISBN 978-88-465-1073-0, € 30,00.
3. M. SODI – R. RONZANI (edd.), *La predicazione dei Padri della Chiesa. Una tradizione sempre attuale*, Lateran University Press 2017, pp. 272, ISBN 978-88-465-1175-1, € 27,00.
4. C. CALVANO, “*Sapientia Latina*”. *Un metodo per conoscere il patrimonio linguistico romano-cristiano*, Lateran University Press 2018, pp. 420, ISBN 978-88-465-1179-9, € 28,00.
5. A. SUSKI – M. SODI – A. TONIOLO, *Sacramentari gregoriani. Guida ai manoscritti e concordanza verbale*, Lateran University Press 2018, pp. 847, ISBN 978-88-465-1177-5, € 35,00.

Series Nova (Roma – Toruń)

Con il 2021 la Collana prosegue il proprio servizio come espressione di due istituzioni universitarie: la *Pontificia Università della Santa Croce* (Roma), e l'*Università N. Copernico di Toruń* (Polonia). Il sottotitolo “*Liturgiae Fontes et Studia*” denota – in continuità con il progetto originario – l’ambito entro cui si colloca lo specifico apporto alla scienza liturgica, in sintonia con varie altre collane complementari presenti nel panorama editoriale mondiale. La conoscenza delle fonti liturgiche e l’incremento degli studi nell’ambito del culto permettono di proseguire sulla linea culturale che si è sviluppata nei secoli precedenti e si è ampliata soprattutto tra la fine del secondo e gli inizi del terzo millennio.

6. E. DAL COVOLO, “*Semi del Verbo*” *nella storia. Percorsi biblici e patristici dal primo al quinto secolo*, Edizioni Santa Croce, Roma 2021, pp. 176, ISBN 978-88-8333-943-1, € 20,00.

Altre opere in preparazione.

PRESENTAZIONE

Il cammino della ricerca scientifica, oggi più che in passato, si pone in un contesto di globalizzazione accentuata. Ciò comporta un dialogo nello studio e nella ricerca aperto ad ogni confronto. Se questo lo si sperimenta in ogni ambito della ricerca, oggi è ancora più attivo anche nel dialogo – a livello scientifico – tra istituzioni universitarie, perché la gioia della verità possa essere sempre più il riflesso della luce di Dio, che risplende nell'intelligenza umana.

Veritatis gaudium (= VG), infatti, non è solo il titolo della Costituzione apostolica di papa Francesco circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche (2018), ma anche il punto di riferimento che può costantemente guidare e sorreggere ogni tipo di ricerca, nel contesto sia ecclesiastico che laico.

Il «mutato contesto socio-culturale a livello planetario, nonché quanto raccomandato a livello internazionale in attuazione delle varie iniziative», è un invito a «procedere con ponderata e profetica determinazione alla promozione, a tutti i livelli, di un rilancio degli studi» (VG 1). Questo rilancio chiama in causa quel tipo di dialogo che si può attuare prevalentemente in un contesto di *universitas scientiarum*, di quell'orizzonte culturale, cioè, in cui trova spazio ogni ambito della ricerca, purché tutto sia finalizzato allo sviluppo sempre più integrale della persona.

«Modi di pensare, criteri di giudizio, norme di azione», all'insegna della probità scientifica, potranno essere un costante richiamo per rispondere all'urgenza di «uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca di un umanesimo nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso».

In altri termini, si tratta di «dilatare la ragione per renderla capace di conoscere e orientare le imponenti nuove dinamiche che travagliano la famiglia umana», perché essa sappia far «interagire i diversi livelli del sapere umano: quello teologico e quello filosofico, quello sociale e quello scientifico» (VG 2).

Nel 2015 la Pontificia Università Lateranense stipulò un accordo di collaborazione con la prestigiosa Università di Copernico, in Toruń. L'esito di tale collaborazione si concretizzò nell'apertura della presente collana, destinata a svolgere un servizio quanto mai attuale, e per questo altamente prezioso, circa le fonti liturgiche e studi affini. *Liturgiae fontes et studia* è stato finora il richiamo costante e programmatico di ciò che è stato portato a conoscenza degli studiosi a livello internazionale.

“Veritatem inquirere”: perché questo titolo della collana? Nella Prefazione al volume *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) Niccolò Copernico (1473-1543) scrive al Papa Paolo III (1534-1549), presentando il frutto dei suoi studi circa il sistema eliocentrico (si veda un riflesso della teoria nel logo dell'Università di Toruń). Nella prefazione al volume troviamo l'espressione: *Veritatem in omnibus in rebus, quatenus id a Deo rationi humanae permissum est, inquirere*.

L'espressione costituisce un invito pressante – soprattutto nel contesto universitario – a indagare nella ricerca della verità; e questo in ogni ambito della scienza. Non meraviglia pertanto il titolo assunto da una collana di studi e ricerche attorno alla realtà storico-teologico-liturgica.

È un ambito questo che racchiude tanti aspetti ed elementi, che contribuiscono a cogliere la *veritas* di un'opera, di un testo e anche di un frammento. Tutto questo permette di conoscere più a fondo come si è espresso un autore o che cosa è racchiuso in una formula, espressione – a sua volta – di una cultura e di una forma celebrativa del mistero cristiano.

La serie dei primi cinque volumi della collana trova ora, nella *series nova*, un esito foriero di ulteriori sviluppi. È la garanzia offerta sia dall'Università di Toruń, una delle più prestigiose della Polonia, sia dall'Università della Santa Croce, in Roma, che con il suo Istituto liturgico sta continuando a percorrere itinerari di ricerca preziosi in ordine alla conoscenza di quella *traditio*, che nell'*actio liturgica* trova la perenne attualizzazione di un mandato divino. A queste due istituzioni si unisce l'Istituto de Litúrgia di Barcellona (Spagna).

È di grande auspicio che il presente volume di mons. Enrico dal Covolo – già Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense e attuale Assessore nel Pontificio Comitato di Scienze Storiche – apra la *series nova*, mentre altri lavori sono in attesa di arricchire la collana, che potrà avere ulteriori sviluppi nel dialogo costruttivo anche con altre Istituzioni universitarie, a livello europeo e non solo. I dieci approfondimenti offerti da mons. dal Covolo offrono altrettante tracce per proseguire in una ricerca sempre *in progress*.

La *Postfazione* di Manlio Sodi garantisce i termini di un orizzonte con i quali è necessario rimanere in dialogo per continuare nella ricerca di una sintesi sempre più unitaria.

Ancora, nella *Veritatis gaudium* papa Francesco invita ad assumere una formazione accademica garantita da un «impegno generoso e convergente verso un radicale cambio di paradigma, anzi ... verso una coraggiosa rivoluzione culturale».

E questa potrà avvenire qualora si attivi «una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini». Si tratta in definitiva «non di una sintesi, ma di una atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede» (VG 3).

È l'augurio che porgo a tutti coloro che, prendendo spunto anche dai volumi della presente collana, sapranno portare il proprio contributo a quel *gaudium veritatis* che si può costruire solo continuando con coraggio e ampiezza di orizzonti culturali nell'impegno del *veritatem inquirere!*

✠ Andrzej Wojciech Suski

*Gran Cancelliere emerito
della Facoltà di Teologia
dell'Università "Niccolò Copernico" di Toruń*

SIGLE

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis.</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.</i>
BT	<i>Bibliotheca Teubneriana.</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina.</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.</i>
CTLO	<i>Centro «Trditio Litterarum Occientalium».</i>
FR	GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica <i>Fides et ratio</i> (14 settembre 1998).
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller.</i>
LLT	<i>Library of Latin Texts.</i>
NDPAC	<i>Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.</i>
PG	<i>Patrologiae Cursus completus. Series graeca.</i>
PL	<i>Patrologiae Cursus completus. Series latina.</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum.</i>
SC	<i>Sources chrétiennes.</i>
VG	Francesco, Costituzione apostolica <i>Veritatis gaudium</i> (29 gennaio 2018).

INTRODUZIONE

Spermata tou Lógou, ovvero «semi del Verbo» nella storia. Ho raccolto in questo volume alcuni miei studi – dispersi in riviste e miscellanee, non sempre di facile consultazione – per illustrare questa verità fondamentale della nostra fede, che presiede al dialogo ecumenico, interreligioso, culturale.

Non ho dovuto (né voluto) aggiornare molto in queste pagine: i contenuti sono ancora attuali, benché la ricerca e la bibliografia su ciascuno dei relativi argomenti vada crescendo in maniera inarrestabile.

C'è molto amore, in queste pagine che, viceversa, potrebbero sembrare aride per chi non è introdotto alle discipline cristiane antiche. In realtà – umilmente lo attesto –, la vera *conoscenza* (quella a cui questi studi ambiscono) viene dalla fede e dall'amore; invece, quando la ragione si avvita su se stessa, non è più in grado di approdare alla percezione del mistero.

Questa affermazione, che ho appena fatto, e che riecheggia intenzionalmente il *Gesù di Nazaret* di Benedetto XVI, trova un anticipo ricco di significati nelle parole di un grande amico ed estimatore di Paolo VI († 1978), mons. Pietro Rossano († 1991). Lo ricordo, anche perché egli fu tra i miei predecessori alla guida dell'Università Lateranense. Queste parole hanno un sapore indubbiamente "montiniano": «Solo la conoscenza accompagnata da affetto raggiunge la verità; la parola senza amore è menzogna. È questo il mio principio per il dialogo con le religioni».

Nullum noscitur, quod non amatur, affermava Agostino. Non c'è amore senza conoscenza, né conoscenza senza amore. Ecco: la centralità affettuosa – senza proselitismo alcuno – di Cristo, Parola del Dio vivente, ha illuminato costantemente – ed è stato un modello per me – la vita e l'insegnamento di Paolo VI, in piena consonanza con il magistero conciliare. «Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo», dichiara la Costituzione *Gaudium et spes*; e prosegue, poco più avanti: «Ciò vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia» (n. 22).

E mons. Rossano – un biblista attento, che i vicini e i lontani chiamavano con ammirazione, e forse con una punta di invidia, *Monsignor Dialogo* – aggiungeva ancora: «I valori esterni della cultura sfumano in un silenzio, che sarebbe infinito e mortale, se non ci fosse la parola di Dio», anche quando essa è collocata «nel chiaroscuro in cui la contiene la Bibbia». «Gesù Cristo!», proclamava Paolo VI a Manila il 29 novembre 1970, «tu sei il rivelatore del Dio invisibile, tu sei la via, la verità, la vita!».

Immersi nel chiaroscuro dell'esistenza terrena, noi restiamo pur sempre di fronte all'interrogativo cruciale, posto duemila anni fa dallo stesso Gesù di Nazaret: «Voi, chi dite che io sia?» (Mt 16,15). La risposta a questa domanda la conosciamo molto bene. È la risposta definitiva dell'apostolo Pietro: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente!» (Mt 16,16).

Dialogo e annuncio insieme, non l'uno senza l'altro: così è nella tradizione cristiana autentica, dai Padri del primo secolo fino a papa Francesco. Riguardo all'annuncio, mai disgiunto dal dialogo, torna utile una citazione dell'Esortazione apostolica programmatica di Francesco, la *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), che fin dal titolo intende riagganciarsi all'*Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975) di Paolo VI.

In questa citazione di papa Francesco troviamo un rinnovato slancio nel dialogo con il mondo e nell'annuncio del Vangelo. Vi si parla di una «Chiesa in uscita», dunque di una Chiesa che «sa fare il primo passo, sa prendere l'iniziativa senza paura, andare incontro, cercare i lontani e arrivare agli incroci delle strade per invitare gli esclusi. Vive un desiderio inesauribile di offrire misericordia, frutto dell'aver sperimentato l'infinita misericordia del Padre e la sua forza diffusiva. Osiamo un po' di più prendere l'iniziativa! Come conseguenza, la Chiesa sa "coinvolgersi". Gesù ha lavato i piedi ai suoi discepoli. Il Signore si coinvolge e coinvolge i suoi, mettendosi in ginocchio davanti agli altri per lavarli. Ma subito dopo dice ai discepoli: "Sarete beati se farete questo" (Gv 13,17). La comunità evangelizzatrice si mette mediante opere e gesti nella vita quotidiana degli altri, accorcia le distanze» (n. 24). In definitiva, è questo il cammino – costantemente ribadito da papa Francesco – su cui si stanno muovendo il dialogo e l'annuncio nel cristianesimo di oggi.

Questa decina di studi che ora propongo, e che attraversano i primi cinque secoli della Chiesa, vorrebbero contribuire a svelare nella storia i semi della verità, quegli *spermata tou Lógon* indispensabili per un annuncio e per un dialogo corretto nella conoscenza e nell'amore.

Primo secolo

ROMANI 13,1-7.

I rapporti tra la Chiesa e l'Impero di Roma nel primo secolo

Attraverso la lettura di alcuni testi del Nuovo Testamento è possibile stabilire come si sia comportato Gesù di fronte ai problemi e alla situazione politica del suo ambiente, e quali atteggiamenti egli abbia determinato nei discepoli e nella prima comunità cristiana.¹

All'interno di questo *dossier* di testi – in verità già molto studiato sia dagli storici della Chiesa sia da quelli dell'Impero –, Romani 13,1-7 rappresenta un passo «cruciale», che non cessa di inquietare chi, come noi, intende affrontare il tema dei rapporti tra i primi cristiani e le istituzioni politiche del loro tempo.

Il presente contributo, che approfondisce e aggiorna alcuni miei precedenti studi sul medesimo argomento, si configura come una “messa a punto” in un preciso ambito di ricerca: così, mentre seleziona gli innumerevoli apporti ermeneutici, si propone di verificare entro quali misure e a quali condizioni la pericope paolina consente di definire l'atteggiamento delle prime comunità cristiane verso l'Impero di Roma.²

1) Nel Simposio di Efeso del 1993 ho esaminato la pericope giovannea su Gesù e Pilato (cf. E. DAL COVOLO, *Gesù e Pilato. Giovanni 18,28-19,16 nello studio dei rapporti tra la comunità cristiana del primo secolo e l'Impero di Roma*, in L. PADOVESE [ed.], *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1994, 147-156; restano valide le indicazioni bibliografiche ivi fornite [pp. 155-156], in particolare E. DAL COVOLO, *Chiesa Società Politica. Aree di «laicità» nel cristianesimo delle origini*, LAS, Roma 1994, soprattutto 18-21. 93-96, con indicazioni bibliografiche essenziali per una ripresa del tema alle pp. 31-38 [specialmente 35-36]), alla luce dei recenti studi sul cristianesimo e Roma (al riguardo, mi limito qui a citare la miscellanea E. DAL COVOLO - R. UGLIONE [edd.], *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, LAS, Roma 2001, con importanti contributi anche sui versanti metodologico e bibliografico). A Tarso, nel 1994, ho ripreso la medesima prospettiva riferendomi a Romani 13,1-7 (cf. E. DAL COVOLO, *Subditi estote. Ancora su Romani 13,1-7 nello studio dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero del I secolo*, in L. PADOVESE [ed.], *Atti del III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1995, 145-151; cf., infine, E. DAL COVOLO, *Romani 13,1-7 e i rapporti tra la Chiesa e l'Impero romano nel primo secolo*, in S. GRAZIANI [ed.], *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2000, 1481-1492).

2) Cf. al riguardo per un primo orientamento bibliografico G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, vol. 2, Borla, Roma 1980, 479-480, nota 80, e F. PARENTE, *Il pensiero cristiano delle origini*, in

1. Romani 13,1-7

Ciascuno sia sottomesso [hypotassétho]³ alle autorità costituite.⁴ Infatti non c'è autorità se non da Dio:⁵ quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine [diataghé]⁶

G. BARBERO (ed.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*. 2,1. Ebraismo e cristianesimo, UTET, Torino 1985, 465-468. Tra i contributi più recenti segnalo soltanto R.I. DENOVA, *Paul's Letter to the Romans, 13:1-7: The Gentile-Christian Response to Civil Authority*, in «Encounter» 53 (1992) 201-229; E. CUVILLIER, *Soumission aux autorités et liberté chrétienne. Exégèse de Romains 13,1-7*, in «Hokhma» 50 (1992) 29-47; J. BOTHA, *Creation of New Meaning: Rhetorical Situations and the Reception of Romans 13:1-7*, in «Journal of Theology for Southern Africa» 79 (1992) 24-37; D. KROGER, *Paul and the Civil Authorities: An Exegesis of Roman 13,1-7*, in «Asia Journal of Theology» 7 (1993) 344-366 e, soprattutto, J.F. RACINE, *Romains 13,1-7. Simple préservation de l'ordre social?*, in «Estudios Bíblicos» 51 (1993) 187-205.

- 3) «Dans le Nouveau Testament, *hypotásso* et ses dérivés sont utilisés trente-huit fois, dont seize occurrences dans les lettres pauliniennes. Tel qu'employé dans le Nouveau Testament, le mot a, dans la plupart de ses emplois, le sens de *soumission*, mais d'une soumission volontaire, assimilable à la subordination (se placer sous les ordres de..., se conformer à...) plutôt que de soumission servile» (RACINE, *Romains 13,1-7*).
- 4) Il papiro 46 (III sec.; Dublin, Chester Beatty) e i codici Claromontano e Boerneriano riportano una notevole variante testuale, secondo cui bisognerebbe tradurre: «Siate sottomessi a tutte le autorità superiori». In questo modo è sottolineata l'universalità dell'oggetto, più che del soggetto dell'ubbidienza.
- 5) È spontaneo il richiamo a Gv 19,11: «Tu non avresti alcun potere su di me – dice Gesù a Pilato – se ciò non ti fosse stato dato dall'alto». Ma il problema dei rapporti tra Rm 13,1-7, da una parte, e la risposta di Gesù a Pilato e il *logion* sinottico del tributo, dall'altra, è questione assai dibattuta, che divide tuttora i pareri della critica: cf. K. ROMANIUK, *Il cristiano e l'autorità civile in Rom. 13,1-7*, in «Rivista Biblica» 27 (1979) 261-269; J.V. PICCA, *Romanos 13,1-7 un texto discutido. Prolegómenos para su interpretación*, LAS, Roma 1981, 202-205. Cf. anche RACINE, *Romains 13,1-7*, 187-205. Riguardo, poi, ai vari rapporti tra Rm 13,1-7, 1Tm 2,1-2, Tt 3,1-2, 1Pt 2,13-17, cf. ancora PICCA, *Romanos 13,1-7*, 202-205: tra l'altro, l'autore vi sottolinea la differente intonazione di 1Tm rispetto alle altre pericopi citate.
- 6) Per quattro volte torna in due brevi versetti la radice *tag*, mentre nel primo versetto da solo ricorre tre volte la preposizione *hypó* (ὕπό). La strumentazione lessicale, davvero insistente, insinua fin dall'inizio l'idea di un «ordinamento costituito», a cui è dovuta la «sottomissione» (cf. sopra, nota 3, le osservazioni di Racine; in particolare, per quanto riguarda l'uso e il significato di *hypó*, cf. L. VILLEY, *Soumission. Thème et variations aux temps apostoliques. La fonction d'une préposition ὑπό*, Beauchesne, Paris 1988 [con specifico riferimento a Rm 13,1-7 cf. 176. 204. 211. 216. 218]). In effetti «il discorso di Paolo si fonda sul presupposto dell'ordinamento di Dio, da non identificare però (in linea di principio) con nessun ordine costituito, anche se l'obbedienza "per coscienza" si esprime storicamente verso questa autorità politica, che presiede l'ordine di questo stato, che per Paolo era concretamente l'Impero romano»: G. SEGALLA, *Il Nuovo Testamento e lo stato*, in «Parole di Vita» 32 (1987) 101. Cf. anche ID., *La struttura di Rm 12,1-15,13. Uno studio preliminare*, in «Studia Patavina» 27 (1980) 607-612; ID., *Kerygma*

stabilito da Dio. E quelli che si oppongono [a Dio] attireranno su di sé la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver paura dell'autorità? Fa' il bene e ne avrai la lode, poiché essa è al servizio [diákonos] di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora devi temere, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo infatti voi pagate anche le tasse: quelli che svolgono questo compito sono a servizio di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, date le tasse;⁷ a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto.⁸

2. Un testo discusso

In una rassegna del 1972, che resta fondamentale per un primo orientamento nella "giungla" delle infinite proposte ermeneutiche, Pier Franco Beatrice rileva «il disagio che il testo, così com'è, procura al lettore attento a motivo della sua innegabile problematicità».⁹ E spiega: «Non esiste, forse, pericope del Nuovo Testamento che più di Rm 13,1-7 abbia suscitato vivaci discussioni e polemiche attraverso una produzione di commenti quanto mai vasta e varia». A parere di Beatrice, infatti, nessuna delle soluzioni affacciate dalla critica «può dirsi veramente completa, cioè nello stesso tempo fedele al testo e logicamente coerente».¹⁰

Quasi dieci anni dopo Juan Vincente Picca¹¹ ha ridisegnato puntualmente lo stato della questione. Le conclusioni della sua indagine raf-

e parenesi come critica alla prassi in Rm 12,1-15,13, in «Teologia» 6 (1981) 307-329 (su Rm 13,1-7 cf. 316).

- 7) Sia il verbo (*apódote*, «rendete») sia il sostantivo (*phóros*, «tributo») richiamano il racconto sinottico e la parola di Gesù: «Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio» (cf. Mc 12,17 e par.).
- 8) E. NESTLE - K. ALAND et AL., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984²⁶, 432-433.
- 9) P.F. BEATRICE, *Il testo paolino sullo stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni*, in «Vita e Pensiero» 54 (6/1972) 829, ripubblicato in *Id.*, *L'eredità delle origini. Saggi sul cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1992, 39-66. Di poco posteriore – ma indipendente – è l'ampia sintesi esegetica e teologica di A. MODA, *Il problema dell'autorità politica secondo Romani XIII,1-7*, in «Nicolaus» 1 (1973) 261-313.
- 10) BEATRICE, *Il testo paolino*, 850.
- 11) Cf. PICCA, *Romanos 13,1-7*; cf. anche il più sintetico *Id.*, *Stato e comunità religiosa secondo san Paolo*, in STUDIO BIBLICO TEOLOGICO AQUILANO, *Stato e comunità religiosa nella tradizione biblica. Primo corso monografico, anno accademico 1977-1978*, Studio Biblico Teologico Aquilano, L'Aquila 1979, 269-347.

forzano il giudizio di Beatrice sopra citato,¹² né sembra che il panorama critico si sia arricchito di novità rilevanti in questi ultimi anni,¹³ se si eccettuano un libro di Lutz Pohle, comparso a Mainz nel 1984,¹⁴ e una puntualizzazione di Mauro Pesce.¹⁵

Com'è noto, il motivo di tante difficoltà è dato dal fatto che «le diverse categorie usate» da chi si accosta alla pericope paolina «rispecchiano più l'ambiente culturale dell'interprete che non quello del Nuovo Testamento».¹⁶

Il problema più evidente si pone per la definizione paolina dell'autorità come «serva di Dio per il bene». È forse lo stato arbitro supremo del bene e del male? E la «spada», simbolo della punizione del male, non è proprio quella stessa che “giustizierà” Paolo, colpevole del suo apostolato? Almeno in questo caso, l'arbitro ha segnato male: resta «servo di Dio»? In termini più o meno elaborati, sono questi gli interrogativi che la critica moderna rivolge alla nostra pericope.

Ma non sembra che Paolo se li sia posti. Semplicemente egli esorta i cristiani a essere cittadini leali (è una questione di coscienza!) verso l'ordinamento stabilito. Non c'è alcun giudizio sulle coeve istituzioni politiche, e non c'è alcuna confusione tra regno di Dio e regno di Cesare. È chiaro, infatti, che le istituzioni politiche restano nell'ordine temporale, e tutta la parenesi di Paolo ai Romani rimane ancorata all'imperativo escatologico di «non assumere [come definitivi] gli schemi di questo secolo» (cf. Rm 12,2).

Molti equivoci sul senso di Rm 13,1-7 nascono, invece, dal pregiudizio che la pericope contenga una specie di «filosofia dello stato», o una serie articolata di enunciazioni di principio sulla natura delle istituzioni politiche. È vero piuttosto che Paolo intende fornire direttive

12) Cf. la recensione dello stesso Beatrice al volume di PICCA, *Romanos 13,1-7*, in «Rivista Biblica» 30 (1982) 157-160, ora in BEATRICE, *L'eredità delle origini*, 125-128.

13) Cf. S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, Paideia, Brescia 1984, 247-255.

14) Cf. L. POHLE, *Die Christen und der Staat nach Römer 13. Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung*, Grünewald, Mainz 1984 (bibliografia, 177-183: dove tuttavia è ignorata la letteratura di lingua italiana e spagnola, compresa la monografia di Picca).

15) Cf. M. PESCE, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità*, EDB, Bologna 1994, 245-256.

16) SEGALLA, *Il Nuovo Testamento*, 97. Sui principi metodologici che consentono un'esatta lettura e una giusta valutazione dei passi neotestamentari (segnatamente Rm 13,1-7) concernenti le istituzioni politiche, cf. ancora B. PRETE, *Lo stato e le istanze della comunità credente nel Nuovo Testamento*, in STUDIO BIBLICO TEOLOGICO AQUILANO, *Stato e comunità religiosa*, 401-419.

e orientamenti per il comportamento pratico dei cristiani, utilizzando il linguaggio e le esperienze politiche proprie del suo tempo e del suo orizzonte culturale.

Di fatto la critica più recente¹⁷ torna a rilevare che in Rm 13 Paolo esprime sulle istituzioni e sulle autorità civili una serie di opinioni comuni alla sua epoca e al suo ambiente. Più in particolare, osserva J.-F. Racine, «ses exhortations [di Paolo] semblent encourager la préservation de l'ordre social par l'utilisation de matériel traditionnel». E tuttavia, prosegue Racine, l'Apostolo può anche aver assunto un atteggiamento critico di fronte a questo materiale, specie se si tiene conto del ricorso paolino al termine *sunéidesis*, che non trova alcun riscontro nei «luoghi paralleli» dell'Antico Testamento, della letteratura classica, della letteratura intertestamentaria e neppure in quelli neotestamentari (1Tm 2,1-2; Tt 3,1-2; 1Pt 2,13-17). La menzione della *coscienza*, conclude Racine, dimostra che Paolo incoraggia un atteggiamento di rispetto intelligente per l'ordine sociale, come fattore che può contribuire alla crescita della Chiesa, piuttosto che suggerire un'obbedienza cieca alle autorità civili.¹⁸

Solo tenendo conto di simili osservazioni si può ricavare da Rm 13 un insegnamento coerente con l'episodio del tributo e con la pericope giovannea del dialogo tra Gesù e Pilato (fermo restando il fondamentale suggerimento ermeneutico di evitare «maldestre armonizzazioni», che inevitabilmente finiscono per estrapolare dal loro contesto i vari riferimenti neotestamentari alle istituzioni politiche).

Per definire tale insegnamento, faccio mie – sia pure con qualche riserva, suscitata da argomentazioni teologiche e da prospettive attualizzanti non sempre pertinenti con il nostro testo – alcune considerazioni di Ernst Wolf:¹⁹ le riassumo in quattro proposizioni sintetiche, che rappresentano a mio parere un punto di riferimento importante per indagini ulteriori.

In Rm 13 non è formulata una dottrina dello stato né vi è richiesta un'obbedienza a ogni costo. Ciò che è richiesto alla comunità è un lealismo corresponsabile, determinato dall'amore di Dio e dall'attesa del suo regno, nei confronti della concreta potenza politica di volta in volta operante.

17) Cf. sopra, nota 2.

18) Cf. RACINE, *Romains 13,1-7*, 205 e sopra, nota 3.

19) Cf. E. WOLF, *Die Königsherrschaft Christi und der Staat*, in W. SCHMAUCH - E. WOLF, *Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat*, C. Kaiser, München 1958, 20-61.

I discepoli non sono “tirati fuori” dal mondo: al contrario, essi sono chiamati dal Signore a impegnarsi per tutta la vita del mondo e a partecipare dell’“essere-per-il-mondo” proprio di Gesù Cristo.

Una tale comprensione di Rm 13 non permette ai cristiani alcuna comoda e rassegnata passività. D’altra parte, è loro vietato accettare o rifiutare l’autorità o particolari realizzazioni politiche a seconda dei propri gusti.

Infine, il credente deve guardarsi dalla tentazione pressoché diabolica di appellarsi a Rm 13 per sfuggire alle esigenze di Rm 13.

3. I primi cristiani e l’Impero

Questo tentativo di sintesi esegetica e di “messa a punto” della prospettiva teologica suscita una domanda, che di solito viene troppo rapidamente accantonata. È legittimo il ricorso a Rm 13,1-7 per ricavarne qualche conclusione sull’atteggiamento dei primi cristiani verso le coeve istituzioni politiche?

Ritengo che la risposta imponga molta cautela. Certamente vale anche per *ieri* ciò che ripetiamo *oggi*, e cioè che gli scritti del Nuovo Testamento non intendono fornire “ricette” capaci di esonerare il fedele dal discernimento e dalla mediazione responsabile. Il rapporto con le istituzioni politiche è per la comunità di Paolo – come per ogni comunità cristiana – una questione di coscienza.

Così non si può in alcun modo ricavare dal Nuovo Testamento un giudizio diretto sull’Impero o sull’Imperatore, a differenza di alcuni scritti posteriori come, per esempio, l’*Apologia* di Melitone di Sardi.

Anche per questo motivo ritengo gravemente errato contrapporre Rm 13 e Ap 13 per trarne due differenti giudizi sull’Impero di Roma, quasi che la comunità romana considerasse l’Imperatore «servo di Dio» e la comunità giovannea lo avvertisse, invece, come la «bestia che sale dal mare». Ancor meno si può invocare una «metafisica dello stato», svolta in chiave provvidenzialistica e positiva in Rm 13, e in tono pessimistico – come su una realtà intrinsecamente negativa – in Ap 13.²⁰

È vero, però, che dagli scritti neotestamentari è possibile ricavare qualche indicazione generale sull’atteggiamento dei cristiani verso il potere politico, a prescindere, in certo modo, dalle sue rappresentazioni contingenti. Da questo punto di vista occorre ammettere che gli scritti del Nuovo Testamento suggeriscono nei confronti delle autorità

20) In questo equivoco – per la verità molto comune – cade, per esempio, B. BUONOMO, *Aree di «laicità» nel cristianesimo antico*, in «L’Osservatore Romano» 3-4 giugno 1994, 3, che è la recensione al mio libro citato sopra alla nota 1.

politiche due grandi linee di comportamento.

Da una parte, si esorta il credente a riconoscere la legittimità delle istituzioni e lo si invita alla sottomissione «per un motivo di coscienza», perché «non c'è autorità se non da Dio», e «quelle che esistono sono stabilite da Dio».

Per altro verso, è escluso che le realtà temporali possano arrogarsi i diritti di Dio e autodivinizzarsi: in tal modo sono confutati in radice il culto dell'Imperatore e qualunque pretesa sacralizzante dello stato.

Per questo motivo – non altri – alle origini del cristianesimo l'ordinamento politico è visto sia come il «diacono di Dio» di cui parla Rm 13, sia come la «bestia spaventosa», a cui alludono i vari riferimenti apostolici e patristici a Dn 7:²¹ in tal senso ha ragione Eugenio Corsini, quando afferma che l'atteggiamento di Giovanni nei riguardi dell'Impero romano «non è più quello di Paolo».²²

Più in generale, occorre riconoscere che di qui ha origine il duplice atteggiamento dell'accettazione e del rifiuto. È un atteggiamento che trova riscontro oggettivo specialmente negli orientamenti caratteristici della «grande Chiesa», da una parte, e dei gruppi settari e rigoristi, dall'altra; prima di tutto, però, esso trascorre attraverso la coscienza dei credenti di fronte alle concrete situazioni storiche e alle varie contingenze politiche.²³

In tal modo il messaggio neotestamentario, interpretato e vissuto

21) Cf. M. SIMONETTI, *L'esegesi patristica di Daniele 2 e 7 nel II e III secolo*, in B. MENGOZI (ed.), *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia. Atti del III Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla terza Roma» (Roma, 21-23 aprile 1983)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986, 37-47; R. BODENMANN, *Naissance d'une Exégèse. Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles*, Mohr, Tübingen 1986.

22) E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, SEI, Torino 1993², 333. Corsini aggiunge che Giovanni «non condivide le illusioni» di Paolo sull'Impero romano. Il riferimento va forse a Fil 1,12-13 – secondo cui le vicende dell'Apostolo «si sono volte piuttosto per il progresso del Vangelo, al punto che, in tutto il palazzo del pretorio e dovunque, si sa che io sono prigioniero per Cristo» –, e più ancora alle circostanze favorevoli della prima predicazione cristiana a Roma, che raggiunse anche le famiglie dell'aristocrazia senatoria ed equestre, gli schiavi e i liberti della corte di Claudio.

23) «L'esame delle interpretazioni pre-costantiniane di Mt 22,21 [“Rendete a Cesare...”] consente di individuare nel versetto una catechesi sul rapporto dei cristiani col mondo, catechesi che si basa fundamentalmente sull'invito alla conversione. Tale conversione è vista come debito da saldare con la realtà del mondo, di cui Cesare è figura; come restituzione dell'uomo a Dio, di cui egli porta l'immagine, attraverso l'abbandono di ogni idolatria e il progressivo riconoscimento dell'unica sovranità e paternità di Dio»: M.G. MARA, *Bibbia e storia nel IV secolo*, in *Atti del Colloquio internazionale sul Concilio di Aquileia del 381 (Aquileia 6-7- maggio 1981)*, Arti Grafiche Friulane, Udine 1981, 11-30 (soprattutto 21-22. 25-27).

dalle prime generazioni cristiane, continua a porre due sollecitazioni fondamentali a ogni fedele impegnato nella gestione della politica e dello stato.

La prima sollecitazione invita a desacralizzare il potere e a opporre una radicale obiezione di coscienza dinanzi alle pretese totalitarie delle istituzioni politiche.

La seconda sollecitazione, conseguente alla prima, afferma la responsabilità della coscienza individuale, e impegna al doveroso discernimento di ciò che è servizio della comunità e obbedienza alle leggi da ciò che è idolatria dello stato e capitolazione di fronte a un potere ingiusto.²⁴

Ancora una volta il lavoro dello storico, mentre si guarda da illusorie e anacronistiche soluzioni, schiude al discepolo della storia feconde prospettive di attualizzazione e di ricerca ulteriore.²⁵

24) Cf. V. GROSSI - P. SINISCALCO, *La vita cristiana nei primi secoli*, Studium, Roma 1988, 41.

25) Cf. G. BRUNNER, *Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag für Hermeneutik frühchristlicher Texte*, Knecht, Frankfurt a. M. 1972, 36. Sul «carattere normativo» e, d'altra parte, sui rischi dell'«idealizzazione» della Chiesa antica, cf. R. FARINA, *La Chiesa antica modello di riforma*, in «Salesianum» 38 (1976) 593-612; L. PERRONE, *La via dei Padri. Indicazioni contemporanee per un «ressourcement» critico*, in A. e G. ALBERIGO (edd.), «Con tutte le tue forze». *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Marietti, Genova 1993, 81-122 (soprattutto 94 ss.).

IL DISCORSO DELL'AREOPAGO

La teologia veritativa e sapienziale dei Padri della Chiesa

*Io sono la luce del mondo (Gv 9,5).
Io sono la via, la verità e la vita (Gv 14,6).*

Queste parole di solenne autorivelazione rappresentano l'ampia cornice cristologica della nostra riflessione. Il punto di partenza sarà il celebre discorso di Paolo all'Areopago (cf. At 17,22-31). Seguirà una *prima parte* dell'esposizione, in cui affronteremo varie questioni sui rapporti tra la fede e la ragione¹ nella teologia patristica dei primi tre secoli: tali considerazioni intendono illustrare soprattutto il metodo impiegato dai nostri Padri nella ricerca della verità.² Nella *seconda parte* addurremo un paio di esempi sul piano dei *contenuti*: vedremo che – prima e dopo Nicea, in Oriente come in Occidente – l'itinerario teologico dei Padri rimane sempre orientato a dimostrare che Gesù Cristo è «la luce del mondo» (Gv 8,12. 9,5), la verità ultima, definitiva e universale su Dio e sull'uomo.³

La nostra riflessione resta illuminata, in buona sostanza, dall'Enciclica *Fides et ratio*⁴ di Giovanni Paolo II, in particolare dai numeri 36-42 del quarto capitolo (*Il rapporto tra la fede e la ragione*), là dove vengono illustrate le tappe più significative dell'incontro tra la fede e la ragione, in vista del conseguimento della verità.

Il discorso di Paolo all'Areopago (At 17,22-31) – da cui Giovanni

1) Cf. anche E. DAL COVOLO, *Logos e Fides tra Atene e gli Areopaghi del terzo millennio*, in M. SODI - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Paolo di Tarso tra kerygma, cultus e vita*, LEV, Città del Vaticano 2009, 23-33.

2) Per quanto riguarda il metodo teologico dei Padri, si può vedere A. DI BERARDINO - B. STUDER (edd.), *Storia della teologia. 1. Età patristica*, Piemme, Casale M. (AL) 1993, in particolare 145-177; E. OSBORN, *La teologia antignostica di Ireneo e Ippolito*, con bibliografia.

3) Cf. anche R. CANTALAMESSA - E. DAL COVOLO, *Il Crocifisso risorto e la «sapienza» del mondo*, LEV, Città del Vaticano 2017.

4) GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), in «Acta Apostolicae Sedis» 91 (1999) 5-88 (d'ora in poi FR). Vedi, al riguardo, anche E. DAL COVOLO, *Fides et ratio: l'itinerario dei primi secoli cristiani*, in M. MANTOVANI - S. THURUTHYILL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, 37-44 (anche in «Ricerche Teologiche» 10 [1999] 297-304); ID., *Metafisica e rivelazione. L'itinerario dei primi tre secoli cristiani*, in «Path» 5 (2006) 313-325; ID., *L'incontro tra fede e logos durante l'età patristica (secc. I-III)*, in «Path» 7 (2008) 87-97.

Paolo II inizia la sua rivisitazione storica – rappresenta per molti aspetti la prima «occasione ufficiale» dell'incontro tra *fides* e *logos*, cioè tra il cristianesimo e le correnti filosofiche del tempo.⁵

Pertanto, mettiamo in evidenza la *struttura letteraria* del discorso di Paolo, cioè la sua chiara articolazione in due parti.

Nella *prima parte*, dopo un esordio di circostanza, Paolo, in velata e cortese polemica anti-idolatrata, annuncia il vero Dio creatore dell'universo e di ogni cosa. Così egli non abita in un tempio, né ha bisogno del nostro culto.

Nella *seconda parte* Paolo accenna al fatto che Dio è creatore anche dell'uomo: noi siamo stirpe di Dio, e circondati dai grandi benefici del creatore.

Il discorso termina con un vibrante appello alla conversione, nella prospettiva del giudizio finale.

Si tratta di un discorso dotto, assai curato, infarcito di riferimenti alla cultura e alla filosofia contemporanea, in modo particolare alla tradizione eclettica platonica e stoica. Vi si rintraccia una citazione diretta di Arato di Soli, e – fra le altre reminiscenze classiche – è evidente il riferimento all'*Inno a Zeus* di Cleante.

Ma l'esito di questo discorso fu deludente, per cui si parla di solito del «fallimento di Paolo all'Areopago»: «Ti sentiremo un'altra volta» (At 17,32), commentarono ironici e scettici gli Ateniesi, voltando le spalle all'oratore.

Da Atene – stando sempre al racconto degli Atti – Paolo raggiunse Corinto. Ma qui, rispetto ad Atene, il suo argomentare manifesta caratteristiche differenti. Nella comunità cristiana di Corinto, infatti, Paolo avvertiva un grave pericolo: quello che il Vangelo venisse scambiato con la sapienza del mondo, con una "filosofia" dell'ambiente. Ebbe, secondo Paolo concepire il Vangelo come una delle tante filosofie significa anzitutto introdurre il germe della divisione nella comunità, perché il «lieto annuncio», una volta ridotto a sapienza umana, rimane agganciato alle argomentazioni più o meno controverse dei filosofi. Ma soprattutto il Vangelo non è più l'annuncio della salvezza che viene da Cristo, ma di una salvezza che viene dagli uomini. Così la croce di Cristo è svuotata. Per questo Paolo proclama con forza:

Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo, con tutta la

5) «Per il luogo dove si svolge», osserva Raniero 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 Id. (ed.), *Il cristianesimo e le filosofie*, Vita e Pensiero, Milano 1971, 27-28.

sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio (1Cor 1,21-24).

È urgente, a questo punto, chiarire un possibile equivoco. Le affermazioni di Paolo (*Fides et ratio* cita in particolare Col 2,8: «Fate attenzione che nessuno vi inganni con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana») non si oppongono alla possibilità di una vera sapienza cristiana, di una fede e di una teologia matura. Ma questo lavoro teologico, secondo il pensiero dell'Apostolo, non consiste nel tentativo più o meno larvato di sostituire il mistero di Dio con la sapienza del mondo, bensì nell'impegno di accogliere il mistero di Dio. Questi sono i «perfetti»: quelli che capiscono fino in fondo la stoltezza della croce e ne fanno il criterio fondamentale della loro vita.

In ogni caso, già qui appare evidente che l'incontro del *logos* con la *fides* «non fu immediato né facile» (FR 38). Così il discorso di Paolo all'Areopago rimane a prima vista un episodio 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 Pseudo Barnaba.⁶

A questo riguardo, tuttavia, conviene affacciare una domanda apparentemente banale, ma che in realtà costringe ad approfondire la questione dei rapporti tra la fede e la ragione alle origini della Chiesa, mentre accompagna la lettura di FR 36-37: quando inizia la teologia cristiana?⁷

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 secondo secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo come a una

6) 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. 1. Secoli I-II*, SEI, Torino 1998⁵, 54-154.

7) Sulla questione vedi più ampiamente E. DAL COVOLO (ed.), *Storia della teologia. 1. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, EDB, Bologna - Roma 1995, 517-523, con bibliografia disseminata, a cui aggiungo E. OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, University Press, Cambridge 1993 (314-328 bibliografia) e H.D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle)*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 80 (2/1996) 201-220.

philosophía, piuttosto che a una *theologhía*: «La nostra *philosophía* sbocciò tra i barbari»,⁸ 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».⁹

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 *kérygma* originario ed elaborazione teologica appaiono inseparabilmente intrecciati negli scritti canonici del Nuovo Testamento, fin dal *corpus paulinum*, 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 teologia.¹⁰

1. Fede e ragione nella teologia sapienziale dei primi tre secoli cristiani: questioni di metodo nella ricerca della verità

*1.1. Cristianesimo antico e filosofia*¹¹

Fin dalle origini gli scrittori cristiani, seguendo l'illustre precedente di Paolo all'Areopago, non esitarono a utilizzare le categorie e i metodi della filosofia greca.¹² Ma quale filosofia? Se, infatti, l'autodefinizione

8) EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 4,26,7, ed. G. BARDY, SC 31, Cerf, Paris, 1952, 210. Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che lui stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cf. TAZIANO, *Discorso ai Greci* 35,15-17, in M. MARCOVICH (ed.), *Tatiani Oratio ad Graecos*, de Gruyter, Berlin - New York 1995, 66.

9) M. SIMONETTI, *Un'intervista*, in «Ricerche Teologiche» 1 (1991) 142.

10) Cf. G. VISONÀ, *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in DAL COVOLO (ed.), *Storia della teologia* 1, 23-44 (con nota bibliografica).

11) Rinvio, anche per ulteriore documentazione, a E. DAL COVOLO, *Tra cristianesimo e filosofia. Argomentazioni patristiche sulla verità*, in «Filosofia e Teologia» 16 (2002) 481-494 e anche a ID., *Argomentazioni patristiche sulla verità. «Ego sum via et veritas» (cf. Gv 14,6) in Origene e in Agostino*, in A. PASSONI DELL'ACQUA (ed.), «Il vostro frutto rimanga». *Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti*, EDB, Bologna 2005, 309-321.

12) Vedi più ampiamente M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983.

del cristianesimo come *philosophía* richiedeva necessariamente di entrare nella circolazione di idee del dibattito filosofico già da secoli in atto – quale, in specie, la dottrina del *logos* –, 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 platonismo:¹³ come afferma Clemente Alessandrino, l’unica filosofia da accettare «è quella di cui parla Socrate presso Platone».¹⁴

Scrivono Raniero Cantalamessa nel suo 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.¹⁵

Questo giudizio complessivo, nonostante susciti – e lo stesso autore ne è consapevole – molti interrogativi e istanze di puntualizzazione ulteriore, individua un arco cronologico ben definito per riflettere su FR 38-39, 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 imperiale.

Inoltre, la periodizzazione evocata da Cantalamessa ci esime da una valutazione globale del rapporto tra platonismo e cristianesimo, poiché solo nel quarto secolo si manifesta appieno la *facies* platonica del cristianesimo: com’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, quando Giovanni Paolo II scrive:

Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. Oggi, via via che il Van-

13) È importante al riguardo S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1992.

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

15) CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia*, 27.

gelo entra in contatto con aree culturali rimaste finora al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono all'inculturazione (FR 72).

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 il Papa, «sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia» (FR 72). In qualche modo, perciò, la metodologia dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia, inaugurata da Paolo all'Areopago, e proseguita nei primi secoli cristiani, viene considerata paradigmatica per le forme successive di inculturazione del messaggio evangelico, lungo tutta la storia della Chiesa.

Tuttavia – 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 pagana: e non era certo un problema facile. A prima vista, infatti, il dialogo tra la *novitas* cristiana e una filosofia, che comportava pur sempre l'ossequio alla religione olimpica, poteva sembrare improponibile. Così, fin dai primi tempi, si riscontrarono, 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 (come Tertulliano, almeno per alcuni suoi scritti, e Taziano), cioè di due aree estreme del mondo ellenizzato. Tertulliano, in particolare, prorompe in interrogativi sdegnati, di cui si fa cenno nell'Enciclica stessa:¹⁶ «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».¹⁷

16) FR 41 e nota 40.

17) TERTULLIANO, *La prescrizione degli eretici* 7,9-11, ed. R.F. REFOULÉ, CCL 1, Turnholt 1954, 193.

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 il *logos* dei Greci non solo non è rifiutato, ma è visto come prope-deutico alla fede.

Di fatto, 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», cioè nel nostro orizzonte culturale odierno, che però non corrisponde a quello degli antichi) 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).¹⁸

La seconda argomentazione, ben più profonda e originale, è la teoria del *Lógos spermatikós* di Giustino.¹⁹ Il suo significato è ben noto: quel *Lógos*, 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 *Lógos* nella sua totalità, ne consegue che «tutto ciò che di bello (*kalôs*) è stato detto da chiunque, appartiene a noi cristiani».²⁰

In questo modo Giustino (come già Paolo), pur contestando alla filosofia greca le sue contraddizioni, orienta decisamente al *Lógos* qualunque *veritas philosophica*, fondando così dal punto di vista razionale la pretesa di universalità della religione cristiana. Se l'Antico Testamento tende a Cristo come la figura (*týpos*) tende alla propria realizzazione

18) 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*, Mohr Siebeck, Tübingen 1989, soprattutto 59-72 (201-206 bibliografia), 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*, Libreria Editrice Lateranense, Città del Vaticano 1989, 119-143.

19) Vedi le due monografie, tra loro indipendenti, di G. GIRGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (157-162 bibliografia), e di P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire*, LAS, Roma 1995 (333-352 bibliografia).

20) GIUSTINO, 2 *Apologetica* 13,4, in E.J. GOODSPEED (ed.), *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984 (or. 1914), 88. Cf. C. CORSATO, *Alcune «sfide della storia» nel cristianesimo delle origini: Giustino, Cipriano, Gregorio Magno*, in «Studia Patavina» 42 (1995) 231-251 (soprattutto 231-235: *Giustino e la cultura nel secondo secolo*).

(*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 proprio.²¹

1.2. Una nuova occasione di incontro: la «scuola alessandrina»

Su questi presupposti si realizza, tra la fine del secondo secolo e la prima metà del terzo, 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"». ²² 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 *fides* e *logos*.²³ Per Clemente la tradizione filosofica greca è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del *Lógos*, 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»).²⁴ Per 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, tra cui una sorta di tiepidezza nella fede, che impedisce il progresso gnoseologico proprio di una fede intensa. È insomma la dimensione della «dedizione di

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

22) M. RIZZI, *La scuola alessandrina: da Clemente a Origene*, in DAL COVOLO (ed.), *Storia della teologia* 1, 83. Per il seguito, cf. *ibid.*, 84-91.

23) Cf. J. DANIÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, EDB, Bologna 1975 (or. 1961), 359-380 (*Filosofia e teologia*).

24) CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 6,8,67,1, ed. P. DESCORTIEUX, SC 446, Paris 1999, 196. Cf. al riguardo G.M. VIAN, *Cristianismo y culturas en la época patristica*, in *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1995, 69.

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» (FR 39). 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» trascendenti.²⁵

Così l'Enciclica *Fides et ratio* 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».²⁶

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 al *Discorso vero* di 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 *Lógos*...²⁷

25) Cf. E. DAL COVOLO, *Conoscenza «razionale» di Dio, contemplazione ed esperienza «mistica». Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene*, in L. PADOVESE (ed.), *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1998, 237-251; ID., *Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene. Conoscenza «razionale» di Dio, contemplazione ed esperienza «mistica»*, in «Path» 7 (2008) 371-388.

26) FR 39. 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*, Aubier, 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.

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

2. Argomentazioni patristiche sulla verità: questioni di contenuto

La riflessione svolta fin qui, di necessità alquanto sintetica, lascia intuire l'ampiezza pressoché sconfinata dell'indagine che ci siamo proposti. Finora, infatti, ci siamo occupati soltanto delle varie forme di approccio alla verità, e del discernimento (*chrésis*) operato dai nostri Padri nei confronti della filosofia greca.²⁸

Ora, per entrare non soltanto nelle questioni di metodo, ma anche nell'oggetto preciso della ricerca – cioè per occuparci in modo più complessivo della verità come la intendevano i nostri Padri, e per trattarne in maniera plausibile, nei limiti a nostra disposizione –, si impongono alcune scelte precise.

Mi limiterò a riportare un paio di esempi – in qualche modo paradigmatici – delle argomentazioni patristiche sulla verità. Il riferimento va a due “storici” commenti al Vangelo di Giovanni, là dove Gesù stesso si rivela solennemente *he hodòs kai he alétheia* (14,6): precisamente il *Commento* di Origene, maestro della tradizione alessandrina, e il *Commento* di Agostino, “caposcuola”, in certo senso, della tradizione teologica occidentale.

2.1. Origene, con particolare riferimento al *Commento* a Giovanni

Origene scrisse il *Commento a Giovanni* in due momenti distinti della sua vita. La prima parte, di cui rimangono un paio di libri, fu stesa ad Alessandria verso il 225; della seconda parte, composta a Cesarea dopo il 232, abbiamo altri sei libri. Benché gravemente mutila, l'opera è giunta nella lingua originale, e rappresenta per noi il più antico commento al Vangelo di Giovanni. È dunque l'“archetipo” dei commenti giovannei, rispetto a quelli di Cirillo di Alessandria, di Teodoro di Mopsuestia, di Agostino, e rispetto alle *Omèlie* di Giovanni Crisostomo.²⁹

28) Conviene precisare che fin qui il riferimento è andato solo ai primi tre secoli. Per un'estensione maggiore dell'arco cronologico si può vedere B. STUDER, *La teologia nella chiesa imperiale (300-450)*, in DI BERARDINO - STUDER (ed.), *Storia della teologia 1*, 305-507 (501-507 bibliografia). 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»*, Schwabe & Co., Basel - Stuttgart 1984.

29) Cf. D. PAZZINI, *Giovanni Evangelista (scritti esegetici su)*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, 197-200. La bibliografia sul *Commento* origeniano a Giovanni è ancora scarsa; si veda, comunque, la nota bibliografica a p. 200, a cui però bisogna aggiungere – perché costituisce un avanzamento fondamentale negli studi sul *Commento* – E. PRINZIVALLI (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina* (Roma, 28-30 settembre 2004),

Il testo che possediamo si arresta al tredicesimo capitolo del Vangelo (Gv 13,33): manca perciò l'esegesi sistematica di Gv 14,6 («Io sono la via, la verità e la vita»). Tuttavia, l'Alessandrino vi allude una quarantina di volte negli otto libri sopravvissuti del suo *Commento*.³⁰ Leggiamo nel primo libro:

L'Unigenito è verità in quanto contiene, secondo il volere del Padre, con chiarezza assoluta tutta la ragione dell'universo; e ne fa partecipe, in quanto appunto è verità, ogni singolo essere, secondo il suo merito. Qualcuno potrebbe chiedersi se il nostro Salvatore conosca tutto ciò che è conosciuto dal Padre secondo la profondità della sua ricchezza, della sua scienza e della sua conoscenza, e quindi, nell'intento di glorificare il Padre, potrebbe affermare che alcune cose, note al Padre, sono ignorate dal Figlio. [...] Occorre correggere costui partendo dal fatto che il Salvatore è verità, e argomentare che, se la verità è totale, egli non ignora nulla di ciò che è vero. [...] Alla vita del Salvatore] attingono i partecipi di Cristo, i quali perciò vivono la vita vera, mentre quelli che vivono apparentemente fuori di lui mancano della luce vera e quindi della vera vita.³¹

Questa *partecipazione* dei fedeli a Cristo, e la loro coerente *partecipazione* alla verità, sono temi ricorrenti nel *Commento*. Leggiamo, per esempio, nel ventesimo libro:

Vale la pena di chiederci che valore abbiano le parole: «La verità non è in lui» (Gv 8,44), se esse cioè vogliono dire che questi non partecipa a Cristo, a differenza di chi, partecipando a Cristo, partecipa a colui che dichiara: «Io sono la verità». Infatti, quelli che partecipano a lui, ne sono partecipi anche in quanto è verità, e quindi in loro c'è la verità.³²

La dottrina della verità è ripresa e sviluppata nel sesto libro. Leggiamo:

Poiché i generosi soldati di Cristo devono munirsi di tutto punto per combattere in favore della verità, senza lasciare la minima pos-

Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2005; si veda inoltre M. MARITANO - E. DAL COVOLO (edd.), *Commento a Giovanni. Lettura origeniana*, LAS, Roma 2006.

30) La *Biblia Patristica* registra non meno di 230 occorrenze del versetto nelle opere superstiti di Origene: cf. CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES (ed.), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la Littérature patristique*. 3. Origène, CNRS, Paris 1980, 340-341.

31) ORIGENE, *Commento a Giovanni* 1,186-188, ed. C. BLANC, SC 120, Paris 1966, 152-154. Salvo lievi ritocchi, utilizzo qui e altrove la traduzione di E. CORSINI, *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni (Libri I-II)*, UTET, Torino 1995².

32) ORIGENE, *Commento a Giovanni* 20,245, ed. C. BLANC, SC 290, Paris 1982, 278.

sibilità alla seduzione dell'errore, esaminiamo bene. [...] Se è Gesù a dire: «Io sono la verità», come può ancora essere che la verità sia stata fatta per mezzo di lui [«Per mezzo del quale tutto fu fatto» (Gv 1,3)]? Nessuno infatti può essere fatto per mezzo di se stesso. Occorre dunque intendere in questo modo: la Verità-in-sé, la Verità sostanziale, quella che è per così dire «il prototipo della verità» che si trova nelle anime dotate di *Lógos*, quella Verità le cui immagini si imprimono in coloro che meditano sulla verità, non è stata fatta né per mezzo di Gesù Cristo né di altri, ma è stata fatta direttamente da Dio.

Precisamente in questo senso il *Lógos* – che afferma: «Io sono la verità» – si identifica con la verità che viene da Dio.

Invece la verità che è presso gli uomini è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo: per esempio, la verità che era in Paolo e negli apostoli è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo. Nessuna meraviglia quindi se, pur essendo la verità una sola, noi ci esprimiamo come se ne derivassero molte.³³

Nei confronti di questa verità si consuma la lotta senza quartiere dell'Anticristo, della «lettera» e della «carne».

La menzogna, infatti, è la caratteristica di chi si oppone a colui che dice: «Io sono la verità», cioè dell'Anticristo, il cui padre, cioè il diavolo, è menzognero.³⁴

Del resto,

i Sommi Sacerdoti, tutto il culto giudaico corporeo, i Farisei e tutto l'insegnamento letterale della Legge tendono insidie a Gesù, che è la verità: al fine di continuare a sussistere, cercano di ostacolare la manifestazione della verità, così come, per lo stesso motivo, la carne ha desideri contrari allo spirito. Ma lo spirito che ha desideri contro la carne è più forte; quello del nostro Salvatore è un vero Sommo Sacerdozio. Il suo insegnamento è spirituale: tutto ciò ha il potere di sciogliere il sinedrio dei Sommi Sacerdoti e dei Farisei che cospirano contro Gesù. Dobbiamo pensare che ciò avvenga tuttora, perché lo si può constatare in coloro che tentano di dissolvere l'insegnamento spirituale di Cristo mediante la conservazione del giudaismo corporeo.³⁵

Pur nella loro brevità, le testimonianze addotte sono sufficienti per richiamare alcuni capisaldi della dottrina origeniana su Cristo-verità,

33) *Ibid.*, 6,32-39, ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, 152-158.

34) *Ibid.*, 20,173, SC 290, 242.

35) *Ibid.*, 28,95-97, ed. C. BLANC, SC 385, Paris 1992, 110-112.

tema assolutamente centrale negli scritti dell'Alessandrino. Già nella *Prefazione dei Principi* egli affermava che «tutti i credenti sanno che Cristo è la verità»,³⁶ e appellandosi a Gv 1,17 (*gratia et veritas per Iesum Christum facta est*) lasciava intendere l'assoluta rilevanza di tale dottrina, successivamente ribadita e precisata nel *Commento a Giovanni*.

Qui in particolare, e soprattutto nel lungo commento al *Prologo* giovanneo, Origene illustra la funzione mediatrice del *Lógos* nella rivelazione.³⁷ Grazie ad essa, non c'è spazio di tensioni irrisolte tra fede e ragione. Come si può rilevare anche da un primo controllo del lessico origeniano,³⁸ il medesimo termine *lógos* viene usato per indicare sia la «ragione» e il procedimento razionale, sia la Persona del Verbo. Gli esseri razionali (*loghikóï*) sono tali proprio in forza della loro partecipazione al *Lógos* di Dio, a immagine e somiglianza del quale sono stati creati. Allo stesso modo, l'adesione a Cristo-verità garantisce – essa sola – la partecipazione degli uomini alla vita vera e alla verità, pur nella molteplicità delle sue manifestazioni parziali.³⁹ Osserva Henri Crouzel:

Bisogna aggiungere che, secondo la misura del progresso spirituale [del cristiano], il velo di immagine che ricopre ancora il mistero nel Vangelo temporale diviene sempre più trasparente alla verità che contiene. Quando ci si volge al Signore, il velo è tolto progressivamente, e la divinità di Cristo appare sempre più attraverso la sua umanità, non costituendo più la carne un ostacolo per quelli che possiedono gli «occhi spirituali» capaci di percepire la divinità.⁴⁰

Di fatto la cifra propria del metodo teologico di Origene risiede nella sua incessante raccomandazione a trascorrere dalla carne e dalla lettera allo spirito, per progredire nella conoscenza della verità:⁴¹ una

36) ORIGENE, *I Principi* 1,1, edd. H. CROUZEL - M. SIMONETTI, SC 252, Paris 1978, 76. Vedi anche le relative note di commento nel tomo successivo di SC 253, 10 s.

37) Resta valido l'ormai classico contributo di M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, du Seuil, Paris 1958.

38) A questo riguardo, vedi da ultimo D. PAZZINI, *Lingua e teologia in Origene. Il Commento a Giovanni*, Paideia, Brescia 2009; A. CASTELLANO, *Cristologia e mistero di Dio. La polemica antimonarchiana di Origene nel commento a Gv 1,1a: Nel principio era il Logos*, in A. ESCUDERO (ed.), *Cristologia e teologia. Miscellanea di studi in onore di S.E. Mons. Angelo Amato*, LAS, Roma 2010, 11-38.

39) Cf. B. STUDER, *Rivelazione*, in MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario*, 409-415; L. PERRONE, *Fede/Ragione*, *ibid.*, 157-161.

40) H. CROUZEL, *Origene* (= *Cultura cristiana antica*) (ed. francese, Paris 1985), Borla, Roma 1986, 161.

41) Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il senso spirituale della Scrittura*, in «Ricerche Teologiche» 5 (1994) 5-9; I. DE LA POTTERIE, *Presentazione dell'introduzione di H.U. von Balthasar*, *ibid.*, 11-17.

conoscenza che «porta all'unione, e anzi, è l'unione».⁴² Secondo Origene, il più alto livello della conoscenza della verità è l'amore. Per dimostrarlo, egli si fonda su un significato ebraico del verbo «conoscere», utilizzato per esprimere l'atto dell'amore umano: «Adamo conobbe Eva sua moglie, che concepì e partorì...» (Gen 4,1).⁴³

Tale è la definizione ultima del conoscere, confuso con l'amore nell'unione. Come l'uomo e la donna sono «due in un'unica carne» (Gen 2,24), così Dio e il credente divengono due «in uno stesso spirito». Di fatto, il modello del discepolo che attinge alla verità rimane, secondo Origene, l'apostolo Giovanni, che posò il suo capo sul petto di Gesù (cf. Gv 13,25).⁴⁴

2.2. *Agostino, con particolare riferimento al Commento al Vangelo di san Giovanni*

Il *Commento* agostiniano si compone di 124 omelie, in parte pronunciate, in parte dettate. Si tratta di un'opera prevalentemente pastorale (a differenza del commentario origeniano, concepito per l'insegnamento). La data di composizione è discussa: probabilmente le 124 omelie furono disseminate in un arco di tempo considerevole del ministero episcopale di sant'Agostino, dal 406 fin dopo il 418.⁴⁵

Iniziamo con la lettura dell'*Omelia* 69, nella quale Agostino si propone di commentare espressamente la domanda di Tommaso: «Signore, [...] come possiamo conoscere la via?» e la risposta di Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,5-6).⁴⁶ Osserva Agostino:

42) CROUZEL, *Origene*, 169.

43) Cf. ORIGENE, *Commento a Giovanni* 19, 22-23, SC 290, 58.

44) Giovanni, infatti, «era appoggiato al petto del *Lógos* nel senso che aderiva al *Lógos* e si riposava in lui anche negli aspetti più mistici»: ORIGENE, *Commento a Giovanni* 32,264, SC 385, 298.

45) Per un'introduzione ad Agostino si vedano, per esempio, G. LETTIERI, *Agostino*, in DAL COVOLO (ed.), *Storia della teologia* 1, 353-424; V. GROSSI, *Sant'Agostino d'Ippona*, in G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. 3. Secoli IV-V*, SEI, Torino 1998², 60-168. Sul *Commento al Vangelo di san Giovanni* cf. A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia. 3. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, Marietti, Casale M. (AL) 1978, 374-375 (con bibliografia); O. PASQUATO, *Agostino d'Ippona*, in M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di Omiletica*, LDC - Velar, Leumann (TO) - Gorle (BG) 1998, 7-15, soprattutto p. 8.

46) Seguo l'edizione e, con minimi ritocchi, la traduzione di A. VITA - E. GANDOLFO - V. TARULLI, *Sant'Agostino. Commento al Vangelo di San Giovanni*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1968.

Abbiamo sentito la domanda del discepolo, abbiamo sentito la risposta del Maestro, ma ancora non abbiamo compreso il contenuto della risposta, neppure dopo che abbiamo sentito il suono della sua voce. Ma che cosa non possiamo capire? Forse che gli apostoli, con i quali si intratteneva, potevano dirgli: «Noi non ti conosciamo?». Di fatto, se lo conoscevano, dato che lui è la via, conoscevano anche la via; se lo conoscevano, dato che lui è la verità, conoscevano anche la verità; se lo conoscevano, dato che lui è la vita, conoscevano anche la vita.⁴⁷

Detto questo, però, l'omelia si sposta su un'unica questione, che sembra preoccupare Agostino più di ogni altra. Gesù infatti dice di andare alla verità – che è lui stesso – attraverso se stesso, perché egli è contemporaneamente la verità e la via: ma che cosa vuol dire precisamente questo, cioè che Gesù va a se stesso attraverso se stesso? Cercando di rispondere a questa domanda, il vescovo di Ippona si perde un poco tra le proteste di umiltà e i lamenti sull'incapacità di capire.

Ma in altre omelie egli affaccia con chiarezza la sua risposta: è passando attraverso la via della propria carne che Gesù Cristo ritorna al Padre e alla verità, pur non avendoli mai lasciati. *Induens se carnem, factus est via.*⁴⁸ Prendiamo per esempio l'*Omelia 13*:

«Io sono la via, la verità e la vita». Se cerchi la verità, segui la via. Perché la via è lo stesso che la verità. La mèta cui tendi e la via che devi percorrere sono la stessa cosa. Non puoi giungere alla mèta seguendo un'altra via; per altra via non puoi giungere a Cristo: a Cristo puoi giungere solo per mezzo di Cristo. In che senso arrivi a Cristo per mezzo di Cristo? Arrivi a Cristo Dio per mezzo di Cristo uomo; per mezzo del Verbo fatto carne arrivi al Verbo che era in principio Dio presso Dio.⁴⁹

Questa via e questa verità sono per il cristiano un dono di grazia: infatti, argomenta Agostino:

Se il Signore avesse detto: «Chiunque ascolta la mia voce è dalla verità», si sarebbe potuto pensare che uno è dalla verità per il fatto che obbedisce alla verità. Ma egli non dice così, bensì: «Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». Non è, costui, dalla verità perché ascolta la sua voce, ma ascolta la sua voce perché è dalla verità, avendogli la verità stessa concessa questa grazia. E che altro vuol dire questo, se non che è per grazia di Cristo che si crede in Cristo?⁵⁰

47) AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni* 69,1, 1164-1166.

48) *Ibid.*, 34,9, 724.

49) *Ibid.*, 13,4, 302-304.

50) *Ibid.*, 115,4, 1524.

Altri riferimenti a Gv 14,6 arricchiscono la dottrina agostiniana di Cristo-verità: «Cristo è talmente la verità», afferma vigorosamente il vescovo di Ippona nell'Omelia 8, «che tutto in lui è vero: egli è il vero Verbo di Dio, Dio uguale al Padre, vera anima, vera carne, vero uomo, vero Dio; vera è la sua nascita, vera la sua passione, la sua morte, la sua risurrezione». ⁵¹ «Il Figlio è la verità», prosegue Agostino in altro contesto, «il Padre è verace: chi è più grande?». E risponde:

Trovo che sono uguali; perché il Padre che è verace, non è verace nel senso che ha preso una parte della verità, ma perché egli stesso ha generato tutta intera la verità [...]. Ed ecco in che modo Dio è verace: non per essere partecipe della verità, ma per averla generata. ⁵²

Da parte loro i credenti, cioè

gli eredi del Nuovo Testamento, vengono santificati nella verità di cui le santificazioni operate nell'Antico Testamento non erano altro che ombre. Essi vengono santificati nella verità, cioè in Cristo, il quale con tutta verità dice: «Io sono la via, la verità e la vita». E così, quando dice: «La verità vi renderà liberi», poco dopo, spiegando la sua affermazione, aggiunge: «Se il Figlio vi libererà, allora sarete veramente liberi», per mostrare la piena identità tra ciò che prima chiama «verità» e ciò che poi chiama «Figlio». E così qui, dicendo: «Santificati nella verità», che altro vuol dire, se non: «Santificati in me»? ⁵³

Anche in questo secondo esempio – cioè Agostino, dopo Origene – le testimonianze citate richiamano efficacemente alcuni “nodi” della dottrina relativa a Gesù Cristo-verità. Mi accontento di sottolinearne due.

Anzitutto, la piena identificazione tra verità, via e Cristo. Agostino è approdato a questa piena identificazione – che, com'è noto, giunse a placare la sua angosciata ricerca della verità ⁵⁴ – non solo attraverso la filosofia, rivisitando in maniera originale argomentazioni caratteristiche dell'ecllettismo neoplatonico, ⁵⁵ ma anche e soprattutto per mezzo di

51) *Ibid.*, 8,5, 195.

52) *Ibid.*, 38,7-8, 800-802.

53) *Ibid.*, 18,2, 1456.

54) Cf. G. BIFFI, *Conversione di Agostino e vita di una Chiesa*, in A. CAPRIOLI - L. VACCARO (edd.), *Agostino e la conversione cristiana*, Augustinus, Palermo - Gazzada 1987, 23-34; E. DAL COVOLO, *La conversione di Sant'Agostino. Il ruolo del vescovo Ambrogio e della Chiesa di Milano*, in «Palestra del Clero» 66 (1987) 953-963.

55) Si leggano al riguardo i *Dialoghi* di Cassiciaco, specie i libri *Contra Academicos*, partendo da quel passo famoso, dove Agostino scrive: «Guardatevi dal ritenere che voi col filosofare non potete conoscere la verità o che in nessun modo qualcuno la possa conoscere filosofando. Piuttosto, fidatevi di me, o meglio di colui che disse: “Cercate e troverete”»

una riflessione fondata sulla rivelazione scritturistica. È questo il motivo per cui, come già scriveva Charles Boyer, Agostino dava al Verbo il nome di verità in due sensi: il primo, che «considera il Verbo in se stesso. La verità è allora la sintesi delle idee, la Bellezza, la Sapienza, il Numero»; e l'altro, che «considera il Verbo in rapporto al Padre». ⁵⁶ L'irriducibile tensione tra queste due rappresentazioni del Verbo-verità connota robustamente il pensiero agostiniano come «inesausta conversione da una metafisica della *veritas*, compimento della libertà umana, a una teologia dell'assoluta libertà divina». ⁵⁷

In secondo luogo, Cristo è via e verità per gli uomini precisamente grazie alla sua incarnazione: *induens se carnem, factus est via*. ⁵⁸ La sottolineatura assume un certo rilievo nei confronti di chi, ancora di recente, ha inteso muovere pesanti critiche alla soteriologia agostiniana, accusata in buona sostanza di essere «intellettuale» e «disincarnata». Dalle testimonianze addotte, invece, il pensiero di Agostino appare ben diverso: è proprio mediante la carne, di cui si è rivestito, che il Verbo-verità si fa vedere e sentire dagli uomini, prima per suscitare in loro la fede e poi per concedere ai credenti la visione diretta. ⁵⁹

3. Un'inesausta argomentazione di verità

I due esempi fin qui svolti, a mio parere rappresentativi in massimo grado delle argomentazioni patristiche sulla verità, attestano senza ombra di dubbio che Gesù Cristo, *Lógos* / Verbo di Dio, è la verità tutta intera, perché egli dimora nel seno del Padre. A sua volta il discepolo, «vero gnostico», attinge alla verità dimorando, come l'apostolo Giovanni, nel seno di Gesù e rimanendo nel suo amore. ⁶⁰

(2,3,9). E ancora: «Riguardo a ciò che si deve raggiungere col pensiero filosofico, ho fiducia di trovare nei platonici temi che non ripugnano alla parola sacra. Tale è infatti la mia attuale disposizione, che desidero di apprendere senza indugio le ragioni del vero non solo con la fede, ma anche con l'intelligenza» (3,20,43). Cf. E. DAL COVOLO, *Il Colloquio Internazionale su «Agostino nelle terre di Ambrogio»*, in «Salesianum» 49 (1987) 266-269.

56) C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Beauchesne, Paris 1920, 89.

57) LETTIERI, *Agostino*, 419.

58) Vedi *supra*, nota 48.

59) Cf. N. CIPRIANI, *Rivelazione cristiana e verità in S. Agostino. A proposito di un recente saggio*, in «Augustinianum» 41 (2001) 477-508. Il riferimento polemico va a A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999. Vedine l'equilibrata recensione di A. AMATO in «Salesianum» 63 (2001) 397 s.

60) Vedi *supra*, nota 44, la citazione del *Commento* origeniano. Tuttavia – a differenza di Clemente Alessandrino e a scanso di pericolosi equivoci – Origene non usa mai il termine «gnostico» per indicare chi è cresciuto nella verità e nella conoscenza di Dio.

A questa rivelazione resta legata per sempre la *regula fidei*, o *veritatis*, che già Ireneo alla fine del secondo secolo si era impegnato a esplicitare.⁶¹ Secondo il vescovo di Lione, la cura di conservare e spiegare rettamente la regola della fede spetta solo alla Chiesa, che proprio per questo ha ricevuto lo Spirito Santo. Perciò il vero insegnamento è quello impartito dai vescovi, che possono provare di averlo ricevuto per mezzo di una tradizione ininterrotta dagli apostoli, in quanto Cristo lo ha affidato loro. Stando sempre a Ireneo, occorre considerare in modo speciale l'insegnamento della Chiesa di Roma, massima e antichissima, che ha «maggiore apostolicità», perché trae origine dalle *colonne* del collegio apostolico, Pietro e Paolo: con lei devono accordarsi tutte le Chiese. Con questi argomenti vengono confutate dalle loro fondamenta le pretese degli eretici: anzitutto essi non posseggono la verità, perché non sono di origine apostolica; in secondo luogo la verità, e quindi la salvezza, non sono privilegio o monopolio di pochi, ma tutti le possono raggiungere attraverso la predicazione dei successori degli apostoli e soprattutto del vescovo di Roma.⁶²

Tutto ciò – come si è visto – non esclude affatto il dialogo dei cristiani con le filosofie e le culture del loro tempo, ma ne fornisce anche i limiti, grazie al noto principio del discernimento (*chrésis*).⁶³ Di fatto, secondo Agostino la *verissima philosophia* è una sola, che non è la sapienza «di questo mondo» (1Cor 2,6), alla quale si oppongono i misteri cristiani e che alla fine manifesta tutte le sue aporie. È la *philosophia* ispirata alla rivelazione di Cristo, che si trova solo nella Chiesa e si identifica, in ultima analisi, con la religione cristiana.⁶⁴

È sintomatica al riguardo quella «irriducibile tensione», di cui si parlava a proposito dello stesso Agostino, una tensione che ricalca di fatto la sofferta esperienza di Paolo dopo l'Areopago.

Ma forse l'aggettivo «irriducibile» non è del tutto preciso, perché il vescovo di Ippona giunge infine a risolvere il suo dilemma. «Nessuno», scrive Agostino, sempre nel *Commento a Giovanni*, «può attraver-

61) Sull'argomento cf. TH.C.K. FERGUSON, *The Rule of Truth and Irenaean Rhetoric in Book 1 of Against Heresies*, in «Vigiliae Christianae» 55 (2001) 356-375.

62) Cf. IRENEO, *Contro le eresie* 3,3,1-4, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, 30-44. Una buona traduzione del passo è riportata da E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1999, 97-98. Su tutto questo cf. E. DAL COVOLO, «Trasmettere la fede» secondo i nostri Padri, in «Notiziario del Servizio Nazionale Progetto Culturale» 5 (2001) 50-62.

63) Vedi *supra*, nota 28 e contesto.

64) Cf., anche per la relativa documentazione, STUDER, *La teologia nella chiesa imperiale*, 393.

sare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo». ⁶⁵ Secondo Giovanni Reale, appassionato studioso della filosofia antica, il vescovo di Ippona nel suo itinerario verso la verità ha compiuto, come Platone, una «seconda navigazione», e ve ne ha aggiunto addirittura una «terza». Infatti, non attraverso una «semplice zattera», e neanche attraverso una «nave più sicura», è possibile approdare alla verità tutta intera: occorre fidarsi di un terzo *lignum*, «quello della croce», che solo rivela in massimo grado la gloria del *Lógos*. ⁶⁶

Bisogna riconoscere, in definitiva, che la teologia dei Padri rappresenta tutta intera un'inesausta argomentazione di verità, sia per quanto riguarda l'itinerario o il metodo della ricerca, sia per quanto riguarda i *contenuti* propri di essa.

È altresì evidente che per i nostri Padri Gesù Cristo, «la luce del mondo» (Gv 9,5), è contemporaneamente la mèta e la via universale della verità. ⁶⁷

65) AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni* 2,2, 26.

66) G. REALE, *Agostino e il Contra Academicos*, in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Augustinus, Palermo - Gazzada 1987, 13-30.

67) «Che cos'è la verità? Chiese scettico Pilato a Cristo. La verità è Cristo stesso: "Io sono la verità" secondo la ben nota formulazione giovannea», annota sinteticamente P.F. BEATRICE, *Verità, agape, testimonianza*, in «*Studia Patavina*» 41 (1994) 39, in margine alla riflessione sapienziale dei Padri della Chiesa sulla verità.