

# Incontro e scontro tra "classico" e "cristiano" nei primi 3 secoli.

Di *Emanuela Prinzivalli*

Lo sviluppo del rapporto fra cristianesimo e cultura classica, il percorso di una faticosa e tormentata costruzione dialettica di un'identità culturale del cristianesimo. La primaria istanza religiosa ed esistenziale, espressa in categorie giudaiche, viene progressivamente ri-strutturata servendosi di categorie linguistiche e filosofiche assunte dal dialogo col mondo circostante, anzitutto greco-romano.

## Presentazione

A cura di Arianna Rotondo.

Nei primi tre secoli della sua storia il cristianesimo ha cercato di costruirsi faticosamente un'identità culturale, che tenesse conto da una parte della tradizione religiosa giudaica, da cui aveva preso le mosse e di cui conteneva il peso talvolta ingombrante dell'eredità, dall'altra dell'esigenza di un confronto urgente col mondo pagano per il quale bisognava dotarsi di un'adeguata attrezzatura linguistica e filosofica.

Nel lasso di tempo esaminato si assiste ad un rapporto dialettico tra cultura cristiana e mondo greco-romano, segnato da fasi di scontro e d'incontro, determinanti per intessere un dialogo resosi ormai necessario. In quest'analisi si deve tener conto delle variabili che in termini concreti orientarono il processo d'inculturazione del messaggio cristiano e riflettere a livello metodologico sulle scarsa obiettività di certe valutazioni apologetiche. Bisogna capire cosa del retroterra pagano (filosofico greco) sia stato recepito, acquisito e rielaborato dal cristianesimo; se e in che termini si può parlare di una sintesi.

All'esigenza di un approfondimento teorico del rapporto tra filosofia pagana e fede cristiana, che aveva trovato terreno di scontro nella concezione stessa dell'uomo (creatura di Dio per i cristiani, dotato della ragione con cui partecipa della natura divina e dunque la comprende per i greci), dà una risposta la scuola alessandrina. Origene riconosce al Logos quella totale persuasione che nemmeno al grande Socrate era riuscita. In questa totale soddisfazione di una necessità fondamentale del pensiero greco, il Logos realizza un'altrettanto totale redenzione dell'uomo.

## Aspetti e problemi.

(Già pubblicato in *Salesianum* n. 56 (1994), pag. 543-556) [1]

Scrivendo Raniero Cantalamessa, in un bel saggio[2] pubblicato più di vent'anni fa:

*«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.»*

Questo giudizio complessivo, nonostante suscitato, e lo stesso autore ne era ben consapevole, interrogativi e qualche desiderio di puntualizzazione,[3] offre un saldo punto d'avvio giustificando la periodizzazione scelta. I primi tre secoli, dunque.

Un periodo nell'insieme di crogiuolo, non di fasti: la fine del terzo secolo ci porta

- alle soglie dell'estremo tentativo da parte dell'impero romano di assimilare in modo violento l'agguerrita minoranza cristiana,
- mentre, sul fronte interno, si approfondisce il dibattito innescato dalla sintesi culturale compiuta da Origene.

Segnano, questi trecento anni, il tempo di costruzione faticosa, tormentata, dialettica di un'identità culturale complessa del cristianesimo, in cui la primaria istanza religiosa ed esistenziale, espressa in categorie giudaiche, viene progressivamente ri-strutturata servendosi di categorie linguistiche e filosofiche assunte nel dialogo, condotto a tutto campo, col mondo circostante, quello greco-romano anzitutto.

Tale periodizzazione consente, inoltre, di chiamarci fuori da una valutazione globale (argomento terribile nelle sue molteplici implicazioni!) sul rapporto fra platonismo e cristianesimo, dato che è nel IV secolo che si

manifesta appieno la *facies* platonica del cristianesimo ormai vincente, rapporto che in realtà segnerebbe o segna (a seconda delle diverse posizioni critiche assunte dagli storici) un'inculturazione permanente del cristianesimo nella forma platonica.[4]

Anche se, o proprio perché, non mi sento chiamata in questa sede a dare giudizi ultimi sul problema dell'ellenizzazione del cristianesimo, penso sia opportuno fornire in via preliminare, come materia di riflessione e di approfondimento, alcune precisazioni terminologiche e concettuali che possono essere utili a ripensare storicamente il rapporto fra cristianesimo e classicità.

- Il cristianesimo, nel suo nucleo primario, è un messaggio di salvezza, fede in una persona, Gesù Cristo, nato all'interno del giudaismo.

Dal punto di vista della tradizione culturale e religiosa si identifica col giudaismo. E' un aspetto, una branca, una *hairesis* del giudaismo, che, per una serie di fattori, presentò un dinamismo missionario verso il mondo circostante, e quindi in primo luogo verso il mondo greco-romano, più efficace di quanto non facesse il resto del giudaismo (che comunque non era affatto alieno dal proselitismo, almeno fino al IV secolo, con differenze da regione a regione).[5]

Le categorie mentali dei missionari furono, quindi, in un primo periodo giudaiche, e ciò a prescindere dalle differenti valutazioni che gli stessi missionari davano in merito al rapporto fra tradizioni giudaiche e fede in Cristo (si pensi alle diverse posizioni di Paolo, Stefano, dei loro avversari, o di Pietro).

- D'altra parte sempre più gli storici prendono coscienza di quanto intersecati siano stati i rapporti, a volte espliciti a volte carsici, fra giudaismo ed ellenismo,[6] non solo nella diaspora (dove si manifesta il fenomeno del giudeo-ellenismo: il pensiero corre soprattutto all'opera di Filone che tanta influenza ebbe su parte degli scritti neotestamentari e sui pensatori cristiani alessandrini), ma nella stessa Palestina, e sulla formazione di tanti libri veterotestamentari.[7]
  - Non bisogna però, coll'evidenziare, del tutto correttamente peraltro, la presenza di un influsso dell'ellenismo sul giudaismo, correre il rischio di spostare indefinitivamente all'indietro il problema. C'è un'istanza peculiare del giudaismo, l'idea monoteistica di un dio personale, che parla attraverso il libro, e questa istanza esercitò la sua immanenza nel cristianesimo, al di là di ogni possibile influsso ellenistico sul giudaismo stesso e sul cristianesimo.
  - Tale istanza costituì un controaltare rispetto alla concezione pluralistica della divinità, tipica del mondo greco-romano, che pure facilitò l'assunzione di una cristologia alta.[8] La distanza fra creatore e creatura, incommensurabile nel giudaismo, frenò la tendenza insita nel pensiero greco, e che avrebbe potuto trasmettersi al cristianesimo, all'assimilazione della capacità intellettuale dell'uomo con il divino.
  - Come pure fu l'eredità giudaica ad impedire l'emarginazione della carnalità dall'orizzonte del pensiero cristiano. Il retroterra culturale, l'attitudine ermeneutica e riflessiva su un *corpus* scritturistico,[9] entrambi eredità del giudaismo, contribuirono (insieme ad altri fattori) a dare al cristianesimo una potenzialità concettuale superiore alle religioni misteriche, cui per alcuni versi poteva essere assimilabile agli occhi degli interlocutori pagani.
  - L'eredità giudaica rappresentata dalla Scrittura divenne permanente allorché nel II-III secolo le chiese vinsero la crisi gnostica e marcionita, che proprio tale eredità poneva in questione, anche se, fatto ancora una volta caratteristico della complessa operazione culturale compiuta dal cristianesimo, il mezzo grazie al quale si attuò il mantenimento dell'eredità scritturistica giudaica fu l'assunzione del metodo allegorico collaudato nelle scuole filosofiche pagane a proposito di Omero.[10]
- Da tener presente, in secondo luogo, che l'inculturazione del messaggio cristiano nel bacino del Mediterraneo procedette diversamente a seconda delle aree, delle differenti situazioni locali, con gradi di evoluzione differentemente graduati.
- Altro fattore di diversificazione, pare ovvio ma giova ricordarlo, è rappresentato dalle differenti condizioni sociali e culturali di partenza di trasmissori e destinatari. Il messaggio recepito tende a strutturarsi

rimescolando e ridefinendo i contenuti mentali esistenti, diversi nelle diverse individualità. Noi siamo condizionati dalla documentazione rimasta, specie nei primi secoli, ad entrare in contatto con prodotti culturali elitari, testimoniati dagli scritti. Ma, persino nel rarefatto ambito della produzione teologica in senso stretto, constatiamo modi diversi di assunzione delle formulazioni proprie della filosofia greca a seconda del livello culturale degli autori cristiani.

- Pensiamo alla colta teologia del Logos di Ippolito, avversario di papa Callisto, contrapposta alla alquanto rozza utilizzazione da parte di quest'ultimo del concetto stoico di *pneuma*:<sup>[11]</sup> l'uno e l'altro usano, secondo le proprie possibilità, categorie filosofiche e nella comunità romana la posizione vincente fu proprio quella di Callisto, meno soddisfacente dal punto di vista strettamente intellettuale, ma più efficace nel concreto dell'azione pastorale, fors'anche più adeguata al livello medio dei fruitori.
- Se vogliamo spingere lo sguardo verso altri scenari, pur escludendo la situazione delle popolazioni rurali del mondo ellenistico scarsamente o per nulla toccate dall'ellenizzazione, siamo pur sempre in difetto di documentazione per quanto riguarda lo strutturarsi del *kerygma* nella mente dell'uomo pagano greco di estrazione medio-bassa, anch'egli comunque partecipe dei valori e dei contenuti della civiltà greco-romana.

Dietro la limpida dichiarazione di identità, il "sono cristiano" di tanti martiri cristiani provenienti dal paganesimo, quale sentimento di sé si cela, quali contenuti mentali, quale eventuale retaggio di mentalità pagana?

Possiamo intuire qualcosa da scarse testimonianze, per esempio, da Perpetua, matrona africana da poco convertita, appartenente a classe elevata, quindi colta (*liberaliter instituta*) ma non certo mente speculativa: distinguiamo nelle sue visioni immagini impresse dalla sua nuova fede, mescolate a reminiscenze scolastiche di Virgilio, e ad altre emergenti da un retroterra pagano più generico di credenze, come la paura per i morti *ante diem*.<sup>[12]</sup>

- Tuttavia, troppo pochi sono i mezzi disponibili per spingere lo sguardo oltre la produzione scritta cristiana più impegnata intellettualmente (l'iconografia è uno di questi, ma ci aiuta solo per un periodo successivo), mentre la storia dell'incontro fra classicità e cristianesimo dovrebbe poter essere anche storia dell'incontro di due mentalità.

A volte infatti anche negli spiriti cristiani più sorvegliati può riaffiorare un sentimento antico, ancestrale, dello spirito classico: particolarmente significativo di questa sorta di riflesso condizionato, anche se eccede dai limiti cronologici fissati, è l'esempio di Gregorio Nazianzeno, i cui epitaffi dedicati al fratello Cesareo, per lo sconcolato pessimismo che esprimono, hanno fatto persino, a torto, dubitare della loro genuinità<sup>[13]</sup>

A livello di reminiscenza letteraria, inserita con naturalezza nella trama del discorso, scorgiamo addirittura echi dell'empio Lucrezio dentro la pagina del vescovo Cipriano, l'ex-retore che, convertito, si fa scrupolo di non citare mai nessun autore classico.<sup>[14]</sup>

➤ In terzo luogo, bisogna considerare che nei diversi settori della conoscenza la capacità di riplasmazione dell'intuizione cristiana si esercitava in maniera diversa; in altri termini, ci sono questioni trattate dai pensatori greci per le quali mancava qualsiasi spunto di riflessione nell'ambito della primitiva elaborazione del messaggio e per cui, di conseguenza, i pensatori cristiani ripresero o integralmente o massicciamente, senza remore, dalla filosofia greca.

- Per il primo caso (ripresa integrale) si può citare la problematica concernente l'esercizio della sessualità nel matrimonio, per cui Clemente Alessandrino copia da Musonio Rufo.<sup>[15]</sup>
- per il secondo caso (ripresa massiccia) si veda il problema dell'origine dell'anima a proposito della quale Origene constata l'assenza di una specifica dottrina cristiana: "quanto poi all'anima, se essa sia trasmessa per tramite di un seme, sì da credere il suo principio germinale e la sua sostanza inseriti proprio nei semi corporei, ovvero abbia altra origine; se questa origine derivi da generazione oppure no; se essa dall'esterno sia immessa nel corpo oppure no; tutto ciò non è chiaramente precisato dall'insegnamento ecclesiastico".<sup>[16]</sup>
- Al di là di una "quantificazione" del debito dalla filosofia c'era comunque la necessità assoluta di contrarre tale debito per i cristiani che volessero pensare e verbalizzare il dato di fede in modo da renderlo comprensibile in area pagana.<sup>[17]</sup>

- Da ultimo, mi sembra opportuna una considerazione di ordine metodologico. Prendo spunto da un terreno affine, quello dello studio della letteratura greca classica. Sappiamo bene il debito contratto in questo campo con i filologi tedeschi. Eppure questi studiosi benemeriti hanno operato a volte una serie di travisamenti del pensiero dei tragici nell'interpretazione della catena tragica *koros, hubris, ate* o del concetto di *hamartia*, appiattiti sui *theologoumena* del cristianesimo protestante. Errori evitati a volte dagli interpreti cattolici, se non altro, paradossalmente, in virtù di un'ignoranza teologica di fondo.

Ora, siamo certi di non compiere un errore analogo a quello di cui si è detto, nell'interpretare, ad esempio, alcuni grandi esiti della teologia greca?

Nonostante la maggior cautela attuale, siamo sicuri che fra gli storici del cristianesimo antico non alberghi ancora un certo apriorismo o finalismo nel valutare, per esempio, la teoria della grazia dei greci, o nel misconoscere l'effettivo pluralismo teologico del II-III secolo?

In altri termini, è realmente operante l'istanza storico-critica negli studi di cristianistica?

Tenere presente il pericolo ricorrente di disattendere tale istanza per adeguarsi a schemi di matrice più o meno palesemente apologetica può forse consentire una valutazione maggiormente meditata del rapporto fra cultura classica e mondo cristiano.

### Quadro cronologico

Passo ora, dopo queste considerazioni generali, a delineare in un quadro cronologico alcuni aspetti dello sviluppo del rapporto fra cristianesimo e cultura classica fino al III secolo.

La consapevolezza della necessità di un confronto è precoce, da parte cristiana, ed è espressa emblematicamente nel discorso che Luca (Atti 17,28) fa pronunciare a Paolo sull'Areopago, nel quale è proprio la citazione da *Phaen.* 5 di Arato a costituire il perno dell'argomentazione: se infatti il cristiano comprende il verso "di lui siamo stirpe" in riferimento alla creazione dell'uomo da parte di Dio, il pagano lo intende nel senso pregnante secondo cui la ragione dell'uomo partecipa della natura divina, e quindi *naturaliter* arriva a scoprire Dio (a questa tendenza della mentalità greca ho accennato prima).

Nel periodo post apostolico, tuttavia, le comunità cristiane sembrano, a leggere la produzione rimasta, ripiegate su problemi interni e l'assunzione di categorie filosofiche o di echi letterari pagani procede, in apparenza, in modo spontaneo e disordinato.

- La lettera di Clemente Romano è un bell'esempio di precoce tendenza conciliatrice a livello teologico, e normalizzatrice a livello ecclesiale.
- o Influssi e terminologia stoica sono ben distinguibili, anche se probabilmente filtrati attraverso un retroterra culturale giudaico ellenistico, la prosa è retoricamente impostata. L'attenzione degli studiosi si è sempre soffermata sul cap. 20 che è un inno alla ordinata concordia dell'universo intero, un tema tradizionale per lo stoicismo e largamente popolare.<sup>[18]</sup>

L'etica è sempre stata un terreno d'incontro fra cristianesimo e correnti filosofiche pagane: concretamente le grandi figure morali del paganesimo hanno rappresentato un problema per i pensatori cristiani, perché insinuavano la possibilità della morale come valore autonomo dalla fede. La soluzione più semplice era additarle ai cristiani per suscitare lo spirito di emulazione.

Vediamo dunque Clemente Romano accedere all'uso retorico greco degli *exempla*. Ammonendo egli i sediziosi della comunità di Corinto ad andarsene dice: "per riportare gli esempi dei pagani, molti re e capi, in tempi di pestilenza, ammoniti dall'oracolo, si offrono alla morte per salvare con il loro sangue i cittadini".

L'attenzione agli *exempla* pagani si manifesta anche in Tertulliano, un autore, come vedremo, nient'affatto generoso verso il mondo classico, e che tuttavia elenca come modelli ai futuri martiri cristiani Lucrezia, e Muzio Scevola, Didone e Attilio Regolo, Cleopatra e la moglie di Asdrubale, precisando, beninteso, che la motivazione di fondo di costoro era soprattutto il desiderio di gloria.<sup>[19]</sup>

- Se il retroterra culturale di Clemente appare comporre armonicamente i vari influssi a un livello abbastanza alto di sintesi, tracce significative di cultura ellenistica, sia pure per così dire sbriciolata, orecchiata, spicciola, si possono cogliere persino in Erma.  
La sua opera, il *Pastore*, composta sempre a Roma nella prima metà del II, è di carattere apocalittico, un genere letterario tipicamente giudaico. Eppure sin dall'apertura si colgono moduli della letteratura erotica greca, nell'evocazione del fuggevole desiderio d'amore di Erma nei confronti della sua padrona, incontrata mentre si bagnava nel Tevere.[20]

Il II secolo fu decisivo per la storia del cristianesimo anche sotto il profilo del dialogo con la cultura greco-romana.

- Intorno alla metà del secolo cominciava a manifestarsi una certa attenzione, sia pure venata di disprezzo o sufficienza, da parte della élite culturale del paganesimo.  
Lo schiavo filosofo Epitteto, l'imperatore Marco Aurelio, il medico Galeno vengono sollecitati alla riflessione sui cristiani dal coraggio dei martiri, ma le loro conclusioni sono sfavorevoli perché tale atteggiamento appare loro frutto di fanatismo e istrionismo (Marco Aurelio) o, nel migliore dei casi, di un atteggiamento imposto dall'abitudine (Epitteto), da leggi indimostrabili (Galeno) ma non dalla ragione.[21]
- Nel contempo il rapporto con l'eredità giudaica nel cristianesimo fu messo in discussione in modo formidabile da Marcione e dagli gnostici.

La quantità dei problemi teologici agitati nelle dispute dirette o indirette  
*unde malum?*

Il rapporto fra bontà e giustizia in Dio,  
il significato e il valore della fede,  
l'universalità della redenzione...

misero a dura prova le menti migliori fra gli ortodossi.

I maestri gnostici erano capaci di alienare dalla grande chiesa gli ambienti più colti e benestanti e d'altra parte finivano con essere, in forza della loro capacità speculativa e di raccordo con tematiche filosofiche pagane, la parte più visibile del cristianesimo agli occhi esterni (Celso testimonierà della litigiosità dei cristiani).

- A questo punto sia la letteratura cristiana antieretica sia la grande fioritura dell'apologetica si impegnarono, l'una in modo indiretto e l'altra in modo diretto, nel confronto con la cultura greca, più segnatamente con la filosofia. La filosofia, infatti, più dei culti, soddisfaceva le aspirazioni religiose delle menti pagane sensibili e colte e, da parte sua, aveva già consumato una serrata critica al politeismo e alla rilassatezza morale, i due bersagli principali della polemica anti-pagana degli apologeti.

Gli scrittori antieretici considerarono lo gnosticismo un fenomeno degenerativo interno al cristianesimo e misero in rapporto il sorgere dell'eresia proprio con l'influsso della filosofia greca.

In particolare Ippolito, l'oppositore di Callisto, autore della *Refutatio*, mette in relazione ciascuna eresia cristiana con un determinato tipo di filosofia greca, o anche con l'influsso dei misteri o dell'astrologia. Ma, dopo aver legato in una linea degenerativa i filosofi agli eretici, Ippolito precisa che, comunque, le opinioni dei primi rappresentano "cose più antiche e più nobili nei confronti del divino".

Un giudizio estremamente significativo in un autore attento, sul piano disciplinare, a mantenere la comunità incontaminata dalle rilassatezze della società pagana circostante, e che, però, sul piano intellettuale, sa di non poter fare a meno,[22] nonostante i rischi, del supporto filosofico e lo dichiara, indirettamente, con le parole sopra ricordate.

### **L'apologetica**

Venendo ora all'apologetica, sarebbe difficile sottovalutare l'estrema importanza del tentativo da essa messo in atto.

A dire il vero, i primi frutti dell'apologetica (Quadrato, Aristide) sono anteriori ai giudizi negativi di Epitteto e compagni ricordati prima, che non sembrano dunque per nulla scalfiti dalla propaganda degli apologeti, ma alla lunga delle loro argomentazioni i pagani dovettero tener conto, se non altro per confutarle (Celso).

Gli apologeti fecero opera difensiva e missionaria insieme, richiamando nella forma il protrettico aristotelico (di cui Clemente Alessandrino ripeterà anche il titolo). Nella sostanza l'apologetica accoglie la conquista più

profonda della civiltà greco-romana: la certezza che si possa sempre praticare il dialogo, che la ragione, anche quando, nel caso dei cristiani, sia considerata insufficiente a scoprire interamente il vero (su questo punto si incentrarono le critiche di Celso), possa essere comunque persuasa da qualunque uomo, in qualunque momento, a riconoscere i suoi limiti e a scoprire il vero nel contatto con l'interlocutore.

Molto significative le espressioni usate da Giustino: "ragion vuole che quelli che sono veramente filosofi e pii apprezzino e amino la sola verità, scartando le opinioni degli antichi se erronee".<sup>[23]</sup> E ancora: "ma perché non vi sembriamo sofisticare, ci par utile prima della dimostrazione richiamare pochi insegnamenti di Cristo stesso: e sia poi compito vostro, potenti principi quali siete, di indagare se rispondano a verità le massime che noi abbiamo appreso e insegniamo".<sup>[24]</sup>

A questa fase della storia del cristianesimo, la fioritura apologetica, competono più propriamente le parole, in po' ad effetto e abusate, evocate nel titolo di questa lezione: "incontro" e "scontro", dove, sia chiaro, fra i due termini "scontro" è quello subordinato.

Lo scontro non mancò certo. Tutto un filone dell'apologetica, rappresentato da Ermia, Taziano, dall'autore della *Cohortatio ad Graecos*, da Tertulliano, ("Che hanno in comune, dunque, Atene e Gerusalemme? [...]). 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": *praescr.* 7,9-11<sup>[25]</sup>) valuta negativamente il prodotto più alto della cultura greca, la filosofia, salvo poi ad usare, come si è detto e come risulta evidente in Tertulliano, categorie filosofiche per l'elaborazione teologica, o smaglianti procedimenti retorici nell'argomentazione.

Ma lo scontro in un dialogo (quando non sia pretestuoso, e a volte questo rischio è sfiorato), è una fase dell'incontro, quella in cui si dichiara l'irriducibilità della personale identità rispetto all'esistente, ma la si dichiara perché comunque si sono trovate le parole e un terreno comune per definirla.<sup>[26]</sup> Perlomeno in un caso, l'apologetica adottò il dialogo anche nella forma,<sup>[27]</sup> con l'opera più bella dal punto di vista letterario, l'*Octavius*.

I modelli letterari di Platone e Cicerone si traducono, nell'opera di Minucio Felice, in una cifra complessiva di armonia compositiva, dove la prosa pacata, la serenità spirituale, la libertà nel contraddittorio fra il pagano (Cecilio) e il cristiano (Ottavio), davanti all'amico di entrambi (Minucio), delineano il volto di un cristianesimo capace di incarnare l'*humanitas* ed esaltano una romanità i cui valori profondi di lealtà, amicizia, volontà di misurare le proprie forze nell'agone, insinuano agli animi attenti come quello del pagano Cecilio, l'oscura nostalgia (evocata, forse inconsapevolmente, dal mite autunno del lido di Ostia, la scena del dialogo) di una verità più alta, che superi l'agnosticismo.<sup>[28]</sup>

Quando si guarda all'impegno intellettuale profuso dagli apologeti, non si deve tacere il ruolo di pioniere svolto, per tanti versi, da Giustino.

Il *focus* della sua riflessione è tutto incentrato sul *Logos*, termine chiave della filosofia greca, che egli trovava adoperato nel prologo di Giovanni.

La rielaborazione che del concetto fa Giustino rappresenta per noi il primo esempio di quello schema teologico (*Logostheologie*) che attraverso successive modifiche fornirà la base delle grandi formulazioni trinitarie del IV secolo.

Questa rielaborazione si fonda sulla mutuazione di un tema del medioplatonismo che concepiva un dio sommo, assolutamente trascendente, e un dio minore, trascendente il mondo ma riferito ad esso.

Il *Logos* dunque, emesso dal Padre in vista della creazione del mondo e unico mediatore, trascende il mondo ma ne è, al contempo, ragione e fondamento (si noti l'interferenza dello schema stoico sia pur svincolato dall'immanentismo). Gli uomini con la ragione portano in sé i semi infusi dal *Logos*, la ragione universale, e possono arrivare a concepire frammenti di quella verità, che poi si è manifestata compiutamente nell'incarnazione.

Giustino dunque identifica il Cristo incarnato con il *logos* dei greci e con questa operazione, è stato detto giustamente, "cristifica tutto il reale".<sup>[29]</sup> Nella storia (vera o fittizia che sia) del suo *iter* filosofico sino all'incontro col cristianesimo, descritta nella prima parte del *Dialogo con Trifone*, il platonismo è l'ultima esperienza, quella sentita come più vicina alla verità; e tuttavia è separata dalla verità dall'incapacità di pervenire per via naturale ad essa, come dimostra a Giustino l'anziano che lo converte a Cristo con il salto nella fede.

E' questo nocciolo di fede a costituire il bersaglio di Celso, medioplatonico al pari di Giustino, che forse intende rispondere proprio a Giustino<sup>[30]</sup> con il suo *Discorso Vero* (170/180), prima argomentata risposta di parte pagana alle sollecitazioni cristiane.

Per Epitteto i Galilei non arrivano alla ragione, e sono degni di commiserazione, per Celso, che conosce gli scritti apologetici, essi rivestono degli argomenti della ragione la loro irrazionalità e costituiscono per questo un gravissimo pericolo.

"Hanno travisato Platone", sembra gridare Celso, "pretendono una fede immediata, e invece "Platone afferma che la luce dell'intelligenza risplende per i seguaci della sua filosofia se si ricorre all'uso di domande e risposte".<sup>[31]</sup> Celso è razionalista e religioso, l'unica via al suo dio purissimo che non si mescola con la materia è la ragione. Su questo punto i cristiani non potevano concedere oltre; la fede è dono.

Ma potevano andare avanti, sottraendo argomentazioni a Celso su altri fronti.

Celso li accusa di concepire Dio in modo antropomorfo (e questo sappiamo essere vero per molti cristiani nel II secolo e oltre), di mescolare varie filosofie in modo incongruo, di usare a sproposito l'allegoria.

Si imponeva una ridefinizione teorica dei rapporti fra filosofia e fede cristiana, tanto più che i tempi storici, fattisi inquieti, sembravano favorire nei ceti abbienti e colti, oltre che negli strati inferiori, le istanze di una fede più impegnata a livello personale, e quindi aprire spazi al messaggio cristiano.

Intanto dopo Giustino rimane costante negli autori cristiani la tendenza a presentare la propria fede come filosofia.<sup>[32]</sup>

- Sul piano pratico l'atteggiamento era quello delle scuole filosofiche pagane: Giustino tenne scuola a Roma ed entrò in competizione col cinico Crescente, a Roma insegnò anche Rodone, nonché Marcione e tutti i maggiori dottori gnostici della scuola occidentale. Ad Alessandria Panteno e Clemente insegnarono in circoli privati e anche Origene cercò di svincolarsi dai limiti dell'istruzione catechetica cui era preposto per una forma di insegnamento più libero.
- Tornando alla necessità di un approfondimento teorico del rapporto tra filosofia pagana e fede, fu la scuola alessandrina ad elaborare la risposta.
  - o Clemente afferma con decisione che la filosofia è propedeutica alla fede e cerca nella sua opera di dimostrarlo.
  - o Origene riprende l'affermazione dandone compiuta attuazione nella sua scuola (tutta la *paideia* vi era insegnata).

L'intero suo universo mentale si struttura platonicamente secondo i due livelli di realtà (l'idea e la copia) e secondo 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 settanta anni, la scriva 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 Celso) esorta i cristiani a conoscerlo in quanto *Logos* e così via.

Fra l'altro Celso, mettendo in scena in 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" (tr.G.Lanata).

Origene rintuzza facilmente l'accusa del giudeo, mostrando una serie di passi in cui il dio del VT minaccia al pari di Gesù, ma sa bene che qui la finzione prosopografica è solo un velo sottilissimo e Celso muove un'obiezione di capitale importanza 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" (*C.Cels.* II,76).
- Ebbene, quello che non è riuscito ai filosofi, nemmeno a Socrate, altissimo modello etico apprezzato dai cristiani, nella concezione origeniana, riesce indefettibilmente al *Logos*.

Esso infatti soddisfa anche 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, riesce a riunire a sé il libero arbitrio di tutte le creature razionali, realizzando una redenzione totale.

Fu pure per questa speranza che Origene, il quale aveva fornito al cristianesimo ortodosso un'impalcatura di pensiero tale da legittimarlo di fronte al paganesimo colto vincendo le analoghe aspirazioni gnostiche, fu criticato e guardato con sospetto già in vita e messo sotto accusa *post mortem*.

- 
- [1] Ripropongo, con qualche lieve modifica e l'aggiunta di un corredo essenziale di note, il testo della conferenza tenuta presso l'Università Pontificia Salesiana a Roma il 31 marzo 1993 per la *Giornata della Facoltà di Lettere cristiane e classiche*.
- [2] R.Cantalamesa, "Cristianesimo primitivo e cultura greca", in *Il cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971, p.27.
- [3] Le possibili precisazioni vanno tutte nel senso di una messa in evidenza delle differenziazioni all'interno delle due realtà (il cristianesimo e il mondo ellenistico-romano) che rendono fin dall'inizio estremamente complessi i loro rapporti. Cfr. le valide osservazioni di G.Jossa, "La storia della chiesa antica", *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni. I. Antichità e Medioevo*, Roma-Bari 1989, pp. 127-165, spec. 158 ss.
- [4] Mi limito a citare sul problema il volume ormai classico di E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, da poco disponibile in italiano: *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992; e il saggio di Cornelia de Vogel, "Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?", *Vigiliae Christianae* 39 (1985), 1-62, ripubblicato in italiano nel volume: C.de Vogel, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?* Introd. di G.Reale. Trad. saggio complementare e appendici di E.Peroli, Milano 1993, che, fra l'altro, contiene la bibliografia essenziale sui rapporti platonismo-cristianesimo. Per la posizione opposta alla de Vogel, cfr. H.Dörrie, "Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2-4 Jahrhunderts ihren Lesern die 'Griechische Weisheit' (=den Platonismus) dar?", in *Theologie und Philosophie*, 56 (1981), 1-46.
- [5] M. Simon, *Verus Israel. 'Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire Romain (135-425)*, Paris 1948, pp.135 ss.
- [6] Sul tema cfr. M.Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their encounter in Palestine during the early hellenistic period*, London 1974, 2 voll. (ed.orig. Tübingen 1973 2ed.); cfr. anche *Id.*, *Ebrei, Greci e Barbari. aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981 (ed.orig. Stuttgart 1976). Sul complesso rapporto trilaterale fra cristianesimo ebraismo ed ellenismo cfr. i volumi della rivista *Archivio di filosofia*, annata 1985: "Ebraismo, ellenismo, cristianesimo".
- [7] Fra i tanti possibili riferimenti, intendo richiamarmi alle recenti tesi di Giovanni Garbini sul Cantico (*Cantico dei Cantici. Testo, traduzione, note e commento a cura di G.Garbini*, Brescia 1992, specialmente pp-299 ss.), il quale fonda la sua analisi radicalmente innovativa sulla ricostruzione filologica del testo del Cantico quale poteva leggersi a metà I a.C. anteriormente alle revisioni rabbiniche, pervenendo a situarne la composizione a Gerusalemme intorno al 68 a.C. Secondo Garbini l'autore del Cantico, utilizzando con perizia e creatività i moduli della poesia erotica alessandrina (sono riconoscibili echi di Teocrito, Meleagro, Asclepiade, Filodemo) propone una realtà poetica e ideologica personale, in opposizione a quella linea di pensiero giudaica (illustrata in Proverbi 1-9) che esaltava la sapienza come ipostasi di Iahweh.
- [8] Accanto a spunti forniti dallo stesso pensiero giudaico, come la riflessione compiuta sulla Sapienza di Dio, per la quale tuttavia si può riproporre il problema del possibile influsso ellenistico. Contro l'accanimento di molti studi a voler determinare con precisione l'incidenza delle componenti giudaica ed ellenistica nella cristologia sapienziale si esprime Manlio Simonetti ("Cristologia giudeocristiana. Caratteri e limiti", *Augustinianum* 28 [1988], 51-69, ora ripubblicato in *Id; Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 7-22) in nome della "simbiosi culturale e mentale giudeo ellenizzante caratteristica dei cristiani originari". Accogliendo come metodologicamente valida tale obiezione, preferisco appunto limitarmi a individuare le linee di tendenza, le istanze generali e irriducibili del giudaismo che si trasmettono al cristianesimo.
- [9] Sul rapporto delicato fra la fede cristiana scaturita dall'incontro con Gesù vivente e la riflessione su questa fede avente come punto di riferimento le Scritture cfr. l'equilibrata esposizione di E.Norelli, "La Bibbia come problema alle origini del cristianesimo", *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, a cura di E.Norelli, Bologna 1993, 9-33.
- [10] J.Pépin, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958; pp. 95-111. M.Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, spec.10-25.
-

- [11] Considerata la volgarizzazione di certi concetti filosofici, l'uso specifico di Callisto può caratterizzarsi come esempio di teologia non erudita. Cfr. M.Simonetti, "La teologia non erudita", *Storia della teologia* I, Casale Monferrato 1993, pp.225-231. Circa l'intento di mediazione fra sabellianismo e teologia del Logos da parte di Callisto e per l'analisi della sua formulazione dottrinale cfr. M.Simonetti, "Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 22 (1986), 439-474, ora ripubblicato in Id., *Studi sulla cristologia*, cit., 183-215. Circa il problema dell'identità e delle opere di Ippolito cfr. *Nuove ricerche su Ippolito*, Roma 1989.
- [12] *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 7-8. P.Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*. Pref. di M.Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1986 (ed.orig. Cambridge 1984), pp. 101 ss. Nonostante qualche forzatura nelle ipotesi, mi sembra plausibile il richiamo di Dronke alla lunga familiarità che Perpetua doveva aver avuto coi classici dell'istruzione di base, più che con i testi biblici. Per la visione di Dinocrate Dronke individua ascendenti pagani popolari e letterari, sia per la sete del piccolo che per il suo aspetto terrifico prima del *refrigerium*, in contrasto con chi vorrebbe individuare un primo abbozzo del tema del purgatorio nella visione. Per una breve sintesi bibliografica dell'ampio dibattito sulle visioni della *Passio Perpetuae* e per un inquadramento del personaggio mi permetto di rinviare al mio saggio "Perpetua la martire" che sarà pubblicato nel corso del 1994 nel volume *Roma al femminile* (a cura di A.Fraschetti) per la casa editrice Laterza.
- [13] Si vedano, fra gli altri, gli epitaffi: PG 38, nn.10; 13 e 19; cfr. ed.Waltz (*Anth.Pal.*, VI, I.VIII, Paris 1960): nn.89; 92 e 98. M.Pellegrino commenta: "negli epitaffi la retorica domina incontrastata, abbondano i luoghi comuni e, ciò che più sorprende, manca spesso il senso cristiano della vita e della morte. E' possibile questo in un poeta così sinceramente cristiano nel pensiero e nel sentimento, anche dove la forma non ha saputo sciogliersi dai legami della tradizione?" (cfr. *S.Gregorio Nazianzeno. Poesie scelte.*, Torino 1939, p.115). E' evidente come la valutazione dello studioso, pur tanto fine e esperto della poetica del Nazianzeno (cfr. anche M.Pellegrino, *La poesia di S.Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932), sia palesemente viziata da precomprensione, per cui si giudica pura esercitazione retorica, e viene addirittura sospettato di inautenticità, un sentimento spontaneo che si esprime nei moduli consolidati da una lunga tradizione diventata ormai parte integrante della personalità del poeta. In realtà gli epigrammi, compresi quelli di carattere funebre, non soffrono tanto di problemi di autenticità quanto della mancanza di un'edizione soddisfacente: cfr. R.Palla, "Gli *Anecdota Graeca* di Ludovico Antonio Muratori e il testo degli epigrammi di Gregorio Nazianzeno", *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore* (a cura di C.Moreschini e G.Menestrina), Bologna 1992, 171-197. Per un commento di alcuni epitaffi cfr. A.Quacquarelli, "Morte e vita eterna negli *Epitaffi* di Gregorio Nazianzeno", *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, cit., 27-42. Cfr. anche J.Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain 1966, pp.68-82; 210-237.
- [14] Carlo Pascal ("Lucrezio e Cipriano", *Rivista di Filologia e d'istruzione classica*, 31 [1903] 555-557) ha a suo tempo individuato in *Ad Demetrianum*, 3 reminiscenze di Lucrezio, *De rer.nat.*, V 235-247 (la *senectus* del mondo) e in *De mortalitate*, 14 echi della fine del libro VI (la peste); C.Mazzucco, "Due visioni cristiane del mondo e due stili: Cipriano 'Ad Demetrianum' 3-5 e Ambrogio 'Epistula' XVIII 23-29", *Civiltà classica e cristiana* 1 (1980), 219-238. Cfr. anche il commento di E.Gallicet, *Cipriano. A Demetriano*, Torino 1976 (*Corona patrum*, 4), pp.115 ss.
- [15] Clemente Al., *Paed.II*,10; Mus., *Reliquiae*, XV; M.Foucault, *Storia della sessualità* III, Milano 1985, p.78.
- [16] *De Princ.*, praef. 5, tr.Simonetti, Torino 1968, p.123.
- [17] Donde l'ambivalenza di atteggiamento, negativo e positivo, da parte cristiana riguardo la filosofia: cfr. M.Simonetti, "Incontro e scontro fra cristianesimo antico e cultura greca in ambito letterario", *Civiltà classica e cristiana* 5 (1985), 119-136. Cfr. anche Id., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, pp. 30-41.
- [18] Oltre che in Clemente anche nell'autore del *Peri Pantòs*, l'avversario di Callisto, anch'esso quindi di ambiente romano (che sia Ippolito o un anonimo) torna il tema stoico dell'armonia dell'universo; E.Prinzivalli, "Due passi escatologici del *Peri Pantòs* di Ippolito", *Vetera Christianorum*, 16 (1979), 63-75. Per un tentativo di collocare la personalità e il retroterra culturale di Clemente in un contesto sociale cfr. J.S.Jeffers, *Conflict at Rome: social order and hierarchy in early christianity*, Minneapolis 1991, pp.90-105.
- [19] Gli esempi sono illustrati con toni più sarcastici in *Apologeticum*, 50,4-10 e in modo più positivo in *Ad martyras*, 4.
- [20] "Trascorso qualche tempo, la vidi che si bagnava nel fiume Tevere, le diedi la mano e la tirai dal fiume. Vedendo la sua bellezza, dissi nel mio cuore: 'sarei felice se avessi una moglie come questa per bellezza e per carattere'. Desideravo solo ciò e null'altro." (tr. A.Quacquarelli, *I Padri Apostolici*, Roma 1976, p. 243). Non mancano paralleli del tema nella letteratura giudaica: cfr. N.Brox, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991, pp.76-79.
-

- [21] Marco Aurelio: *Meditationes*, XI 3,1-2. Epitteto: *Dissertationes ab Arriano Digestae*, IV 7,6. Galeno: *De differentiis pulsuum* (*Galeni opera omnia*, ed.C.G.Kuehn, Lipsiae 1821-1823, vol.VIII, p.579). Per il commento su tali giudizi, in particolare sul concetto di "abitudine" nello stoicismo di Epitteto, cfr. G. Jossa, *Giudei, Pagani e Cristiani*, Napoli 1977, pp.81-108. Cfr. anche F.Ruggiero, *La follia dei cristiani. Su un aspetto della "reazione pagana" tra I e V secolo*. Pref. di M.Simonetti, Milano 1992. Per la raccolta di testi cfr. P. Carrara (ed.), *I pagani di fronte al Cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Firenze 1984.
- [22] Per i motivi menzionati nella prima parte di questo articolo.
- [23] Giustino, *I Apol.* II,1 (tr. I.Giordani, *San Giustino. Le apologie*, Roma 1962, p.73).
- [24] Giustino, *I Apol.* XIV,4 (tr.I.Giordani, p.82). Cfr. J.Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1973 (ed.orig. Tournai 1961), pp.41 ss.
- [25] Trad. C.Moreschini, *Quinto Settimio Florente Tertulliano. Opere scelte*, Torno 1974, p.128.
- [26] La situazione di partenza, di "alterità radicale" dei cristiani rispetto all'interlocutore pagano, con l'estraneità reciproca di orizzonti, imponeva comunque la messa in opera delle strategie -la retorica- più acconce a favorire l'ascolto. Su questo tema e sulla problematicità dell' "altro" nelle opere apologetiche cfr. M.Rizzi, *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell' altro (II-III secolo)*, Milano 1993.
- [27] Si intende nell'apologetica rivolta ai pagani, perché in quella rivolta agli ebrei la forma dialogica era usuale e sottolineava il retroterra comune. Il più antico esempio di dialogo letterario fra un cristiano e un ebreo dovrebbe essere la *Disputa fra Giasone e Papisco*, citata da Origene (C.Cels. 4,52) e attribuita ad Aristone di Pella; B.R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970, pp.23-25; V.Zangara, s.v. "Aristone di Pella", DPAC I, 348-9.
- [28] Per la ricomprensione, nell'*Octavius*, dell'*amicitia* di stampo ciceroniano nella *veritas* accettata cfr. M.Rizzi, *Ideologia e retorica*, cit., pp.151-170. Sulla differente valutazione dell'amicizia da parte del pagano Cecilio e del cristiano Ottavio, cfr. L. F. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo classico e cristiano*, Torino 1993, pp.242 ss.
- [29] G.Visonà, *S.Giustino, Dialogo con Trifone*. Introduzione, traduzione e note di G.Visonà, Milano 1988, p.41.
- [30] Sullo *status quaestionis* circa i rapporti fra Celso e l'apologetica, in particolare con l'opera di Giustino (ipotizzati per primo da Andresen) cfr. la sintesi di G.Lanata, *Celso, Il Discorso Vero*, Milano 1987, p.81. Tutto il volume della Lanata è utile per l'efficace presentazione del pensiero di Celso, e per la traduzione e il commento autonomi dei frammenti. Per una sintesi di nuovo taglio sull'apologetica greca vista nel contesto della cultura ellenistico-romana cfr. A.J.Droge, *Homer or Moses? Early christian interpretations of the history of culture*, Tübingen 1989.
- [31] Platone, *Lettera VII*,342 ab.
- [32] Melitone di Sardi, rivolgendosi a Marco Aurelio, dice "la nostra filosofia" (Eusebio, HE IV,26,7). Cfr. anche Taziano, *Oratio* 31.