

Estratto

ARCHIVIO GIURIDICO

Filippo Serafini

dal 1868

già diretto da

GIUSEPPE DALLA TORRE

Direzione

GERALDINA BONI

Ord. Università di Bologna

Comitato Direttivo

FRANCESCO BONINI
 Rettore Università
 “Lumsa”

MARIO CARAVALE
 Prof. Em. Università
 di Roma “La Sapienza”

FRANCESCO P. CASAVOLA
 Pres. Em.
 Corte Costituzionale

FRANCESCO D'AGOSTINO
 Prof. Em. Università
 di Roma “TorVergata”

GIUSEPPE DE VERGOTTINI
 Prof. Em. Università
 di Bologna

JAVIER FRANCISCO
 FERRER ORTIZ
 Cat. Universidad de Zaragoza

VITTORIO GASPARINI CASARI
 Ord. Università di
 Modena e Reggio Emilia

LUIGI LABRUNA
 Prof. Em. Università
 di Napoli “Federico II”

PASQUALE LILLO
 Ord. Università della
 “Tuscia” di Viterbo

GIOVANNI LUCHETTI
 Ord. Università
 di Bologna

FERRANDO MANTOVANI
 Prof. Em. Università
 di Firenze

PAOLO MENGOSZI
 Prof. Em. Università
 di Bologna

FRANCISCA PÉREZ MADRID
 Cat. Universitat
 de Barcelona

CARLOS PETIT CALVO
 Cat. Universidad
 de Huelva

ALBERTO ROMANO
 Prof. Em. Università
 di Roma “La Sapienza”



STEM Mucchi Editore

ARCHIVIO GIURIDICO

Filippo Serafini

dal 1868

già diretto da

GIUSEPPE DALLA TORRE

Direzione

GERALDINA BONI

Ord. Università di Bologna

Comitato Direttivo

FRANCESCO BONINI

Rettore Università
"Lumsa"

MARIO CARVALE

Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

FRANCESCO P. CASAVOLA

Pres. Em.
Corte Costituzionale

FRANCESCO D'AGOSTINO

Prof. Em. Università
di Roma "Tor Vergata"

GIUSEPPE DE VERGOTTINI

Prof. Em. Università
di Bologna

JAVIER FRANCISCO

FERRER ORTIZ
Cat. Universidad de Zaragoza

VITTORIO GASPARINI CASARI

Ord. Università di
Modena e Reggio Emilia

LUIGI LABRUNA

Prof. Em. Università
di Napoli "Federico II"

PASQUALE LILLO

Ord. Università della
"Tuscia" di Viterbo

GIOVANNI LUCHETTI

Ord. Università
di Bologna

FERRANDO MANTOVANI

Prof. Em. Università
di Firenze

PAOLO MENGOLZI

Prof. Em. Università
di Bologna

FRANCISCA PÉREZ MADRID

Cat. Universitat
de Barcelona

CARLOS PETIT CALVO

Cat. Universidad
de Huelva

ALBERTO ROMANO

Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

Anno CLIV - Fascicolo 3 2022



STEM Mucchi editore

Amministrazione: Stem Mucchi editore S.r.l.

Direzione: Via Zamboni, 27/29 - 40126 Bologna

Redazione: Via Zamboni, 27/29 - 40126 Bologna; Via della Traspontina, 21 - 00193 Roma

Autorizzazione: del Tribunale di Modena, n. 328 dell'11-05-1957

Direttore responsabile: Marco Mucchi

Periodico trimestrale, prezzi abbonamento

Formato cartaceo Italia € 114,00

Formato cartaceo estero 164,00

Formato digitale (con login)..... 98,00

Formato digitale (con ip) 107,00

Formato cartaceo Italia + digitale (con login)..... 136,00

Formato cartaceo estero + digitale (con login) 185,00

Formato cartaceo Italia + digitale (con ip) 145,00

Formato cartaceo estero + digitale (con ip) 194,00

Fascicolo singolo cartaceo' 30,00

Fascicolo singolo digitale 25,00

Tutti i prezzi si intendono iva e costi di spedizione inclusi. *Escluse spese di spedizione.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno e dà diritto a tutti i numeri dell'annata, compresi quelli già pubblicati. Al fine di assicurare la continuità nell'invio dei fascicoli gli abbonamenti si intendono rinnovati per l'annata successiva se non annullati (tramite comunicazione scritta a info@mucchieditore.it) entro il 31 dicembre del corrente anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 10 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono, se disponibili, contro rimessa dell'importo (più spese di spedizione). Per ogni effetto l'abbonato elegge domicilio presso l'amministrazione della Rivista. Le annate arretrate sono in vendita al prezzo della quota di abbonamento dell'anno in corso. Si accordano speciali agevolazioni per l'acquisto di più annate arretrate, anche non consecutive, della Rivista.

Il cliente ha la facoltà di revocare gli ordini unicamente mediante l'invio di una lettera raccomandata con ricevuta di ritorno alla sede della Casa editrice, o scrivendo a info@pec.mucchieditore.it entro le successive 48 ore (identificazione del cliente e dell'ordine revocato). Nel caso in cui la merce sia già stata spedita il reso è a carico del cliente e il rimborso avverrà solo a merce ricevuta. Per gli abbonamenti eventuale revoca deve essere comunicata entro e non oltre il 7° giorno successivo alla data di sottoscrizione.

© Stem Mucchi Editore S.r.l. - 2022

Via Jugoslavia, 14 - 41122 Modena - Tel. 059.37.40.94

e-mail: info@mucchieditore.it - info@pec.mucchieditore.it

indirizzi web: www.mucchieditore.it - www.archiviogiuridiconline.it

facebook - twitter - instagram

Tipografia, impaginazione, web: Stem Mucchi Editore (MO). Stampa: Legodigit (TN).

Finito di stampare nel mese di ottobre del 2022.

Ilaria Samorè

UN'ATTRAZIONE SENTIMENTALE: RIFLESSIONI SULL'INCONTRO DEL CRISTIANESIMO CON L'ELLENISMO TRA BENEDETTO XVI E FRANCESCO. UN PELLEGRINAGGIO ALLE SORGENTI DELLA CRISTIANITÀ*

SOMMARIO: 1. Preliminari sulla ellenizzazione e de-ellenizzazione del cristianesimo: alcune riflessioni sul discorso di Ratisbona di Benedetto XVI. – 2. Mancanti solitudini: l'ellenizzazione cristiana all'ombra del giudaismo ellenistico. – 3. Quando Dio parlava greco e l'incrocio di destini in Paolo di Tarso. – 4. 'Gli Indifferenti' e i 'buoni compagni': il mutevole atteggiamento verso la filosofia tra Padri apostolici e Padri apologeti. – 5. Il momento teologico e la parola come tessera d'ortodossia. – 6. Una «consonanza spirituale» tra Benedetto XVI e Francesco: postille conclusive.

1. *Preliminari sulla ellenizzazione e de-ellenizzazione del cristianesimo: alcune riflessioni sul discorso di Ratisbona di Benedetto XVI*

Lo scorso 2-6 dicembre, nel suo trentacinquesimo viaggio apostolico, Papa Francesco si è mosso alla volta dell'isola di Cipro e della Grecia, sulla rotta degli albori della storia cristiana e della civiltà. «Un pellegrinaggio sulle orme dei primi missionari»¹, lo ha definito Bergoglio, il quale, una volta arrivato in terra greca, ha contemplato estasiato i caratteristici ulivi secolari, ripensando, attraverso quegli alberi, alle radici elleniche del mondo cristiano².

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ FRANCESCO, *Videomessaggio inviato ai popoli di Grecia e Cipro in vista del viaggio apostolico in programma dal 2 al 6 dicembre 2021*, 27 novembre 2021, in *www.avvenire.it*.

² Cfr. FRANCESCO, *Viaggio Apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con i Vescovi, Sacerdoti, Religiosi e Religiose, Seminaristi e Catechisti (Cattedrale di*

Sulla falsariga del viaggio apostolico, anche il presente contributo vuol essere un pellegrinaggio, sia pur fugace, alle sorgenti della cristianità e, a tal fine, tenterà di riprendere alcune suggestioni su quel mosaico di incontri che nei primissimi secoli ha visto intrecciarsi ellenismo, cristianesimo e giudaismo ellenistico. Si cercherà innanzitutto di mettere in rilievo le categorie di ellenizzazione e de-ellenizzazione del cristianesimo, esaminando il noto discorso pronunciato nel 2006 da Benedetto XVI all'Università di Regensburg (Ratisbona). Successivamente, si getterà luce sulla grandiosa personalità di Paolo – mediante il prisma del giudaismo ellenistico – per poi porre l'accento sulla sapienza dei Padri della Chiesa, con lo scopo di provare a lumeggiare ancora una volta, sulle orme di autorevole dottrina, come e perché il movimento cristiano delle origini sia stato sentimentalmente attratto dalla cultura ellenistica e, in specie, dalla filosofia greca, trovando in essa il suo deuteragonista. Si concluderà con uno sguardo sul magistero di Francesco e del suo predecessore onde rinvenire sul tema *de quo* un'intima vicinanza tra i due romani Pontefici.

Come noto, la nozione di ellenizzazione rappresenta un paradigma di ricerca fondamentale della storia antica e, segnatamente, della storia religiosa del giudaismo e del cristianesimo primitivo³. Soprattutto a partire dalla seconda metà del XIX secolo la nascita del cristianesimo comincia ad essere relazionata alla cultura greca e termini come ellenismo, ellenistico ed ellenizzazione diventano oggetto di una più attenta puntualizzazione⁴. Da Johann Gustav Droysen⁵ in poi la diade

San Dionigi ad Atene), 4 dicembre 2021, in www.vatican.va, p. 2.

³ Cfr. C. MARKSCHIES, *L'ellenizzazione del cristianesimo*, Torino, 2021, p. 19.

⁴ Cfr. G. BELLIA, *L'ellenizzazione del cristianesimo: un percorso storico-teologico. Introduzione*, in *Ricerche storico-bibliche*, XXIII (2011), p. 5.

⁵ Come noto, il nome di Droysen è indissolubilmente legato all'individuazione di un'età ellenistica come fase autonoma volta a colmare il vuoto tra l'antica età della *pólis* greca e l'età della formazione dell'impero romano. Lo storico tedesco eleva a dignità di epoca una tensione dinamica tra «lo spirito della grecità, scioltosi dal proprio vincolo naturale con la Grecia, inteso come principio di mobilità [...], e lo spirito passivo orientale». Nel concetto di epoca Droysen inserisce quindi la dimensione del processo e non il suo statico risultato. Inoltre, a differenza di Momigliano, Droysen fa risalire l'origine del

concettuale ellenismo-ellenizzazione, divenuta quasi un *passerpartout* della ricerca storiografica⁶, viene adoperata per designare quell'originale e complessa fase della storia che «da Alessandro Magno fino ad Augusto si caratterizza per la fusione, *Verschmelzung*, degli elementi mobili greci con quelli inerti orientali»⁷; elementi che si pongono perciò come espressione di un processo di ellenizzazione⁸. In altre parole, come disse benissimo Nietzsche, «è stato il ritmico giuoco di questi due fattori, l'ellenizzazione della civiltà e l'orientalizzazione dell'ellenicità»⁹, a plasmare l'architettura di un mondo nuovo.

Va però segnalato che nelle analisi e denunce della ellenizzazione del cristianesimo, il vocabolo ellenizzazione ha sofferto talora un utilizzo a-tecnico e impreciso, non corrispondente al sottostante termine ellenismo, indicando una generale penetrazione del patrimonio culturale greco e della filosofia (classica, oltre che ellenistica)¹⁰. Invero, il suddetto paradigma mostra solo all'apparenza un volto candido e innocente, celando dietro di sé una *facies* problematica e ambigua. In tale espressione è difatti implicita la pericolosa tendenza a ridurre

cristianesimo all'ellenismo, relegando a un ruolo del tutto marginale l'ebraismo: cfr. J.G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, riedizione a cura di E. BAYER, Zenodot Verlagsgesellschaft, Darmstadt, 1952, *passim*; A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, 1984, pp. 153-184; L. CANFORA, *Ellenismo*, Roma-Bari, 1987, pp. 97-101; F. BERTOLINI, *Una rivisitazione di «Ellenismo»*, in *Studi Storici*, XXIX (1988), pp. 787-791; A. MARCONE, *Concezioni di Ellenismo tra '800 e '900*. Droysen, Tarn, Rostovtzeff, in *L'ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, a cura di A.M. ECKSTEIN, Milano, 2013, pp. 217-219.

⁶ Cfr. G. BELLIA, *L'ellenizzazione del cristianesimo: un percorso storico-teologico*. Introduzione, cit., p. 9.

⁷ A. MARCONE, *Concezioni di Ellenismo tra '800 e '900*. Droysen, Tarn, Rostovtzeff, cit., p. 219.

⁸ G. BELLIA, *L'ellenizzazione del cristianesimo: un percorso storico-teologico*. Introduzione, cit., p. 9.

⁹ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, tr. it. a cura di S. GIAMETTA, M. MONTINARI, Adelphi, Milano, 1972, p. 19.

¹⁰ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, Aquila, 1984, p. 40; L. PERRONE, *Vita da cristiano, pensiero greco? L'eredità dell'Ellenismo nel pensiero di Origene*, in *L'ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, cit., p. 127.

realtà complesse in poli antitetici: giudaismo/ellenismo, da un lato, cristianesimo/ellenismo, dall'altro, come se fossero entità duali già chiaramente delimitate o comunque delimitabili¹¹. L'ambiente mediterraneo del I e II secolo d.C. è in verità una geometria multi-identitaria fluida e cangiante, ove si innestano fenomeni cultural-religiosi dinamici, creativi, crocevia di diverse civiltà che troveranno sintesi universale nell'assetto globalizzante dell'impero¹². Inoltre, la voce ellenizzazione nella sua tecnicità pare perseguitata, come un Amleto scespiriano, dallo spettro di un discorso egemonico, impregnato di una terminologia fortemente correlata alle aspirazioni coloniali di una élite greco-macedone in territori stranieri¹³.

¹¹ Cfr. C. MARKSCHIES, *L'ellenizzazione del cristianesimo*, cit., p. 20; ID., *Does it make sense to speak about "Hellenization of Christianity" in Antiquity?*, in *Church History and Religious Culture*, LXXXII (2012), pp. 6-9. È stata Rebecca Lyman a sostenere l'inadeguatezza e l'astoricità dell'uso aprioristico di espressioni come quelle di cristianesimo, ellenismo e giudaismo per descrivere fenomeni religiosi che tra I e II secolo d.C. sarebbero ancora fluidi e dinamici. Queste nozioni si fonderebbero sul presupposto di un'identità culturale ben definita, identità che nei primi due secoli, ad avviso della studiosa, sarebbe ancora sfumata. Come ricorda A. D'ANNA, *Giustino, philosophus et martyr*, in *Ricerche storico-bibliche*, XXIII (2011), p. 146, secondo la Lyman bisognerebbe formulare un nuovo modello ermeneutico basato sul concetto di ibrido, «non inteso in senso negativo per indicare l'impossibilità di un'identità, bensì per affermare la non predeterminabilità della sua presenza: "ibridi" [...] sconvolgono le categorie tradizionali di cristianesimo, ellenismo, platonismo, stoicismo [...] e costringono a confrontarsi con una realtà più complessa». Si rinvia a R. LYMAN, *The politics of Passing. Justin Martyr's Conversion as a Problem of "Hellenization"*, in *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: seeing and believing*, a cura di K. MILLS, A. GRAFTON, University of Rochester Press, Rochester (NY), 2003, pp. 36-60; EAD., *Hellenism and Heresy*, in *Journal of Early Christian Studies*, XI (2003), pp. 209-222.

¹² Cfr. A. D'ANNA, *Giustino, philosophus et martyr*, in *Ricerche storico-bibliche*, cit., p. 146; G. BELLIA, *L'ellenizzazione del cristianesimo: un percorso storico-teologico. Introduzione*, cit., pp. 9-12; R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, Cinisello Balsamo (MI), 2004, pp. 295-301, ID., *La Chiesa di Roma come test del rapporto tra giudaismo e cristianesimo alla metà del I secolo d.C.*, in *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, a cura di D. GARRIBBA, S. TANZARELLA, Trapani, 2005, pp. 105-121.

¹³ Cfr. C. MARKSCHIES, *L'ellenizzazione del cristianesimo*, cit., pp. 27-28, secondo il quale «ci serviamo di una terminologia che già in antico era profondamente segnata dalle idee colonialistiche d'una élite greca in terre lontane e straniere. Una simile terminologia ha trasmesso alla nozione il senso di esse-

Lungi dal voler congedarsi dalla categoria *de qua*, dal momento che sarebbe del tutto ingenuo nutrire la speranza di una 'categoria descrittiva non gravata da pregiudizi'¹⁴, libera cioè dagli schemi della storia delle idee in cui è sorta¹⁵, il presente studio la impiegherà nel senso più ampio – ma storicamente non corretto – sopraindicato, trattenendosi dall'identificarla unicamente con gli esiti tardivi e differenziati che sono in genere ricompresi «in quel termine contenitore che è diventato l'ellenismo»¹⁶.

re destinati a una missione coloniale in paesi stranieri, in modo che da allora qualsiasi uso della parola "ellenizzazione" (e del pari i termini correlati "ellenizzare" ed "ellenismo") implica strutture egemoniche, mediante la riconfigurazione di una cultura o una religione da parte di un'altra si esercita in fin dei conti un potere e si instaura e si stabilisce un dominio su una formazione apparentemente primitiva». Anche lo storico antichista americano Glen Bowersock, nel sostenere l'inutilità della nozione di ellenizzazione come barometro per valutare la cultura greca, ha dichiarato: «It seemed to me that Hellenization was a modern idea, reflecting modern forms of cultural domination» (G.W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 11).

¹⁴ G. RIEDL, *Christlicher Glaubensweg auf weitem Feld: «Transitus fidei» statt «Hellenisierung des Christentums»*. *Theologisches Plädoyer für die endgültige Verabschiedung einer überholten Redeweise*, in *Donum Veritatis: Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift von 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*, a cura di M. HAUKE, M. STICKELBROECK, Verlag F. Pustet, Regensburg, 2006, p. 45.

¹⁵ Nel descrivere movimenti e mutamenti storico-religiosi è difficile ricorrere a paradigmi obiettivi, «che non implicino per così dire automaticamente una grande quantità di presupposti»: non è dunque possibile effettuare ricerche storico-critiche che prescindano da terminologie 'contaminate': si rinvia a tal proposito a C. MARCKSCHIES, *L'ellenizzazione del cristianesimo*, cit., p. 31. In particolare, sono stati i teologi cattolici Georg Essen e Gerda Riedl ad aver cercato un'improbabile categoria descrittiva libera da pregiudizi, dichiarandosi favorevoli all'abbandono definitivo del paradigma dell'ellenizzazione: cfr. G. ESSEN, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Denkfigur*, in *Theologie und Philosophie*, LXXXVII (2017), pp. 1-17; G. RIEDL, *Christlicher Glaubensweg auf weitem Feld: «Transitus fidei» statt «Hellenisierung des Christentums»*. *Theologisches Plädoyer für die endgültige Verabschiedung einer überholten Redeweise*, cit., pp. 43-45.

¹⁶ G. BELLIA, *L'ellenizzazione del cristianesimo: un percorso storico-teologico. Introduzione*, cit., p. 7. Di conseguenza, con l'espressione ellenizzazione si vuole abbracciare l'intera esperienza greca, ricomprendendo non solo quelle che storicamente sono le tre filosofie ellenistiche (stoicismo, epicureismo e scetticismo), ma anche la filosofia greca classica.

La tematica della ellenizzazione del cristianesimo si presenta nella riflessione teologica contemporanea principalmente nell'aspetto di una de-ellenizzazione del messaggio cristiano¹⁷. Il fenomeno de-ellenistico, che ha l'aria di essere già stato rappresentato nel dipinto tardorinascimentale di Hans Holbein il Giovane con un Platone caduto in un precipizio e un Aristotele in procinto di cadere¹⁸, è stato abilmente ispezionato da Benedetto XVI nel celebre discorso di Ratisbona.

La *Vorlesung* del 2006 – spesso travisata, come noto, per via di una citazione che isolata dal suo contesto è diventata espressione di un giudizio negativo sulla religione musulmana¹⁹ – ha avuto in realtà il grande merito di sottrarre la tematica della ellenizzazione del cristianesimo all'ambito specialistico della storia del dogma, conferendole, dopo anni di reclusione nel polverume di una *turris eburnea*, rilievo pubblico²⁰.

¹⁷ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 15.

¹⁸ Si tratta del dipinto di Hans Holbein il Giovane 'Christus das wahre Licht' ('Cristo come la vera luce'), 1527, ubicato al museo Kupferstichkabinett di Basel, Svizzera.

¹⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, in www.vatican.va. Si tratta, lo si ricorda, della citazione di un dialogo tra l'imperatore bizantino Manuele II Paleologo e un dotto persiano, nel corso del quale l'imperatore avrebbe riferito: «Mostrami pure ciò che Maometto ha portato di nuovo, e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava». Interpretata da alcuni ambienti politici musulmani come una valutazione negativa sulla loro religione, la citazione della discordia ha spesso finito coll'oscurare il vero significato della *lectio* pontificia: ovverosia il rapporto tra fede e ragione come presupposto per comprendere la peculiarità del messaggio cristiano. Il Santo Padre ha dunque voluto porre sul tavolo una questione ben più complessa del mero confronto tra cristianesimo e Islam: si rinvia, per tutti, a E. BERTI, *Il contributo della filosofia greca*, in *L'incontro di Cristianesimo e della tradizione greco-romana come radice della cultura occidentale e della sua apertura universale. Atti della VII Sessione Plenaria (22-24 giugno 2007)*, Pontificia Accademia Sancti Thomae Aquinatis, Città del Vaticano, 2008, consultabile sul sito www.vatican.va, pp. 20-21; G. COTTINI, *Deellenizzazione e inculturazione della fede*, in *Rivista Teologica di Lugano*, XII (2007), p. 39; C. JAMBET, *I malintesi di Ratisbona: l'Islam e il sonno della ragione*, in *Vita e Pensiero*, 2007, 1, pp. 9-19.

²⁰ Cfr. G.E. RUSCONI, *Discorso pubblico e discorso teologico. La strategia comunicativa di papa Ratzinger*, in *Il Mulino*, LVI (2007), p. 774.

A Regensburg il Pontefice individua tre fasi – *rectius* tre onde, per usare la sua terminologia – del processo di de-ellenizzazione, riconoscendo la prima nei postulati della Riforma protestante del XVI secolo²¹. Ad avviso di Benedetto XVI sarebbero stati i riformatori i primi a cercar di offuscare il legame tra *lógos* e Dio: essi, attraverso il principio del *sola Scriptura*, avrebbero provato a epurare il cristianesimo dalla troppo pregnante influenza della filosofia, allo scopo di ristabilire una concezione di fede «come vivente parola storica»²² e non «come elemento inserito nella struttura di un sistema filosofico»²³.

La seconda onda di de-ellenizzazione si identifica invece con il pensiero del massimo esponente della teologia liberale²⁴: Adolf von Harnack. Il teologo protestante concepisce l'ellenizzazione nel senso di un 'inforestierimento' dell'idea cristiana di Dio, fondando la sua critica sulla necessità di tornare all'antica purezza e *simplicitas* del messaggio cristiano primigenio²⁵.

In particolare, nell'ottica di Harnack, la formazione del dogma sarebbe stata «opera dello spirito greco sul suolo del

²¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, cit., p. 5.

²² BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, cit., p. 5.

²³ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, cit., p. 5.

²⁴ Come noto, per 'teologia liberale' si intende un insieme di tendenze teologiche sviluppatasi nel XIX secolo in relazione tanto alla critica biblica (c.d. scuola storico-critica), quanto alla critica dei dogmi (von Harnack). Si forma così una nuova filosofia della religione che dialoga con Kant, Hegel e Schleiermacher: cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 18. Alla tendenza della teologia liberale a emarginare il cristianesimo primitivo dal suo ambiente storico si oppone la scuola storico-religiosa, che trova in Pfléiderer il suo massimo rappresentante: cfr. O. PFLÉIDERER, *Das Urchristentum seine Schriften und Lehre* (ed. or. Berlino 1902), Walter de Gruyter GmbH, Berlino, 2018, *passim*.

²⁵ Cfr. A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo* (ed. or. Stuttgart 1900), Brescia, 2003, *passim*; Id., *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* (ed. or. Leipzig 1902), Cosenza, 2009, *passim*; Id., *Storia del dogma. Un compendio*, Torino, 2006, pp. 7-34; A. BENEDETTI, *Ratisbona dieci anni dopo. La deellenizzazione*, cit., p. 157; G. FILORAMO, *La deellenizzazione del cristianesimo e la storia (protestante) del dogma cristiano*, cit., pp. 207-210.

Vangelo»²⁶ e avrebbe prodotto un decadimento, *Verfall*, della situazione di perfezione originaria della Chiesa primitiva²⁷. Se così è allora Harnack, a voler adottare il linguaggio ungarrettiano, ‘va della terra spogliando lo scheletro’, ovvero si mira a spogliare il cristianesimo da tutta una serie di superfetazioni e incrostazioni superflue per recuperarne l’essenza, ingabbiata, a suo dire, dall’incontro con la filosofia greca²⁸.

Tuttavia, secondo la lettura ratzingeriana del fenomeno de-ellenistico, il più potente e allarmante attacco alla natura greca del cristianesimo sarebbe tutt’ora in corso²⁹. Sotto il cielo del multiculturalismo, la terza onda di de-ellenizzazione si configura nell’odierno tentativo di regredire a un concetto neutrale di Dio, senza contaminazioni, «[...] per far sì che ogni cultura abbia *ex novo* la possibilità di interpretarlo a proprio modo, adattandolo ad usi e costumi differenti»³⁰.

²⁶ A. VON HARNACK, *L’essenza del cristianesimo*, cit., p. 20 ss. Come è stato osservato dallo storico Giovanni Filoramo, la prospettiva ideologica di von Harnack, che unisce in sé influssi del neokantismo, dello storicismo e del protestantesimo, rischia di sfociare nella concezione di un cristianesimo c.d. umanistico, orfano cioè di un orizzonte trascendente e dogmatico. È noto che il teologo tedesco, nelle sue celebri lezioni sull’essenza del cristianesimo del 1900, concepisce l’ellenizzazione come dogmatizzazione e il cristianesimo non come dottrina, ma come «sentire e prassi» (*Gesinnung*). A tal proposito Filoramo ricorda che per Harnack «al centro del cristianesimo non sta la dogmatica, ma l’etica: Gesù non è venuto ad annunciare una dottrina, tanto meno un dogma, ma un messaggio d’amore» (G. FILORAMO, *La deellenizzazione del cristianesimo e la storia (protestante) del dogma cristiano*, cit., p. 210).

²⁷ Cfr. G. FILORAMO, *La deellenizzazione del cristianesimo e la storia (protestante) del dogma cristiano*, cit., p. 207; C. MARKSCHIES, *L’ellenizzazione del cristianesimo*, cit., pp. 50-53.

²⁸ Cfr. A. D’ANNA, *Giustino, philosophus et martyr*, cit., p. 145.

²⁹ Cfr. A. BENEDETTI, *Ratisbona dieci anni dopo. La deellenizzazione*, in *Il diritto come “scienza di mezzo”. Studi in onore di Mario Tedeschi*, a cura di M. D’ARIENZO, Cosenza, 2017, p. 157.

³⁰ A. BENEDETTI, *Ratisbona dieci anni dopo. La deellenizzazione*, cit., p. 157. Si rammentino le parole del Pontefice: «In considerazione dell’incontro con la molteplicità delle culture si ama dire oggi che la sintesi con l’ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture. Queste dovrebbero avere il diritto di tornare indietro fino al punto che precedeva quella inculturazione per scoprire il semplice messaggio del Nuovo Testamento ed inculturarlo poi di nuovo

Secondo il Pontefice si tratterebbe di una tesi in sé non sbagliata, ma comunque «grossolana e imprecisa»³¹ giacché trascurerebbe la complessità del quadro storico in cui si è venuto a manifestare il cristianesimo, correndo il pericolo di cancellare – spesso senza rendersene conto – «l'identità propria di concetti e pensieri che hanno una storia millenaria»³².

Ad ogni modo, l'onda lunga dell'istanza di de-ellenizzazione traghettata ancora attualmente con sé una forma di comprensione – e autocomprensione – della realtà basata, oltre che sul rifiuto delle categorie greche, anche su un più generale atteggiamento antifilosofico, con il rischio di approdare verso nuovi lidi di fideismo e di separazione tra fede e ragione³³.

Relativamente a questo aspetto, la lezione di Regensburg rappresenta invece una vibrante difesa della tesi della complementarità tra razionalismo ellenico e fede cristiana³⁴: l'avvicinamento tra l'annuncio del Risorto e l'interrogarsi greco costituisce, agli occhi di Benedetto XVI, una dimensione intrinseca del cristianesimo poiché «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio»³⁵.

Alla voce di Giovanni Paolo II che, nell'Enciclica *Fides et Ratio* del 14 settembre 1998, aveva paragonato fede e ragione a 'due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la verità'³⁶,

nei loro rispettivi ambienti» (BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, cit., p. 7).

³¹ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, cit., p. 7.

³² A. BENEDETTI, *Ratisbona dieci anni dopo. La deellenizzazione*, cit., p. 157.

³³ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., pp. 19-20.

³⁴ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, cit.: «Il patrimonio greco, criticamente purificato, è una parte integrante della fede cristiana».

³⁵ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, cit.: cfr. E. BERTI, *Il contributo della filosofia greca*, cit., p. 22; P.B. SARTEO, *Logos and dia-logos. Faith, Reason (and Love) According to Joseph Ratzinger*, in *Anglican Theological Review*, XCII (2010), pp. 499-509.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Fides et Ratio*, 14 settembre 1998, in *www.vatican.va*. A ciò si aggiunga che l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, a un mese dalla promulgazione dell'Enciclica, precisava: «Il problema cen-

fa eco quella di Benedetto XVI che le definisce una «coppia di gemelli»³⁷: fede e ragione si richiedono reciprocamente, tra loro non ci deve essere né distacco né confusione³⁸.

Tenendo in mano il filo dell'Enciclica giovanneo-paolina, il Papa tedesco intravede la realizzazione del rapporto tra fede e ragione, filosofia e teologia, «*cuiusdam circularis progressionis*»³⁹, nel segno della circolarità: la fede si apre alla ragione ma la ragione sa di doversi fermare, per così dire, a «sabato a mezzogiorno»⁴⁰, lasciando all'uomo, affinché possa giungere a «una visione interale della verità»⁴¹, la possibilità di aprirsi «ai vesperi del sabato pomeriggio, riconducibili alla persona di Gesù Cristo risorto»⁴².

trale dell'Enciclica *Fides et Ratio* è, infatti, la questione della verità, che non è tuttavia una delle tante e molteplici questioni che l'uomo deve affrontare, ma è la questione fondamentale, ineliminabile, che attraversa tutti i tempi e le stagioni della vita e della storia dell'umanità»: J. RATZINGER, *Presentazione del documento pontificio*, in *L'Osservatore Romano*, 16 ottobre 2018, p. 25; ID., *Presentazione*, in *Fides et Ratio. Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*, a cura di R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo (MI), 2014, p. 5.

³⁷ BENEDETTO XVI, *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità. Allocuzione all'Università La Sapienza di Roma*, 16 gennaio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, a cura di ID., vol. IV, Città del Vaticano, 2009, p. 78.

³⁸ Cfr. P.B. SARTO, *Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra, in Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, I (2006), p. 80; BENEDETTO XVI, *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità. Allocuzione all'Università La Sapienza di Roma*, cit., pp. 78-86.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Fides et Ratio*, cit., cap. VI, n. 73: 'Il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra teologia e filosofia sarà all'insegna della circolarità. Per la teologia, punto di partenza e fonte originaria dovrà essere sempre la parola di Dio rivelata nella storia, mentre l'obiettivo finale non potrà che essere l'intelligenza di essa via via approfondita nel susseguirsi delle generazioni'.

⁴⁰ G. PASQUALE, *Fede e ragione: un'enciclica interroga il postcristianesimo, in Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija*, LIX (2019), p. 238.

⁴¹ G. PASQUALE, *Fede e ragione: un'enciclica interroga il postcristianesimo*, cit., p. 238.

⁴² G. PASQUALE, *Fede e ragione: un'enciclica interroga il postcristianesimo*, cit., p. 238.

Nell'ergersi a paladino dell'«*orthòs lógos, recta ractio*»⁴³, espressa in quel perfetto cerchio fede-ragione-fede conchiuso dal compasso⁴⁴, Benedetto XVI prende le distanze dalle tendenze de-ellenizzanti per sancire con voce declamante la scelta razionale del cristianesimo⁴⁵. In questo modo, l'alleanza tra pensiero greco e annuncio cristiano getterebbe le basi di un nuovo illuminismo⁴⁶ che, a detta del Pontefice tedesco, rappre-

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Fides et Ratio*, cit., n. 4: cfr. E. VIMERCATI, *Filosofia greca e cristianesimo delle origini nella Fides et Ratio*, in *Lateranum*, LXXXVI (2020), p. 620.

⁴⁴ Il concetto di circolarità appare già in Karl Barth e in H.U. Von Balthasar: cfr. K. BARTH, *Dogmatique. La doctrine de la parole du Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique*, I, Labor et Fides, Ginevra, 1953, pp. 126-128; P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel-Verlag, München, 1977, p. 330; R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia. Delineazioni di un sentiero per una valutazione del rapporto tra teologia e filosofia*, in *Gregorianum*, LXXVI (1995), pp. 261-262; F. FRANCO, *La filosofia compito della fede. La circolarità di fede e ragione*, in *Fede e ragione*, a cura di M. MANTOVANI, S. THURTHYIL, M. TOSO, Roma, 1999, p. 164 ove si specifica che «la circolarità non è affatto un annullamento delle distinzioni».

⁴⁵ Cfr. E. AGAZZI, *Fede, ragione e scienza*, in *Nuova Secondaria*, 2007, 5, p. 1.

⁴⁶ Cfr. P.B. SARTO, *Logos and dia-logos. Faith, reason and love according to Joseph Ratzinger*, cit., pp. 56-57. Contro l'illuminismo ratzingeriano si è recentemente scagliato Vincenzo Ferrone. Attraverso un pamphlet polemico lo storico della filosofia mira a denunciare l'uso, a suo dire «disinvoltò», della storia e delle sue categorie da parte delle «gerarchie vaticane quando si tratta di fare i conti con la modernità, i diritti dell'uomo e il post-moderno». Secondo Ferrone si tratterebbe di un uso «condotto a fini strategici [...] che, in taluni casi, sconfinava sempre più nell'abuso mistificatorio». L'operazione di salvataggio compiuta da Ratzinger sulla prima fase dell'età dei Lumi, vale a dire quella emancipatoria settecentesca, tralasciando le derive posteriori, è intesa dal Ferrone come un preoccupante sforzo di cristianizzazione della modernità. Ad avviso dello studioso, in questo tentativo di teologizzazione dei Lumi, si celerebbe un vero e proprio «progetto politico e culturale di restaurazione di un'idea egemonica della cristianità»: si rinvia a V. FERRONE, *Lo strano Illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Bari, 2013, pp. V-XI. Non è di minor rilievo la polemica avviata da Gian Enrico Rusconi, per il quale, la presentazione del messaggio cristiano con le categorie della ragione e dell'illuminismo, rientrerebbe in una sorta di «strategia ratzingeriana» contro lo scientismo contemporaneo. Nonostante le dichiarazioni di ammirazione per la conoscenza scientifica, il Papa, secondo il Rusconi, vorrebbe disconoscere la metodologia e la logica della scienza moderna in quanto rigorosamente immanenti: cfr. G.E. RUSCONI, *Discorso pubblico e discorso teologico. La strategia comunicativa di papa Ratzinger*, cit., pp. 771-780.

senterebbe l'unica *way out* rimasta all'uomo per accostarsi e affidarsi alla ragione senza che quest'ultima lo rinchiuda nelle maglie di un cieco razionalismo⁴⁷.

2. *Mancanti solitudini: l'ellenizzazione cristiana all'ombra del giudaismo ellenistico*

Il movimento avviato da Gesù di Nazaret s'inscrive storicamente entro la fede di Israele, venendo alla luce come un prolungamento, una specificazione di un giudaismo le cui speranze messianiche si sono compiute⁴⁸. C'è una giudaicità che il cristianesimo si porta addosso come un profumo ed è in seno a quest'ultima che incontrerà la cultura ellenistica⁴⁹.

L'ellenizzazione cristiana non si presenta come una *beata solitudo*, un fenomeno isolato che brilla di vita propria, giacché il primo contatto tra ellenismo e *kerygma* è un contatto mediato dalla precedente congiunzione tra giudaismo ed ellenismo (c.d. giudaismo ellenistico)⁵⁰. L'ellenizzazione giudaica costituisce dunque il precedente storico di quella cristiana, una sorta di *praeparatio* culturale e religiosa alla stessa⁵¹.

⁴⁷ Cfr. G. PASQUALE, *Fede e ragione: un'enciclica interroga il postcristianesimo*, cit., p. 237.

⁴⁸ Cfr. M. SIMON, A. BENOIT, *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica*, Bari, 1978, p. 57: «I primi cristiani non hanno intenzione di separarsi dal giudaismo, di cui osservano con scrupolo le prescrizioni. Essi si limitano a dare un nome al Messia anonimo atteso dalla speranza giudaica, e a sviluppare lo schema tradizionale dell'opera messianica». Sul radicamento giudaico della religione cristiana cfr., tra i tanti, J.H. CHARLESWORTH, *Jesus's Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, Crossroad Publishing Co, New York, 1991, *passim*; Id., *Gesù nel giudaismo del suo tempo. Alla luce delle più recenti scoperte*, Torino, 1994, *passim*; D. FLUSSER, *Il cristianesimo. Una religione ebraica*, Cinisello Balsamo (MI), 1995, *passim*; Id., *Il Giudaismo e le origini del Cristianesimo*, Genova, 1995, *passim*.

⁴⁹ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 42.

⁵⁰ Cfr. L.F. PIZZOLATO, *Saluto introduttivo. Il logos oltre l'ellenizzazione*, in *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio: ricordando Marta Sordi*, a cura di R. RADICE, A. VALVO, Milano, 2011, p. 22.

⁵¹ Cfr. O. PFLEINDERER, *Die Entstehung des Christentums* (ed. or. München 1907), Vero Verlag, Norderstedt, 2020, pp. 19-62, il quale, nell'esaminare le

L'onda greco-orientale dei grandi imperi eredi delle conquiste di Alessandro Magno, quali l'Egitto dei Tolomei e la Siria-Mesopotamia dei Seleucidi, bagna le rive dell'isola giudaica, lasciando significative tracce dei suoi effetti⁵². L'amministrazione greco-macedone sollecita e modella una mentalità nuova, una *Weltanschauung* alla greca che nella madrepatria palestinese si traduce nel desiderio della classe sacerdotale, in armonia con il seleucide Antioco IV Epifane, di ellenizzare Gerusalemme e la vita dei giudei della città⁵³.

Le incursioni dell'ellenismo nel giudaismo si rendono particolarmente visibili nel II secolo a.C., allorché la Giudea viene scossa dalla ribellione maccabea nei confronti dei giudei ellenizzanti⁵⁴. Nonostante la personalità ebraica esca vit-

preparazioni culturali e religiose al cristianesimo, individua non solo la filosofia greca e il giudaismo, ma anche il più complesso fenomeno del giudaismo ellenistico: si rinvia altresì a M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 44.

⁵² Si rammenti che la Giudea e Gerusalemme costituivano un unico distretto (*ethnos*) della provincia, prima egiziana, e poi siriano-seleucida, di Cellesiria e Fenicia: cfr. L. TROIANI, *Ellenismo e Giudaismo. Convergenze e divergenze*, in *L'ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, cit., pp. 110-111; R. KNOPF, *Paul and Hellenism*, in *The American Journal of Theology*, XVIII (1914), p. 513; E. BIKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Parigi, 1938, pp. 164-166.

⁵³ Cfr. L. TROIANI, *Ellenismo e Giudaismo. Convergenze e divergenze*, cit., pp. 110-111; V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, Publication Society of America, Philadelphia, 1959, *passim*; S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the literary transmission beliefs and manners of Palestine in the 1. century B.C.E. - 4. century C.E.*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1962, *passim*; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, vol. II, Brescia, 1987, pp. 55-233; R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (MI), 2001, p. 92.

⁵⁴ La guerra maccabea è tradizionalmente passata alla storia come guerra di liberazione dallo straniero. È in realtà guerra di giudei contro altri giudei, dei tradizionalisti, capeggiati dalla famiglia sacerdotale dei Maccabei, contro gli ellenizzanti: si rinvia a L. TROIANI, *Ellenismo e Giudaismo. Convergenze e divergenze*, cit., p. 111-112; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, Les éditions du Cerf, Parigi, 1989, pp. 15-15; B. POUDERON, *I primi cristiani e la cultura greca*, in *Storia del cristianesimo: il nuovo popolo dalle origini al 250*, a cura di L. PIETRI, Roma, 2003, pp. 766-767; R. PENNA, *Le origini del cristianesimo: una guida*, Roma, 2004, p. 36.

toriosa dal conflitto – dando vita per un periodo limitato a un regno giudaico⁵⁵ – uno zefiro greco continuerà pur sempre ad aleggiare sulle dinastie successive degli Asmonei e degli Erodi e, in generale, su tutta la Palestina⁵⁶.

Ciò dimostra la necessità di superare quella tradizionale polarizzazione tra giudaismo palestinese, concepito come blocco monolitico, impermeabile e refrattario all'influsso ellenico, e giudaismo della diaspora, disponibile ad esso⁵⁷. L'idea di «un

⁵⁵ Il regno ebraico sorto dalla ribellione dei Maccabei si instaura nel 140 a.C. per essere definitivamente distrutto dal generale romano Pompeo nel 63 a.C.: cfr. M. HENRY, *Christianity and Hellenism*, in *Irish Theological Quarterly*, LXX (2005), p. 366 ss.

⁵⁶ Cfr. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, cit., p. 92. In Palestina il greco era diventato lingua d'élite, veniva parlato alla corte degli Asmonei e poi presso quella di Erode. A Gerusalemme c'erano sinagoghe riservate agli utilizzatori di lingua greca e gli stessi rabbini studiavano testi legislativi e opere retoriche in greco: cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, cit., pp. 52-80; P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, cit., pp. 120-121.

⁵⁷ Cfr. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, 2010, pp. 16-18; G. JOSSA, *Rapporti tra il cristianesimo delle origini e l'ambiente greco-romano*, in *Le origini del cristianesimo: una guida*, cit., p. 55. È principalmente la teologia liberale che, fondandosi quasi esclusivamente sulle opere di Flavio Giuseppe e gli Atti degli Apostoli, sostiene una contrapposizione radicale tra giudaismo palestinese e giudaismo della diaspora. In particolare, secondo Harnack e Klausner, il fariseismo palestinese sarebbe stato del tutto immune alle contaminazioni greche, immunità che sarebbe rimasta anche con il passaggio dal giudaismo farisaico a quello rabbinico. *Ex adverso*, nella diaspora, il giudaismo si sarebbe aperto agli influssi ellenici, acquisendo una dimensione universale. Tali conclusioni sono state accolte anche dalla successiva scuola di storia delle religioni di Bousset e Bultmann, resistendo fino agli anni Sessanta del secolo scorso. Sarà la storiografia più recente, attraverso le opere di Hengel e Boyarin, a sostenere l'ellenizzazione del giudaismo palestinese già dalla metà del III secolo a.C., dissociandosi altresì da una identificazione dell'ebraismo con il solo fariseismo: cfr. A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp. 178-179; J. KLAUSNER, *Von Jesus zu Paulus*, The Jewish Publishing House, Gerusalemme, 1950, p. 540; M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, Brescia, 1985, pp. 100-101; D. BOYARIN, *A radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 13-14; G. JOSSA, *Giudaismo ellenistico e cristianesimo ellenistico*, in *Ricerche storiche bibliche*, XXIII (2011), pp. 15-18. Per una critica a Hengel: si veda L.H. FELDMAN, *How much Hellenism in Jewish Palestine?*, in *Hebrew Union College Annual*, LVII (1986), pp. 83-111; ID., *Torah and secular culture: chal-*

chiasmo tra due giudaismi fundamentalmente diversi»⁵⁸; tra un giudaismo chiuso e uno aperto in termini bergsoniani, tra uno autentico e uno adulterato, è un *trompe d'oeil*, un malinteso storiografico non più proponibile⁵⁹. Eppure, se è vero che il giudaismo palestinese è stato toccato dalla cultura ellenistica, è altrettanto vero che nel giudaismo della diaspora⁶⁰, *rectius* alessandrino, lo spirito greco ha esercitato una maggiore influenza⁶¹.

La storia della comunità d'Alessandria è in effetti segnata principalmente da due eventi: la traduzione della Bibbia in greco e l'attività del filosofo Filone⁶². La traduzione della Bibbia dei Settanta (LXX), così denominata – come noto – per il numero simbolico dei traduttori, esordisce nella città egiziana sotto il regno di Tolomeo II Filadelfo⁶³ e si impone fin da

lence and response in the hellenistic period, in *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, XXIII (1988), pp. 26-40.

⁵⁸ G.G. STROUSMA, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino, 2006, pp. 91-92.

⁵⁹ Cfr. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, cit., p. 92; G.G. STROUSMA, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, cit., pp. 91-92.

⁶⁰ Ponendosi al di fuori dei confini della Palestina, il giudaismo della diaspora correva il rischio di smarrire la propria identità e di venire fagocitato dall'ellenismo. Ciò non successe perché anche «laddove venne fortemente contagiato dalle idee greche», il giudaismo diasporico «conservò le sue caratteristiche specifiche, provvedendo autonomamente ad accentuare con vigore il senso della propria coscienza nazionale: ciò va attribuito alla rigida organizzazione comunitaria e agli stretti legami con la comunità madre [...]. Il giudaismo era troppo consolidato al suo interno per rischiare di perdersi tra i popoli del mondo [...]. Il travisamento o la rinuncia alla vera fede costituirono comunque rare eccezioni, verificatesi solo presso alcune frange disperse del popolo giudaico, che avevano perduto ogni legame con il centro»: P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia, 1986, pp. 253-254.

⁶¹ Cfr. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, cit., p. 18.

⁶² Cfr. B. POUDERON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., pp. 769-770.

⁶³ Il racconto della traduzione dei Settanta viene spesso citato dagli autori cristiani. Si rinvia a Giustino, *I Apologia*, 1, 31; *Dialogo con Trifone*, 68, 7; Ps. - Giustino, *Esortazione*, 13; Ireneo, *Contro le eresie*, III, 21, 2; Clemente, *Stromati*, I, 22, 148.

subito come «un potente strumento di propaganda giudaica e cristiana»⁶⁴.

Servendosi della vitalità del greco della *koinè*⁶⁵, i traduttori ripuliscono i vocaboli greci dal loro significato più strettamente pagano e idolatrico, armonizzandoli con il clima ellenico-giudaico: si riscontra, a ben vedere, una vera e propria acculturazione della Bibbia, anziché una semplice traduzione⁶⁶. Riconosciuta come divinamente ispirata e aureolata di tale prestigio, tale versione diventerà il punto di riferimento per l'esegesi cristiana fino allo scoppio della guerra delle traduzioni⁶⁷.

Ciononostante, il testo non dimostra ancora alcuna conoscenza approfondita della filosofia greca né della sua termino-

⁶⁴ P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 257; B. POUDERON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., p. 770.

⁶⁵ Come noto, si tratta di un dialetto greco che, alla lingua attica, unisce numerosi vocaboli stranieri e una semplificazione della grammatica. Usato sia per la redazione dell'Antico che del Nuovo Testamento, segna il dominio della lingua popolare su quella accademica e letteraria: cfr. S. MOÏSES, *Bilingualism and the Character of Palestinian Greek*, in *Biblica*, LXI (1980), pp. 198-219.

⁶⁶ Un esempio dell'opera di depurazione avviata dai traduttori si ravvisa nel termine greco ἄγιος (santo, puro) e nei suoi affini. È difatti significativo rilevare che, nel parlare di santità, la Bibbia dei Settanta, per tradurre l'ebraico שֶׁטֶף, utilizza esclusivamente ἄγιος e non il termine più comune ἱερός. Nonostante la minor diffusione, è probabile che la scelta sia ricaduta sulla prima locuzione proprio perché ἱερός era tradizionalmente legato a pratiche di culto idolatriche: cfr. A.G. HAMMAN, *Dialogue entre le christianisme et la culture grecque, des origines chrétiennes à Justin: genèse et étapes*, in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, a cura di B. POUDERON, J. DORÉ, Beauchesne, Parigi, 1998, p. 44; K. EHRENSPERGER, *Speaking greek under Rome: Paul, the power of language and the language of power*, in *Neotestamentica*, XLVI (2012), pp. 23-24.

⁶⁷ La guerra delle traduzioni consiste in un rifiuto della traduzione dei Settanta da parte del rabbini del II e III secolo d.C. Contestando il ruolo della Chiesa come unica e autentica interprete dell'Antico Testamento, i giudei mettono in campo traduzioni e interpretazioni nuove e concorrenti a quelle cristiane, rimarcando che ciò che era originariamente scritto in ebraico non poteva mantenere la stessa forza se tradotto in altra lingua: cfr. L.H. FELDMAN, *Torah and secular culture: challenge and response in the hellenistic period*, cit., pp. 27-30; B. POUDERON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., p. 770; C. MONDÉSERT, *Le monde grec ancien et la Bible*, Beauchesne, Parigi, 1984, p. 110.

logia, essendo la risultanza di una ellenizzazione linguistica e non di idee⁶⁸. L'aggancio con l'impianto filosofico greco avviene invece con la figura di Filone, il quale, nell'associare il concetto stoico di *lógos* alla sapienza divina descritta nella tarda letteratura veterotestamentaria, inaugura il connubio tra fede biblica e ragion filosofica⁶⁹.

Non meno interessante è il metodo allegorico, prodotto distintivo di Filone e della tradizione alessandrina: quest'ultimo permeerà di sé tutto il pensiero cristiano del III e IV secolo d.C.⁷⁰. Di matrice stoica, esso consente di cogliere il significato spirituale della Scrittura, dischiudendo le porte a un'interpretazione simbolica, l'unica idonea a sciogliere il garbuglio di contraddizioni cagionato dall'esegesi letterale della pagina biblica⁷¹.

⁶⁸ Cfr. P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 266; L.H. FELDMAN, *Torah and secular culture: challenge and response in the hellenistic period*, cit., p. 27; J. FREUDENTHAL, *Are there Traces of Greek Philosophy in the Septuagint?*, in *The Jewish Quarterly Review*, II (1980), pp. 188-222.

⁶⁹ Cfr. G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, Milano, 1980, pp. 15-16; A.M. MAZZANTI, *Il *lógos* nell'antropologia di Filone d'Alessandria. Considerazioni sulla creazione dell'uomo in *De officio mundi* e in *Legum Allegoriae**, in *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio: ricordando Marta Sordi*, cit., pp. 86-101. Su Filone d'Alessandria si vedano altresì, per tutti, H.A. WOLFSON, *Philo, Foundations of Religions Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, voll. I-II, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (USA), 1947, *passim*; Id., *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia, 1978, *passim*; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano, 1978, pp. 247-306; R. WILLIAMSON, *Jewish in Hellenistic World: Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 103-143.

⁷⁰ È di fatto pacifica l'influenza dell'esegesi filoniana su autori cristiani come Clemente e Origene, fino ai Cappadoci. A tal proposito si rinvia a P. HEINISICH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese: Barnabas, Justin und Clement von Alexandria*, Aschendorff, Münster, 1908, *passim*; A. MÉASSON, *Du char ailé de Zeus à l'arche d'alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Études augustinienes Parigi, 1986, *passim*; A. VAN DEN HOECK, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Brill, Leiden, 1988, *passim*; D.T. RUNIA, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Variourum, Londra, 1991, *passim*.

⁷¹ Cfr. P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 269; C. FREEMAN, *Il cristianesimo primitivo: una nuova storia*, Torino, 2010, p. 243. Attraverso l'arte dell'allegoresi, i

Ciò premesso, è molto probabile che concetti filosofici basilari, primo fra tutti quello di *lógos*, siano potuti giungere al giudaismo alessandrino – e per mezzo di esso al cristianesimo – non solo direttamente, per via dell'assorbimento della tradizione filosofica, ma «anche al traino della tecnica allegorica»⁷².

Benché la sosta nel nartece sia stata abbastanza lunga, bisogna ora azzardare l'ingresso nella navata e guardare più da vicino le *liaisons* tra cristianesimo nascente e giudaismo ellenistico. Quest'ultimo, giova ripeterlo, rappresenta l'originario canale di ricezione della cultura greca nel pensiero cristiano, il tassello necessario per illustrare la predicazione dei primi seguaci di Gesù⁷³. Invero l'ellenizzazione giudaica – che con buona pace di Sanders avvalora l'immagine di un Israele dell'epoca come variopinta tavolozza socio-religiosa, pennellata da una pluralità di giudaismi⁷⁴ – getta riflessi sul gruppo

personaggi della Bibbia cominciano a essere interpretati da Filone come incarnazioni di particolari vizi o virtù. Si pensi, a titolo di esempio, ad Abramo che rappresenta la via della conoscenza che conduce alla fede (*διδασκαλική ἀρετή*), o a Isacco che incarna il dono dell'innata conoscenza di Dio (*φνοικὴ ἀρετή*) e Giacobbe che personifica «l'esercizio e il successo nella lotta dell'uomo contro se stesso e le proprie passioni, come pure contro gli affanni e le persecuzioni del mondo» (*ασκητικὴ ἀρετή*). A tal proposito si rinvia a R. BULTMANN, *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Milano, 1964, pp. 94-95.

⁷² Come ricorda R. RADICE, *Logos tra stoicismo e platonismo. Il problema di Filone*, in *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio: ricordando Marta Sordi*, cit., p. 142, seguendo questa linea di trasmissione, sembrerebbe effettivamente molto più semplice per un esegeta biblico distaccare i concetti filosofici da uno sfondo stoico-immanentista allo scopo di porli in una prospettiva trascendente, «piegandoli così alle esigenze del testo interpretato».

⁷³ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 43; B. POUDERON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., p. 773; M. SIMON, *Situation du Judaïsme alexandrin dans la diaspora*, in *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Centre de la Recherche Scientifique*, Lyon, 11-15 Septembre 1966, a cura di S. HERVÉ, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Parigi, 1967, pp. 17-31.

⁷⁴ È stata una recente linea di ricerca teologico-cristiana a mettere in evidenza la pluralità interna al giudaismo, la sua complessità ed eterogeneità concettuale, tanto da poter parlare di 'giudaismi' al plurale. Secondo Jacob Neusner e Alan Segal il giudaismo dei tempi di Gesù potrebbe essere parago-

di Stefano e su Giacomo⁷⁵.

Secondo la narrazione lucana sono gli *hellēnistái*⁷⁶, un manipolo di giudei della diaspora di lingua greca e abitanti a Ge-

nato a un insieme di rette parallele accostate una all'altra, un movimento religioso formato da correnti variegata che, al di là delle loro denominazioni, si differenzierebbero sui seguenti temi: il valore esclusivo della legge (si pensi ad esempio alla comunità di Qumran che la ritiene insufficiente ai fini della salvezza), il Tempio, la fede nella risurrezione, la libertà umana e il messianismo. Da questa prospettiva, la corrente del giudaismo ellenistico non farebbe altro che andare a corroborare la teoria della pluralità giudaica, sconfessando la tesi di Sanders che invece vedeva nel giudaismo un fenomeno unitario, riconducibile a un *common o mainstream judaism*: cfr. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia, 1986, *passim*; Id., *Gesù e il giudaismo*, Genova, 1992, *passim*; Id. *Il giudaismo: Fede e passi (63 a.C. – 66 d.C.)*, Brescia, 1999, *passim*; A.F. SEGAL, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Londra-Filadelfia, 1986; Id., *The Other Judaisms of Late Antiquity*, Scholars Press, Atlanta, 1987; W.S. GREEN, E.S. FRERICH, J. NEUSNER, *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, *passim*; J. MAIER, *Il giudaismo del Secondo Tempio: storia e religione*, Brescia, 1991, p. 357; J. NEUSNER, *Studying Classical Judaism: A Primer*, Westminster/John Knox Press U.S., Louisville, 1991, pp. 27-36.

⁷⁵ Cfr. G. JOSSA, *Giudaismo ellenistico e cristianesimo ellenistico*, cit., pp. 17-18.

⁷⁶ Cfr. Atti 6,1 ss. È noto che il termine *hellēnistái* compare negli Atti in opposizione ai giudei ma non significa greci o gentili. La locuzione indica quel gruppo di parlanti greco fra gli ebrei all'interno della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme al tempo degli apostoli. Come ricorda G. JOSSA, *Giudaismo ellenistico e cristianesimo ellenistico*, cit., p. 22; Id., *Rapporti tra il cristianesimo delle origini e l'ambiente greco-romano*, in *Le origini del cristianesimo: una guida*, cit., p. 57, erano persone che non parlavano più l'aramaico, loro lingua madre, ma il greco «perché essi o le loro famiglie avevano vissuto a lungo in città ellenizzate ed erano poi tornati in patria. Quelli fra essi che non erano divenuti cristiani avevano le loro sinagoghe ellenistiche in Gerusalemme». Capeggiati da Stefano, come lui avevano tutti nomi greci: Filippo, Procoro, Nicanore, Timone, Parmena, Nicola (Atti 6,5). Secondo la dottrina maggioritaria non sono giudei meno ortodossi, liberali (tesi sostenuta da F.C. BAUR, *Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie*, Fues's Verlag, Leipzig, 1864, pp. 129-131; Id., *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Fues's Verlag, Leipzig, 1866, *passim*); anzi, stando a Luca (Atti 9,29), sarebbero giudei particolarmente osservanti. Paolo li annovera tra quei cinquecento fratelli a cui è apparso Gesù dopo le apparizioni a Pietro e ai Dodici (1 Corinzi 15,5.6); pertanto, ad avviso degli studiosi, la loro rottura con le autorità giudaiche sembrerebbe essere avvenuta non per una loro apertura ai valori universali della civiltà greca ma, più probabilmente, per questa esperienza visionaria

rusalemme che, nell'abbracciare il cristianesimo, assumono «una posizione critica nei confronti delle istituzioni rituali del giudaismo»⁷⁷. Dopo il martirio del loro capo Stefano, la fuga e la dispersione di tale comunità si tramuta nella prima missione cristiana: per quanto l'annuncio sia ancora prevalentemente indirizzato ai giudei, gli ellenisti gettano le fondamenta di un'universalizzazione del *kerygma*, distaccandolo dal contesto giudaico tradizionale⁷⁸. Non v'è dubbio che la loro predicazione abbia preparato quella di Paolo, la quale, prima di rivolgersi ai gentili, ha avuto come vivaio proprio le sinagoghe ellenistiche⁷⁹. Non si dimentichi infine che nemmeno Giacomo, fratello del Signore e principale esponente a Gerusalemme del

e carismatica: si rinvia a M. SIMON, *Saint Stephen and the Jerusalem Temple*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, II (1951), pp. 127-142; Id., *Saint Stephan and the Hellenists in the Primitive Church*, Longmans, Green & Co, Londra, 1958, *passim*; W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze, 1966, pp. 6-7; F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini. Scritti – protagonisti – dibattiti*, Torino, 2001, pp. 47-52; L. TROIANI, *Gli Atti degli Apostoli: aspetti dell'ebraismo greco-romano*, in *Materia giudaica: rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo*, XXIV (2019), pp. 631-637.

⁷⁷ M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 44. Come ricorda C. GIANOTTO, *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, in *Le origini del cristianesimo: una guida*, cit., pp. 118-119, gli ellenisti rappresentano un punto di svolta radicale nella riflessione teologica sul senso della vicenda di Gesù perché sono loro ad attribuire per la prima volta un valore salvifico alla sua morte. Con gli ellenisti la morte del Nazareno diventa quindi un evento escatologico unico e irripetibile; in questo modo «il discorso soteriologico finisce per esaurirsi in quello cristologico e la figura redentrice di Gesù tende progressivamente a esaurire le altre istanze della salvezza proprie del giudaismo: il Tempio e la legge».

⁷⁸ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 44; W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, cit., pp. 6-7.

⁷⁹ Cfr. G. JOSSA, *Rapporti tra il cristianesimo delle origini e l'ambiente greco romano*, cit., p. 57; Id., *Giudaismo ellenistico e cristianesimo ellenistico*, cit., p. 17; B. POUDERON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., p. 773.

giudeo-cristianesimo⁸⁰, riesce a sfuggire allo *charme* greco⁸¹. Difatti, nella tradizione giacobina il processo di ellenizzazione si manifesta, da un lato, nella ripresa di *topoi* della filosofia propriamente ellenistica⁸²; dall'altro, sulla scia del giudaismo ellenistico, nell'internazionalizzazione del patrimonio giudaico che, per renderlo maggiormente accessibile ai non giudei

⁸⁰ Fenomeno storico di non facile definizione, per via della difficoltà di stabilire la fusione tra elementi giudaici e cristiani, il giudeo-cristianesimo pare oggi trovare una definizione sempre più ampia. A detta di Daniélou, si tratta di una forma di pensiero cristiana che non necessariamente implica legami con la comunità giudaica ma che, tuttavia, 'si esprime in un quadro modellato sul giudaismo' (J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I, Desclée, Tournai, 1958, *passim*; Id., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna, 1974, *passim*). È in questo quadro che si inserirebbero alcuni tratti giudaici di Giacomo, assiduo frequentatore del Tempio (Atti 2,46) e ricordato dalla tradizione con l'epiteto di 'giusto' (Girolamo, *Gli uomini illustri* 2; Eusebio *Storia ecclesiastica* II, 2-5), epiteto che sembra presupporre un particolare zelo nell'osservanza della legge. Inoltre, per quanto concerne la conduzione della comunità gerosolimitana, Giacomo viene coadiuvato da un gruppo di anziani, secondo un modello diffuso nel giudaismo del tempo (Atti 6,12): cfr. C. GIANOTTO, *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, cit., pp. 114-115; M. SIMON, A. BENOIT, *Giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 236-254; L. CIRILLO, *Il problema del giudeo-cristianesimo*, in *La teologia del giudeo-cristianesimo*, cit., pp. VII-XLV; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna, 2011, pp. 28-29.

⁸¹ Cfr. C. GIANOTTO, *Influenze ellenistiche sulla tradizione di Giacomo, fratello del Signore*, in *Ricerche storico bibliche*, XXIII (2011), p. 111.

⁸² Cfr. C. GIANOTTO, *Influenze ellenistiche sulla tradizione di Giacomo, fratello del Signore*, cit., pp. 111-114. Per quanto concerne la ripresa di temi e motivi tipici della filosofia ellenistica ci si riferisce alla Lettera di Giacomo. Benché sia molto probabile che non sia stata scritta da lui in persona, essendo dai più considerata pseudoepigrafa, la lettera può comunque essere ricondotta alla tradizione giacobina. Indirizzata esplicitamente alle 'dodici tribù della diaspora', essa si colloca in pieno contesto ellenistico. Come ricorda lo storico Gianotto, l'autore conosce le tecniche oratorie ciniche e stoiche, mentre l'uso del concetto di legge perfetta della libertà (1,25; 2,12) e di legge regale (2,8) dimostra le influenze della filosofia stoica. Anche l'utilizzo delle Scritture suggerisce un contesto fortemente ellenizzato, dal momento che l'autore non cita il testo ebraico ma quello dei Settanta: si rinvia altresì a J. CANTINAT, *L'Épître de Jacques*, in *Introduction critique au Nouveau Testament 3: Les épîtres apostoliques*, a cura di A. GEORGE, P. GRELOT, Desclée, Parigi, 1977, pp. 239-257; J.O. TUÑI, X. ALEGRE, *Scritti giovannei e lettere cattoliche*, Brescia, 1997, pp. 235-261; G. BECQUET, *La Lettre de Jacques. Lecture socio-linguistique*, in *Cahiers Evangile*, LXI (1987), pp. 3-72.

(gentili), viene spogliato dei suoi tratti nazionalistici più appariscenti⁸³.

3. *Quando Dio parlava greco e l'incrocio di destini in Paolo di Tarso*

Come si è potuto intravedere nel paragrafo precedente, il messaggio cristiano non muove i primi passi in una desolata terra eliotiana, né rimane sospeso in un limbo disincarnato, percorrendo sentieri asettici e solitari⁸⁴. Al contrario, esso 'pone le sue delizie tra i figli dell'uomo'⁸⁵, innervandosi in quella realtà dialettica complessa che è l'impero greco-romano⁸⁶.

Il cristianesimo dei primordi non ha però immediatamente contezza della sua immersione nella *civitas*, del suo stare gomito a gomito con fenomeni culturali e religiosi interagenti – giudaismo, giudaismo ellenistico, romanità ed ellenismo – poiché è tutto proiettato verso un «*Regnum alterum*, totalmente celeste, totalmente "altro" [...], posto totalmente altrove rispetto a questo mondo: totalmente al di là del tempo storico»⁸⁷.

⁸³ Questo tentativo di internazionalizzazione del patrimonio giudaico avviene nel documento giudeo-cristiano *Recognitiones* I, 27-71 che, prendendo come punto di riferimento la storiografia giudaico-ellenistica, inserisce la storia del popolo ebraico nel contesto della storia universale, andando così a sfumare i suoi tratti più particolaristici. Secondo lo storico del cristianesimo Gianotto, l'autore del documento avrebbe compiuto lo sforzo di «"transculturare" [...] il messaggio del racconto biblico per renderlo in questo modo più fruibile anche da parte dei gentili, secondo un modello che era stato e continuava a essere praticato con successo dalla produzione letteraria del giudaismo ellenistico»: C. GIANOTTO, *Influenze ellenistiche sulla tradizione di Giacomo, fratello del Signore*, cit., p. 120.

⁸⁴ Cfr. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, cit., p. 58.

⁸⁵ Proverbi 8,31.

⁸⁶ Cfr. E. PRINZIVALLI, *Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex-II in.)*, in *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XXIV (2013), p. 22.

⁸⁷ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe.chiese.it), 2016, 18, pp. 8-9.

La nuova *religio* si forma infatti in un *milieu* apocalittico e di spasmodica tensione, «in trepida attesa d'una incombenza *consummatio saeculi*»⁸⁸ che, non trovando riscontro pratico, con conseguente allontanamento «*sine die del régime venturum*»⁸⁹, induce i credenti a ricercare un primo confronto con le culture umane⁹⁰.

Esauritasi dunque la carica palinogenetica della prima ora, c'è agli occhi dei cristiani l'esigenza di trovare un *modus vivendi* con la romanità e, primariamente, con l'ellenismo, per dare avvio a uno «stanziamiento *in terris* della *ecclesia peregrinans*»⁹¹, adattando il dato di fede al *genius loci*⁹². Ciò accade con la presentazione del messaggio evangelico nell'idioma dominante, il greco, diventato prima lingua nel giudaismo diasporico e nel gruppo di Stefano⁹³.

Sebbene sia poco probabile una conoscenza della lingua greca da parte di Gesù⁹⁴, rimane certo il fatto che tutta la pri-

⁸⁸ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 8.

⁸⁹ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 9.

⁹⁰ Cfr. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, cit., p. 44.

⁹¹ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 9.

⁹² Cfr. C. CASALINI, *Inculturazione e sfida educativa*, in *Studi sulla formazione*, XVI (2013), p. 100.

⁹³ Cfr. *supra* § 2; E. PRINZIVALLI, *Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex-II in)*, cit., p. 24.

⁹⁴ Come noto, il problema dell'uso della lingua greca da parte di Gesù si iscrive nella più complessa questione di una sua possibile origine greca. Muovendo dal celebre confronto tra il Nazareno e Socrate, è risaputo che per alcuni autori – si ricordi, fra tutti, E.G. Downing e J.D. Crossan – la sapienza insegnata da Gesù non sarebbe esclusivamente giudaica ma anche greca, in virtù di una Galilea che ai suoi tempi sarebbe già stata ellenizzata. Indizi di una possibile conoscenza del greco si coglierebbero nell'episodio della donna siro-fenicia (Mc 7,25-30), nel colloquio con Pilato (Mc 15,2-5) e nella capacità di Gesù di formulare giochi di parole mescolando greco e aramaico. È stato principalmente il semitista e filologo Garbini a mettere in evidenza il gioco di parole nell'espressione *βοανηργες* ('figli del tuono') di Mc 3, 17: in aramaico si sarebbe detto *benerges*, ma Gesù lo mescolerebbe con il verbo greco *βοάω* (cfr. G. GARBINI, *Vita e mito di Gesù*, Brescia, 2015, p. 25 ss.). Tuttavia, ad avviso della dottrina maggioritaria, queste correnti di ricerca difficilmente possono imporsi. L'idea di una Galilea come regione a maggioranza gentile è considerata dai più illustri studiosi un mito: nel I secolo d.C. i suoi abitanti sono principalmente giudei e, benché sia probabile la presenza di alcuni gentili

ma letteratura cristiana, a cominciare dai Vangeli, è stata scritta in greco⁹⁵. Ancorché risuoni l'eco della vicenda delle Scritture ebraiche nella diaspora, l'esperienza cristiana pare, a onor del vero, più intensa dal momento che non v'è traccia, stando a quello che ci è giunto, di scritti cristiani delle origini tradotti dall'aramaico al greco⁹⁶.

nella città di Tiberiade e nella capitale Sefforis, quest'ultime non presentano i tratti tipici delle città ellenistiche (cfr. M.A. CHANCEY, *The Myth of a Gentle Galilee*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 52 ss; Id., *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 8 ss; Id., *Galilee and Greco-Roman Culture in the Time of Jesus: The Neglected, Significance of Chronology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 173-188). Oltretutto, la tradizione evangelica non menziona la presenza di Gesù in queste città. È universalmente noto che Gesù non è un cosmopolita, il suo ministero itinerante opera sempre entro i confini geografici del paese natio, non si proietta mai verso l'esterno, verso il Mediterraneo: «Nazaret non è Tarso e la Galilea è un "piccolo mondo antico"» (R. PENNA, *Elementi di greco in Gesù di Nazaret? I termini della questione*, in *Ricerche storico bibliche*, XXIII [2011], p. 41). Per di più, secondo la maggior parte degli esegeti neotestamentari le 17 parole aramaiche che i Vangeli gli mettono in bocca, e che quindi sono conservate in testi scritti in greco per un pubblico grecofono, sembrano costituire una delle prove più evidenti del fatto che Gesù non usasse la lingua greca come mezzo di comunicazione. Per quanto poi alcuni autori vogliono insistere su alcune corrispondenze con la filosofia cinica, è noto come la dottrina prevalente sia ferma nel sostenere che la diffusione dell'insegnamento del Nazareno avviene con la tecnica dell'insegnamento parabolico, genere ben lontano da quello della diatriba dei filosofi cinici. La letteratura sul punto è ampia: si rinvia, per tutti, a S. SEMPLICI, *Socrate e Gesù. Hegel dall'ideale della grecoità al problema dell'uomo-Dio*, Padova, 1987, *passim*; G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, Napoli, 1987, pp. 127-207; R.A. BATEY, *Jesus & the Forgotten City. New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus*, Baker Publishing Group, Michigan, 1992, p. 130 ss.; J. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, 1: Le radici del problema e della persona*, Brescia, 2001, pp. 157-204; A. BAUDART, *Socrate e Gesù. Due ideali a confronto*, Torino, 2002, *passim*; A. PUIG I TARRECH, *Gesù, la risposta agli enigmi*, Cinisello Balsamo (MI), 2007, p. 210 ss.; R. PENNA, *Gesù e Socrate: cultura greca e impronta giudaica*, Bologna, 2014; *passim*.

⁹⁵ Cfr. E. PRINZIVALLI, *Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex-II in)*, cit., p. 24; B. POUDEYON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., p. 772; P. BORGES, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, T & T Clark, Edimburgo, 1996, pp. 1-45.

⁹⁶ Cfr. E. PRINZIVALLI, *Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex-II in)*, cit., p. 24; B. POUDEYON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., pp. 772-773.

Ad ogni modo, il giudaismo ellenistico prepara il campo all'adozione della lingua greca come lingua della Chiesa: è questa la prima forma di ellenizzazione del cristianesimo, forma che sinfonicamente si accorda con il significato originario del verbo *hellenizo* ('parlo greco')⁹⁷. Il processo di ellenizzazione scaturisce perciò da esigenze di comunicazione e divulgazione, ossia «par les exigences naturelles de la propagande»⁹⁸: al di fuori della Chiesa c'è un mondo da convertire e a cui annunciare il *novum Verbum*⁹⁹.

Per evitare di scemare, echeggiando l'Ariosto, in una 'mezza e flebil voce', il cristianesimo si consacra alla favella greca al fine di rendersi visibile e quindi udibile, ascoltabile alle orecchie greco-romane¹⁰⁰. Lo stesso Paolo, nonostante la sua opposizione alla sapienza del mondo (*σοφία τοῦ κόσμου*)¹⁰¹, intuisce che se vuole essere persuasivo e convincente deve riformulare il proprio messaggio «secondo modalità che lo predispongono al successo»¹⁰².

Per questo motivo, considerando il racconto lucano¹⁰³, quando Paolo giunge nel *think tank* ateniese non indugia a

⁹⁷ Cfr. W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, cit., p. 5; G. JOSSA, *Rapporti tra il cristianesimo delle origini e l'ambiente greco-romano*, in *Le origini del cristianesimo: una guida*, cit., p. 64; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie*, a cura di Id., Milano, 1971, p. 28.

⁹⁸ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, 1904, p. 183.

⁹⁹ Cfr. G. VERGANO, *La metodologia teologica tra dogma e Tradizione: Alfred Loisy (1857-1940) all'orizzonte billotiano*, in *Alpha Omega*, XXIII (2020), p. 164.

¹⁰⁰ Cfr. E. PRINZIVALLI, *Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex-II in)*, cit., p. 22.

¹⁰¹ Cfr. 1 Corinzi 1, 19-21: 'Sta scritto infatti: Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti. Dov'è il sapiente? Dov'è il grammatico? Dov'è mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?'. Sul giudizio negativo di Paolo relativo alla cultura antica e all'ellenismo si rinvia a G. DORIVAL, *Les chrétiens de l'Antiquité face à la culture classique et à l'hellénisme*, in *Revue des Sciences Religieuses*, LXXIV (2000), pp. 419-420.

¹⁰² E. PRINZIVALLI, *Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex-II in)*, cit., p. 24.

¹⁰³ Si tratta del celebre discorso all'Areopago (Atti 17, 16-34). La scena è nota: Paolo, arrivato ad Atene, città che a quel tempo accompagnava la raffi-

sfruttare espressioni attinte dal patrimonio filosofico per sollecitare il suo auditorio alla conversione¹⁰⁴. Nel voler porre in continuità la propria predicazione di un Dio rivelato – e quindi conosciuto – con la tradizione popolar-filosofica di un «Dio ignoto» (*ἄγνωστος θεός*)¹⁰⁵, l'apostolo di Tarso entra in simbio-

natezza dei suoi filosofi con una certa arroganza nei confronti di chi veniva da fuori, s'indigna nel vedere le numerose statue di divinità presenti. Attrahendo l'attenzione degli epicurei e degli stoici, viene convocato all'Areopago, corte di giustizia che si occupava di questioni di interesse pubblico: cfr. C. FREEMAN, *Il cristianesimo primitivo*, cit., p. 74; R. MACINA, *Il rapporto tra pensiero greco e cristiano*, in *www.nuoviorientamenti.it* (consultato il 18 dicembre 2021), p. 2; D. MARGUERAT, *Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica*, in *Ricerche storico bibliche*, XXIII (2011), p. 94.

¹⁰⁴ Cfr. M. FATTAL, *De la rationalité philosophique greco-romaine à la rationalité chrétienne de saint Paul: continuités et différences*, in *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio: ricordando Marta Sordi*, cit., pp. 148-149; V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su Act. 17, 22-31*, Paideia, 1982, pp. 17-54; J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Les Editions du cerf, Parigi, 1984, pp. 397-423; M. SACHOT, *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*, Torino, 1999, p. 113 ss.; D. MARGUERAT, *L'Aube du christianisme*, Labor et Fides, Ginevra, 2008, pp. 469-498.

¹⁰⁵ Atti 17, 22-23: 'Atenesi, vedo che, in tutto siete molto religiosi. Passando infatti e osservando i vostri monumenti sacri, ho trovato anche un altare con l'iscrizione «A un Dio ignoto». Prove letterarie e archeologiche dimostrano che nell'antichità culti a divinità sconosciute e altari a loro dedicati erano molto diffusi. Pausania descrive Olimpia e Atene come città colme di santuari dedicati a tutti gli dei, non solo a quelli ufficiali dell'Olimpo, ormai in declino, ma anche a dei sconosciuti, *ἀγνωστων θεων* (Pausania, *Descrizione della Grecia* I, 1,1-3). Altari a divinità sconosciute si trovano altresì nelle parole di Filostrato (Filostrato, *Vita di Apollonio di Tyana*, VI 3) e nelle iscrizioni scoperte a Pergamo tra XIX e XX secolo. C'era cioè una tendenza a voler afferrare tutti gli dei perché non conoscerli significava fallire nell'ottenimento di un possibile aiuto divino. Questa costante paura, che alimentava l'animo degli antichi, poteva essere scongiurata solo con una concezione ampia e completa di divinità, una concezione onnicomprensiva tale da poter ricomprendere anche quelle non ancora note. Paolo non vuole urtare la sensibilità del suo auditorio, ma su questo aspetto non può fare a meno di introdurre una sottile critica, giocando, attraverso l'autore degli Atti, sull'ambiguità dei termini *deisidaimôn* e *deisidaimonesterous* ('molto religiosi'). L'aggettivo, se usato in senso positivo, designa un uomo pio, rispettoso di Dio; nel senso negativo si riferisce a un uomo superstizioso e timoroso della divinità, dato che il verbo *deidô* significa 'avere paura'. L'obiettivo di Paolo è dunque correggere questo punto di vista pagano, annunciando il Dio che il popolo ateniese adora ma non conosce. È probabile che l'iscrizione al singolare di 'Dio sconosciuto' indicata negli Atti, a prescindere dall'esistenza o meno di iscrizioni di tal fatta, ri-

si con la filosofia greca e costruisce ponti, corridoi comuni tra essa e il cristianesimo, giocando su analogie e punti di contatto¹⁰⁶. In sostanza, Paolo adotta una «stratégie d'appropriation de l'héritage grec»¹⁰⁷ che gli consente di procedere per intersezioni di piani, lavorando dall'interno, a partire cioè da un materiale che ha già a disposizione e su cui innestare l'annuncio del Risorto¹⁰⁸.

entri in un tentativo di de-paganizzazione da parte dell'apostolo, che mira ad adattare contenuti pagani al monoteismo cristiano. Si tratta di donare «à la phrase une allure très chrétienne» (P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologetique au Ve siècle*, Bloud et Gay, Parigi, 1958, pp. 158-159): dopo la rivelazione di Cristo non c'è più spazio per altari dedicati a divinità sconosciute perché Dio si è fatto conoscere. Si rinvia a M. FATTAL, *De la rationalité philosophique greco-romaine à la rationalité chrétienne de saint Paul: continuités et différences*, cit., pp. 151-152; R. MACINA, *Il rapporto tra pensiero greco e cristianesimo*, cit., pp. 3-4; S.G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge University press, Cambridge, 1973, p. 197; P.W. VAN DER HORST, *Hellenism-Judaism-Christianity: essays on their interaction*, Peeters, Leuven, 1998, pp. 190-219.

¹⁰⁶ Cfr. M. FATTAL, *De la rationalité philosophique greco-romaine à la rationalité chrétienne de saint Paul: continuités et différences*, cit., pp. 149-161. Si pensi ad esempio alla prima caratterizzazione che l'apostolo di Tarso fa di Dio: 'Il Dio che ha fatto il mondo (*ho poiésas ton kosmon*) e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra [...] (Atti 17, 24). Il passo richiama Platone che nel *Timeo*, dialogo probabilmente noto a Paolo perché utilizzato da Filone, parla di un Dio-demiurgo che, benché non sia un vero creatore, è definito 'fattore e padre (*poiêtês kai patêr*) di questo universo' (Platone, *Timeo*, 28 c.). Anche Aristotele, nel dialogo "Sulla filosofia", a noi non pervenuto ma comunque diffuso nel I secolo d.C. in virtù delle testimonianze di Filone, parlava di un Dio 'fattore e signore (*poiêtês kai êgemôn*) di questo universo' (Filone, *De praem. et poen.* 7, 41-43), con probabile riferimento alla dottrina platonica. Ne consegue che la base comune individuata da Paolo per annunciare il *kerygma* ai pagani è la filosofia e, nella specie, l'associazione del Dio sconosciuto con il Dio dei filosofi (cfr. *infra*, § 6). Su altri parallelismi con la filosofia greca si rinvia a E. BERTI, *Il contributo della filosofia greca*, cit., pp. 26-28.

¹⁰⁷ M. FATTAL, *De la rationalité philosophique greco-romaine à la rationalité chrétienne de saint Paul: continuités et différences*, cit., p. 161.

¹⁰⁸ Cfr. M. FATTAL, *De la rationalité philosophique greco-romaine à la rationalité chrétienne de saint Paul: continuités et différences*, cit., p. 165. Non si tratta quindi di una operazione artificiale, avvenuta sotto il peso di una terminologia astrusa e di concetti filosofici estranei perché l'influenza della speculazione greca e giudeo-ellenistica, come si è visto, permea di «sé l'atmosfera in cui vivevano i cristiani dei primissimi secoli» (P. SINISCALCO, *Introduzione*

E come ha recentemente rilevato Papa Francesco, «è questa la straordinaria pedagogia dimostrata dall’Apostolo davanti agli Ateniesi. Non dice loro “state sbagliando tutto” oppure “adesso vi insegno la verità”, ma inizia con l’accogliere il loro spirito religioso»¹⁰⁹. Lo stile del convertito non è «impositivo, ma propositivo»¹¹⁰, nel segno dell’umiltà e della piccolezza «l’Apostolo riconosce dignità ai suoi interlocutori e accetta la loro sensibilità religiosa. Anche se le strade di Atene erano piene di idoli, che l’avevano fatto “fremere dentro di sé”, Paolo accoglie il desiderio di Dio nascosto nel cuore di quelle persone e con gentilezza vuole donare loro lo stupore della fede»¹¹¹.

Ma il processo di ellenizzazione del cristianesimo non è il semplice esito di una tattica missionaria, la realizzazione di un codice di comunicazione diretto a conformare il *kerygma* a un’*audience* greco-romana¹¹². Per quanto l’aspetto linguistico-divulgativo sia rilevante, giova non dimenticarsi che il ricorso alla lingua greca veicola con sé un corredo di concetti, immagini e sottili sfumature di significato, su cui si andrà a ricamare l’identità cristiana¹¹³. L’avvicinamento tra fede biblica e *sophía* greca assume dunque una funzione identitaria che risplende nella figura di Paolo, persona prima, come la chiamerebbe Roberto Longhi, del cristianesimo¹¹⁴.

all’edizione italiana, in Dio nel pensiero dei Padri, a cura di G. PRESTIGE, Bologna, 1969, p. XIX).

¹⁰⁹ FRANCESCO, *Viaggio Apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con i Vescovi, Sacerdoti, Religiosi e Religiose, Seminaristi e Catechisti (Cattedrale di San Dionigi ad Atene)*, cit., p. 3.

¹¹⁰ FRANCESCO, *Viaggio Apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con i Vescovi, Sacerdoti, Religiosi e Religiose, Seminaristi e Catechisti (Cattedrale di San Dionigi ad Atene)*, cit., p. 3.

¹¹¹ FRANCESCO, *Viaggio Apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con i Vescovi, Sacerdoti, Religiosi e Religiose, Seminaristi e Catechisti (Cattedrale di San Dionigi ad Atene)*, cit., p. 3.

¹¹² Cfr. D. MARGUERAT, *Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica*, cit., p. 92.

¹¹³ W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, cit., p. 5; M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, cit., p. 7.

¹¹⁴ Cfr. D. MARGUERAT, *Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica*, cit., p. 92; M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, cit., pp. 8-13.

Facendo da *pendant* a quel tradizionale pendolarismo tra Paolo giudeo e Paolo greco¹¹⁵, anche l'opera lucana è stata sottoposta a un continuo oscillare tra due poli: da un lato quello della forte dipendenza greca, dall'altro, quello di una «teologia della continuità con Israele»¹¹⁶. Nonostante questi fuochi di alternanza, il più recente vaglio storico delle fonti neotestamentarie colloca il Paolo di Luca e quello delle lettere, e con lui la stessa identità cristiana, alla confluenza della tradizione greca, giudaica e giudaico ellenistica¹¹⁷.

¹¹⁵ Cfr. A. PITTA, *Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline*, in *Ricerche storico bibliche*, XXIII (2011), p. 43. Tra gli autori che sottolineano l'appartenenza di Paolo al giudaismo palestinese e/o della diaspora si rinvia, per tutti, a A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, J.C.B. Mohr, Tübing, 1930, p. 140 ss.; W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, S.P.C.K., Londra, 1955, *passim*; E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, 1986, *passim*; J. GNILKA, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Brescia, 1998, p. 382 ss.; E.E. ELLIS, *Paul and his Recent Interpreters*, Wipf and Stock, Eugene, Oregon (USA), 2004, *passim*; S. LYONNET, *Ellenismo e giudaismo nel Nuovo Testamento*, in *Il cristianesimo e le filosofie*, cit., pp. 8-25. Per un Paolo collocato nella metà campo dell'ellenismo cfr., per tutti, A.VON HARNACK, *Das Christentum und die Geschichte: ein Vortrag*, Hinrichs, Leipzig, 1904, *passim*; R. BULTMANN, *Der Still der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1910, *passim*; L. CERFAUX, *Cristo nella teologia di San Paolo*, Roma, 1969, p. 209 ss.; A.J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*, Wipf and Stock, Eugene, Oregon (USA), 1983, *passim*; H. MACCOBY, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, Harper San Francisco, New York, 1986, *passim*; ID., *Paul and Hellenism*, Trinity Press International, Philadelphia, 1991, *passim*.

¹¹⁶ D. MARGUERAT, *Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica*, cit., p. 92. In particolare, sono gli studiosi Martin Dibelius e Ernst Haenchen a evidenziare le influenze delle categorie greche sugli Atti degli Apostoli e sul discorso all'Areopago (M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1968, *passim*; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1968, *passim*); mentre è stato principalmente Jacob Jervell a collocare Luca e la sua opera nel solco della storiografia giudaica (J. JERVELL, *Luke and the People of God*, Augsburg Fortress Publishing, Minneapolis, 1972, *passim*).

¹¹⁷ Cfr. D. MARGUERAT, *Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica*, cit., pp. 91-93; D.B. MARTIN, *Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question*, in *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, a cura di T. ENGBERG-PEDERSEN, Westminster John Knox Press, Londra, 2001, p. 31 ss.

Benché siano indubbie le differenze tra il *Paulusbild* lucano e quello autobiografico¹¹⁸ – ben sapendo, dunque, che in ambito metodologico le due fonti andrebbero tenute distinte – si può cionondimeno accostarle, seppur *in nuce*, al fine di dimostrare come i diversi orizzonti cultural-religiosi sopraenunciati non siano rette parallele incomunicabili, bensì rette tangenti nel punto Paolo¹¹⁹.

Nel discorso all'Areopago la coloritura greco-ellenistica è di evidenza primaria: come accennato, l'apostolo si nutre di un linguaggio familiare all'*intelligenza* ateniese con l'obiettivo di trovare un terreno di incontro su cui far germogliare il *novum Verbum*¹²⁰. Degna di rilevanza è persino la vena socratica che attraversa l'intero passo neotestamentario: sulle scricchiolanti tavole di un palcoscenico il regista evangelico, in un intreccio di parallelismi e corrispondenze, mette in scena un Paolo che nel continuo vestire e svestire i panni di Socrate sembra partecipare a un pirandelliano giuoco delle parti¹²¹.

¹¹⁸ Il Paolo di Luca presenta tratti diversi dal Paolo delle lettere autoriali. Le sostanziali differenze, come noto, si fondano sul fatto che alle spalle del primo ombreggia la figura del terzo evangelista. Basti confrontare il linguaggio e lo stile: il Paolo lucano maneggia un greco alto, caratterizzato dall'appropriatezza dei termini, dall'uso corretto della *consecutio tempororum* e delle condizionali, dalla citazione di fonti letterarie e filosofiche. In quello autobiografico invece il greco è mediocre, popolare, non eccelso e privo di raffinatezza stilistica. D'altronde, si rammenti che Luca è celebre per le sue pennellate di greco elegante e non è un caso che, per quanto concerne la sua greicità, Girolamo dichiarò: «Inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit» (Girolamo, *Epist.* 20,4); cfr. A. PITTA, *Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline*, cit., p. 50; R. PENNA, *Elementi di greicità in Gesù di Nazaret? I termini della questione*, cit., p. 30; J.M.G. BARCLAY, *Diaspora: i giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano, 323 a.C.-117 d.C.*, Brescia, 2004, p. 360.

¹¹⁹ Cfr. D.B. MARTIN, *Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question*, cit., p. 31.

¹²⁰ Cfr. M. FATTAL, *De la rationalité philosophique greco-romaine à la rationalité chrétienne de saint Paul: continuités et différences*, cit., p. 165.

¹²¹ Benché sia stato Giustino martire il primo a tratteggiare un confronto tra Paolo e il filosofo greco (cfr. Giustino, *2 Apol* 10,5-6), è in realtà von Harnack che ha posto sul tavolo la tesi dell'apostolo di Tarso come nuovo Socrate, come Socrate cristiano. I parallelismi individuati sono numerosi, ne cito solo alcuni: Paolo, alla stregua del filosofo, frequenta l'*agorà* di Atene (Atti 17,17; Platone, *Apologia* 33a, *Repubblica* 454a) e come lui viene accusato di annun-

Ma l'uomo di Tarso dipinto da Luca, pure se in intimo contatto con il clima grecofono e la sua *Kultur*, rimane saldamente ancorato al contesto giudaico¹²². Illuminante in questo senso è la presenza nel discorso di Atene di interessanti casi di ambivalenza semantica che possono essere decifrati in chiave greca o giudaica¹²³.

Una coesistenza di queste due tradizioni si riscontra altresì nell'epistolario paolino, ove si staglia il concetto di liber-

ciare una 'nuova dottrina' fatta di 'divinità straniere' (Atti 17,17-18; Platone, *Apologia* 24bc); c'è per entrambi la paura di diffondere «un insegnamento sospetto, corruttore della gioventù ateniese per Socrate, inusuale ed esotico per Paolo» (D. MARGUERAT, *Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica*, cit., p. 95); l'immagine di Paolo ad Atene che passeggia per la città e osserva la gente, costruendo il proprio ragionamento su quello che vede (αυτοῦρα), richiama il filosofo greco e il suo metodo basato sul viaggio di osservazione. Studi recenti hanno altresì dimostrato come la stessa struttura del discorso all'Areopago ricalchi un dialogo alla Socrate. Ricorrendo all'arte della maieutica, Paolo si veste di abiti socratici per condurre i suoi interlocutori a prendere coscienza dei tempi dell'ignoranza. Una volta raggiunto tale scopo, l'apostolo dismette quegli abiti per vestire quelli cristiani, annunciando i tempi della rivelazione e della conversione nell'attesa del giudizio (Atti 17, 27-31): cfr. A. VON HARNACK, *Sokrates und die alte Kirche*, De Gruyter, Berlino, 1901, *passim*; K.O. SANDNES, *Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech*, in *Journal for the Study of the New Testament*, XV (1993), pp. 12-26; M. GIVEN, *Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech*, in *Biblical Interpretation*, III (1995), pp. 356-372; L.C.A. ALEXANDER, *Acts in its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles*, T & T Clark International, New York, 2005, pp. 61-68; J.W. JIPP, *Paul's Areopagus Speech of Acts 17: 16-34 as Both Critique and Propaganda*, in *Journal of Biblical Literature*, CXXXI (2012), pp. 567-588.

¹²² Cfr. 2 Corinzi 2:11, Filippesti 3:5 nelle quali Paolo si definisce «ebreo tra gli ebrei»: a questo proposito si rinvia a K. EHRENSPERGER, *Speaking Greek Under Rome: Paul, the power of language and the language of power*, cit., p. 18; S. LÉGASSE, *Paolo e l'universalismo cristiano*, in *Storia del cristianesimo: Il Nuovo Popolo dalle origini al 250*, cit., pp. 106-155.

¹²³ Ci si riferisce al passo di Atti 17, 26a: 'Egli creò da uno solo (ἐξ ἑνός) tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra'. Come tradurre l'espressione ἐξ ἑνός (letteralmente 'da uno solo')? ἑνός è maschile o neutro? Perché se è maschile deve intendersi nel senso giudaico di primo uomo (Adamo), se è neutro si può intendere alla greca come il principio cosmico della filosofia stoica. Per ulteriori ambivalenze linguistiche si rinvia a D. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, Cinisello Balsamo (MI), 2002, pp. 86-94; ID., *Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica*, cit., p. 100.

tà cristiana¹²⁴. Di norma interpretato alla luce dell'ellenismo, non rimane estraneo al panorama giudaico per via dei suoi *liéns étroits* con due nozioni tipicamente veterotestamentarie: «la nozione di figliolanza divina e la nozione di Spirito Santo, fondamento di tale figliolanza»¹²⁵.

Non si può, infine, passare sotto silenzio la Lettera ai Romani che con i suoi archi ed ottoni intona diesis giudaico-ellenistici¹²⁶. Tra questi si percepiscono le espressioni provenienti dal greco dei Settanta¹²⁷ e la topologia della legge non scritta¹²⁸. Quest'ultima, adottata da Paolo per mezzo di un'antanaclasi¹²⁹,

¹²⁴ Galati 3:28, 4:23, 26, 30; Romani 6:20, 7:3; 8:2.

¹²⁵ S. LYONNET, *Ellenismo e giudaismo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 10-16; Id., *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, in *Biblica*, XXXV (1954), pp. 480-502. In particolare, si rinvia a Galati 4, 6-7 ('Che voi siate figli, ne è prova il fatto che Dio ha mandato lo Spirito del suo figlio nei vostri cuori, il quale grida: "Abba", cioè Padre! Così che tu non sei più schiavo, ma figlio') e a 2 Corinzi 3, 17 ('Là dove è lo Spirito, ivi è la libertà'): è chiaro che il contesto di riferimento non è l'ambiente ellenistico, ma l'Antico Testamento. Del resto, se è vero che il concetto di libertà è tipicamente greco in quanto indicativo dell'esperienza politico-sociale delle *póleis*, è ben vero che tale concetto è anche propriamente ebraico, essendo Israele il popolo che Dio ha liberato dalla schiavitù d'Egitto. La libertà è fondata sulla figliolanza divina di Israele, ma se per i giudei il figlio di Dio-Israele (Es. 4, 22-24) è libero grazie all'Antica Alleanza, per Paolo il fedele in Cristo, anch'egli figlio di Dio, è libero in virtù della Nuova.

¹²⁶ Cfr. A. PITTA, *Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline*, cit., pp. 80-81; R. KNOPF, *Paul and Hellenism*, cit., p. 507; R. PENNA, *Paolo di Tarso e le componenti ellenistiche del suo pensiero*, in *Rivista biblica*, LVII (2009), pp. 195-196.

¹²⁷ Si pensi per esempio al termine *ἄγιος* contenuto nei Settanta: cfr. *supra*, n. 66, Romani 1:7, K. EHRENSPERGER, *Speaking Greek Under Rome: Paul, the power of language and the language of power*, cit., pp. 21-24.

¹²⁸ Cfr. A. PITTA, *Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline*, cit., p. 75 ss.

¹²⁹ Cfr. Romani 2, 14-15: 'Qualora infatti i gentili, che non hanno la Legge, per natura mettono in pratica le cose della Legge, questi pur non avendo la Legge sono legge a se stessi. Essi attestano l'opera della Legge scritta nei loro cuori: la loro coscienza rende testimonianza assieme ai loro pensieri che accusano o difendono'. Paolo utilizza la topologia della legge non scritta al fine di attribuire «al sostantivo *νομός* una valenza polisemica, alludendo alla legge scritta mosaica e, per estensione, alle legge non scritta che i gentili osservano diventando legge a se stessi»: si rinvia ad A. PITTA, *Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline*, cit., p. 75; R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione e commento*, Bologna, 2010, p. 156.

risulta particolarmente cara non solo allo stoicismo e alla grecità classica, ma anche al mondo della diaspora¹³⁰.

Dalla disamina del discorso all'Areopago e di alcune gemme del *corpus* epistolare paolino viene in rilievo la complessa identità del convertito, la pluralità di radici e le molteplici sfaccettature che formano l'originale ricchezza della sua personalità, trasformata ma non annullata dall'accadimento damasceno¹³¹. Ebbene, i destini dell'ellenismo, del giudaismo ellenistico e del giudaismo *tout court* si incrociano in Paolo, *trait d'union* di queste anime diverse, anime poste dallo stesso al servizio del Vangelo e della *communitas fidelium*¹³².

4. *'Gli Indifferenti' e i 'buoni compagni'*¹³³: *il mutevole atteggiamento verso la filosofia tra Padri apostolici e Padri apologeti*

Dire che l'incontro tra cristianesimo e filosofia greca è stato inaugurato dal discorso all'Areopago è un'affermazione senz'altro vera, ma che non considera un aspetto importante: e cioè che all'alba del cristianesimo il tentativo di Paolo è

¹³⁰ È notorio come il tema della legge non scritta venga generalmente attribuito ai filosofi stoici, per i quali ciascuna azione morale dell'uomo consiste nel seguire una legge di natura, ovverosia una legge non positivizzata in un codice – e dunque non scritta – poiché già scolpita nell'essere umano dalla stessa natura e da Dio. Si ricordi però che si tratta di un argomento che con Epitteto e Sofocle – e la sua Antigone – mostra altresì dei riflessi nella Grecia classica (cfr. Epitteto, *Dissertationes* 1, 29, 19; 3, 17, 6; Sofocle, *Antigone*, 453-455). Ma, come noto, è Filone d'Alessandria che imbevuto degli influssi classici e stoici mette a fuoco il netto contrasto tra legge scritta e legge non scritta: la seconda sarebbe superiore alla prima in quanto *nomos-lógos*, legge dello spirito (o metafisica) creata da Dio e usata come principio formale nella creazione dell'universo: cfr. A.T. KRAABEL, *Goodenough on the Beginnings of Christianity*, cit., pp. 146-148; R. KNOPF, *Paul and Hellenism*, cit., p. 508.

¹³¹ Cfr. F. BIANCHINI, *Alla ricerca dell'identità dell'apostolo Paolo*, in *Rivista Biblica*, LVII (2009), pp. 44-56.

¹³² Cfr. F. BIANCHINI, *Alla ricerca dell'identità dell'apostolo Paolo*, cit., p. 56.

¹³³ Il titolo volutamente richiama 'Gli Indifferenti' di Alberto Moravia e l'ultimo verso della poesia 'Il buon compagno' di Guido Gozzano.

rimasto un'eccezione, un punto fuori pagina¹³⁴. Per un lungo periodo di tempo la nuova *religio* non ha infatti «grandi sortite all'esterno»¹³⁵ ed è impegnata nella sola presa di coscienza di un evento che, al dire di Karl Barth, «irrompe nella storia, dando alla storia un significato nuovo»¹³⁶.

È l'età dei Padri apostolici¹³⁷ che vede, a fronte di minacce di divisione e deviazione delle comunità cristiane, il fiorire, seppur ancora in modo occasionale, di scritti che «dimostrano il prevalere del *kerygma* al di là di ogni confronto con la filosofia»¹³⁸. Sotto il segno di una dipendenza paolina, termini tecnicamente filosofici o comunque estranei alla prospettiva kerygmatica dei sinottici¹³⁹, si riscontrano anche in questi autori, ma si tratta di una terminologia resa semplice veicolo del messaggio, completamente sottratta a una riflessione intellettuale¹⁴⁰. In sostanza, i Padri apostolici sono indifferenti alla fi-

¹³⁴ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie*, cit., p. 28.

¹³⁵ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 28.

¹³⁶ G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, cit., p. 11.

¹³⁷ Come noto, si tratta di Clemente Romano, Ignazio d'Antiochia, Policarpo di Smirne, Barnaba, Erma. È cioè la generazione dei Padri immediatamente successiva a quella degli apostoli: cfr. G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, cit., p. 90.

¹³⁸ G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, cit., p. 22.

¹³⁹ I Vangeli sinottici, benché scritti in greco, non contengono né il termine né il concetto di filosofia. Essi non hanno una preoccupazione storiografica o culturale, ma kerygmatica. D'altronde, lo stesso termine *eu-anghélion* indica un lieto annuncio, «la buona novella della salute messianica» (A. WIKENHAUSER, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, 1966, p. 140). Si rinvia altresì a W. HARRINGTON, *Nuova introduzione alla Bibbia*, Bologna, 1975, p. 457 ss.

¹⁴⁰ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 80; G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, cit., p. 22. A questo proposito è significativo richiamare alla mente la Prima lettera di Clemente Romano ai Corinzi (d'ora in poi 1Clem). Come noto, la lettera è scritta a nome della 'Chiesa di Dio che vive da straniera a Roma' e ha la finalità di promuovere la concordia (*homónoia*) nella Chiesa di Corinto. Risalente all'ultima decade del I secolo d.C. (la paternità clementina è attestata solo a metà del secolo successivo), dal punto di vista linguistico 1Clem viene notoriamente collocata nell'alveo del giudaismo ellenistico ed è questa cultura, a detta della storica Prinziwalli, a costituire «il vettore nel quale si compongono e sono racchiu-

losofia, la loro preoccupazione è ancora tutta liturgica, catechetica, morale, disciplinare, non già apologetica o sistematica¹⁴¹:

se le affinità con la terminologia filosofica greca e la *facies* ideologica complessivamente giudaica» (E. PRINZIVALLI, *La Prima lettera di Clemente ai Corinzi e il cristianesimo romano*, in *Ricerche storico bibliche*, XXIII [2011], p. 139). Nonostante gli studiosi individuino nel celebre capitolo 20, encomio della concordia e della pace, termini e concezioni di derivazione stoica e platonica, sulle conoscenze filosofiche di 1Clem essi si mostrano piuttosto prudenti. Difatti, secondo la dottrina prevalente, se si procede a una disamina più approfondita della lettera gli echi filosofici che emergono sarebbero generici e senza precisi contenuti dottrinali. In sostanza, ad avviso degli esperti, il vocabolario dei filosofi in 1Clem verrebbe impiegato solo con lo scopo di garantire l'armonia politica all'interno della Chiesa di Corinto e non per una esposizione pensante e razionale della fede. È sempre la storica Prinzivalli a ricordare che le comunità di fedeli in Cristo si presentano certamente come entità differenziate dall'ambiente circostante – sono infatti come stranieri residenti, per richiamare la terminologia di 1Clem – ma hanno al contempo «dinamiche interne analoghe a quelle di ogni corpo sociale» (E. PRINZIVALLI, *Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex.-II in.)*, cit., pp. 27-34). La letteratura su 1Clem è ampia: cfr., per tutti, W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, cit., pp. 17-34; L. SANDERS, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Catholic University of Louvain, Louvain, 1943, *passim*; L. WILLS, *The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, in *The Harvard Theological Review*, LXXVII (1984), pp. 277-299; O.M. BAKKE, «Concord and Peace». *A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*, Mohr, Tübing, 2001, *passim*; C. BREYTENBACH, *Civic concord and comic harmony. Sources of metaphoric mapping in 1 Clement 20:3*, in *Encounters with Hellenism: studies on the First Letter of Clement*, a cura di L.L. WELBORN, C. BREYTENBACH, Brill, Leiden-Boston, 2004, pp. 183-196; E. PRINZIVALLI, *Introduzione alla Prima lettera di Clemente*, in *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, a cura di M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, Milano, 2010, pp. 79-106.

¹⁴¹ I problemi dei Padri apostolici non sono filosofici: Clemente Romano, si è visto (cfr. *supra*, n. 140), è preoccupato delle divisioni interne alla comunità di Corinto, la *Didaché* della formazione dei catecumeni, il Pastore di Erma si occupa di questioni escatologiche, Ignazio di Antiochia dell'unità della Chiesa e Policarpo di Smirne riflette sul tema dell'avarizia e della generosità. Per questo motivo, alcuni studiosi negano a questi autori non solo l'appellativo di filosofi, ma anche quello di teologi: «In its original form, the Christian Gospel was just that: a piece of good news, a proclamation which grew out of a particular common life and experience. Christian teachers were in first instance neither moralists nor philosophers nor theologians» (R.A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology. A study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen*, Adam & Charles Black, Londra, 1966, p. 3). Si rinvia altresì a G. GIRGENTI, *Giustino Martire, il primo platonico cristiano*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, LXXXII (1990), p. 215.

l'annuncio ignora la speculazione filosofica perché concerne solo il Vangelo che è Gesù Cristo¹⁴².

Il periodo sub-apostolico (fine I secolo d.C.-130 d.C.) appare come un periodo di assestamento, quasi di stasi rispetto alla foga appassionata delle giovani energie, contraddistinto principalmente dalla produzione di lettere, istruzioni e omelie dirette al rafforzamento delle comunità e della fede trasmessa dai primi discepoli¹⁴³. Nell'insieme quella di Clemente, Barnaba, Policarpo, Ignazio è una letteratura minore, «senza alcuna pretesa culturale e senza alcuna preoccupazione letteraria»¹⁴⁴.

È a partire dalla seconda generazione cristiana che si realizza il primo serio tentativo, la prima vera occasione di incontro tra cristianesimo e *sophía* greca¹⁴⁵. Un nuovo scenario si affaccia a metà del II secolo d.C. e i fattori che lo determinano sono molteplici: l'ingresso nella Chiesa di persone colte provenienti dalle file dei pagani educati nella *paidéia* greca, la necessità improrogabile di tutelare le comunità dall'«orrido cominciamento» delle persecuzioni e dai *pogroms* popolari, l'esigenza di salvaguardare la fede cristiana da severe accuse morali, politiche e religiose¹⁴⁶.

¹⁴² G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, cit., p. 18. Sul fatto che Gesù Cristo non è solo oggetto dell'annuncio, ma anche soggetto, identificandosi con esso: cfr. R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia, 1958, *passim*.

¹⁴³ Cfr. G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea*, cit., pp. 89-90.

¹⁴⁴ G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea*, cit., p. 90.

¹⁴⁵ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., pp. 29-30; M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 80.

¹⁴⁶ Dagli inizi del II secolo d.C. si sviluppa una reazione organica del pensiero pagano nei confronti dei cristiani. Non sono più soltanto le accuse provenienti da persone rozze e ignoranti, ma si tratta soprattutto di critiche dell'opinione pubblica più colta, critiche cioè che provengono dagli uomini più rappresentativi dell'epoca. Due trasgressioni sono rimproverate ai cristiani: la rottura dell'ordine morale, per aver abbandonato il culto degli dei, e una rottura con l'ordine civile, etico e religioso che si traduce in un lungo elenco di delitti dei quali, da Tacito in poi, vengono accusati (cannibalismo, ateismo, omicidio rituale o antropofagia, incesto). Ma vi è altresì una rottura di tipo epistemologico, la più importante, che consiste in un capovolgimento nell'ordine

Ciò porta alla nascita di quel grandioso fenomeno religioso e letterario che va sotto l'etichetta di apologetica cristiana¹⁴⁷. Con gli apologeti si registra un mutamento radicale: si tratta di cristiani di buona formazione culturale – «Dottori»¹⁴⁸ nei quali l'elemento religioso si interseca intimamente con la tradizione dei filosofi – che, non rivolgendosi più ai fratelli nella fede per esortarli ed istruirli, posano lo sguardo sull'universo filosofico-pagano, instaurando con esso un dialogo non privo di ambizioni letterarie¹⁴⁹.

Le opere apologetiche presentano un duplice scopo: difendere i cristiani dai più pericolosi giudizi dei pagani ed esporre

della conoscenza: la primazia della fede, *pistis*, sul *lógos*. È su questi aspetti che si fonda la *Dottrina veritiera* del platonico Celso, ovverosia il più antico attacco al cristianesimo ad esserci pervenuto, in quanto citato nella risposta polemica di Origene (*Contra Celsum*): cfr. B. POUDERON, *I cristiani e la cultura greca*, cit., p. 778; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 29; C. FREEMAN, *Il cristianesimo primitivo*, cit., pp. 218-223; G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, cit., pp. 77-82, 123-127; R.L. WILKEN, *The Christians as the Romans (and the Greeks) Saw Them*, in *Jewish and Christian Self-Definition. The Shaping of Christianity in the Second and Third Century*, vol. I, a cura di E.P. SANDERS, Cambridge University Press, Londra, 1980, pp. 100-125; R.M. GRANT, *Forms and Occasions of the Greek Apologists*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, LII (1986), pp. 213-226; M. ZAMBON, *Il confronto tra cristiani e platonici nel II-III secolo*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, LXX (2015), pp. 473-477.

¹⁴⁷ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 29.

¹⁴⁸ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 12; M. PELLEGRINO, *I Padri della Chiesa e i problemi della cultura*, in *Augustinianum*, XI (1971), p. 10.

¹⁴⁹ A metà del II secolo d.C. si forma quindi una *élite* di intellettuali cristiani, il cui confronto con il mondo pagano assume sfumature diverse a seconda della diversa formazione e sensibilità culturale. In generale si può dire che gli scrittori greci (Giustino, Aristide, Taziano, Atenagora, Teofilo), muniti di una preparazione stoica e platonica, sono più attenti agli aspetti culturali del confronto. Gli scrittori latini (Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano), sono invece più interessati agli aspetti politici e giuridici della questione cristiana, benché non manchino alcune eccezioni come Tertulliano: cfr. G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, cit., p. 91; B. POUDERON, *Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au II siècle: les «écoles» d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie*, in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, cit., pp. 237-269.

i tratti principali della nuova dottrina¹⁵⁰. La filosofia diventa così strumento imprescindibile per il raggiungimento di dette finalità, affrancandosi dall'originaria funzione di mediazione intellettuale dell'annuncio¹⁵¹.

Iniziata un po' in sordina con i tentativi preparatori di Quadrato e Aristide¹⁵², l'apologetica andrà progressivamente rinnovandosi, divenendo «filosoficamente più agguerrita e ragionata»¹⁵³, man mano che l'attacco dei vari Celso e Porfirio si farà più raffinato¹⁵⁴.

Una domanda, a questo punto, scotta le labbra: perché i Padri apologeti, o per meglio dire questi nuovi avvocati del cristianesimo, scelgono senza esitazione la filosofia come loro

¹⁵⁰ Gli scritti apologetici, benché formalmente indirizzati agli imperatori, si dirigono in realtà al mondo pagano, trovando nei filosofi i loro più autentici destinatari. Secondo J. Daniélou l'indirizzo agli imperatori è fittizio dal momento che con tali testi, anche se gli uni in misura diversa dagli altri, i cristiani si rivolgono ai filosofi e in generale al mondo della cultura e del pensiero pagano. È vero che Giustino dedica le sue due apologie ad Antonino Pio e Marco Aurelio e che nella *II Apologia* chiede addirittura a quest'ultimo il *nihil obstat, imprimatur* per la pubblicazione, ma è altrettanto vero che si rivolge a loro non tanto come imperatori, ma in qualità di 'uomini pii e filosofi, amanti della cultura' (Giustino, *I Apologia*, 2, 2). Anche Melitone dedica la sua Apologia ad Antonino, in quanto dotato di una mentalità aperta alla filosofia (si rinvia a Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, IV, 26, 11): cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, cit., p. 21; R. CANTALAMESSA, *Il cristianesimo e le filosofie*, cit., p. 30.

¹⁵¹ Cfr. G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, cit., p. 19; G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, cit., pp. 90-91; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e cultura*, Milano, 1978, p. 162; C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?*, in *Vigiliae Christianae*, XXXIX (1985), p. 35.

¹⁵² Dell'*Apologia* di Quadrato non sono rimasti che scarni frammenti citati da Eusebio (cfr. Eusebio, *Historia ecclesiastica*, IV, 3, 1-2). Quanto all'autore, viene tradizionalmente identificato con il vescovo di Atene, Quadrato per l'appunto, che viveva sotto Marco Aurelio (si rinvia a Eusebio, *Historia ecclesiastica*, IV, 23, 3; Girolamo, *Gli uomini illustri*). L'opera di Aristide è stata invece conservata in due versioni, una traduzione completa in siriano e un adattamento in greco contenuto nel romanzo bizantino *Barlaam e Ioasaph*: cfr. B. POUDERON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., p. 774.

¹⁵³ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 29.

¹⁵⁴ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 29.

controparte e non optano, ad esempio, per la letteratura, o per la religione, se non nella forma classica olimpica – di fatto in declino con quel nuvolo di «dei falsi e bugiardi» – in quella più spiritualizzata dei misteri¹⁵⁵? La risposta si rileva nella predilezione per la dottrina dell'ultimo Platone (c.d. platonismo medio), quella dall'ispirazione religiosa più accentuata e che attribuisce alla filosofia una particolare funzione teologica¹⁵⁶. Compare cioè l'immagine di un filosofo come uomo che si interessa al divino, l'unico in fondo autorizzato a farlo¹⁵⁷. Ne consegue che quello che i cristiani instaurano altro non è che un dialogo tra teologi¹⁵⁸.

A riprova dell'esistenza di una certa compenetrazione di piani, di una magnetica attrazione tra cristianesimo e filosofia, è sufficiente rammentare quella strana inversione terminologica per cui il primo si firma come filosofia e la seconda come teologia¹⁵⁹. Peraltro, questo aspetto sembra aver già avuto

¹⁵⁵ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Il cristianesimo e le filosofie*, cit., p. 31.

¹⁵⁶ Cfr. W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, cit., pp. 37-42; ID., *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, 1961, *passim*; M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 83; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., pp. 30-31; J. WHITTAKER, *Plutarch, Platonism and Christianity*, in *Neoplatonism and early christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, a cura di H.I. BLUMENTHAL, R.A. MARKUS, Ashgate Publishing, Londra, 1981, pp. 50-63.

¹⁵⁷ Cfr. W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, cit., p. 42; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 32. Nel Dialogo di Giustino, il giudeo Trifone riconosce nel futuro martire un filosofo e, in quanto tale, lo vede come una persona occupata a riflettere sui problemi teologici e riguardanti Dio. Dal canto suo, Giustino conferma questo aspetto (Giustino, *Dialogus*, c. 8).

¹⁵⁸ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 31.

¹⁵⁹ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 32; A.H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 5; M. SIMONETTI, *Esegesi biblica e storia del cristianesimo*, in *Vetera Christianorum*, XLI (2004), p. 8. Gli apologeti e i loro successori parleranno per molto tempo di cristianesimo come 'nostra filosofia' (Giustino, *I Apologia* 26,6; Taziano, *Oratio*, 31; Eusebio, *Historia Ecclesiastica* IV, 26,7). Persino alcuni oppositori, nel criticare la nuova religione, la designano come filosofia. Si pensi al platonico Alessandro di Licopoli (ben più benevolo verso i cristiani rispetto a Celso)

un antecedente storico dopo la morte Alessandro Magno, allorché il popolo greco chiamava il giudaismo «filosofia di Mosè»¹⁶⁰.

Non è neppure illecito definire anti-giudaica la scelta ellenizzante del cristianesimo primitivo: il razionalismo filosofico, portatore nel suo lessico astratto di un congenito universalismo, permette ai cristiani di non restare chiusi entro il cerchio della sottomissione dell'annuncio di salvezza alla legge¹⁶¹. Si capisce, quindi, che per una religione intenzionata a espandersi fino agli estremi limiti della terra è importante presentarsi «come rivelazione del Principio razionale e morale dell'essere intero, non di una potenza legata a uno specifico ambito»¹⁶².

Ecco perché, tra i primi due secoli, il giudaismo da cui il cristianesimo vuol prendere le distanze non è né la varietà giudeo-cristiana né quello della sua radice giudaica, ma il giudaismo rabbinico-legalistico, vale a dire quello dai tratti troppo contestualizzati e viepiù induriti per via di un ripiegamento anti-ellenistico¹⁶³.

Non si può poi lasciar in ombra il *modus* con cui si è compiuto l'avvicinamento cristiano alla filosofia. Nell'età degli apologisti il contatto con la metafisica greca si esprime nella forma di un incontro-scontro, potendo individuare il dicoto-

che nel suo trattato anti-manicheo della fine del III secolo definisce il cristianesimo come una filosofia semplice perché priva di un fondamento razionale: si rinvia a M. ZAMBON, *Il confronto tra cristiani e platonici nel II e III secolo*, cit., p. 477; P.W. VAN DER HORST, *Hellenism-Judaism-Christianity. Essays on Their Interaction*, cit., pp. 241-256.

¹⁶⁰ W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, cit., p. 38.

¹⁶¹ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 75.

¹⁶² A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, in *Annali di storia dell'esegesi*, XXI (2004), p. 73.

¹⁶³ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., pp. 75-76; A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., pp. 72-73.

mizzarsi tra un atteggiamento di polemica e uno di maggior apertura¹⁶⁴.

Il primo ha la sua espressione più lucida in Tertulliano che, nel prendere le mosse dai passi paolini attinenti alla contrapposizione tra *sapientia Dei* e *sapientia mundi*¹⁶⁵, mette sotto scacco la filosofia greca, censurando il suo arieggiarsi a sapienza autosufficiente e onnicomprensiva¹⁶⁶. Ponendo l'ac-

¹⁶⁴ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 80; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e cultura*, cit., pp. 150-151; Id., *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., pp. 33-34; G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, cit., pp. 91-93; E. DAL COVOLO, *I padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, in *Ricerche teologiche*, IX (1998), pp. 133-135; M. MARITANO, *Confronto tra filosofia pagana e cristianesimo nei primi due secoli d.C.*, in *Saeculum Christianum*, XXI (2014), p. 17.

¹⁶⁵ Cfr. C. SCAGLIONI, «*Sapientia mundi*» e «*Dei sapientia*». *L'esegesi di I Cor. 1, 18-2, 5 in Tertulliano*, in *Aevum*, XLVI (1972), pp. 183-215. Si rammenti che anche Taziano, discepolo di Giustino, condanna senza appello la filosofia greca. Secondo l'apologista la filosofia è espressione di molteplicità, differenza, e quindi di disaccordo e corruzione. Persino Teofilo, vescovo di Antiochia, ha poca simpatia per la cultura pagana e le dottrine dei filosofi: si rinvia a G. DORIVAL, *Les chrétiens de l'Antiquité face à la culture classique et à l'hellenisme*, cit., p. 424; E. NORELLI, *La critique du pluralisme grec dans le Discours aux Grecs de Tatién*, in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, cit., pp. 81-120; M. MARITANO, *Confronto tra filosofia pagana e cristianesimo nei primi due secoli d.C.*, cit., pp. 17-22; D. GRASSO, *Il primo approccio della chiesa alla cultura pagana negli Apologeti greci del II secolo*, in *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso scientifico di Missionologia* (Roma 5-12 ottobre 1972), a cura di AA.VV., vol. II, Roma, 1976, pp. 112-118; S. DI CRISTINA, *Taziano il Siro. Discorso ai Greci. Apologetica cristiana e dogmi della cultura pagana*, in *Cultura cristiana antica. Testi*, a cura di AA.VV., Roma, 1991, p. 23 ss.

¹⁶⁶ Sono note le celebri esclamazioni di Tertulliano: 'Che cosa ci può essere di comune tra un filosofo e un cristiano, tra un discepolo della Grecia e un discepolo del cielo?' (Tertulliano, *Apologeticum*, 46, 18). 'Cos'ha da spartire Atene con Gerusalemme, l'Accademia con la Chiesa? [...] Stiamo bene attenti a coloro che vanno patrocinando un cristianesimo stoico, platonico, o dialettico' (Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 7,9-11): sul pensiero di Tertulliano si rinvia a G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, cit., pp. 22-23; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., pp. 35-36; V. DÉCARIE, *Le paradoxe de Tertullien*, in *Vigiliae Christianae*, XV (1961), pp. 23-31; J.C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, *Études Augustiniennes*, Parigi, 1972, pp. 195-357; L.F. PIZZOLATO, *Tertulliano e la dialettica*, in *Paradox politeia: studi patristici in onore di Giuseppe Lazza-*

cento sul carattere contraddittorio delle varie correnti filosofiche, l'apologeta individua nel razionalismo ellenico la fonte di tutte le eresie¹⁶⁷.

Ma forse è proprio la consapevolezza che non si può contestare la filosofia senza ricorrere a essa, come insegna il Protreptico aristotelico¹⁶⁸, a far decadere le posizioni di netto rifiuto, favorendo un generale accoglimento dell'impianto filosofico greco nella formulazione del discorso cristiano¹⁶⁹. Questo atteggiamento, il secondo tra i due summenzionati, viene avviato da Giustino e verrà tematizzato nella successiva scuola alessandrina per opera di Clemente e Origene¹⁷⁰.

Preme restare su Giustino, il quale suggella l'armonia tra filosofia e rivelazione sia in chiave storica, attraverso l'argomento dei *furta Graecorum*, il noto motivo giudeo-ellenistico dell'anteriorità della legge di Mosè rispetto a Platone, della cultura giudaica rispetto a quella greca¹⁷¹, sia in chiave teore-

ti, a cura di R. CANTALAMESSA, L.F. PIZZOLATO, Milano, 1979, pp.147-177; C. Moreschini, *Tertulliano tra stoicismo e platonismo*, in *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum: Festschrift für Carl Andresen*, a cura di A.M. Ritter, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, pp. 367-369.

¹⁶⁷ Cfr. TERTULLIANO, *Apologeticum*, 46, 3, 18; *De anima*, I, 1, 4-6.

¹⁶⁸ Del resto, lo stesso Tertulliano cade più volte in contraddizione, ricorrendo alla filosofia per ammantarsi della sua dignità e ciò lo costringe ad ammettere che 'qualche volta i filosofi hanno pensato alla maniera dei cristiani' (Tertulliano, *De anima*, 2,1): cfr. G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano, 1938, *passim*; R.H. AYERS, *Language, Logic and Reason in the Church Fathers. A study of Tertullian, Augustine and Aquinas*, Olms Edition, Hildesheim-New York, 1979, pp. 24-34.

¹⁶⁹ Cfr. A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 64.

¹⁷⁰ Come noto, la scuola di Alessandria, denominata *Didaskaleion*, sorge nell'omonima città tra II e III secolo d.C. Benché la fondazione venga generalmente attribuita a Panteno, figura che ancora oggi resta nell'ombra, i suoi rappresentanti principali sono Clemente e Origene: cfr. A. LE BOULLUEC, *La «scuola» di Alessandria*, in *Storia del cristianesimo: il nuovo popolo dalle origini al 250*, cit., pp. 501-544; G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, cit., pp. 24-25.

¹⁷¹ Secondo gli storici l'argomento dei *furta Graecorum* (o teoria del plagio) consente agli apologeti di fondere la rivelazione giudaica con la sapienza greca, affinché quest'ultima possa essere vista come anticipazione profetica e seminale della vera *religio*: cfr. P.W. VAN DER HORST, *Hellenism-Judaism*

tica, individuando nel *Lógos* divino la sorgente di entrambe¹⁷². È questa la teoria della ragione seminale, *Lógos spermatikòs*, identificata da Giustino con Cristo: essa si è rivelata già prima dell'incarnazione, nelle teofanie dell'Antico Testamento, spargendo fin da allora i suoi semi (*spérma*) di verità non solo sui profeti ebrei, ma anche su filosofi e legislatori pagani¹⁷³.

Di conseguenza i filosofi greci, come i profeti, essendo in qualche modo partecipi del *Lógos* come uomini razionali, e avendo perciò intravisto, sia pure in forma ancora parziale, la verità, possono dirsi cristiani *ante-litteram*, cristiani prima di Cristo¹⁷⁴. Si coglie con Giustino una felice convergenza tra cristianesimo e filosofia: aderire alla nuova religione non significa gettare a mare il razionalismo ellenico, ma portarlo al suo perfetto compimento¹⁷⁵.

sm-Christianity: essays on their interaction, cit., pp. 257-268; G. DORIVAL, *Les chrétiens de l'Antiquité face à la culture classique et à l'hellénisme*, cit., p. 426; E. DAL COVOLO, *I padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, cit., p. 135; A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Coronet Books Inc., Tübing, 1989, pp. 59-72; G. VELTRI, *Dalla tesi giudeo-ellenistica del "plagio" dei greci al concetto rabbinico del Verus Israel: disputa sull'appartenenza della sofia*, in *Revista Catalana de Teologia*, XVII (1992), pp. 86-95.

¹⁷² Cfr. G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia*, cit., p. 25; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 34.

¹⁷³ Cfr. R. HOLTE, *Logos spermatikos. Christianity and ancient Philosophy according to St. Justin*, in *Studia Theologica*, XII (1958), pp. 109-168; J.H. WASZINK, *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos*, *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Münster, 1964, pp. 380-390; C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Firenze, 2019, pp. 244-247;

¹⁷⁴ Cfr. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, cit., p. 39; G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, cit., p. 93. Anche Atenagora mira ad armonizzare la propria fede con le dottrine filosofiche contemporanee e riprende, sulla scia di Giustino, la dottrina del *lógos*. Su Atenagora si rinvia a C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, cit., pp. 250-256; B. POUDERON, *Athénagore d'Athènes: Philosophe chrétien*, Beauchesne Éditeur, Parigi, 2012, *passim*; ID., *Athénagore chef d'école, à propos du témoignage de Philippe de Side*, in *Studia Patristica*, XXVI (1993), pp. 167-176.

¹⁷⁵ Segno visibile di questa convergenza è dato dal fatto che Giustino, anche dopo la conversione, non smette di indossare il *tribōn*, il mantello dei filosofi, rivendicando così la duplice appartenenza a Cristo e alla filosofia: cfr. B. POUDERON, *I primi cristiani e la cultura greca*, cit., p. 775; ID., *Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au II siècle: les écoles d'Athènes*,

Nel complesso, quindi, la Chiesa degli apologisti si muove nella direzione di un accordo tra sapienza greca e annuncio evangelico¹⁷⁶; il pensiero dei filosofi non può più essere ignorato alla maniera dei Padri apostolici perché è in grado di rivestire il cristianesimo di uno statuto intellettuale più elevato, necessario per fronteggiare le accuse pagane¹⁷⁷. Sicché, per quella «*militia doctoralis* [...] patrocinatrice del sistema»¹⁷⁸, la filosofia non può altro che divenire 'Il buon compagno' gozzaniano.

5. *Il momento teologico e la parola come tessera di ortodossia*

Nel lume delle considerazioni fin qui svolte, non v'è dubbio che l'atmosfera in cui vivono i cristiani dei primissimi secoli sia imbevuta di speculazioni greche di natura filosofica¹⁷⁹. È dunque pienamente comprensibile che i *christifideles*, nel tentativo di spiegare la loro credenza ai gentili, in special modo ai gentili colti da cui provengono gli attacchi più insidiosi, adoperino «strumenti concettuali e modi di pensare desunti dal loro stesso mondo»¹⁸⁰.

Già lo si è detto: l'occasione immediata per un primo radicale confronto tra *èidos* cristiano ed *èidos* filosofico è stata fornita dalla contestazione del paganesimo¹⁸¹. Ma al momento

de Rome et d'Alexandrie, cit., p.p. 240-241; G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, cit., p. 93.

¹⁷⁶ Cfr. E. DAL COVOLO, *I padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, cit., p. 135.

¹⁷⁷ Cfr. A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 61.

¹⁷⁸ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 12.

¹⁷⁹ Cfr. P. SINISCALCO, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., p. XIX.

¹⁸⁰ P. SINISCALCO, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., p. XIX.

¹⁸¹ Cfr. A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 73; G. CRISTALDI, *Cristianesimo e filosofia: prospettive*, cit., pp. 6-7, ove spiega la necessità di individuare un confronto tra l'*èidos* o *Wesen*, nel senso di idea, essenza, del cristianesimo e l'*èidos* o *Wesen* della filosofia, con lo scopo di stabilire un rapporto in termini di «purezza fenomenologica».

strettamente apologetico si affianca ben presto un utilizzo più vasto e profondo delle categorie elleniche: è il momento teologico, ossia l'altra grande occasione di incontro tra fede cristiana e filosofia greca¹⁸².

Si comincia cioè a pensare a un «approfondimento razionale della fede, a una teologia cristiana vera e propria»¹⁸³, e non più soltanto alla storicizzazione del messaggio in forme comprensibili e credibili agli uomini di una certa epoca¹⁸⁴. L'uso *ad extra* della filosofia – come strumento di dialogo con il mondo pagano – si giustappone a un'utilità più *ad intra*, quale difesa e immunizzazione da una serie di eresie – specialmente cristologiche – che innestandosi nella fede iniziano a fuorviarla¹⁸⁵.

Contro lo spirare delle correnti ereticali la Chiesa ha bisogno di farsi «intellettualità organica»¹⁸⁶ e per farlo i suoi Dottori non possono che addentrarsi negli interminati spazi della riflessione filosofica: solo sotto il suo patrocinio è possibile arginare le eresie ed erigere le fondamenta di «un apparato assiologico e deontologico ecclesiastico, di costruirlo nei modi di un “ideo-sistema in sé concluso”, organicamente costruito nella interezza dei suoi tratti»¹⁸⁷.

Per questo motivo, una caratteristica ricorrente dei Padri della Chiesa tra II e IV secolo d.C. è data dal loro profuso impegno nel fornire «una dimostrazione (*αποδείξις*) ragionata della validità dell'annuncio cristiano»¹⁸⁸. Certo è che negli apologeti filellenici le argomentazioni dimostrative si trovano

¹⁸² Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e cultura*, cit., pp. 153-154; Id., *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 37; F. DE CAPITANI, *Il cristianesimo e le filosofie*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, LXIV (1972), p. 118.

¹⁸³ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 37.

¹⁸⁴ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e cultura*, cit., pp. 153-154.

¹⁸⁵ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 99.

¹⁸⁶ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 12.

¹⁸⁷ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., pp. 12-13.

¹⁸⁸ A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 76. L'autore sottolinea come l'aspetto della dimostrazione sia un elemento

ancora a uno stadio primitivo, non avendo quella raffinatezza del genio illuminato che contrassegnerà Clemente, Origene, Gregorio di Nissa e Agostino; ciononostante c'è già negli *autores* del II secolo d.C. l'idea che la superiorità del cristianesimo passi attraverso una sua dimostrazione razionale¹⁸⁹.

La filosofia greca – qui intesa nella sua «purezza fenomenologica»¹⁹⁰, vale a dire come esercizio corretto del pensiero, a prescindere dai suoi specifici contenuti dottrinali – è l'unica disciplina che permette al cristiano di impraticarsi nelle «tecniche della dimostrazione»¹⁹¹; tecniche che si mostrano necessarie se si vuole fornire alla fede un fondamento sicuro e scientifico¹⁹². Insomma, il razionalismo ellenico serve per rispondere all'istanza dell'*intelligo ut credam*, al bisogno di «rafforzare la fede con il ragionamento»¹⁹³, contrapponendo a una gnosi eretica – un sincretismo di tendenze pagane ammantate di termini filosofici – una *gnōsis vera*¹⁹⁴.

che distingue il cristianesimo dall'ebraismo. Difatti, quest'ultimo è solito confutare le religioni altrui, ma non si preoccupa di dimostrare la propria.

¹⁸⁹ Cfr. A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., pp. 76-77.

¹⁹⁰ Cfr. *supra*, n. 181.

¹⁹¹ Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, I, 4.27, 11.51; II, 9.43; VI, 10.80-81; VII, 7.20. È risaputo che per Clemente la filosofia, oltre a essere dialettica, è anche sillogismo epistemico e, in quanto tale, procedimento dimostrativo. Secondo l'alessandrino la teologia partirebbe quindi dalla fede per approdare, tramite l'ausilio della dimostrazione filosofica, di nuovo alla fede e mai al di fuori di essa. Si ricordi tuttavia che questa fede, ad avviso di Clemente, è più rigorosa, più salda razionalmente perché avrebbe scoperto la sua qualità speculativa (c.d. gnosi). Come noto, lo schema fede-dimostrazione filosofica-fede gnostica, inaugurato dal filosofo, diverrà il *leitmotiv* di tutta la tradizione patristica e scolastica: cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., pp. 92-98; J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, cit., pp. 360-380; G. BENDINELLI, *Fede e gnosi nel cristianesimo primitivo: Ireneo e Clemente di Alessandria a confronto*, in *Divus Thomas*, CVIII (2005), pp. 13-54.

¹⁹² Cfr. A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 77.

¹⁹³ ORIGENE, *De principiis* I, 7,1; IV, 1,1.

¹⁹⁴ Sul concetto di gnosi, cfr. *supra*, n. 191. Si rinvia altresì a M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 100; R. CANTALAMESSA,

Viene così alla luce un'idea nodale della storia cristiana, quella secondo cui la filosofia costituisce una propedeutica¹⁹⁵, un *praeambulum* diranno i medievali, «per introdurre al cristianesimo»¹⁹⁶. È l'idea di una filosofia *ancilla theologiae*, tanto cara a Origene e alla successiva scolastica, ossia di una filosofia diretta a sostenere le ragioni della fede contro i miscredenti¹⁹⁷.

Ferma restando la necessità apologetica, la fiducia illuministica¹⁹⁸ dei Padri nelle conquiste ottenute dalla ragione prima e fuori dal cristianesimo li sospinge, quasi naturalmente, ad abbracciare le categorie greche anche per l'elaborazione del dogma¹⁹⁹. Siamo di fronte a quella ellenizzazione di cui tanto si è polemizzato in epoca moderna²⁰⁰: l'ellenizzazione co-

Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e cultura, cit., p. 154; J. MONGT, *La gnose de Clement d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, in *Recherches de sciences religieuses*, XXXVII (1950), pp. 195-251; 398-421; S. LILLA, *Clement of Alexandria: a study in christian platonism and gnosticism*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pp. 56-57.

¹⁹⁵ Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, I, 5,28; VI, 8,62; 17.153: 'Ora la filosofia fornisce una preparazione che mette sulla via giusta colui che poi è perfezionato dal Cristo'. Clemente difende il ruolo e l'utilità della filosofia, sostenendo che solo quest'ultima può contrastare gli attacchi sofistici alla verità della fede. Per questo motivo, essa può essere detta 'sieve' e 'recinto della vigna' (Clemente di Alessandria, *Stromata* I. 20. 100, 1): si rinvia a R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 38; A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 77.

¹⁹⁶ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 38; A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 77.

¹⁹⁷ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 39; A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 77.

¹⁹⁸ Sull'illuminismo *ante-litteram* dei Padri della Chiesa del II-IV secolo d.C. si rinvia ad A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., pp. 73-76; M. PELLEGRINO, *I Padri della Chiesa e i problemi della cultura*, cit., p. 14.

¹⁹⁹ Cfr. M. PELLEGRINO, *I Padri della Chiesa e i problemi della cultura*, cit., p. 14; P. SINISCALCO, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., pp. XXIV-XXV; J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, cit., 359.

²⁰⁰ È stato principalmente Harnack a sostenere che l'essenza del cristianesimo sarebbe stata in qualche modo intrappolata e nascosta dalla formazione del dogma, snaturando così il messaggio originario: cfr. *supra*, § 1.

me «categorialità metafisica»²⁰¹ della teologia cristiana, come criterio di autocomprensione della fede che va al di là del mero dato storico dell'immersione del cristianesimo nella cultura greco-ellenistica (c.d. ellenizzazione come categoria storica)²⁰².

Ma, ritornando ai Padri, la loro assunzione di termini e metodi filosofici non significa accettazione acritica di tutti i contenuti; il riciclaggio del pensiero greco deve avvenire *cum grano salis*, assimilando solo quello che è ritenuto funzionale e adattabile all'annuncio²⁰³. Si tratta cioè di utilizzare la filosofia da cristiani, trattenendo tutto ciò che pare indicare la via a Cristo²⁰⁴.

A tal fine, i Dottori della Chiesa operano, in corpo alla preziosa eredità del mondo classico, un'oculata «estimazione selettiva»²⁰⁵, andando a commisurare «– secondo una ordinata gerarchia di fini – le singole espressioni del pensiero antico alle supreme grandezze dello spirito»²⁰⁶. Questa manovra annessionistica, volta ad assimilare il meglio di quanto offerto dal pensiero greco, trova nell'affascinante figura di Giustino e nella sua teologia del *lógos* il proprio capostipite²⁰⁷.

La dottrina giustinea ha il suo baricentro geometrico nel prologo di Giovanni e, segnatamente, nell'espressione scritturistica 'il Verbo' (*Lógos*) 'era Dio'²⁰⁸. Il termine *lógos* è poli-

²⁰¹ M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 16.

²⁰² Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 16; G. FILORAMO, *La deellenizzazione del cristianesimo e la storia (protestante) del dogma cristiano*, cit., p. 203.

²⁰³ Cfr. I. RAMELLI, *Riparte la filosofia patristica*, cit., p. 674; A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, cit., p. 73.

²⁰⁴ Cfr. R.C. ZAEHNER, *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions*, Greenwood Press, Londra, 1958, p. 166; W.H. VAN DE POL, *La fine del cristianesimo convenzionale*, Brescia, 1969, p. 366.

²⁰⁵ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 12.

²⁰⁶ P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 12.

²⁰⁷ Cfr. I. RAMELLI, *Riparte la filosofia patristica*, cit., p. 675; P. BELLINI, *Le radici culturali e religiose della identità europea*, cit., p. 13.

²⁰⁸ GIOVANNI, I, 1:3: 'In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di

semico: se nella Bibbia e nell'*ouverture* del quarto Vangelo il lemma risuona nel concetto di parola di Dio, risalendo alla radice giudaica *dābār Yahvé*²⁰⁹, non si può non rammentare come il predetto vocabolo sia altresì la quintessenza del razionalismo greco-pagano²¹⁰.

Giustino, edotto di questa polisemia, gioca con la semantica del termine e, rapito dalle risonanze del pensiero filoniano²¹¹, introduce un significato nuovo, quello di Cristo-*Lógos*²¹².

lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste'.

²⁰⁹ È noto come in tutta la rivelazione biblica *lógos* designi la parola di Dio, riflettendo il significato del sottostante termine semitico *dābār* (parola). Ma come ricorda M. MARANI, *La semantica di logos fra greco pagano e greco cristiano*, in *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio: ricordando Marta Sordi*, cit., pp. 49-57, nella mentalità giudaica *lógos-dābār* si mostra in un'accezione diversa dal *lógos*-parola del pensiero ellenico-pagano: se per l'uomo greco *lógos* «è mera enunciazione vocale che non sempre si identifica o si incarna nella realtà, per la Bibbia *dābār* è la parola nella sua concretezza, è un'espressione che tende a farsi realtà», tant'è che «in Dio la parola si realizza e diviene atto nel momento stesso in cui viene proferita»: cfr. altresì C.K. BARRET, *The Prologue of St. John's Gospel*, Humanities Press, Londra, 1971, pp. 3-28.

²¹⁰ È universalmente noto che la traduzione del termine *lógos* costituisce un problema complesso, da lasciar disorientati anche i più illustri grecisti. Gli studiosi, nel ricostruire la storia semantica del vocabolo, hanno individuato nel significato di 'parola' e 'attività del parlare' il suo nucleo primitivo, ma è evidente che dal *lógos*-parola al *lógos* come capacità di intessere discorsi e ragionare il passo è breve. Si ricordi, inoltre, che sul finire dell'età classica, *lógos* viene altresì utilizzato per designare il principio cosmico astratto degli stoici. Secondo la dottrina, Giustino avrebbe conosciuto tutte queste sfumature di significato: cfr. M. MARANI, *La semantica di logos fra greco pagano e greco cristiano*, cit., pp. 29-57; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 44 ss.

²¹¹ Si ricordi infatti che è stato Filone d'Alessandria il primo a gettare un ponte tra il *lógos* biblico (sapienza veterotestamentaria) e *lógos* greco: cfr. *supra* § 2.

²¹² Cfr. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, cit., pp. 244-247; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., pp. 44-48; A. D'ANNA, *Giustino, philosophus et martyr*, cit., p. 149; M.J. EDWARDS, *Justin's Logos and the Word of God*, in *Journal of Early Christianity Studies*, III (1995), pp. 261-280; A. MAGRI, *Notes sur la réception de l'évangile de Jean au II siècle. L'idée gnostique de canon*, in *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, a cura di G. ARAGIONE, E. JUNOD, E. NORELLI, *Labor et Fides*, Ginevra, 2005, pp. 117-140; P. BOBICHON, *Comment Justin a-t-il acquis sa connaissance exceptionnelle des*

In particolare, sullo sfondo delle speculazioni stoiche e medio-platoniche che vedevano nelle Idee i λόγοι o pensieri di Dio, l'apologeta, muovendo da una interpretazione filosofica del Λόγος giovanneo, lo identifica con il Figlio di Dio²¹³.

Con Giustino la concezione greca di λόγος si innesta per la prima volta nella prospettiva neotestamentaria del Λόγος 'fattosi carne per noi'²¹⁴; in altri termini, un principio metafisico viene assunto a designare una persona storica²¹⁵. Non va inoltre trascurato che nei testi dello scrittore cristiano la nozione di λόγος compare altresì nel tradizionale significato di facoltà razionale, dal momento che quest'ultima dipende dalla partecipazione al Cristo-Λόγος²¹⁶.

In armonia con la scelta del λόγος, da Giustino in poi teologi e Concili si esprimeranno solo con il vocabolario dei filosofi, riformulando l'annuncio cristiano in termini metafisici ed epistemologici²¹⁷. È il trapasso da categorie bibliche a catego-

exégèses juives, in *Revue du théologie et de philosophie*, CXXXIX (2007), pp. 101-126; T.E. GASTON, *The Influence of Platonism on the Early Apologists*, in *Heythrop Journal*, L (2009), pp. 573-580

²¹³ Cfr. I. RAMELLI, *Riparte la filosofia patristica*, cit., p. 675.

²¹⁴ Cfr. GIUSTINO, *I Apologia* 5, 4; 23, 2; 31, 7; 32, 10; 46, 5; 53, 2; 63, 10.16; 66, 2; *II Apologia* 6, 5; 10, 1.8; 13, 4.

²¹⁵ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 48.

²¹⁶ È la c.d. teoria del Λόγος spermatikòs: cfr. *supra*, § 4; M.L. GATTI, *Logos e aletheia. La dottrina del Logos di Giustino come tappa decisiva dell'incontro fra l'annuncio cristiano e l'interrogarsi greco*, cit., p. 112; A. D'ANNA, *Giustino, philosophus et martyr*, cit., pp. 149-150.

²¹⁷ Cfr. A. WARTELE, *Quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de Saint Justin dans le Dialogue avec Tryphon*, in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, cit., p. 79; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., p. 49; R.M. PRICE, *Hellenization and logos doctrine in Justin Martyr*, in *Vigiliae Christianae*, XLII (1988), p. 18. L'esempio paradigmatico è fornito dalla formula trinitaria 'una sostanza e tre persone' che, nella teologia latina, suona come 'una hypòstasis e tre prósopa', mentre nell'ortodossia greca, al termine delle discussioni trinitarie del IV secolo, viene fissata dai Cappadoci con i termini 'una ousia e tre hypòstasis'. Al di là delle complesse differenze – in genere colte nella prevalenza di oggettività nella concezione trinitaria greca e nella prevalenza di soggettività in quella latina – ciò che si avverte è la chiara dipendenza da concetti filosofici greci, in specie stoici e medio-platonici. Per un approfondimento si rinvia, per tutti, a M. RICHARD, *L'introduction du mot "Hypostase" dans la théologie de l'Incarnation*,

rie filosofiche, il «passaggio da un modo di comprensione che è descrittivo, relazionale, interpersonale, storico-esistenziale, a un modo di comprensione che è definitorio, esplicativo, assoluto, ontologico»²¹⁸.

Questa transizione ben si scorge nell'aggettivazione utilizzata dai Padri per illustrare l'essere infinito di Dio (c.d. teologia negativa)²¹⁹. Si tratta di un mosaico di termini mutuato da una serie di categorie greche che già si rifacevano al divino, aggettivi spesso negativi nella forma²²⁰, filologicamente privativi, ma con valore attributivo positivo²²¹. Essi enunciano la

in *Mélange de science religieuse*, II (1945), pp. 5-32; G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna, 1969, pp. 174-229; M. SIMONETTI, *Note sulla teologia trinitaria di Origene*, in *Vetera Christianorum*, VIII, (1971), pp. 273-307; I. RAMELLI, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, in *Vigiliae Christianae*, LXIII (2009), pp. 217-263; EAD., *Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis*, in *Harvard Theological Review*, CV (2012), pp. 302-350; V. LIMONE, *Il contributo di Origene alla storia dell'uso di "ipostasi" nella teologia cristiana*, in *Cristianesimo nella storia*, 2019, 2, pp. 211-256.

²¹⁸ J.C. MURRAY, *Il problema di Dio. Ieri e oggi*, Brescia, 1969, p. 48. Lo spostamento da un pensiero esclusivamente biblico a un concetto filosofico di Dio viene storicamente suggellato dal Concilio di Nicea. Difatti, se le «Scritture avevano affermato che Gesù Cristo, il Figlio, è qui con noi come nostro Signore, il Concilio di Nicea [...] afferma che il Signore Gesù Cristo è il Figlio consustanziale [...]. Si è passati da una concezione di ciò che Cristo, il Figlio, è-per-noi a una concezione di ciò che il Figlio, Cristo, è-in-se-stesso»: cfr. P. SINISCALCO, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., pp. XV-XVIII.

²¹⁹ Cfr. G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, cit., p. 12; M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 120 ss; D.W. PALMER, *Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, in *Vigiliae Christianae*, XXXVII (1983), pp. 234-259.

²²⁰ Wolfson individua anche il caso contrario, ovverosia aggettivi positivi nella forma, ma negativi nel significato e menziona, a titolo di esempio, l'aggettivo 'semplice' nel significato di 'indivisibile': cfr. H.A. WOLFSON, *Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*, in *Harvard Theological Review*, L (1957), p. 146.

²²¹ L'aggettivazione negativa presenta, oltre evidenti ascendenze filosofiche (medio-platoniche), anche delle dipendenze con il giudaismo-ellenistico (apologetica giudaica e Filone) e lo gnosticismo: cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, cit., pp. 388-402; M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., pp. 121-122; D.W. PALMER, *Apologetic and*

completa indipendenza di Dio da qualsiasi creatura e «la sua esclusiva responsabilità per tutto ciò che esiste»²²²: l'impronta della negatività è perciò grammaticale piuttosto che teologica²²³.

Ancora una volta è Giustino ad avviare questa descrizione di Dio come immutabile, invisibile, incorruttibile, ineffabile, incomprendibile, non separato in parti²²⁴. Tuttavia, merita attenzione il fatto che nell'età apologetica, in cui l'obiettivo comune è combattere il politeismo pagano, la teologia negativa predomina nell'accezione monoteistica, essendo principalmente diretta a sorreggere l'idea di un unico Dio²²⁵.

Significa che nei Padri apologeti l'acquisizione della sapienza greca in ordine agli attributi di Dio non ha come destinazione primaria l'indagine teologica, la strutturazione del dogma, *ergo* la riflessione sulla Trinità²²⁶. Vero è che gli autori del II secolo d.C. non disconoscono il problema trinitario, ma è senz'altro vero che nella loro discussione sulla natura di Dio il Padre rimane il soggetto privilegiato²²⁷.

Quando però nei due secoli successivi le eresie cristologiche come re forestieri si abbattono sui territori cristiani, il problema dei Padri, transitando da un piano apologetico a un piano essenzialmente teologico, diventa un problema di linguaggio, di come parlare e annunziare Dio dinanzi gli eretici²²⁸. Tutte le speculazioni ereticali si son svolte su un pugno di termini

Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century, cit., pp. 234-235; G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, cit., p. 12

²²² G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, cit., p. 12.

²²³ Cfr. G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, cit., p. 63.

²²⁴ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., pp. 120-121; I. RAMELLI, *Riparte la filosofia patristica*, cit., p. 675. Per una ricostruzione dettagliata della teologia negativa nelle opere degli apologeti del secondo secolo: si rinvia a D.W. PALMER, *Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, cit., pp. 234-259.

²²⁵ Cfr. R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, in *I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi*, a cura di A. MARRANZINI, Milano, p. 133.

²²⁶ Cfr. R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, cit., pp. 132-134.

²²⁷ Cfr. R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, cit., p. 134.

²²⁸ Cfr. R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, cit., p. 130.

chiave e ciò ha costretto i pensatori cristiani a un lavoro più intenso, di modifica e trasfigurazione dei dati attinti dalla tradizione filosofica²²⁹.

Cosicché, l'aggettivo negativo e più in generale la singola parola diviene atomo espressivo di ortodossia, 'tessera di ortodossia'²³⁰ come dice Epifanio di *homoousios*. Nel concreto i Dottori della Chiesa agguantano la parola nella sua individualità, strappandola dal discorso greco-pagano, per impiantarla in seno alla nuova *religio*²³¹.

Operando in questo modo i Padri, che per il loro culto della parola sembrano degli Ungaretti *ante-litteram*, hanno la possibilità di scandire un certo vocabolo, isolarlo, per verificare se, una volta entrato in contatto con un'eresia cristologica, debba essere rigettato dall'organismo cristiano, o possa invece continuare a vivere al suo interno²³².

E così, sotto i tremendi scossoni delle eresie, alcuni termini vengono bruciati senza residui – se ne ha un esempio nell'abbandono dell'aggettivo negativo *agenetos* in seguito alla controversia ariana²³³ – ma, nella maggior parte dei casi, l'intel-

²²⁹ Cfr. R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, cit., pp. 132-135.

²³⁰ Cfr. EPIFANIO, *Epistola ad Caesar* 4 (PL, 20, 1540A): si rinvia a R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, cit., p. 132 ove specifica che il linguaggio teologico dei Padri è diverso da quello degli autori moderni (dalla scolastica all'età contemporanea). Il linguaggio dei primi è infatti un linguaggio sintetico, quello dei secondi è un linguaggio analitico. Linguaggio sintetico non significa concisione, brevità, ma sta ad indicare che l'elemento base di tale linguaggio è la parola, il singolo termine. Il linguaggio analitico è, per converso, fondato sulla proposizione.

²³¹ Cfr. P. SINISCALCO, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., p. XII.

²³² Cfr. R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, cit., p. 134.

²³³ Come è stato precisato da G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, cit., pp. 50-75 e da R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, cit., pp. 139-140, il termine *agenetos* (non fatto, non creato) indicava nella filosofia greca la trascendenza di Dio rispetto al creato. Il cristianesimo lo adotta nella forma di *agenetos* (con la doppia 'n') e nel significato di non nato, ingenerato, al fine di mettere meglio in evidenza il carattere personale del Dio cristiano. Utilizzato in modo pacifico da tutti gli apologeti, con l'eresia ariana scoppia il dibattito dal momento che il vocabolo diviene, a detta di Cantalamessa, «un'arma formidabile per impugnare la divinità del Verbo». Il teologo infatti ricorda che se l'*agenesia* è la caratteristica della trascendenza divina, Cristo, che non è *agenetos* perché generato dal Padre, non è Dio. Nonostante il superamen-

lettualità ortodossa li trattiene, rielaborandoli nel segno della ormai fondamentale legge dell'unità nella Trinità²³⁴.

6. *Una «consonanza spirituale»²³⁵ tra Benedetto XVI e Francesco: postille conclusive*

Nell'economia del Nuovo Patto troneggia la centralità della Parola, *vehiculum vocis Dei, regula e mensura* che governa l'intera *historia sacra*²³⁶. Ed è la Parola che, calandosi nella «vivente concretezza d'un esperimento umano»²³⁷, si annuncia all'interno e con i mezzi tipici della cultura²³⁸.

Se è vero che Dio parla 'per mezzo di uomini alla maniera umana'²³⁹, ed essendo ogni uomo inculturato, se ne conclude ragionevolmente che la fede non può fare a meno della cultu-

to della crisi ariana a Nicea, il termine ne è uscito talmente compromesso da essere stato progressivamente abbandonato.

²³⁴ Un esempio importante è dato dal termine stoico Pneuma (Spirito). Come ricorda R. CANTALAMESSA, *La tematica di Dio nei Padri*, cit., pp. 134-139, il vocabolo penetra nel pensiero cristiano per designare Dio, spogliandosi degli aspetti stoici più vistosi (si rammenti che lo Spirito cristiano, a differenza di quello della filosofia stoica, non è né materiale né diffuso nell'universo). Come noto, la nozione entra in crisi con il monarchianismo, il quale, facendo leva sull'univocità dello Pneuma, nega la Trinità. È tuttavia significativo rilevare che a differenza di *agennetos*, il termine non viene abbandonato; anzi, come precisa il teologo Cantalamessa, «l'eresia è stata l'occasione per configurare meglio la Terza persona trinitaria». Sul tema si rinvia altresì a F. FESTO-RAZZI, *Rivelazione biblica di Dio*, in *I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi*, cit., pp. 65-125.

²³⁵ P. PAROLIN, *Presentazione*, in *Una sola Chiesa*, a cura di FRANCESCO, BENEDETTO XVI, Milano, 2020, p. 10.

²³⁶ Cfr. P. BELLINI, *Considerazioni propedeutiche circa il dinamismo storico delle religioni positive*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoecliese.it), 2017, 2, p. 3.

²³⁷ P. BELLINI, *Considerazioni propedeutiche circa il dinamismo storico delle religioni positive*, cit., p. 15.

²³⁸ Cfr. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, cit., p. 31.

²³⁹ Cfr. S. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, III, 18, 26: PL 34, 75-76; CSEL 80, 95; CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Dogmatica sulla divina rivelazione: Dei Verbum*, 18 novembre 1965, in www.vatican.va, n. 12.

ra, è legata a essa da un'attrazione sentimentale, desiderandola come *partner* indispensabile²⁴⁰. Il fatto è che Gesù Cristo, come direbbe Wittgenstein, fa parte di molti 'giochi linguistici'²⁴¹ o, secondo una formula di Aristotele, è *pollakôs léghetai*, 'viene detto in molti modi'²⁴², a seconda della *Kultur* in cui si iscrive.

Del resto, lo stesso Giovanni Paolo II, rivolgendosi nel 1979 alla Pontificia Commissione Biblica, aveva dichiarato che ancor prima di farsi carne, «la Parola divina s'era fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture [...]»²⁴³. Motivo per cui, quando il cristianesimo nascente passa dall'orbita palestinese a quella più ampia del Mediterraneo greco-romano, deve esprimersi in concetti e vocaboli non giudaici, se vuole conquistare i cuori e le menti dei gentili.

Il *verbum Dei* viene allora commisurato ai moduli espressivi familiari ai suoi ascoltatori grecofoni. L'effettività dell'annuncio, e lo intuisce bene Paolo, è condizionata alla capacità di ricezione dei suoi destinatari, alla «loro capacità di intendimento»²⁴⁴.

E così dal *verbum Dei revelatum* si transita al *verbum Dei traditum* e la cultura ellenistica diviene strumento della sua comunicazione e propagazione²⁴⁵. Pertanto, contrariamente a quanto sosteneva negli anni Sessanta il filosofo e sociologo canadese McLuhan, agli albori del cristianesimo è la cultura il mezzo (*medium*), non il messaggio²⁴⁶.

²⁴⁰ Cfr. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 8-31.

²⁴¹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, 1999, p. 21.

²⁴² ARISTOTELE, *Fisica*, A 2-3.

²⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del Santo Padre ai membri della Pontificia Commissione Biblica*, 26 aprile 1979, in www.vatican.va.

²⁴⁴ P. BELLINI, *Considerazioni propedeutiche circa il dinamismo storico delle religioni positive*, cit., p. 15.

²⁴⁵ Cfr. P. BELLINI, *Considerazioni propedeutiche circa il dinamismo storico delle religioni primitive*, cit., p. 15; R. PENNA, *Vangelo e inculturazione: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, cit., p. 59.

²⁴⁶ Cfr. M. MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, in *La comunicazione. Maestri e paradigmi*, a cura di M. RICCIARDI, Roma-Bari, pp. 81-82.

La *evangelizatio in omnes gentes* e l'insediamento nella *civitas* non può dunque prescindere – anche alla luce della traduzione dei LXX nel giudaismo alessandrino – dalla formulazione del *kerygma* in lingua greca. Stando così le cose, l'ellenizzazione del cristianesimo, lungi dal voler essere una contaminazione e deformazione del messaggio cristiano primigenio, è in realtà il risultato di un processo di adeguamento inevitabile e naturale: se il cristianesimo non avesse avuto precisi rapporti linguistici con il mondo ellenistico, molto probabilmente sarebbe rimasto un'ombra tra le ombre, una tela di ragno destinata a strapparsi al primo vento.

Ma fin dal suo primo apparire l'acclimatazione al *milieu* greco-romano non si è ridotta a semplici lemmi di un lessico, ad accomodamenti formali ed esteriori. Bisogna cioè andare oltre la nozione conciliare di *aptatio* (adattamento)²⁴⁷ perché ai primordi della storia si è verificato un viscerale radicamento del cristianesimo nell'intellettualismo greco-pagano, non già una mera «*accomodata praedicatione*»²⁴⁸.

È cioè l'inculturazione – nozione che dalla XXXII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù del 1974 ha cominciato a investire la dimensione storica della cristianità, e non solo l'immaginario esotico del vivere missionario²⁴⁹ – la cerniera necessaria per comprendere il tutto, la lente privilegiata con cui leggere l'avvicinamento tra fede biblica e l'inter-

²⁴⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Ad Gentes*, 7 dicembre 1965, in *www.vatican.va*, n. 22.

²⁴⁸ S. GAROFOLO, *Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni*, Milano, 1966, p. 1077.

²⁴⁹ Cfr. C. CASALINI, *Inculturazione e sfida educativa*, cit., pp. 94-100; *Il problema dell'inculturazione oggi*, in *La Civiltà Cattolica*, IV (1979), pp. 314-322. Il concetto di inculturazione viene usato per la prima volta da Péter Nemeshegyi in un incontro della Commissione Teologica internazionale nel 1972. Ricomparso nel Sinodo dei Vescovi del 1974, entra formalmente nel gergo pastorale della Chiesa con la XXXII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù del medesimo anno. Tuttavia, dalla Congregazione non ne uscì una definizione univoca, alla quale invece pensò padre Pedro Arrupe, Superiore della Compagnia di Gesù, durante il Sinodo dei Vescovi del 1977. A tal proposito: cfr. *infra*, n. 251.

rogarsi greco²⁵⁰. Significative in questo senso sono le riflessioni di Pedro Arrupe, per il quale l'inculturazione non è mai un puro adattarsi alle culture, una *transplantatio* in un determinato contesto intellettuale, ma si traduce in una *implantatio*, in una vera e propria incarnazione dell'annuncio in cultura umana²⁵¹.

Sull'onda di queste osservazioni e di quelle del suo predecessore, che a Ratisbona aveva definito la sintesi tra ellenismo e Chiesa antica come «una prima inculturazione»²⁵², Papa Bergoglio, nel suo ultimo viaggio apostolico, individua nel territorio greco e nell'abbondante patrimonio filosofico «un "laboratorio" per l'inculturazione della fede, gestito dalla sapienza di tanti Padri [...]»²⁵³. Attraverso il richiamo all'inculturazione Francesco salda il proprio pensiero a quello di Benedetto XVI e, rivelandosi in tal modo particolarmente sensibile alla tematica della ellenizzazione del cristianesimo, dimostra come il divario tra sé e il Pontefice tedesco sul tema *de quo* sia soltanto apparente.

E se lo straordinario contatto tra *kerygma* e mondo greco conosce il suo sigillo nell'inculturazione, *rectius* incarnazione, ciò significa che tale contatto si è inverato in modo intimo²⁵⁴,

²⁵⁰ Cfr. G. BONI, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2009, pp. 1-157.

²⁵¹ Cfr. quanto afferma P. ARRUPE, *Lettera sull'inculturazione (14 maggio 1978)*, in *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, a cura di AA.VV., Roma, 1979, p. 145: «Inculturazione significa incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza non solo riesca ad esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe soltanto un adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativo e unificante, che trasforma e ricrea quella cultura dando origine a una "nuova creazione"».

²⁵² BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg*, cit., p. 7.

²⁵³ FRANCESCO, *Viaggio apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con i Vescovi, Sacerdoti, Religiosi e Religiose, Seminaristi e Catechisti (Cattedrale di San Dionigi ad Atene)*, cit., p. 2.

²⁵⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Fides et Ratio*, cit., n. IV: 'L'incontro non fu solo a livello di culture, delle quali l'una succube forse del fascino dell'altra; esso avvenne nell'intimo degli animi e fu l'incontro tra la creatura e il suo Creatore'.

mediante il rapporto con la filosofia, l'anima del genio culturale ellenico. L'incontro si è perciò espresso in una congiunzione animistica, in una montaliana *syngeneia* di anime 'effuse come magnetismo' che ha arricchito la fede di luci nuove.

In un primo momento l'assorbimento dei filosofi greci, oltre ad essere indotto dal carattere di virtuale universalismo del cristianesimo, risponde soprattutto all'esigenza di evitare di considerare Cristo come 'uno tra tanti', di non confondere l'annuncio di fede con un nuovo culto da includere nella *multitudo* delle divinità pagane. È questo il problema che si affaccia ai cristiani del periodo apologetico e, a tal fine, è funzionale la decisione di annunciare il Dio biblico in riferimento al Dio – ignoto – dei filosofi, a quel principio di tutte le cose a cui la filosofia aveva riconosciuto una qualità divina.

Questa scelta – che trova il suo precedente illustre nel discorso all'Areopago – si carica di un valore «de-mitizzante»²⁵⁵ poiché lega la dimensione religiosa «non alla consuetudine, all'autorità della tradizione, bensì alla verità, alla verità dell'essere che è la modalità greca per esprimere l'autenticità del reale»²⁵⁶. Tuttavia, come ha suggerito Ratzinger quando era ancora un giovane professore di teologia, il cristianesimo primitivo si accosta all'idea filosofica di Dio per rivoluzionarla e superarla in modo radicale²⁵⁷.

Invero, l'accoglimento della metafisica greca non sostituisce né esclude una serie di predicazioni originalmente bibliche e cristiane. L'idea di Dio come volontà di bene e come amore donante non è abbandonata dai Padri dato che il Dio dei filo-

²⁵⁵ M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 119.

²⁵⁶ M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 119.

²⁵⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia, 1969, pp. 67-108; ID., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi: un contributo al problema della theologia naturalis*, Venezia, 2013, *passim*; P.B. SARTO, *Logos and dia-logos. Faith, Reason and Love according to Joseph Ratzinger*, cit., p. 55.

sofi non soppianta quello biblico, anzi, ad avviso di Ratzinger, le due concezioni si armonizzano in una «*analogia entis*»²⁵⁸.

Non è dunque condivisibile quella convinzione per cui i concetti attinti dalla tradizione filosofica abbiano in qualche modo stravolto il dato originario della fede, suscitando «una (negativa) transustanziazione storica del cristianesimo in platonismo in cui esso, come cristianesimo, si sia perduto»²⁵⁹. Il razionalismo ellenico non produce una ellenizzazione della fede poiché non va a intaccare la sua singolarità; il *depositum fidei*, il *core* del cristianesimo, si conserva sostanzialmente integro.

L'assunzione delle categorie greche è avvenuta apportando notevoli mutamenti di significato. Si pensi a Giustino che nell'identificare Cristo con il *lógos* storicizza la celebre nozione dei filosofi, sciogliendola dall'immobilismo metafisico. O si richiami alla mente il momento teologico – momento di auto-interpretazione della fede – durante il quale i Padri, guardando con 'occhi nuovi l'antica sera', sottopongono i semi filosofici a un più incisivo vaglio, piegandoli alla necessità del dogma.

La narrazione cristiana proietta quindi i principi della filosofia greca sul fondale del proprio firmamento e fornisce a essi un supplemento d'anima, impregnandoli di una rinnovata *fortitudo* spirituale. Si scorge, da questa angolazione, una cristianizzazione dell'ellenismo più che una ellenizzazione del cristianesimo.

Ma nel trapasso dall'universo degli antichi a quello dei moderni è al giorno d'oggi la stessa cultura, ormai congedatasi dalla storia²⁶⁰ e asserragliata in un rigido immanentismo, a produrre secondo Benedetto XVI la teoria della de-ellenizzazione del cristianesimo. Su questo versante si collocano le recenti parole di Papa Bergoglio che, tra le mura neoclassiche del palazzo presidenziale di Atene, non esita a mostrarsi pre-

²⁵⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, cit., p. 69; P.B. SARTO, *Logos and dia-logos. Faith, Reason and Love according to Joseph Ratzinger*, cit., p. 55.

²⁵⁹ M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, cit., p. 119.

²⁶⁰ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2006, in *www.vatican.va*, p. 3.

occupato per un Occidente intrappolato «dalla frenesia di mille corse terrene e dall'avidità insaziabile di un consumismo spersonalizzante»²⁶¹, intravedendo il fenomeno de-ellenistico nell'odierna tendenza «a offuscare il bisogno del Cielo»²⁶².

E se il Cielo viene coperto da nuvolaglie immobili, da una foschia quasi perenne da restare invisibile anche agli occhi dei meno miopi, allora per il Pontefice argentino non resta che ripensare alle sorgenti della cristianità e alla Grecia poiché solo quest'ultima costituisce «il richiamo ad allargare gli orizzonti verso l'Alto: dal Monte Olimpo all'Acropoli al Monte Athos»²⁶³, essa «invita l'uomo di ogni tempo a orientare il viaggio della vita verso l'Alto, verso Dio [...]»²⁶⁴, soddisfacendo il desiderio umano di trascendenza. In questo modo, il magistero di Francesco – che sul tema della ellenizzazione del cristianesimo è sempre stato considerato povero di stimoli e quindi distante dalle ricche e dotte riflessioni del suo predecessore – si avvicina a quello di Benedetto XVI e, ponendosi in «consonanza spirituale»²⁶⁵ con esso, ne rinsalda il legame.

²⁶¹ FRANCESCO, *Viaggio Apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con le Autorità, la Società Civile e il Corpo Diplomatico (Palazzo Presidenziale ad Atene)*, 4 dicembre 2021, in *www.vatican.va*, p. 2.

²⁶² FRANCESCO, *Viaggio Apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con le Autorità, la Società Civile e il Corpo Diplomatico (Palazzo Presidenziale ad Atene)*, cit., p. 2.

²⁶³ FRANCESCO, *Viaggio Apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con le Autorità, la Società Civile e il Corpo Diplomatico (Palazzo Presidenziale ad Atene)*, cit., p. 2.

²⁶⁴ FRANCESCO, *Viaggio Apostolico a Cipro e in Grecia: Incontro con le Autorità, la Società Civile e il Corpo Diplomatico (Palazzo Presidenziale ad Atene)*, cit., p. 2.

²⁶⁵ P. PAROLIN, *Presentazione*, cit., p. 10.

ILARIA SAMORÈ, Un'attrazione sentimentale: riflessioni sull'incontro del cristianesimo con l'ellenismo tra Benedetto XVI e Francesco. Un pellegrinaggio alle sorgenti della cristianità

Prendendo le mosse dal trentacinquesimo viaggio apostolico di Papa Francesco a Cipro e in Grecia, il presente contributo si propone di soffermarsi sullo straordinario incontro tra cristianesimo primitivo ed ellenismo. Ponendosi come un pellegrinaggio, sia pur fugace, alle sorgenti della cristianità, lo studio si avvierà esaminando le categorie di ellenizzazione e de-ellenizzazione del cristianesimo, per poi mettere in evidenza l'intrecciarsi di giudaismo, ellenismo e giudaismo ellenistico in Paolo. Si concluderà con un'incursione sull'utilizzo dei concetti filosofici greci da parte dei Padri della Chiesa tra II e IV secolo allo scopo di rinvenire collegamenti con il magistero degli ultimi due romani Pontefici.

Parole chiave: cristianesimo, ellenismo, ellenizzazione, patristica, magistero, Papa Benedetto XVI, Papa Francesco.

ILARIA SAMORÈ, A sentimental attraction: reflections on the encounter of Christianity with Hellenism between Benedict XVI and Francis. A pilgrimage to the sources of Christianity

Starting from the thirty-fifth apostolic journey of Pope Francis to Cyprus and Greece, this contribution aims to dwell on the extraordinary encounter between primitive Christianity and Hellenism. Placing itself as a pilgrimage, albeit fleeting, to the sources of Christianity, the study will begin by examining the categories of Hellenization and de-Hellenization of Christianity, to then highlight the intertwining of Judaism, Hellenism and Hellenistic Judaism in Paul. It will end with a foray into the use of Greek philosophical concepts by the Fathers of the Church between the 2nd and 4th centuries in order to find links with the magisterium of the last two roman Popes.

Key words: Christianity, Hellenism, Hellenization, patristics, magisterium, Pope Benedict XVI, Pope Francis.

NOTE SUI COLLABORATORI DEL FASCICOLO 3 2022

Giuseppe DE VERGOTTINI, Professore emerito di Diritto costituzionale, *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna

Paolo BIAVATI, Professore ordinario di Diritto processuale civile, *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna

Jorge OTADUY GUERÍN, Profesor ordinario de Derecho eclesiástico del Estado, Universidad de Navarra

Laura PALAZZANI, Professoressa ordinaria di Filosofia del diritto, Libera Università Maria Ss. Assunta (Lumsa) di Roma e componente del Comitato internazionale di Bioetica dell'Unesco

Michele SESTA, Professore ordinario di Diritto civile, *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna

Valerio GIGLIOTTI, Professore associato di Storia del diritto medievale e moderno, Università di Torino

Elena LÓPEZ BARBA, Profesora titular de Derecho civil, Universidad de Huelva

Stefano BARBATI, Ricercatore di Diritto romano e diritti dell'antichità, Università di Torino

Edmund J. MAZZA, Full Professor of History, Azusa Pacific University

Claudio GENTILE, Dottore in Diritto canonico, Pontificia Università Urbaniana

Giovanni PARISE, Dottore in Diritto canonico, Pontificia Università della Santa Croce

Ilaria SAMORÈ, Dottoranda di ricerca in Diritto ecclesiastico e Diritto canonico, *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna

INDICE DEL FASCICOLO 3 2022

Miscellanea

Laura Palazzani, Technological humanism: a philosophical framework for education..... 559

Valerio Gigliotti, Il canone 332 § 2 del CIC: note storiche e filologiche sulla disciplina della rinuncia all'ufficio di Romano Pontefice 577

Elena López Barba, I contratti stipulati da persone con disabilità nella nuova redazione del *Código Civil* spagnolo..... 631

Stefano Barbati, Il concorso tra tutela legale e tutela negoziale dell'acquirente nel I secolo a.C.: breve nota 673

Edmund Mazza, What Ratzinger Renounced and What is Irrevocable in Pope Emeritus 721

Ilaria Samorè, Un'attrazione sentimentale: riflessioni sull'incontro del cristianesimo con l'ellenismo tra Benedetto XVI e Francesco. Un pellegrinaggio alle sorgenti della cristianità..... 753

Giuseppe Dalla Torre, Scritti su Avvenire. La laicità serena di un cattolico gentile. Presentazione del volume a cura di Geraldina Boni, Edizioni Studium, Roma, 2021, pp. 1-568 (Bologna, 29 marzo 2022)

Paolo Biavati, La laicità nel prisma degli 'Scritti su Avvenire' di Giuseppe Dalla Torre..... 817

Giuseppe de Vergottini, La rilevanza dei valori costituzionali 825

Jorge Otaduy Guerín, Repensar la presencia del fenómeno religioso en la vida social..... 829

Michele Sesta, La bellezza della famiglia fondata sul matrimonio nel pensiero di Giuseppe Dalla Torre..... 835

Recensioni 843

ARCHIVIO GIURIDICO *Filippo Serafini*

Periodico Fondato nel 1868

Pubblicazione trimestrale

Caratteristica dell'*Archivio giuridico* è stata, sin dall'inizio, quella di essere visto in Italia e all'estero, come un autorevole e qualificato punto di riferimento sui progressi della dottrina giuridica italiana in una visione che, pur non rifuggendo dalla specializzazione in sé, ne evita peraltro ogni eccesso.

I Collaboratori sono pregati di inviare i loro contributi via e-mail (scritti in formato.doc). Ogni lavoro dovrà essere corredato di: Nome, Cognome, Qualifica accademica, Indirizzo postale, Indirizzo e-mail, Numero di telefono (è gradito anche un numero di cellulare). Ogni articolo dovrà essere corredato di un titolo in lingua inglese e un riassunto in lingua italiana e inglese di non più di 200 parole specificando: scopo, metodologia, risultati e conclusioni; e di almeno tre parole chiave in lingua italiana e inglese. Gli articoli, salvo casi eccezionali non potranno superare le 32 pagine (intendendosi già impaginate nel formato della rivista, ovvero circa 16 cartelle in formato A4 corrispondenti a 88.000 battute spazi e note inclusi). Le opinioni esposte negli articoli impegnano solo i rispettivi Autori.

La Rivista adotta la procedura di revisione *double-blind peer review*.

I contributi pubblicati sono indicizzati nelle seguenti banche dati nazionali ed internazionali: Articoli italiani di periodici accademici (AIDA); Catalogo italiano dei Periodici (ACNP); DoGi Dottrina Giuridica; ESSPER Associazione periodici italiani di economia, scienze social e storia; Google Scholar; IBZ online International bibliography of periodical literature in the humanities and social sciences; SCOPUS.

La casa editrice fornirà, ai rispettivi Autori, estratto degli articoli in formato pdf. Possono altresì essere forniti fascicoli cartacei degli 'estratti', a pagamento. Chi fosse interessato è pregato di richiedere preventivo di spesa a: **info@muccheditore.it**.

Recensioni e segnalazioni bibliografiche: gli Autori ed Editori di pubblicazioni giuridiche sono pregati di mandare un esemplare di ogni volume alla Redazione dell'*Archivio giuridico Filippo Serafini*. Sarà gradito un foglio di accompagnamento con i dati bibliografici, classificazione, sommario, etc. La Direzione della Rivista si riserva di recensire le opere che, a suo insindacabile giudizio, risulteranno di maggior interesse.