

Filosofia e senso comune nella teologia dei Padri preniceni

ANTONIO LIVI*

Sommario: 1. Premesse. 2. La fede come conoscenza e i "praeambula fidei". 3. Rapporto tra fede, senso comune e formule dogmatiche. 4. San Giustino martire e la filosofia; a) il problema della filosofia di Giustino: platonismo o cristianesimo?; b) i limiti della filosofia; 5. Tertulliano. 6. Clemente di Alessandria. 7. Origene. 8. Capisaldi della filosofia patristica delle origini; a) la nozione di Dio creatore; b) la trascendenza di Dio; c) la libertà e il peccato; d) unità perenne dell'anima e del corpo nell'uomo. 9. Conclusioni.



1. Premesse

Mi propongo di rilevare in questo studio l'atteggiamento adottato dai primi pensatori cristiani nei confronti della cultura pre-cristiana, quella che poi (a partire da sant'Agostino) è chiamata in latino "pagana", cioè propria delle classi meno evolute, ma che fin dagli inizi è riferita in generale ai filosofi "gentili" (*ethnoi, gentes*). Si tratta del giudizio degli scrittori ecclesiastici circa il valore e la possibilità di utilizzo della sapienza umana, nei suoi vari gradi e nelle sue diverse espressioni storiche, prima dell'incontro con la sapienza divina, cioè con la rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento. In questo giudizio sarà possibile rintracciare, almeno *in nuce*, il problema della distinzione tra "vera" e "falsa" sapienza umana (nel caso che l'autore cristiano intenda salvare e utilizzare qualcosa della cultura pagana) e poi anche il problema della distinzione tra sapienza "comune" (di tutti) e sapienza dei "dotti" (cioè dei filosofi riconosciuti, dei capiscuola, e con loro dei pochissimi in grado di studiare e frequentare le scuole filosofiche). Ambedue i termini della questione — sia la prima che la seconda distinzione — sono posti al pensiero teologico dei primi cristiani dalla Scrittura stessa: san Paolo, ad esempio, parla della "scienza che lo è solo di nome" (1 *Tim* 6,20)

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

e della “sapienza umana” sconfessata dalla “sapienza divina” (1 Cor 2,4), ma si rivolge ai filosofi di Atene tentando un dialogo con loro sulla base della loro vera, anche se parziale e imperfetta, sapienza religiosa; egli stesso, poi, enuncia chiaramente, nella *Lettera ai Romani*, il fondamentale principio dell’esistenza di una universale sapienza “del cuore” (*kardía*) che consente a “tutti gli uomini” di conoscere Dio invisibile a partire dalle cose invisibili, e pertanto anche i precetti della legge morale naturale, prima ancora e nonostante che la volontà ribelle a Dio induca a formulare teorie filosofiche devianti. In altri termini, si pone fin dall’inizio, inevitabilmente, al pensiero cristiano il problema del rapporto tra questi tre elementi essenziali di un complesso sistema logico:

1) il *senso comune*, o conoscenza universale e necessaria delle verità metafisiche e morali incontrovertibili;

2) la *filosofia* come scienza o sapere riflesso e sistematico, quale ebbe origine e sviluppo nella Grecia antica; e

3) la *Rivelazione soprannaturale*, che trova in Gesù Cristo la sua perfezione.

Dei tre elementi del sistema, il primo va inteso in modo scientifico, evitando i facili equivoci che di solito accompagnano le discussioni in cui entra questo termine; e a tale scopo avverto che la definizione rigorosa e dettagliata del senso comune, nei suoi aspetti formali e nei suoi contenuti noetici, si può trovare nel mio studio sull’argomento¹; per quanto invece riguarda il secondo, la filosofia come scienza, non occorre altra precisazione che il rimando alla concezione classica della filosofia, da Platone a san Tommaso, quale può riscontrarsi in tanti ottimi lavori, anche recenti, sull’argomento²; per quanto concerne, infine, il terzo termine del sistema, ritengo indispensabile fare qui stesso una serie di premesse logiche e gnoseologiche, che spero possano sgombrare il terreno da altri possibili (e purtroppo anche facili) equivoci, dovuti alla confusione che la polemica luterana contro i “*praeambula fidei*” e la razionalità della fede rivelata ha prodotto, per quasi cinque secoli, nel pensiero cristiano occidentale.

1) La fede è *assenso* nei confronti di enunciati intellegibili (ritenere vero); è un “possedere la verità” riguardo a ciò che concerne Dio e la salvezza eterna.

2) La fede è risposta a una divina rivelazione; in questo senso presuppone un dialogo, una comunicazione di verità: “*fides ex auditu*” (Rom 10, 17).

3) La possibilità della fede in una Rivelazione richiede due *condizioni* logiche: la prima è che ci sia *già* la certezza dell’esistenza di un Dio personale e trascendente; la seconda è che (di conseguenza) si ammetta in Dio il “mistero rivelabile”, ossia un ambito di realtà per sua natura irraggiungibile dall’esperienza e dalla scienza dell’uomo, come creatura realmente distinta dal Creatore. Come

¹ Cfr A. LIVI, *Filosofia del senso comune (Logica della scienza e della fede)*, Edizioni Ares, Milano 1990.

² Si veda, ad esempio, K. ALBERT, *Ueber Platons Begriff der Philosophie*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1989 (tr. it.: *Sul concetto di filosofia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991); tra le opere meno recenti segnaliamo quella di J. PIEPER, *Per la filosofia*, tr. it., Edizioni Ares, Milano 1979; E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcellona 1984.

giustamente diceva Jacobi contro Schelling, una metafisica panteistica — come era stata quella di Spinoza, e come sarebbe stata quella di Hegel — rende del tutto priva di significato logico la nozione di Rivelazione. Le due condizioni logiche di cui parliamo — la seconda, dipendente dalla prima, cioè dalla nozione di Trascendenza metafisica — sono l'espressione della coscienza del limite: che, però, non è affatto scetticismo, perché la conoscenza di Dio e della sua trascendenza è certa, e per questo è fondata la persuasione razionale che non conosciamo Dio come Egli è in Sé stesso, né possiamo conoscere i piani della sua Provvidenza, cose che costituiscono il *revelabile*. Ora, ambedue queste premesse razionali fanno parte del senso comune e sono oggetto possibile della speculazione filosofica, oltre ad essere fonte della religione *naturale* (la religione *soprannaturale*, o rivelata, si presenta appunto come qualcosa di diverso e di superiore rispetto alla religione naturale, in quanto si riferisce a Dio, non come Egli è conosciuto e in qualche modo sperimentato dalla coscienza umana come tale, ma come Egli stesso si è fatto conoscere e sperimentare attraverso l'evento storico dell'Incarnazione).

4) Dalla *possibilità* di una rivelazione divina (libera e gratuita) alla sua *effettiva* (storica) realtà non ci può essere, logicamente, un passaggio necessario; non si può condividere la tesi di Maurice Blondel, che ha preteso di dimostrare filosoficamente la necessità (non solo l'esigenza) di una verità soprannaturale che venisse a completare e perfezionare la verità naturale. Ciò significa che l'evento della Rivelazione va classificato tra gli eventi più genuinamente *storici*, e dunque contingenti: cosa che ci interessa, perché il senso comune si qualifica invece come struttura necessaria (metastorica) della conoscenza umana.

5) Perché la Rivelazione sia effettivamente “Parola di Dio”, occorre che sia *parola*: non può dunque sottrarsi alle regole umane della comunicazione. La Parola di Dio deve, in qualche modo, entrare nella grammatica, nella sintassi e nella struttura logica del linguaggio umano. Qualunque interpretazione diversa della nozione di Rivelazione sfocia in una concezione diversa anche della fede, che non è più un “sapere” (anche senza comprendere pienamente), né un “accettare come vero”, ma solo un’*esperienza*, uno stato soggettivo (individuale o comunitario). Ciò vuol dire che il concetto di Rivelazione implica l'irruzione del soprannaturale nell'universo di discorso dei rapporti umani, a partire da quella base di ogni comunicazione che è il senso comune.

6) Per quanto siano importanti gli aspetti “pratici” o “vitali” della fede “vis-suta” (la «fede che opera attraverso la carità»: *Gal* 5,6), gli aspetti teoretici della fede sono assolutamente primari. La fede rivelata è assenso intellettuale a tutto ciò che è oggetto della Rivelazione: persone (anzitutto la persona di Cristo rivelatore), eventi, verità universali (dottrina), norme di condotta morale e culturale (legge soprannaturale e sacramenti). Ogni altra nozione di fede rivelata, o è derivata da questa, o è incompatibile con essa e quindi è erronea. È derivata, ad esempio, la nozione di fede come “adesione personale e totale dell'uomo a Dio che si rivela”: tale adesione, infatti, presuppone logicamente l'assenso intellettuale a ciò che Dio “dice” di Sé e “manifesta” di Sé. In conclusione, l'aspetto oggettivo

studi

della fede (*fides quae creditur*) qualifica e specifica l'atto soggettivo (*fides qua creditur*), proprio perché gli atti vengono specificati dal loro oggetto.

2. La fede come conoscenza e i “*praeambula fidei*”

Si vuole insomma ricordare che la fede (in senso soggettivo: *fides qua creditur*) è essenzialmente *conoscenza*: una conoscenza che è partecipazione della conoscenza divina, della conoscenza perfetta che Dio ha di Sé (della sua essenza e dei suoi disegni di salvezza). Siamo nel cuore della verità cristiana, compresa dai teologi cattolici, dopo san Tommaso, alla luce della nozione metafisica di partecipazione. La grazia è infatti intesa come partecipazione della natura divina, secondo l'espressione neotestamentaria: i cristiani sono «partecipi della natura divina» (2 Pt 1,4). L'atto di fede, reso possibile dalla grazia di Dio, è nella linea della partecipazione, in quanto fa partecipare l'uomo alla vita divina e specificamente alla vita intellettuale di Dio, alla sua perfetta intellesione di Sé.

Contrariamente a quanto sostengono alcuni autori — che manifestano scarsa conoscenza del dogma cattolico, che pure intendono criticare —, tale contenuto *razionale* della fede non comporta alcun “intellettualismo astratto”. Come Dio conosce Sé stesso nella sua vita perfetta e infinita (Atto puro), così la nostra imperfetta ma reale partecipazione alla *scientia Dei* è concreta, vitale, onnicomprensiva; essa comprende infatti la realtà storica come quella metastorica, la realtà personale e contingente come quella cosmica e necessaria. Il Concilio Vaticano II, a proposito del piano divino (o *oeconomia*) della Rivelazione, così si esprime: «*Haec Revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis*» (cost.dogm. *Dei Verbum*, n.2). Si tratta, dunque, di una comunicazione di verità, attraverso gli eventi (*gesta*) e attraverso discorsi razionali (*verba*): la dimensione storica è una delle dimensioni essenziali della verità rivelata, perché essa riguarda il Dio eterno e trascendente che ha creato il mondo e la sua storia, e in esso — nel mondo e nella sua storia — è entrato per attuare la salvezza.

Il maggior esponente contemporaneo di una teologia contraria ai *praeambula fidei* è Karl Barth, per il quale Dio è del tutto diverso da qualunque cosa l'uomo conosca e concepisca, è totalmente Altro: da lui l'uomo in quanto tale non avrà mai nulla, né di Lui saprà mai alcunché, né prima della Rivelazione né con la stessa Rivelazione. Barth ritiene addirittura che la concezione di un mondo che abbia qualcosa in comune con Dio è colpevole arroganza religiosa. Come nota bene la Manferdini, Barth nega in maniera esplicita e radicale che «l'uomo abbia la capacità di stabilire una qualche forma di unità e di alleanza con Dio, senza che intervenga dall'alto, verticalmente, il miracolo che consiste nella radicale negazione di ogni dato naturale»³. Nessun dato naturale può quindi essere *praeambulum fidei*:

³ T. MANFERDINI, *Il problema della religione (Barth e Schleiermacher)*, Cleub, Bologna 1984, p. 100; si veda anche E. RIVERSO, *La teologia esistenzialistica di Karl Barth*, Morano, Napoli 1955; H. BOUILLARD, *Karl Barth*, 2 voll., Desclée, Parigi 1957.

la fede è senza presupposti, perché li esclude tutti; la fede nella Rivelazione richiede che nella Rivelazione stessa ci sia ogni presupposto: «La Rivelazione è compresa solo quando la prima e l'ultima parola sulla religione sono ricevute dalla Rivelazione stessa»⁴.

Ben diverso è il criterio cattolico, che accoglie una tradizione apostolica, apologetica e missionaria costantemente impegnata in un dialogo con i non-credenti sulla base appunto delle premesse di ragione naturale che rendono comprensibile, anzi credibile, il messaggio di fede con i suoi misteri rivelati e la nuova legge di vita soprannaturale.

Quanto alla tradizione apostolica, è significativa la predicazione di san Paolo ad Atene, narrata da san Luca negli *Atti degli Apostoli*; Paolo, infatti, si rivolge agli ateniesi nell'Areopago riconoscendo anzitutto il loro atteggiamento religioso, ossia la loro persuasione che Dio c'è e va adorato, anche se la loro conoscenza di Dio è confusa e piena di oscurità; poi passa ad annunciare il vero Dio che si è rivelato in Cristo, presentandolo proprio come Colui che già confusamente e oscuramente intuivano, almeno come Creatore e Padre di tutti⁵. La citazione di un poeta greco, come ben osserva san Tommaso⁶, rappresenta un omaggio esplicito alla sapienza naturale dei pagani, presso i quali il poeta è rappresentante tipico del senso comune, a differenza dei filosofi, come gli epicurei e gli stoici espressamente citati da san Luca tra i presenti ad Atene⁷.

La tradizione apologetica (come si vedrà fra breve) manifesta a sua volta la persuasione che il dialogo con i pagani —inteso come difesa della fede ed evangelizzazione— è possibile perché c'è una base comune di intesa proprio sui grandi temi del senso comune: il mondo come creato da Dio, la legge morale come via per ottenere la felicità e la salvezza... Il filosofo san Giustino è il primo a sostenerlo⁸, vedendo in Platone l'espressione filosofica migliore delle certezze universali su Dio e sull'anima.

Quanto alla tradizione missionaria, la sua prima grande espressione è quella medioevale, quando la cristianità è drammaticamente a confronto con l'Islam; Raimondo Lullo è il grande teorico del dialogo tra fede cristiana e religione musulmana⁹, ma lo stesso san Tommaso d'Aquino si è cimentato nell'impresa con una delle sue opere più importanti, *De veritate fidei catholicae*, più nota sotto il nome di *Summa contra gentiles*; in essa il presupposto del dialogo è la ricerca e il

⁴ K. BARTH, *Kirkliche Dogmatik*, vol. I, tomo 2, Evangelischer Verlag, Zöllikon-Zurigo 1953, p. 321.

⁵ Cfr *At* 17, 23-24.

⁶ Cfr SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q.1, a.8: «Etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus (*Actuum* 17,28) inducit verbum Arati».

⁷ Cfr *At* 17,28.

⁸ Cfr SAN GIUSTINO MARTIRE, *Apologia* I e II e *Dialogo con Trifone*; si veda in proposito D. BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe (Evangile et philosophie chez saint Justin)*, Cerf, Parigi 1981.

⁹ Si veda F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, Béatrice-Nauwelaerts, Lovanio-Parigi 1966, pp. 281-285.

chiarimento delle verità naturali che fanno da strada per un eventuale arrivo sulle soglie della fede rivelata (*praeambula fidei*). La negazione di questa logica porta inevitabilmente al fideismo, che il Magistero ha espressamente condannato a più riprese nel secolo scorso¹⁰.

Alcuni esegeti di indirizzo fideistico adducono come argomento a sostegno dell'autonomia assoluta della fede (o negazione dei presupposti di ragione) il discorso di san Paolo nella prima *Lettera ai Corinzi*, quando dice che non ha annunciato loro il Vangelo con argomenti di sapienza umana, bensì mostrando la forza dello Spirito, in modo che la loro fede non sia basata sulla «sapienza umana ma sulla forza di Dio» (1 *Cor* 2,4). In realtà, questo testo così spesso citato impropriamente, non avalla affatto l'interpretazione fideistica: san Paolo polemizza con la “falsa filosofia” (cfr *Col* 2,8) e sottolinea la trascendenza della fede soprannaturale; ma non a scapito della razionalità della fede stessa, che viene *motivata* con l'evidenza di una presenza di Dio, di un'azione divina che è costituita dai carismi soprannaturali che Dio ha fornito agli araldi del Vangelo proprio come “segni” dell'autenticità divina della loro missione. È insomma la logica dei *miracoli*, che san Giovanni chiama in effetti “segni”, e che hanno forza argomentativa a favore della fede proprio perché non seguono ma precedono la fede: cioè, sono “motivi di credibilità” percepibili con la ragione naturale, evidenti all'esperienza comune — che comprende la causalità — come manifestazioni di Dio. Insomma, la rinuncia di san Paolo ad avvalersi della dialettica filosofica pagana non è la rinuncia alla ragione come tale: perché la ragione come tale continua a essere chiamata in causa, per riconoscere nei “segni” che accompagnano la predicazione del Vangelo la garanzia che è Dio a parlare, perché sua è la “forza” che con tutta evidenza si manifesta. Tutta la logica dei miracoli è dunque basata sul valore dell'esperienza e sulla deduzione causale,

¹⁰ Cfr Gregorio XVI, il quale contro Bautain definì l'8 settembre 1840 che «il raziocinio può provare con certezza l'esistenza di Dio e l'infinità delle sue perfezioni. La fede, dono soprannaturale, presuppone la Rivelazione: quindi, non può essere convenientemente addotta, come prova dell'esistenza di Dio, di fronte a un ateo» (Denzinger 1622). Successivamente, per sgombrare il campo da false ragioni teologiche (la dottrina del peccato originale, indebitamente applicata alla ragione naturale e alla conoscenza di Dio), lo stesso Pontefice, sempre contro le tesi di Bautain, fece notare che «c'è rimasta nella ragione umana tanta chiarezza e tanto vigore da poterci guidare a conoscere con certezza l'esistenza di Dio, la rivelazione fatta ai Giudei per mezzo di Mosè e ai cristiani nell'adorabile Uomo-Dio» (Denzinger 1626).

Più solennemente, il concilio Vaticano I insegna: «Sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et fidem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (cost.dogm. *Dei Filius*, 24 aprile 1870, cap.2: Denzinger 1785); più avanti il concilio nega che l'atto di fede (“fidei assensus”) sia irrazionale (“motus animi caecus”), ossia privo di motivi razionali, anche se richiede l'illuminazione soprannaturale (cfr *ibidem*, cap.3: Denzinger 1791); di conseguenza, viene insegnata la necessaria concordanza di ragione e fede: «Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest» (*ibidem*, cap.4: Denzinger 1797).

Nella sostanza e nella forma il Magistero ha fatto sua la dottrina di San Tommaso, che scrive: «Fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile» (*Summa theologiae*, I, 2,2).

come espressamente dice Gesù nel *Vangelo secondo Luca* (11, 18-20): «Voi dite che io scaccio i demoni in nome di Belzebul. Ma se io scaccio i demoni in nome di Belzebul, i vostri discepoli in nome di chi li scacciano? Perciò essi stessi saranno i vostri giudici. Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, è *dunque* giunto a voi il regno di Dio». Valore dell'esperienza e dei primi principi (tra i quali il principio di causa) sono il patrimonio del senso comune: proprio ciò che il fideismo disconosce, come risulta dalla condanna del modernismo nel 1907¹¹.

3. Rapporto tra fede, senso comune e formule dogmatiche

La razionalità della fede (come conoscenza) e i “*praeambula fidei*” obbligano a porre necessariamente un rapporto tra fede e *sensu comune*, ma non necessariamente tra fede e *filosofia*. In altri termini, la filosofia (come scienza) non è sostanzialmente implicata nella possibilità della comprensione della “credibilità” della fede, come non lo è nella formulazione dogmatica della fede, formulazione che è invece in rapporto con il senso comune in modo necessario.

Quando si tratta di una filosofia che accetta il senso comune (la filosofia dell'essere), le certezze immediate della coscienza possono essere ulteriormente precisate, sfumate, corredate di riferimenti con altri aspetti dell'esperienza, analizzate e infine collocate in un certo rapporto con l'esistenza che le dimensiona o ridimensiona. Ma —si badi— questo apporto della filosofia al senso comune non è imprescindibile ai fini della sapienza naturale (il che non toglie nulla alla filosofia, che si giustifica in se stessa e gode della sua “inutilità”). La sapienza naturale, invece, è imprescindibile ai fini della sapienza di fede: quest'ultima richiede infatti che ci si arrivi a partire da determinate premesse, soprattutto queste: l'esistenza dell'anima (destino eterno dell'uomo), la libertà di opzione fra il bene e il male morale, il problema della salvezza, il desiderio naturale di vedere Dio, la possibilità di una rivelazione soprannaturale da parte di Dio, inteso come trascendente, creatore e giudice.

¹¹ «Scientia atque historia, duplici includuntur termino; altero externo, aspectabili nimirum mundo, altero interno, qui est conscientia. Alterutrum ubi attigerint, ultra quo procedant non habent: hos enim praeter fines adest *incognoscibile*. Coram hoc incognoscibili, [...] indigentia divini in animo ad religionem prono, nullo secundum *fideismi* scita praeventente mentis iudicio, peculiarem quandam commovet *sensum*: hic vero divinam ipsam *realitatem*, tum tanquam obiectum, tum tanquam sui causam intimam, in se implicatam habet atque hominem quodammodo cum Deo coniungit. Est porro hic sensus, quem modernistae *fidei* nomine appellant, estque illis religionis initium. Sed non hic philosophandi, seu rectius delirandi, finis. In eiusmodi enim *sensu* modernistae non fidem tantum reperiunt; sed, cum fide inque ipsa fide, prout illam intelligunt, *revelationi* locum esse affirmant» (san Pio X, enc. *Pascendi dominici gregis*, 8 settembre 1907, I: Denzinger 2074-2075; il corsivo è nell'originale). Si noti il collegamento, che l'enciclica rileva nettamente, tra l'agnosticismo riguardo ai *praeambula fidei* (esistenza di Dio come creatore del mondo, legge naturale, libertà morale, immortalità dell'anima) e il fideismo; i modernisti, infatti, non ammettevano giudizi certi (di senso comune) anteriori alla fede («nulla praeventente mentis iudicio»).

Siamo così al punto cruciale di tutto il discorso, che è questo: i *praeambula fidei* (le premesse razionali dell'atto di fede) nonché il linguaggio dei dogmi (l'espressione concreta delle verità di fede rivelate da Dio e proposte dalla Chiesa) sono elementi essenziali della fede cristiana, e sono entrambi legati sempre e soltanto al senso comune. Le certezze che rendono possibile l'accoglimento della rivelazione soprannaturale non sono infatti legate alla filosofia, cioè al livello scientifico o critico della ragione naturale, bensì al livello comune e minimo di coscienza razionale che costituisce un soggetto in *persona capace di atti umani*; qualunque riduzione delle condizioni necessarie per credere al livello proprio della filosofia escluderebbe tutti coloro che non hanno tempo o strumenti culturali o possibilità intellettuali di quel genere, il che è assurdo se si considera che la rivelazione è destinata a tutti indistintamente, e che anzi trova più facile accoglienza nei semplici e in quanti sono privi della «sapienza di questo mondo» (1 Cor 2,6).

Quanto al linguaggio dei dogmi, bisogna distinguere accuratamente fra linguaggio come espressione linguistica — e qui è pacifico che il dogma debba far ricorso alla cultura dell'epoca in cui è formulato — e linguaggio come contenuto nozionale: in questo secondo senso, il linguaggio dei dogmi non è affatto legato alla cultura di un'epoca, e tanto meno a una filosofia o scuola filosofica, bensì a ciò che la ragione naturale intende immediatamente (attraverso le parole di un'epoca e di una cultura, questo è chiaro) della realtà metafisica e meta-storica interessata dal dogma. In altri termini, se la forma dell'espressione dogmatica è storicamente databile ed è relativa alla struttura culturale che l'ha fornita, il contenuto è stato inteso e deve intendersi in termini di senso comune, ed è pertanto il medesimo per ogni cultura e per ogni tempo. E anche se il Magistero ha delle valide ragioni per non mutare le formule dogmatiche e per non rinunciare a delle espressioni particolarmente precise, ogni dogma può essere “tradotto” fedelmente con un linguaggio diverso, desunto da una diversa cultura: purché — questo è l'essenziale — sia espresso lo stesso significato che per il senso comune aveva la formulazione dogmatica di base (il che porta inevitabilmente ad escludere qualsiasi “traduzione” che voglia utilizzare una cultura ispirata a filosofie che negano il senso comune). Solo il linguaggio del senso comune — che è appunto *comune* a ogni luogo e a ogni tempo — può consentire che l'evangelizzazione esprima e illustri in termini sempre più comprensibili e attuali il messaggio cristiano, intendendolo e facendolo intendere *eodem sensu eademque sententia* rispetto alla proposizione del Magistero.

Quando la teologia dimentica questi principi di base — peraltro ricordati anche dal Magistero, per esempio nell'enciclica *Mysterium fidei* a proposito del dogma della transustanziazione — distrugge i dati che le permettono di esistere come scienza. Se la teologia, infatti, si pone il problema dell'interpretazione (il problema ermeneutico) senza ammettere previamente che il dogma ha un senso univoco per tutti i credenti — dai più semplici fedeli ai più scaltri teologi — su quali dati di fede può lavorare per capire meglio ciò che si crede? E se non parte dai dati di fede, come può essere “scienza della fede”?

4. San Giustino martire e la filosofia

La prima elaborazione della teologia (scienza della Rivelazione) ad opera dei Padri della Chiesa permette di illustrare storicamente proprio questi aspetti della fede e del dogma. Si sa che, sviluppando una teologia cristiana, i Padri antenoniani hanno fatto uso della ragione e hanno dato vita alla filosofia cristiana¹², ma per vie diverse. Come è noto, i Padri della Chiesa manifestano due diverse forme di “speranza apostolica” nel confronto con la filosofia pagana: alcuni manifestano la speranza che i pagani sinceramente amanti della sapienza scoprano — come aveva scoperto il filosofo Giustino, e poi dopo di lui molti altri— che la sapienza umana, anche quella autentica, è sempre parziale e incerta, mentre quella del Vangelo è totale e certissima, e che quindi si convertano alla “vera filosofia”, cioè al Vangelo stesso; altri invece manifestano la speranza che i pagani si accorgano che la loro filosofia non li ha condotti che all’empietà e alla corruzione dei costumi, essendo una sapienza falsa e presuntuosa, da abbandonare decisamente nel momento di scoprire che la vera sapienza è quella della Rivelazione¹³. Giustino e Tertulliano sono esempi chiari delle diversità di atteggiamento che la filosofia cristiana assume nei confronti della filosofia pagana; il loro diverso modo di difendere la trascendenza e il valore salvifico della fede è stato oggetto di numerosi e approfonditi studi, ma non altrettanto deve dirsi riguardo all’atteggiamento che essi assumono nei con-

¹² La Chiesa ai nostri giorni riconosce e apprezza in grande misura il lavoro intellettuale dei primi pensatori cristiani: infatti, «i Padri sono diventati gli iniziatori del procedimento razionale applicato ai dati della rivelazione, i promotori illuminati di quell’*intellectus fidei* che appartiene all’essenza di ogni autentica teologia. È stato loro compito provvidenziale non solo difendere il cristianesimo, ma anche ripensarlo nell’ambiente culturale greco-romano; trovare formule nuove per esprimere una dottrina antica, formule non bibliche per una dottrina biblica; presentare, in una parola, la fede in un discorso umano, pienamente cattolico e capace di esprimere il contenuto divino della rivelazione, salvaguardandone sempre l’identità e la trascendenza. Numerosi concetti introdotti da essi nella teologia trinitaria e cristologica (per es. *ousia*, *hypostasis*, *physis*, *agenesia*, *genesis*, *ekporeusis*, ecc.) hanno svolto un ruolo determinante nella storia dei concili e sono entrati nelle formule dogmatiche, diventando componente del nostro corrente strumentario teologico» (CONGREGAZIONE PER L’EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa*, 10 novembre 1989, n.34).

¹³ «[I Padri della Chiesa], dalla Scrittura e dalla Tradizione hanno attinto la chiara consapevolezza dell’originalità cristiana, cioè la ferma convinzione che l’insegnamento cristiano contiene un nucleo essenziale di verità rivelate che costituiscono la norma per giudicare della sapienza umana e per distinguere la verità dall’errore. Se una tale convinzione ha portato alcuni di loro a respingere l’apporto di questa sapienza e a considerare i filosofi quasi dei “patriarchi degli eretici”, non ha impedito alla massima parte di accogliere questo contributo con interesse e con riconoscenza, come procedente dall’unica fonte della sapienza che è il Verbo. [...] A questo studio di *assimilazione* si aggiunge l’altro, non meno importante e da esso inseparabile, che potremmo chiamare della *disassimilazione*. Ancorati alla norma della fede, i Padri hanno accolto molti apporti della filosofia greco-romana ma ne hanno respinto i gravi errori, evitando in modo particolare il pericolo del sincretismo, così diffuso nella cultura ellenistica allora dominante, come anche nel razionalismo che minacciava di ridurre la fede ai soli aspetti accettabili per la razionalità ellenica» (CONGREGAZIONE PER L’EDUCAZIONE CATTOLICA, *op.cit.*, n.30).

fronti del senso comune. Noi qui vogliamo sostenere la tesi che tanto Giustino (e con lui Clemente di Alessandria e Origene e tanti altri Padri antenicensi) quanto Tertulliano (e con lui Taziano e altri) stabiliscono un rapporto positivo, di tipo necessario e universale, con qualcosa che *precede* la filosofia, e che crediamo si possa legittimamente individuare nel senso comune.

Giustino fa addirittura derivare la filosofia pagana dalla Rivelazione, attraverso audaci ipotesi (una Rivelazione originaria? una diffusione del messaggio dei Profeti tra i Greci?), che non escludono la possibilità di ricondurre tutto a quella “rivelazione naturale” che fa conoscere a ogni uomo l’esistenza e le proprietà metafisiche di Dio, nonché la legge morale, secondo la dottrina scritturistica già ricordata del *Libro della Sapienza* e della *Lettera ai Romani*. Ciò si spiega tenendo presente che la nascita della cosiddetta “filosofia cristiana”, come ha ben osservato Étienne Gilson fin dagli anni Trenta¹⁴, è determinata interamente dall’interesse teologico; essa nasce all’interno della fede e al servizio della fede. Il problema metafisico, pertanto, è affrontato in chiave di “protologia”, ossia per una piena giustificazione razionale della nozione di Dio come “principio” di tutto, e come principio in senso forte, cioè come creatore, Causa trascendente dell’essere di tutte le cose. Con questa impostazione, è chiaro che la filosofia cristiana, nel confrontarsi con il pensiero pre-cristiano, sia indotta a privilegiare tutto quanto si riferisca direttamente ed esplicitamente a Dio. Si può applicare a tutta la filosofia cristiana dei Padri antenicensi quello che è stato scritto a proposito di san Giustino: che il suo dialogo con la cultura pagana è un confronto sulla vera nozione di Dio¹⁵. Ora, però, è chiaro che la ricerca di Dio — e poi, eventualmente, l’accettazione della rivelazione soprannaturale dei suoi misteri — non può essere qualcosa di aristocratico e di esclusivo: è un dovere di ogni uomo, proprio perché è una possibilità di ogni uomo. San Giustino intende la filosofia, più che come scienza di pochi privilegiati, come sapienza che tutti hanno il dovere e la possibilità di coltivare per una migliore conoscenza di Dio: «La filosofia — scrive Giustino — è

¹⁴ Cfr. É. GILSON, *L’esprit de la philosophie médiévale*, 2 voll., Vrin, Parigi 1931; *Christianisme et philosophie*, Vrin, Parigi 1936.

¹⁵ «Il cristianesimo puntò molto sul confronto con la filosofia come via per trovare una propria legittimazione, inserendosi di fatto nel dibattito del suo tempo. In questo esso era favorito dal clima del II secolo, eccezionalmente ben disposto verso i filosofi e la filosofia, nella quale d’altra parte avevano assunto rilievo le tematiche teologiche, soprattutto nella corrente allora dominante del medioplatonismo. Il confronto tra teologi, e più esattamente tra i rappresentanti di una teologia naturale e quelli di una teologia rivelata» (G. VISONA, *Introduzione a: SAN GIUSTINO, Dialogo con Trifone*, ed. cit., p. 29). Con più precisione scriveva parecchi anni fa Daniélou: «Ce qui caractérise la pensée du second siècle, c’est qu’elle est tout entière tournée vers le problème des rapports de Dieu et de l’homme, c’est à dire de la Providence. Les philosophes se divisent en deux groupes: les athées, épicuriens et aristotéliens, qui nient la Providence ou la restreignent; les autres: stoïciens, platoniciens, pythagoriciens, qui la défendent, mais avec des nuances différentes» (J. DANIELOU, *Origène*, La Table Ronde, Parigi 1948, p. 86). Si veda, inoltre, A. WARKOTSCH, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter (Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophie: Texte in Übersetzung)*, Kösel, Monaco di Baviera 1973; M. ADINOLFI, *Ellenismo e Bibbia (Saggi storici ed esegetici)*, Ed. Dehoniane, Roma 1991.

il più grande dei beni, il bene più prezioso in rapporto a Dio, perché è l'unica possibilità che abbiamo di arrivare a Lui e di unirci a Lui» (*Dialogo con Trifone*, 2,1).

A questo punto ci si può domandare quale può essere l'atteggiamento di un filosofo convertito al cristianesimo. Il filosofo vuole l'evidenza razionale delle cose cui deve prestare il proprio assenso; e se si tratta di trascendere la filosofia per "credere" (cioè per accettare ciò che non si vede ma è proposto dalla Rivelazione), l'esigenza critica della ragione cercherà "motivi di credibilità" che rendano non-irrazionale l'atto di fede. Anche l'asserto che la religione rivelata è la sola strada per raggiungere quella sapienza cui aspira la filosofia è un asserto che va provato: ora il provare questo principio, in un modo diretto o indiretto, con argomenti razionali, è pur sempre un lavoro filosofico, anche se come risultato ne dovesse derivare la coscienza dei limiti della filosofia. Per capire allora l'atteggiamento filosofico dei primi pensatori cristiani basterà considerare la vicenda personale di san Giustino, che nel *Dialogo con Trifone* si presenta esplicitamente come filosofo, sia prima che dopo la conversione. Ciò che egli cercava nello stoicismo, e poi nel peripatetismo, e poi nel pitagorismo e infine nel platonismo, era la sapienza che ci rivela Dio e ci conduce a Lui; ma tale sapienza, invano cercata nella filosofia "pura", la trovò nella Rivelazione: fu essa a dargli quella soddisfazione piena *della ragione* che gli negavano le filosofie.

Osserviamo che tale soddisfazione si paga a caro prezzo (la rinuncia per la ragione a cercare da sola la verità e a possederla in piena luce; l'accettazione di una guida superiore, che è la testimonianza divina, accolta con fede); ma san Giustino avrebbe ritenuto stoltezza il rinunciarvi: non sarebbe degno di un filosofo, di un vero amante della sapienza. Che cosa resta dunque della filosofia "pura"? Essa continua a esistere, come esigenza di una ragione che cerca la piena evidenza (la fede infatti ci dà la *certezza* della verità, ma non la sua evidenza). Ora, l'esercizio dell'istanza critica, nella ricerca di quell'evidenza che la fede non dà, è ben diverso nel soggetto che ha già il possesso delle verità supreme e in quello che ne è privo. Quest'ultimo, infatti, non solo non può raggiungere le verità supreme (che solo la Rivelazione consente di raggiungere) ma è anche condannato all'errore nelle stesse verità parziali — o nelle stesse parti di verità — che sono accessibili alla ragione naturale. Solo il credente è in condizione di filosofare rettamente, perché le verità soprannaturali — conosciute nell'oscurità della fede — indicano la strada giusta per raggiungere le verità naturali. La Rivelazione è fonte di verità filosofica. Dunque, un filosofo pagano che si è convertito perché non trovava la salvezza nei frammenti di verità che gli offriva la filosofia, dopo la conversione ottiene, oltre allo *unum necessarium*, anche i mezzi per conoscere meglio l'oggetto proprio della filosofia.

a) Il problema della filosofia di Giustino: platonismo o cristianesimo?

Ma vediamo con attenzione quale genere di filosofia ritiene di coltivare san Giustino dopo la conversione al cristianesimo. Che ne è del suo platonismo? «La dottrina di Platone non è estranea a quella di Cristo», scrive san Giustino (*II Apologia*, 13, 2): tra cristianesimo e filosofia per Giustino vi è qualcosa in comune, dal momento che «anche Socrate ha conosciuto, almeno in parte, Cristo» (*ibidem*,

10, 8), anzi «era cristiano, pur venendo giudicato ateo» (*I Apologia*, 46, 3). «La filosofia — scrive ancora il primo filosofo cristiano — è il più grande dei beni e il più prezioso agli occhi di Dio, l'unico che a lui ci unisca» (*Dialogo*, 2, 1); d'altra parte egli precisa che quella contenuta nelle parole dei profeti e di Cristo è «l'unica filosofia certa e proficua» (*ibidem*, 8, 1).

Se dunque cristianesimo e filosofia si riconoscono identici e convivono fino a fondersi in un rapporto di unione, secondo quali modalità avviene questo incontro? Si tratta di un dialogo vero, oppure di un monologo del cristianesimo che si appropria del patrimonio culturale classico? O il punto di intersezione è sul terreno della filosofia, che riveste delle sue categorie l'annuncio cristiano? È quanto si domanda Giuseppe Visonà¹⁶, facendo il punto del dibattito critico, tuttora condizionato dalle tesi formulate un secolo fa dal massimo rappresentante della teologia protestante, Adolf von Harnack, secondo il quale l'incontro è avvenuto attraverso la riduzione del cristianesimo a sistema razionale, facendone la filosofia *tout-court* ed eliminando ogni distinzione formale tra Rivelazione e ragione, tra credere e conoscere: filosofia e rivelazione cristiana, nell'impostazione giustinea, sarebbero due valori comparabili, la cui differenza non è qualitativa ma quantitativa, come tra la parte e il tutto; la Rivelazione avrebbe avuto soltanto lo scopo (pratico) di soccorrere la ragione e la volontà dell'uomo per orientarle al bene. Giustino, con questa interpretazione, assume un posto di rilievo nell'ambito della classica teoria di Harnack sull'"ellenizzazione del cristianesimo", di quel processo cioè con cui l'annuncio cristiano avrebbe assunto le categorie di pensiero del mondo ellenistico, garantendosi la possibilità di penetrazione e diffusione nell'area greco-romana, a prezzo dello snaturamento del *kerygma* originario. Una tesi riproposta da Joly, per il quale Giustino è un filosofo platonico fattosi cristiano e che ha ridotto il cristianesimo, cioè lo ha razionalizzato, di modo che, per san Giustino, la fede non è un sapere specifico e trascendente ma una fiducia razionalmente giustificata¹⁷.

Al centro del dibattito si collocano da una parte la dottrina giustinea del *Lògos* — il contributo più originale del suo pensiero e vero punto di forza del suo tentativo di incardinare il dato cristiano nel patrimonio speculativo classico — e dall'altra il menzionato prologo del *Dialogo con Trifone*, nel quale la discussione tra un filosofo platonico (Giustino) e un cristiano (il misterioso vecchio) prelude al passaggio di Giustino stesso dal platonismo al cristianesimo. È proprio sulla natura e sullo spessore di questo passaggio che si è divisa la critica: avviene esso nel segno della continuità o della rottura? La conversione di Giustino è lo sbocco naturale del suo credo platonico o è un suo rinnegamento?

¹⁶ G. VISONÀ, *Introduzione*, in S. Giustino, *Dialogo con Trifone*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 32-44. In precedenza, un bilancio storico-dottrinale degli studi sull'argomento era stato delineato da M. C. BARTOLOMEI (cfr *Ellenizzazione del cristianesimo: linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, Japadre, L'Aquila 1984); fondamentale è anche lo studio di E. HOFFMANN, *Platonismo e filosofia cristiana* (tr. it., Il Mulino, Bologna 1967).

¹⁷ Cfr R. JOLY, *Christianisme et philosophie (Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle)*, Bruxelles 1973.

b) I limiti della filosofia

Al prologo la fase recente degli studi su Giustino ha dedicato tre ampie disamine con le monografie di Hyldahl e di van Winden e con larga parte del citato studio di Joly, nelle quali sono rappresentate tre distinte (e spesso opposte) linee interpretative e quindi tre diversi profili di Giustino filosofo e cristiano¹⁸. Quest'ultimo, dunque, appare nel *Dialogo* vestito da filosofo; Trifone gli domanda quale sia la sua dottrina (cfr. 1, 6), ed egli presenta le varie correnti filosofiche come una degradazione dell'unico sapere filosofico e narra il suo personale itinerario di ricerca della verità prima alla scuola di uno stoico, poi di un aristotelico e quindi di un pitagorico. Deluso per vari motivi da queste esperienze, ritiene di trovare finalmente nella dottrina di Platone la via all'Essere e al vero, cioè a Dio (*Dialogo*, 2). È a questo punto che si colloca l'incontro con il vecchio, che progressivamente smonta le teorie di Giustino platonico sulla immortalità naturale dell'anima, sulla sua possibilità di trasmigrare da un corpo all'altro (metempsicosi o reincarnazione) e sulla capacità di giungere alla visione di Dio (*Dialogo*, 3-6). Ma se neanche l'ingegno di Platone ha potuto cogliere il vero — si chiede Giustino —, dove mai l'uomo troverà la verità? Il vecchio allora gli propone il messaggio dei profeti come l'unico che contiene la verità, perché questa in essi non è frutto di uno sforzo umano ma di una rivelazione divina. E su questo annuncio si opera la conversione di Giustino (*Dialogo*, 7-8).

Un dato preliminare è quello della *storicità*: sia dell'itinerario di formazione filosofica di Giustino che del suo incontro con il vecchio, e quindi delle modalità della sua conversione. Si tratta di un dato rilevante, per stabilire se attribuire i dati del prologo al Giustino narrante o al Giustino narrato, se la filosofia vi sia presentata secondo l'esperienza reale del Giustino filosofo o secondo ciò che di essa pensa il Giustino convertito, e infine se il vecchio rappresenti una posizione a sé stante o non dia semplicemente voce al Giustino cristiano. L'opinione prevalente attribuisce al prologo un reale sfondo autobiografico, anche se non lo si può considerare storico in senso stretto, perché su di esso pesa la precisa intenzionalità che assume nell'economia dell'opera, che ne fa piuttosto un racconto paradigmatico per i lettori (pagani e cristiani) e anche per il rapporto cristianesimo/filosofia. A conferma di quanto Giustino dice di sé sta l'indagine sulle matrici filosofiche del suo pensiero, quale si esprime soprattutto nelle *Apologie*, che conduce al medioplatonismo, cioè a quel platonismo eclettico, diffuso nei secc. I e II d. Cr., che del platonismo classico accentuava soprattutto la componente mistica e religiosa. In effetti anche nel modo in cui Giustino presenta la sua esperienza il platonismo appare la più nobile tra le forme della filosofia pagana. Tutto questo, nel quadro del presunto razionalismo di Giustino, ha favorito l'interpretazione nel senso di una continuità tra il credo filosofico e quello cristiano. Secondo Dörrie, dopo il *Dialogo* «dal platonismo al cristianesimo non rimane da fare che un piccolo passo insignificante»¹⁹. Per Barnard, Giustino diventa cristiano perché

¹⁸ Cfr N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum (Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins)*, Copenhagen 1966; J.C.M. VAN WINDEN, *An Early Christian philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Tripho (Chapter One to Nine)*, Leiden 1971; W. SCHMID, *Frihe Apologetik und Platonismus (Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus)*, in AA.VV., *Hermeneia*, Heidelberg 1952, pp. 163-182.

¹⁹ Cfr H. DÖRRIE, «Gnomon», 29 (1957), pp. 186-196.

è platonico, e la sua conversione al cristianesimo è stata la conclusione della sua evoluzione filosofica²⁰. Più sfumata la posizione di Chadwick, secondo il quale per un platonico come Giustino accettare il cristianesimo non è rivoluzionario, non è rinnegare le proprie convinzioni precedenti²¹. Sorprendente è dunque la tesi sostenuta da Hyl Dahl: Giustino non ha mai conosciuto direttamente Platone né ha frequentato scuole filosofiche, e il suo cristianesimo è immune da contaminazioni con l'ellenismo: tra filosofia greca e cristianesimo non c'è assolutamente continuità, anzi c'è un abisso. Che cos'è allora il cristianesimo? È il senso comune o la filosofia primordiale (*Urphilosophie*) recuperata, attraverso i profeti, dopo la progressiva degenerazione rappresentata dalla filosofia greca e le sue varie scuole. Giustino dunque si chiama filosofo e porta il mantello da filosofo solo a partire dalla conversione²². Ma la concezione di un Giustino platonico che prevale sul Giustino cristiano ha trovato un energico difensore in Joly, per il quale il confronto tra platonismo e cristianesimo nel prologo è reale, perché Giustino era troppo platonico per criticare davvero Platone. Contro van Winden, Joly afferma che l'anziano non demolisce i pilastri del platonismo, ma solo dottrine (come la metempsicosi e l'immortalità naturale delle anime) che erano in discussione anche tra le correnti medioplatoniche, di modo che le contestazioni al platonismo non sono in realtà efficaci. Giustino anzi le attenua al massimo. Perché dunque istruirebbe un processo al platonismo che in realtà si risolverebbe in un'accettazione sottobanco? Per autodifesa, e per eccesso apologetico. In pratica Giustino, visto con sospetto per via del suo mantello da filosofo, polemizza con la filosofia (esagerando magari come in *Dialogo*, 1, 4-5), ma nella sostanza si guarda bene dal condannare la forma di platonismo cui aderiva. Il prologo dunque si spiegherebbe alla luce della situazione personale di Giustino a Roma²³. Evidentemente, siffatta interpretazione dipende dal presupposto che vuole omologate in Giustino fede e ragione.

Il fatto è che l'itinerario filosofico di Giustino non porta al cristianesimo ma si esaurisce nel platonismo. Non c'è passaggio ma frattura tra Platone e Cristo (segnata dal cambio di registro tra i capitoli 6 e 7 del *Dialogo*). Non è il platonismo ma la sua demolizione ciò che prepara Giustino alla conversione. È ozioso ricercare se i punti attaccati dall'anziano sono basilari o meno nel platonismo: Giustino aveva voluto giungere con la dialettica alla visione di Dio («questo è lo scopo della filosofia di Platone»: *Dialogo*, 2,6), ma *non* vi è giunto, e l'anziano gli dimostra che non è possibile giungervi per quella via. Scopo del prologo è dimostrare l'incapacità dell'anima umana a soddisfare con le sue sole forze la naturale aspirazione a conoscere quel Dio che il senso comune sa presente e attivo come Creatore e Provvidenza. La via naturale a Dio è una strada chiusa, e l'anziano ne prospetta a Giustino un'altra: quella dell'autorivelazione di Dio, quella di cui i profeti non sono maestri dialettici (*Dialogo*, 7,2: «Non hanno presentato i

²⁰ Cfr L.W. BARNARD, *Justin Martyr: his Life and Thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1966.

²¹ Cfr H. CHADWICK, *Early Christian thought and the classical Tradition (Studies in Justin, Clement and Origen)*, Oxford Univ. Press, Oxford 1966, p. 12.

²² Cfr HYLDAHL, o.c., pp. 112-140; 166-169; 227-255.

²³ Cfr JOLY, o.c., pp. 69-72.

loro argomenti in forma dimostrativa») ma *testimoni*. L'anziano stesso non offre a Giustino una dimostrazione, ma così conclude il suo appello: «Prega, dunque, perché innanzitutto ti si aprano le porte della luce [allusione alla "illuminazione", cioè al battesimo]: si tratta infatti di cose che non tutti possono vedere e capire, ma solo coloro cui lo concedono Dio e il suo Cristo» (*Dialogo*, 7,3). La verità non va indagata ma accolta. Allo sforzo umano si sostituisce l'autorivelazione di Dio: la possibilità dell'incontro con Dio, che il platonismo fondava sulla parentela dell'anima con il divino, dipende in realtà dalla grazia.

Questa interpretazione è da preferire, tenendo presente la specifica visione giustinea — formulata non nel *Dialogo* ma nelle *Apologie* — del *Lògos* (Verbo) seminale (*spermatikòs*) e dei semi (*spèrmata*) del *Lògos*. Giustino tenta qui un'operazione arditissima, che costituisce il vero legame tra cristianesimo e filosofia e che in un sol colpo cristifica tutto il reale: egli identifica la persona storica di Cristo con il *Lògos* dei filosofi greci, principio atemporale di intelligibilità dell'universo: «Il *Lògos* primogenito di Dio, senza commercio carnale, è nato come nostro maestro Gesù Cristo, è stato crocifisso, è morto, è risorto ed è asceso al cielo» (*I Apologia*, 21,1). Di questo *Lògos* divino partecipano tutti gli uomini grazie ai semi che egli ha sparso in tutti; dunque, «tutti i principi giusti che i filosofi e i legislatori hanno scoperto ed espresso, li devono a ciò che hanno trovato e contemplato parzialmente del *Lògos*» (*II Apologia*, 10,2); ma il *Lògos* si è manifestato pienamente in Cristo, ed è per questo che i cristiani possiedono in lui la verità di ogni filosofia. Dunque, «coloro che sono vissuti secondo il *Lògos* sono cristiani, anche se furono giudicati atei» (*I Apologia*, 46,3). Essi percepirono parzialmente la verità grazie al *Lògos* divino sparso nel tutto, ma anche si contraddissero perché non conobbero il *Lògos* nella sua interezza: «La nostra dottrina supera ogni dottrina umana, perché per noi si è manifestato il *Lògos* totale, Cristo, apparso per noi in corpo, mente e anima» (*II Apologia*, 10, 3). Il punto decisivo, ben stabilito da Holte, è che gli antichi saggi non hanno conosciuto parzialmente la verità perché abbiano partecipato di un principio di intelligibilità connaturale all'uomo e ipostatizzatosi in Cristo, ma perché hanno conosciuto parzialmente *Cristo*; non sono cristiani perché hanno vissuto secondo ragione, ma perché hanno vissuto, ancora oscuramente e indistintamente, secondo Cristo. È in questa prospettiva che va compreso l'assioma di grande respiro formulato da Giustino: «Tutto ciò che di buono è stato formulato da chiunque, appartiene a noi cristiani» (*II Apologia*, 13, 4). Non è un'appropriazione (indebita) della filosofia da parte del cristianesimo: la verità di Socrate appartiene ai cristiani perché viene dal *Lògos*. Così il cristianesimo è *sempre stato la vera filosofia*, e ogni sforzo umano verso il vero di fatto converge verso Cristo. Il pensiero di Giustino non è quindi razionalistico: non è infatti la rivelazione divina a essere razionalizzata ma è la filosofia che diventa una forma di rivelazione. Nella scelta di Giustino di portare il mantello da filosofo si scorge un atto profondamente emblematico ma anche provocatorio, paradossale: egli non è un "filosofo cristiano" ma semplicemente un cristiano, e quindi un *vero* filosofo; ma anche un semplice filosofo, e quindi necessariamente un cristiano. Concludiamo quindi con Giuseppe Visonà: «Il dialogo della filosofia col cristianesimo è un dialogo di necessità, suo malgrado, ed è un dialogo a senso unico, in cui il movimento

non è da Platone a Cristo ma, all'inverso, da Cristo a Platone, perché è il secondo che prende luce dal primo. Con questo intendiamo dire che la filosofia non è in contraddizione col cristianesimo, non ne è però la preparazione. In questo sta la grande differenza con l'Antico Testamento: Platone non serve a capire Cristo, a differenza dei profeti. Giustino non è quindi assimilabile alla prospettiva che sarà di Clemente Alessandrino, per il quale la filosofia era stata data ai Greci come educazione a Cristo, così come la Legge per gli Ebrei. La stessa dottrina dei semi del *Lògos* non è svolta in chiave "economica" come lo saranno invece gli elementi e le parole dell'Antico Testamento. Ciò nondimeno Giustino, storicizzando il *Lògos* greco — da lui coniugato con il *Lògos* biblico — abbozza anche sul versante del pensiero greco, così alieno alla dimensione storica, le linee di una teologia della storia che ha come filo conduttore il Cristo *Lògos*, artefice della creazione, parzialmente manifestatosi nei semi di verità e pienamente rivelatosi nell'incarnazione»²⁴.

5. Tertulliano

L'identificazione della vera sapienza salvifica con la Rivelazione (e la conseguente svalutazione della filosofia pagana), viene accentuata, dopo san Giustino, da Tertulliano. Tertulliano è il primo grande teologo della Chiesa latina, e la sua teologia presenta già chiare differenziazioni dalla grande speculazione teologica greco-orientale; si tratta di una teologia più portata verso il concreto, contraria a una elaborazione puramente speculativa della Parola di Dio; attenzione al concreto dovuta anche al modulo filosofico stoico che egli preferisce a quello platonico comunemente usato dai Padri greci. Nella considerazione dei problemi dell'anima e di Dio, Tertulliano avvalendosi delle categorie dello stoicismo, parla di "corporeità" dell'anima e di "corporeità" *sui generis* di Dio.

Lo stile duro e polemico di Tertulliano ha facilitato molti equivoci riguardo al suo pensiero. Egli ha manifestato un grande disprezzo per la filosofia pagana, pur riconoscendone molti meriti speculativi, ma ciò non significa che egli disprezzi la ragione²⁵: infatti, il suo argomento razionale più frequente è l'appello al "senso

²⁴ G. VISONÀ, *Introduzione*, in S. Giustino, *Dialogo con Trifone*, ed. cit., p. 43. Si vedrà più avanti, in Tertulliano (che parla del «testimonium animae naturaliter christianae»), la persistenza di questa intuizione giustinea nella Patristica prenicena.

²⁵ Il punto di partenza di Tertulliano è la condanna della filosofia. La verità della religione si fonda sulla tradizione ecclesiastica: dalla filosofia nascono soltanto le eresie. Nulla vi è di comune tra il filosofo e Cristo, tra lo scolaro della Grecia e quello dei cieli; i filosofi sono «i patriarchi degli eretici» (*Sull'animo*, 3). La radice di tutte le eresie è nei filosofi greci. Valentino, lo gnostico, era discepolo di Platone, Marcione degli Stoici. Per negare l'immortalità dell'anima si ricorre agli Epicurei; per negare la resurrezione della carne, all'accordo unanime dei filosofi. Quando si parla di un Dio-fuoco si ricorre ad Eraclito. E la cosa più inutile di tutte è la dialettica del disgraziato Aristotele, che serve egualmente a edificare e a distruggere e che si adatta a tutte le opinioni.

comune”²⁶, sia per quanto riguarda l’intima convinzione che ogni uomo ha della sua libertà e del suo dovere di usarne bene in rapporto a Dio, sia per quanto riguarda la sapienza tramandataci dalle tradizioni popolari; Tertulliano, insomma, oppone una razionalità presuntuosa e aristocratica (propria dei filosofi pagani) a una razionalità umile e intuitiva (il senso comune), e pertanto non è giusto attribuirgli una propensione al fideismo e all’irrazionalismo²⁷: la celebre frase che gli è attribuita, “*credo quia absurdum*”, non è sua²⁸.

La resurrezione di Cristo è la garanzia della resurrezione dell’uomo. Tertulliano desume le prove dell’immortalità dell’anima proprio dalla testimonianza del senso comune, dal bisogno implicito in tutti di vivere in qualche modo oltre la tomba, bisogno che è fondato su una istintiva certezza del futuro. Ma all’immortalità dell’anima andrà congiunta la resurrezione della carne. L’uomo dovrà risorgere nella sua natura integra e questa non sarebbe tale senza la carne, come più avanti vedremo proprio da alcuni brani significativi di Tertulliano.

²⁶ La verità del cristianesimo si fonda per Tertulliano soltanto sulla testimonianza della tradizione. Alle sette eretiche che cercano di interpretare a loro modo le Scritture, egli oppone che l’interpretazione di esse spetta soltanto alle autorità ecclesiastiche, alle quali si è trasmesso per eredità ininterrotta l’insegnamento di Cristo. Con mentalità di avvocato egli difende questo diritto della Chiesa, che è stata istituita, attraverso gli apostoli, *erede* del messaggio del Cristo. Ma ammette pure, oltre quella della tradizione ecclesiastica, un’altra testimonianza in favore della fede: quella dell’*anima*. Però l’anima non è per lui, come sarà per sant’Agostino, il principio dell’interiorità, l’intimo recesso dove risuona dall’alto la voce della verità divina; è la voce del *senso comune*, la credenza che l’uomo come tale manifesta nelle espressioni correnti del suo linguaggio: «Io non invoco l’anima che si è formata nelle scuole, esercitata nelle biblioteche e gonfiata nella sapienza delle accademie e dei Portici di Grecia. Io invoco l’anima semplice, rude, incolta e primitiva, quale posseggono coloro che essa sola posseggono, l’anima che si incontra nei crocicchi e nei trivi» (*Sulla testimonianza antica*, 1). E la testimonianza di quest’anima Tertulliano raccoglie dalle espressioni più semplici e più frequenti che adopera il popolo, nella convinzione che tali espressioni sono «popolari perché comuni, comuni perché naturali, naturali perché divine» (*ivi*, 6).

²⁷ Come Minucio Felice, anche Tertulliano tende ad opporre alle tesi dell’epicureismo e dello scetticismo quelle della filosofia romana, di Cicerone e Seneca, caratterizzate dalla moralità e dalla religiosità. Cfr, tra tanti studi, quello di P. FRASSINETTI, *Tertulliano e l’Apologetico*, Tilgher, Genova 1975.

²⁸ Contrapponendo alla “sapienza mondana” la “sapienza della Croce”, Tertulliano scrive: «Faccio bene a non vergognarmi [del Vangelo], e la mia è una saggissima stoltezza. È stato crocifisso il Figlio di Dio? Ebbene, io non mi vergogno di questa verità, proprio perché me ne dovrei vergognare [con un criterio mondana]. È addirittura morto il Figlio di Dio? Ci credo senz’altro, proprio perché appare come una cosa folle. Dopo essere stato sepolto, Egli è risorto? Per me è una cosa assolutamente certa, proprio perché [ai pagani] sembra impossibile» (*Sulla carne di Cristo*, 5, 3-4). Come si vede, non è una professione di fideismo, ma una sottolineatura (del tutto conforme alla dottrina di san Paolo) del carattere *paradossale* della verità cristiana, impossibile da accettare senza la grazia della fede; la trascendenza del mistero rivelato non è *assurdità*, cioè non implica alcuna contraddizione con il senso comune o con altre evidenze razionali. L’interpretazione fideistica di Tertulliano si deve in gran parte a Kierkegaard nel solco della teologia luterana; si veda, su questi argomenti, I. VECCHIOTTI, *La filosofia di Tertulliano*, Argalia, Urbino 1970.

Questi, poi, non si limita a servirsi del senso comune, ma recupera anche alcune dottrine filosofiche con esso compatibili. Nella sua dottrina su Dio, ad esempio, Tertulliano si rifà esplicitamente agli Stoici: «Dio creò tutto il mondo con la parola, con la sapienza e con la potenza. Anche i vostri sapienti chiamano *Lógos*, cioè parola e sapienza, l'artefice dell'universo. Zenone lo dice autore dell'ordine che diede una disposizione a tutte le cose; Cleante lo riduce a uno spirito e afferma che compenetra l'universo. E noi alla Parola, alla Sapienza e alla Potenza per cui Dio creò tutte le cose, attribuiamo come sostanza proprio lo Spirito, nel quale è la Parola per comandare, la Ragione per disporre e la Potenza per effettuare» (*Apologia*, 21).

Un autore vicinissimo a Tertulliano, Minucio Felice, manifesta in modo analogo la concordanza profonda tra la nozione cristiana di Dio e quella sorta di *philosophia perennis* che è il "comune sentire" dei filosofi di ogni tempo, assai prossimo al senso comune di tutti gli uomini: tanto che i cristiani, per il solo fatto di credere alla Rivelazione, arrivano alla sapienza più certa e più vera che mai filosofo abbia potuto conquistare con la ricerca razionale; ecco le parole di Minucio Felice: «Se vuoi, possiamo fare una rassegna completa delle dottrine dei filosofi, e si potrà constatare che tutti i filosofi, sia pure con un linguaggio diverso, sono d'accordo sostanzialmente gli uni con gli altri, e tutti insieme sono d'accordo con noi. [...] E così ho esposto le opinioni di quasi tutti quei filosofi che possono considerare loro eccelsa gloria l'aver indicato — sia pure con tanti nomi diversi — un solo e medesimo Dio; cosicché si potrebbe addirittura pensare che oggi i cristiani sono proprio dei veri filosofi; oppure, che già fin da allora i filosofi veri furono dei cristiani» (*Octavius*, 19,3-5; 20,1).

6. Clemente di Alessandria

Sulla linea marcata da san Giustino a Roma, anche la filosofia cristiana fiorita ad Alessandria d'Egitto — culla dell'Ellenismo — si caratterizza per una accentuata fiducia nella ragione naturale e per un esplicito riconoscimento della validità della filosofia pagana, vista — nei suoi elementi accettabili da un cristiano — come verità parziale, utile per desiderare la rivelazione della verità totale. Soprattutto Clemente Alessandrino manifesta questa visione positiva e ottimistica, che gli consente di avviare una filosofia cristiana che si avvale esplicitamente di elementi precristiani: platonici e stoici, soprattutto. Per Clemente, la verità filosofica precedente alla Rivelazione è qualcosa di divino anch'essa: sia perché è un avviamento e una preparazione della fede, voluta dalla provvidenza divina; sia anche perché le verità naturali che i pagani riuscirono a intuire sono frutto dell'illuminazione del *Lógos* eterno, cioè di Cristo che si è rivelato nelle opere della creazione e nella sapienza dei santi di ogni tempo. Clemente concepisce il disegno affascinante e ambizioso di "recuperare" e "valorizzare" le verità divine, la sapienza del Verbo di Dio, che è «nascosta nelle nozioni e nei concetti della filosofia, o piuttosto avvolta e ricoperta da essi, come la parte commestibile della noce è coperta dal guscio» (*Stromata*, I, 18).

Alla realizzazione di questo programma Clemente dedica tutte le sue forze e

il suo straordinario acume, conseguendo come risultato la prima grande sintesi dottrinale tra filosofia greca e cristianesimo. Partendo dal *Lógos* (ossia dalla Rivelazione) e assumendolo come criterio supremo di verità, Clemente giunge alla conclusione che la *theología* (ossia la metafisica) platonica è sostanzialmente *vera*; da parte loro, le verità fondamentali annunciate dal cristianesimo intorno a Dio e all'uomo sono *razionalizzabili*. Con questa operazione, egli consegue due risultati: salvare il fior fiore della filosofia greca e assicurare al cristianesimo una solida base razionale. Grazie a questo successo, a Clemente va il merito di avere gettato le basi di quella nuova forma di sapere che è la filosofia cristiana: non è un nuovo sistema filosofico (nei singoli autori può diventare anche questo) e neppure semplicemente una nuova grande corrente di pensiero, bensì un nuovo modo di fare filosofia, che potrà dar vita a tanti sistemi e correnti filosofiche. La sua modalità filosofica consiste nel ricercare una spiegazione globale della realtà usando la ragione e i suoi metodi speculativi, e allo stesso tempo accogliendo dalla rivelazione cristiana quei contenuti che sono suscettibili di una riorganizzazione razionale.

Ecco come Clemente esprime questa convinzione (analoga a quella di san Giustino, che abbiamo esaminato più sopra): «Se, come ci vien detto, “per puro accidente” i Greci espressero qualche sentenza della vera filosofia, anche il “puro accidente” appartiene alla provvidenza divina [...]; se poi si dice che ciò avvenne “per fortuna”, tale “fortuna” è anch'essa compresa nella provvidenza divina; se poi si dice che i Greci hanno avuto una “conoscenza naturale” della verità, ebbene noi sappiamo che il creatore della natura è appunto l'unico Dio; se infine si vuole attribuire la loro sapienza al “senso comune”, allora domandiamoci chi sia il Padre di questo “senso comune”. Se poi addirittura si parla di “predizione” o ci si rifà a una specie di “ispirazione”, allora si vuol dire che i Greci hanno avuto il dono divino della profezia» (*Stromata*, 1,19). Come si vede, per la filosofia cristiana di Clemente — analogamente a quanto abbiamo visto in Giustino — la sapienza naturale è omogenea a quella soprannaturale: ambedue provengono da Dio, e quella naturale è comune a tutti gli uomini — nei suoi elementi di base è il senso comune —, ancora prima di ricevere eventualmente l'annuncio del Vangelo.

Ciò non toglie che Clemente denunci vigorosamente gli errori che si ritrovano nella filosofia pre-cristiana, sia riguardo al mondo e all'uomo, sia soprattutto riguardo al culto di Dio, perché il vero culto presuppone la vera e completa conoscenza del Dio che si rivela con l'Incarnazione del Verbo. Ecco le parole con cui Clemente rivela l'insufficienza della sapienza umana: «È impresa difficilissima trovare il vero Padre e Creatore di questo mondo; una volta trovato, è impossibile farlo conoscere a tutti gli altri, perché la sua natura non può assolutamente essere formulata con parole» (*Lettere*, 7,341c). Ma tale trascendenza e ineffabilità di Dio — ricorda Clemente — è riconosciuta proprio dai filosofi pagani, soprattutto da Platone (cfr *Timeo*, 28c). La filosofia sviluppatasi prima della Rivelazione è dunque una testimonianza eccezionale della ricchezza e della miseria dell'uomo, capace di intuire qualcosa della verità, ma non tutto: «I Greci infatti, avendo indubbiamente ricevute talune scintille del Verbo divino, hanno fatto sentire solo pochi accenti della verità, pur testimoniando la potenza di essa che non è stata nascosta;

ma insieme, d'altra parte, rivelano la propria debolezza, perché non giunsero fino al termine. Giacché ormai credo che a chiunque è diventato chiaro che coloro che fanno o anche dicono qualche cosa senza il Verbo della Verità, sono simili a quelli che si sforzano di camminare senza piedi» (*Protreptico ai Greci*, 7).

Sulla conoscenza naturale di Dio come conoscenza propria del senso comune (cioè universale, prefilosofica), Clemente Alessandrino è assai esplicito, tanto da coniare un termine apposito, quello di "prenozione"; possiamo citare, tra tanti, questo passo degli *Stromata*: «Da tutte le cose, tutti gli esseri dell'universo giungono a possedere una conoscenza del Padre e Creatore dell'universo. Tale conoscenza è innata e non ha bisogno di essere insegnata. [...] E vi giungono tutti i mortali, alcuni nel timore e ancora nel grembo della madre, altri potendo usufruire della libera riflessione; e comunque ci arrivano tutti gli uomini, sia Greci che barbari. Nessun popolo di agricoltori o di pastori, nessuna società urbana può vivere senza la convinzione, ottenuta da questa prenozione, che c'è un Essere supremo. Ogni popolo, infatti, sia che abiti nelle regioni dell'Oriente sia che viva nell'Occidente, sia i popoli nordici che quelli meridionali, tutti hanno la medesima prenozione di Colui che ha stabilito il suo regno, dato che gli effetti universalmente visibili della sua attività sono riscontrabili ugualmente in tutte le cose» (5,14). Clemente aggiunge poi — per rendere ancora più esplicito il discorso, che riguarda proprio la conoscenza prefilosofica — una *lode della filosofia*, cioè della sapienza dei Greci, che viene ad essere nella concezione di Clemente, un *perfezionamento* della "prenozione": «Molto di più giunsero a fare i Greci; gli spiriti più intraprendenti tra loro, cioè i filosofi, seppero sviluppare la sapienza dei barbari e poterono così attribuire all'invisibile e unico potentissimo e sommo Creatore, Causa prima delle cose, ogni più alto attributo» (*ibidem*). Il discorso poi si conclude con l'osservazione che ancora più in alto porta la Rivelazione, e con essa è possibile la vera religione. Clemente ha così ben delineato il rapporto tra i tre termini della questione: la conoscenza *naturale*, quella *scientifica* e quella della *fedè*: rapporto che non è raffigurabile con un'immagine geometrica bidimensionale, perché la fede non è sullo stesso piano del senso comune e della filosofia, e per di più può fare a meno di una delle due conoscenze umane, la filosofia, ma non dell'altra.

Storicamente e astrattamente (pensando alla storia dell'umanità in genere) si può pensare a un processo dal basso verso l'alto (e così i tre termini verrebbero a essere come tre scalini verso Dio); ma non *ogni uomo è per natura (physei)* interessato alla speculazione specificamente filosofica, mentre è invece destinatario della Rivelazione, che è frutto del libero decreto di Dio, che «vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità» (1 *Tim* 2, 3-4).

7. Origene

Nella ricchissima produzione letteraria di Origene vanno rilevate soprattutto tre opere fondamentali: gli *Exaplà* (la edizione in sei versioni parallele della Bibbia); il *Peri archòn (Sui Principi)*, primo tentativo di una sistemazione della ver-

ità cristiana; e il *Contro Celso*, opera apologetica con la risposta a tutte le obiezioni che venivano mosse dalla filosofia pagana alla fede cristiana. Origene è uno dei più geniali sistematici di tutti i tempi. Egli ha creato una dottrina filosofica e teologica nella quale trovano posto sia le verità fondamentali del cristianesimo sia le dottrine più significative del platonismo, presentate con rigore logico, in modo da formare un universo in cui tutto è strettamente legato dall'inizio alla fine²⁹. L'opera in cui Origene svolge sistematicamente questa interpretazione è appunto il *Peri archòn*. Si tratta di una enorme mappa, ad un tempo cosmologica e metafisica o teologica, in quanto i principi presi in considerazione sono Dio, Cristo, lo Spirito Santo e l'uomo, non elementi o categorie che danno origine agli enti. L'obiettivo specifico della sua ricerca è presentato nei termini seguenti: «Ordinare in un tutto organico l'esplicazione razionale di tutti questi argomenti (insegnati dalla Chiesa), sì da mettere in evidenza le verità sui singoli punti con dimostrazioni chiare e inoppugnabili, e ordinare, in tal modo, un'opera organica con argomenti ed enunciazioni che avrò trovato nelle sacre Scritture o che avrò potuto di lì dedurre grazie a una ricerca condotta con esattezza e rigore logico». Come risulta da questo brano, l'intento dei *Principi* è duplice: sistematico (trattare di tutti gli argomenti con ordine) e raziocinativo (proponendo ogni verità con argomentazioni valide e rigore logico). Nel quadro delle verità cristiane Origene distingue due gruppi: quello delle verità già chiaramente definite dalla Chiesa (su Dio, Cristo, lo Spirito Santo, l'anima, la risurrezione dai morti ecc.) e quello delle verità che sono tuttora oggetto di discussione. Il ricorso alla filosofia si può operare in entrambi i casi, ma ovviamente è più urgente e fecondo nel secondo che nel primo. Intorno a Dio, Origene sviluppa un discorso schiettamente filosofico, nel quale adduce svariati argomenti a favore della sua natura spirituale (*incorporea*) e trascendente, enucleando il significato allegorico di quelle espressioni bibliche che sembrano assegnare a Dio una natura corporea. Incomprendibile nella sua natura e indefinibile nella sua essenza, Dio tuttavia non è inaccessibile all'intelligenza umana: anche se «con le sue forze la nostra mente non può concepire Dio quale è, tuttavia dalla bellezza delle sue opere e dalla magnificenza delle sue creature essa lo riconosce padre dell'universo» (*I Principi*, I,6). Frutto della bontà del creatore, il mondo non viene mai abbandonato a sé stesso. Dio segue costantemente con paterna sollecitudine le sue sorti e si adopera costantemente per ricondurre tutte le creature a quella bontà e unità originaria in cui le aveva costituite, ma senza interferire mai col libero arbitrio di cui ha fatto dono alle sue creature. E

²⁹ Ecco come descrive l'apertura di mente di Origene uno dei suoi scolari: «Egli voleva che ci addentrassimo nella filosofia leggendo per quanto potevamo tutto quanto era scritto dagli antichi filosofi e poeti, senza escludere o rifiutare nulla, finché non potessimo poi dare un giudizio; escludeva solo gli scritti di pensatori atei, perché questi vanno contro le esigenze della ragione umana col negare l'esistenza di Dio e la sua Provvidenza [...]. Egli insomma voleva che ci dedicassimo allo studio degli scritti di tutti gli altri autori, in modo da non accettare o rifiutare un solo tipo di scuola filosofica, greca o barbara che fosse, ma sapessimo ascoltare tutti» (GREGORIO IL TAUMATURGO, *Discorso di ringraziamento a Origene*). Sul teologo alessandrino si veda innanzitutto J. DANIELOU, *Origène*, La Table Ronde, Parigi 1948; inoltre: B. MONDIN, *Filone e Clemente (Saggio sulle origini della filosofia religiosa)*, Sei, Torino 1959; H. U. VON BALTHASAR, *Parola e mistero in Origene*, tr. it., Jaca Book, Milano 1991.

così la struttura dell'universo — nella prospettiva origeniana — conserva sempre un carattere profondamente dinamico, e la instabilità nel bene che caratterizza le creature al momento della loro creazione permane immutata: ogni creatura sia nel premio (angeli) sia nel castigo dell'allontanamento totale da Dio (demòni) o parziale (uomini) conserva la prerogativa del libero arbitrio, che permette a chi ha peccato di purificarsi e risalire all'antica condizione, ma fa anche sì che la creatura che si trova attualmente nel possesso del bene lo possa perdere per sua colpa e precipitare nel peccato, allontanandosi da Dio in maniera più o meno rilevante.

8. Capisaldi della filosofia patristica delle origini

A conclusione di questi cenni alla dottrina sulla filosofia dei Padri della Chiesa del II e III secolo, giova riassumere e illustrare brevemente le nozioni più caratteristiche della metafisica cristiana; in rapporto ad esse emerge quale coscienza di novità e di rottura nei confronti della filosofia pre-cristiana ebbero i Padri della Chiesa, e quale proposito di continuità o di stima, ciò nonostante, essi conservarono nei confronti di ciò che appariva vera sapienza e talvolta addirittura una "preparazione" al Vangelo.

a) La nozione di Dio creatore

La primissima, fondamentale novità cristiana fu — nel solco di quella "metafisica ebraica" di cui parla Claude Tresmontant³⁰ — la nozione di Dio come vero e proprio creatore di tutto l'universo, sia materiale che spirituale; di conseguenza, l'assoluta trascendenza di Dio (in quanto ontologicamente differente e superiore a ogni ente) e la sua natura personale, caratterizzata dalla sapienza e dalla libertà (Dio infatti è creatore, non per necessità ma per libera e gratuita effusione del suo amore). Tale nozione non ha alcun precedente nella filosofia greca ed ellenistica, e i primi filosofi cristiani ne furono perfettamente coscienti, tanto che vollero spesso chiarire che il Demiurgo di Platone non assomigliava affatto a Dio creatore, perché si limitava a intervenire su una materia preesistente; così come l'Intelletto o Anima del mondo degli Stoici non assomigliava a Dio trascendente, perché si riduceva a un principio impersonale, immanente al mondo.

La prima definizione di creazione come "produzione di tutte le cose dal nulla (cioè dal non-essere)" viene erroneamente attribuita alla Scolastica; in realtà essa è di mille anni più antica, perché si ritrova nei primi documenti dottrinali della Patristica sub-apostolica. Ecco infatti come si esprime l'anonimo autore del *Pastore di Erma* (opera scritta in greco e databile attorno al 140 dopo Cr.): «Anzitutto devi credere che c'è un solo Dio, colui che ha creato tutte le cose e le ha perfezionate, derivandole dal non-essere e dando loro l'essere» (mand.1,1).

³⁰ Cfr C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Ed. du Cerf, Parigi 1953; *Études de métaphysique biblique*, Gabalda, Parigi 1955. In precedenza, Étienne Gilson aveva parlato di una decisiva "metafisica dell'Esodo": cfr *L'esprit de la philosophie médiévale*, cit.: *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941.

Analogamente, nella *Apologia* di Aristide (sempre dell'anno 140) si legge: «[Gli elementi del mondo] sono stati tutti prodotti dal non-essere per volontà del vero Dio». E San Giustino, qualche anno dopo, scrive: «All'inizio [Dio] creò le cose che prima non esistevano» (*I Apologia*, 10); e in un'altra opera, per sottolineare la novità di questa concezione di Dio, la confronta con quella di Platone: «Ritengo necessario far osservare anche questo: che Platone non considera Dio come vero creatore ma soltanto come un elaboratore di altri dèi; e le due cose sono molto diverse l'una dall'altra, come lo stesso Platone fa capire. Infatti, il Creatore non ha bisogno di alcunché, e per sua potenza e potere crea ogni cosa creata, mentre l'elaboratore può lavorare solo se c'è una materia che gli offre la possibilità di intervenire» (*Esortazione ai Greci*, 22).

Data la sua trascendenza, Dio creatore è di per sé inconoscibile nella sua essenza, anche se è certissima la sua esistenza: con questa dottrina i primi Padri della Chiesa gettano le fondamenta della teologia naturale cristiana. Scrive infatti Taziano: « Il nostro Dio non ha inizio nel tempo: Egli è il solo non principiato [*agénetos*] ed è il Principio di tutte le cose principiate. E Dio è Spirito: non che egli sia l'essenza profonda della materia, è piuttosto l'artefice di tutte le cose materiali dotate di spirito e di tutte le forme presenti nella materia. Egli è invisibile e intangibile, essendo l'autore di tutte le cose sensibili e anche di quelle invisibili. Noi lo conosciamo mediante le cose che ha creato, e così possiamo comprendere l'essenza invisibile della sua potenza a partire dalle sue opere» (*Contro i Greci*, 4). Come si vede, è proprio la dottrina paolina della *Lettera ai Romani*, di cui abbiamo parlato più sopra. Analoghe espressioni si ritrovano in san Teofilo di Antiochia, che attorno all'anno 170 scrive: «Dio creò tutte le cose, facendole passare dal non-essere all'essere, cosicché la sua grandezza si riconosce e si comprende attraverso le sue opere» (*Ad Autolico*, 1,4). Lo stesso autore fa notare la profonda differenza che separa la metafisica cristiana della creazione dal platonismo e da tutta la filosofia pre-cristiana: «Platone e i platonici riconoscono che Dio è non-generato, che è padre e artefice di tutte le cose; ma poi immaginano che anche la materia sia non-generata e che pertanto sia coetanea con Dio. Ma, se Dio è non-generato e la materia è anch'essa non-generata, allora per i platonici Dio non è affatto il creatore di tutte le cose assolutamente, e quindi essi non riconoscono il potere assoluto di Dio. [...] Che cosa ci sarebbe di straordinario se Dio plasmasse il mondo a partire da una materia pre-esistente? Questo è quanto fa un artigiano, un uomo che prende una materia da un altro e la plasma a suo piacimento. Invece, la potenza di Dio si vede in questo, che Egli fa tutte le cose a suo piacimento, a partire dal loro non-essere» (*ibidem*, 2,4). Identiche espressioni si ritrovano in sant'Ireneo, che scrive: «Il creato rimanda a un Creatore, l'opera d'arte rimanda all'artista che l'ha fatta, l'ordine di tutte le cose rimanda a un supremo ordinatore. Insomma, la creazione rivela il Creatore» (*Adversus haereses*, 2, 9,1). E così Ippolito nei *Philosophoumena*: « Dio, con libero volere, fece tutte le cose che ci sono e che prima non c'erano» (10, 32), e «nulla è coeterno con Dio, nemmeno il caos infinito» (*ibidem*).

Anche i Padri di Occidente sviluppano questa nuova metafisica della creazione. Il primo a usare in latino la formula “[*creare*] *ex nihilo*” o “*de nihilo*” è Tertulliano, il quale dice ad esempio: «*Deus unus est; qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum [...] de nihilo expressit*» (*Apologeticum*, 17); e poi

aggiunge che l'intelletto umano arriva spontaneamente alla conoscenza di Dio creatore a partire dalla creazione visibile ("ex operibus"), ed è per questo che la Rivelazione cristiana corrisponde pienamente alle certezze naturali della ragione umana, cioè al senso comune: «O testimonium animae naturaliter christianae!», esclama Tertulliano a conclusione di questo passo (*ibidem*). Anche nell'*Adversus Hermogenem* Tertulliano ripete continuamente che è un errore dei Greci pensare a una materia eterna e increata, mentre la ragione ci obbliga a riconoscere «*Deum omnia ex nihilo fecisse*» (c.16). Di conseguenza — insegna Tertulliano — la fede cristiana presuppone e conferma la certezza naturale di Dio: «*Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus* [Il nostro insegnamento è questo: che Dio prima lo si conosce con la ragione naturale, e poi lo si conosce ancora meglio con la Rivelazione; la conoscenza naturale si basa sulle sue opere, mentre quella soprannaturale si basa sulla predicazione del Vangelo]» (*Adversus Marcionem*, 1,18). Per Tertulliano la conoscenza naturale di Dio, offuscata dai tentativi di razionalizzazione dei Greci, è veramente patrimonio di tutti gli uomini di ogni parte del mondo: «Quello che io dico di Dio — e cioè che è superiore a tutti ed eterno — è ciò che può concepire di lui la natura umana [*humana condicio*] e ciò di fatto riconosce la coscienza comune [*omnium conscientia*]. [...] Infatti, la certezza che Dio c'è [*conscientia Dei*], è patrimonio dell'anima fin dai primordi dell'umanità; e si ritrova allo stesso modo presso gli Egiziani come presso i Siriaci o i popoli del Ponto» (*Op.cit.*, 1,3 e 10).

Non solo Tertulliano ma anche Lattanzio, tra i latini, sostiene esplicitamente questa nozione metafisica di creazione e la collega con il senso comune, in contrapposizione con le deviazioni della filosofia greca: «Nessuno vada cercando quale sia la materia pre-esistente a questa meravigliosa e immensa creazione di Dio: Dio, infatti, ha creato tutte le cose dal nulla [*omnia enim fecit ex nihilo*]» (*Divinae institutiones*, 2,8,8); e più sopra aveva scritto: «In materia religiosa —dalla quale dipende direttamente il senso della nostra esistenza [*vitae ratio*]— bisogna che ognuno si fidi soltanto della sua intelligenza e cerchi la verità con la propria ragione [*propriis sensibus*]. [...] E, siccome la sapienza, cioè la ricerca della verità, è dote naturale di ciascuno [*cum sapere, id est veritatem quarere, omnibus sit innatum*], vanno contro la loro stessa intelligenza quelli che accettano acriticamente [*sine ullo iudicio*] le idee della tradizione, facendosi guidare dagli altri come fanno le pecore» (*Op. cit.*, 2,7,1).

Tale conoscenza naturale e universale di Dio creatore è difesa poi da Eusebio di Cesarea, nel IV secolo, il quale dice che gli uomini tutti sono, in questa materia, immediatamente certi, senza bisogno di particolare scienza o insegnamento: sono *autodidáktoi*, capaci di imparare da soli, grazie alle conoscenze naturali [*physikàí énnóiaí*] che portano tutti alle medesime certezze [*koinòí logísmoi*] (cfr *Preparazione al Vangelo*, 2,6). E sant'Atanasio scrive che l'anima umana «può conoscere con certezza Dio a partire dalle cose sensibili, che con il loro ordine e la loro armonia costituiscono come un libro che rivela e proclama il loro signore e creatore» (*Discorso contro i gentili*, 34).

b) La trascendenza di Dio

L'ineffabilità di Dio — essenza della cosiddetta "teologia negativa" — viene

così espressa da sant'Atanasio, sulla scia di tante espressioni analoghe riscontrabili nei Padri a lui anteriori: «Dio per sua natura è invisibile e incomprendibile; Egli trascende ogni ente creato, e pertanto è impossibile che il genere umano raggiunga la conoscenza di che cosa sia Dio, essendo gli uomini creati dal nulla, mentre Dio è increato» (*Discorso contro i gentili*, 35). E san Cirillo di Gerusalemme afferma vigorosamente: «Ciò che diciamo di Dio non è tutto quello che possiamo capire noi, che siamo per natura limitati. In realtà noi non pretendiamo di dire che cosa sia Dio, ma riconosciamo schiettamente che non lo sappiamo: la miglior scienza riguardo a Dio è confessare la propria ignoranza» (*Catechesi*, 6,2). Si noti che proprio il mistero di Dio (fondamento della razionalità dell'intera esperienza e centro di tutta la metafisica) ridimensiona ogni pretesa razionalistica della filosofia e restituisce dignità al senso comune; si noti altresì, prima ancora di pensare alla filosofia moderna (con Nicola di Cusa e il suo *De docta ignorantia*), come sia costante nel pensiero cristiano, questa convinzione dell'ineffabilità di Dio, che influirà anche su Plotino e i neoplatonici del V secolo, tra i quali lo Pseudo-Dionigi. Si sa che Dio c'è — chiarisce sant'Ilario di Poitiers — ma non si conosce la sua natura quale è in se stessa: «*Ultra praefinitionem Dei sermo de Deo*» (*De Trinitate*, 2,5); «*Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias*» (*ibidem*, 2,7).

È noto che san Tommaso d'Aquino definisce Dio come «*ipsum Esse subsistens*», l'Essere in persona; ma già la filosofia cristiana dei primi secoli, seguendo l'ispirazione biblica e quella "metafisica dell'*Esodo*" di cui abbiamo parlato, concepisce Dio come l'Essere. Esplicito, a questo riguardo, è sant'Ilario, il quale commenta la rivelazione del nome di Dio a Mosè dicendo: «Manifestandosi così Dio parla all'intelligenza umana con parole che avvicinano il più possibile alla conoscenza dell'ineffabile natura divina. Infatti, non si può concepire nulla più proprio di Dio che l'essere [*non aliud proprium magis Deo quam esse intellegitur*], perché il suo essere non viene mai meno né ha avuto inizio» (*De Trinitate*, 1,5).

Come si vede, la novità biblica della nozione di creazione è centrale nella filosofia cristiana dei Padri; tutto deriva da questo caposaldo metafisico che segna un progresso rivoluzionario nella storia del pensiero: diciamo "progresso" per giustificare la coerenza della filosofia cristiana con il senso comune e con gran parte delle nozioni metafisiche greche ed ellenistiche; e diciamo "rivoluzionario" per spiegare il rifiuto netto ed esplicito della filosofia pagana, anche da parte dei Padri più favorevoli al platonismo e allo stoicismo, allorché Dio viene concepito come simile al mondo o identificato con esso. La metafisica della creazione esige che si pensi Dio come l'Essere e il mondo come un quasi non-essere, come un insieme di enti tratti dal nulla e intrinsecamente prossimi al nulla; natura e uomini dotati di ragione non fanno gran differenza: la differenza è con Dio eterno e infinito, necessario e perfetto. Clemente Alessandrino, tra tanti, esprime con vigore dialettico (citando espressamente lo stoicismo con la sua nozione di "anima del mondo" o "spirito" identificato con la natura cosmica) questa coscienza di novità cristiana: «Noi che non siamo irriverenti verso Dio non possiamo ammettere — come invece fanno gli Stoici — che la potenza di Dio sia simile a quella dell'uomo, né che gli uomini facciano parte di Dio, nel senso che abbiamo in comune con Dio

la stessa natura. [...] No, noi uomini non siamo parte di Dio, né siamo figli di Dio per natura: Dio non ha con noi alcuna comunanza di natura, come sostengono i propagatori di eresie. Lo spirito di Dio non si trova, come parte di Dio stesso, all'interno di ciascuno di noi. I Pitagorici, Platone e Aristotele sostengono che il *nous* viene inviato da Dio nell'anima di ogni uomo; noi invece sosteniamo che lo Spirito Santo discende solo nell'uomo che ha fede» (*Stromata*, 5,14).

c) La libertà e il peccato

Come immediata conseguenza della dottrina della creazione, appare nella filosofia cristiana dei primi secoli la dottrina della libertà umana, che a sua volta fonda la nozione di peccato. La creazione, infatti, è per i cristiani un atto libero di Dio che mira direttamente a comunicare la sua beatitudine a delle creature capaci di prenderne parte, dotate cioè di intelletto e libera volontà, condizioni indispensabili per riconoscere Dio come creatore e legislatore, amarlo e osservare i suoi comandamenti. Nell'antropologia cristiana, pertanto, appare subito la nozione di libertà, come capacità di realizzare spontaneamente il proprio ultimo fine, ma anche come funesta possibilità di ribellione colpevole, di volontario allontanamento dal Bene, che è Dio. Religione e morale sono dunque immediatamente legate alla metafisica che deriva dalla rivelazione biblica, e contribuiscono a fare della filosofia cristiana una dottrina radicalmente e consapevolmente opposta a quella di tutte le scuole filosofiche greche.

Ecco come si esprime in proposito sant'Ireneo: «Dio creò l'uomo libero fin dall'inizio, dandogli assieme all'anima anche la facoltà di aderire alle parole di Dio volontariamente, non per coercizione. Dio infatti non pratica la violenza, ma è sempre misericordioso, e per questo dà a tutti l'inclinazione al bene. Egli ha fornito l'uomo della capacità di scelta, [...] in modo che coloro che gli obbediscono possono meritare la beatitudine» (*Adversus haereses*, 4,37,1).

Ma il peccato dell'uomo non è messo arbitrariamente in relazione con una presunta vita dell'anima fuori del corpo e prima di essere unita al corpo: contrariamente a quanto insegnava la tradizione orfico-platonica, i cristiani considerano come reale e come "tempo di merito" una sola vita, quella dell'anima con il corpo.

Riguardo alla creazione dell'uomo e al suo fine, ecco come si esprime un autore del III secolo: « Dio creò l'uomo, non perché avesse bisogno di un qualche suo servizio, ma per pura bontà: infatti, lo ha creato perché partecipasse della sua beatitudine, e lo ha dotato di vita e di intelligenza in vista di potergli comunicare la sua eternità» (sant'Ilario di Poitiers, *Trattato sui salmi*, 2,15). E Origene, difendendo la realtà del libero arbitrio, esprime vigorosamente la responsabilità personale dell'uomo che pecca, malgrado l'aiuto di Dio: «Nessuno di noi pensi che altri che non siamo noi stessi ci infligge la sofferenza; non è che Dio ci castiga quando pecciamo: siamo noi stessi che ci facciamo del danno peccando» (*Omellie su Ezechiele*, 3, 7). Tale concezione della natura dell'uomo e del disegno di Dio che lo crea porta i Padri della Chiesa a enunciare una delle più rivoluzionarie verità della filosofia cristiana: la dignità personale di ogni uomo, indipendentemente dalle circostanze esistenziali (sesso, età, nazionalità, cultura, meriti), per il semplice e meraviglioso fatto che ogni uomo è creato da Dio per

un fine che trascende le circostanze della vita terrena, e ogni uomo è insostituibile, unico, nel piano di Dio. Origene scrive pagine bellissime su Dio che «modella ogni uomo uno a uno» e si pone faccia a faccia con ciascuno (cfr *Commento al Vangelo di Giovanni*, 13, 28), ed espressioni analoghe si ritrovano in san Gregorio Niseno (cfr *La creazione dell'uomo*, 16) e in san Gregorio di Nazianzo (cfr *Sermoni*, 38).

d) Unità perenne dell'anima e del corpo nell'uomo

Altro singolare e importante caposaldo della filosofia patristica — segno di netta differenziazione da ogni altra filosofia dell'antichità e conseguenza dell'ispirazione teologica — è la maniera di intendere il corpo e in generale tutta la concezione dell'uomo e del suo destino. Il disprezzo del corpo e la svalutazione delle realtà ad esso relative (il cibo, la procreazione, la vita temporale) sono un'eredità del neoplatonismo e si ritrovano nelle dottrine ereticali (gnostici, montanisti ecc.) ma non nell'antropologia dei Padri. La verità evangelica dell'Incarnazione, che ha la sua ultima e perfetta manifestazione nella risurrezione corporale di Gesù e nella sua ascensione al Cielo con il suo corpo glorioso, induce i teologi cristiani a trarre tutte le conseguenze speculative dal dogma della "risurrezione dei corpi", che è collegato direttamente alla glorificazione dell'umanità o natura umana (corpo e anima) di Cristo, il quale si è rivelato come il Capo del Corpo mistico e come immagine perfetta di come sarà nella gloria ogni membro effettivo di quel Corpo³¹. Ecco come si esprime a questo riguardo uno scrittore del II secolo, citato da san Giovanni Damasceno nei suoi *Sacra parallela* (probabilmente è san Giustino Martire): «Se la risurrezione nostra riguardasse soltanto l'anima, Gesù avrebbe mostrato, dopo la sua Risurrezione, che il corpo rimaneva nel sepolcro, separato dall'anima, che aveva una sua vita indipendente. E invece fece proprio il contrario. [...] E avendo mostrato ai suoi discepoli che la risurrezione comprende davvero anche la carne, volendo mostrare loro che —in armonia con la sua affermazione secondo la quale "la nostra dimora è nei cieli"— la carne stessa è destinata alla gloria del Cielo, Egli, "mentre essi guardavano verso il cielo, fu assunto", così come era, nella sua carne». Analogamente, ecco come Tertulliano ribadisce l'unità sostanziale dell'uomo: «Cristo ha amato l'uomo così com'è. [...] Era logico dunque che amasse anche la sua generazione, anche la sua carne; è impossibile infatti amare una cosa senza amare tutto quello che fa parte di quella cosa. Può esserci un uomo senza generazione? E se si elimina la carne, Dio che cosa ha potuto redimere? L'umanità che Dio ha redento è fatta di generazione e di carne» (*Sulla carne di Cristo*, 5). La teologia patristica post-nicena, con Ambrogio e Agostino in Occidente e con gli Antiocheni in Oriente³², svilupperà poi coerentemente i motivi filosofici derivanti dal dogma della resurrezione della carne.

³¹ Cfr M. MORETTI, *Dualismo greco e antropologia cristiana*, Japadre, L'Aquila 1972; A. LIVI, *L'antropologia cristiana tra scienze umane ed esegesi biblica*, in «Renovatio», 1 (1981), pp. 72-83; M. PELLEGRINO, *L'uomo e il cosmo nella Patristica greca*, in *Ricerche patristiche*, vol. II, Sei, Torino 1982, pp. 285-300; A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu (Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles)*, Ed. du Cerf, Parigi 1987.

³² Si veda, riguardo agli scrittori antiocheni, S. ZINCONI, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)*, Japadre, L'Aquila 1988.

9. Conclusioni

Sistematizzando adesso le osservazioni già fatte nel corso della precedente esposizione, penso di poter concludere che l'atteggiamento dei primi Padri della Chiesa nei confronti della filosofia si caratterizza, al di là delle molteplici differenze, per questi tratti comuni:

1) la filosofia, dopo la Rivelazione, non sarà più, come per i pagani, un "sapere di salvezza", perché questa funzione è ormai assunta, con piena verità ed efficacia, dalla fede rivelata: è la base della distinzione formale tra filosofia e teologia che sarà compiutamente elaborata da san Tommaso d'Aquino, ed è anche la premessa per una certa qual "secolarizzazione" della filosofia, non più tendente a confondersi con la religione;

2) se la riflessione razionale sulla fede (teologia) ritiene di far uso della filosofia, essa sarà sempre una sapienza umana subordinata alla fede stessa;

3) storicamente, la filosofia pagana (pre-cristiana) ha raggiunto delle mete speculative valide, ancorché parziali (la nozione di Dio, dell'anima e delle virtù morali);

4) tale merito della migliore filosofia pagana è però controbilanciato da tanti limiti (l'incertezza speculativa, l'inefficacia pratica nel terreno religioso e morale, l'estrema differenza di opinioni tra i filosofi, il carattere aristocratico di questa sapienza);

5) tali limiti sono comunque superati dalla sapienza innata dei popoli (senso comune), che intuiscono l'esistenza di Dio e della sua legge, cercando in diversi modi di conoscerlo e obbedirgli secondo coscienza;

6) la "preparazione al Vangelo" della quale parla Eusebio di Cesarea, quindi, è da rintracciarsi (mediante l'opera razionale dell'apologetica) più nella sapienza universale e comune che nella dialettica dei savi.

Abstract: This article provides an analysis of the early Christians' attitude towards pre-Christian philosophy, understood both in the sense of "common wisdom", considered in its connection to "common sense", and in the sense of the "wisdom of the wise". The commonly held and differentiating characteristics of common sense, philosophy and supernatural revelation within the thought of the pre-Nicene Fathers of the Church are identified in this study. The identification of these characteristics permits an analysis of the relationship, in the understanding of the early Christian thinkers, between Christianity and Hellenic culture. It is proposed that a contemporary debate may be advanced on the basis of the pre-Nicene understanding of the relationship between "human wisdom" and "revelation" while pursuing a dialectical and reciprocal cooperation between faith and reason.