

FIDES ET RATIO

Linee di teologia fondamentale da Paolo a Agostino

+ Enrico dal Covolo

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

Queste parole di solenne autorivelazione rappresentano l'ampia cornice cristologica della nostra riflessione.

Il punto di partenza sarà – ancora una volta –¹ il celebre discorso di Paolo all'Areopago. Seguirà una *prima parte* dell'esposizione, in cui affronteremo varie questioni sui rapporti tra la fede e la ragione nella teologia patristica dei primi tre secoli: tali considerazioni intendono illustrare soprattutto *il metodo* impiegato dai nostri Padri nella ricerca della verità.² Nella *seconda parte*, infine, addurremo un paio di esempi sul piano *dei contenuti*: vedremo che – prima e dopo Nicea, in Oriente come in Occidente – l'itinerario teologico dei Padri rimane sempre orientato a dimostrare che Gesù Cristo è la Luce del mondo, la Verità ultima, definitiva e universale su Dio e sull'uomo.

La nostra riflessione resta illuminata, in buona sostanza, dall'Enciclica *Fides et Ratio*³ di Giovanni Paolo II, in particolare dai numeri 36-42 del capitolo IV, là dove vengono illustrate le tappe più significative dell'incontro tra la fede e la ragione, in vista del conseguimento della verità.⁴

Il discorso di Paolo all'Areopago – da cui Giovanni Paolo II iniziava la sua rivisitazione storica – rappresenta per molti aspetti la prima «occasione ufficiale» dell'incontro tra *fides* e *logos*, cioè tra il cristianesimo e le correnti filosofiche del tempo.⁵

¹ Cfr. E. DAL COVOLO, *Logos e Fides tra Atene e gli Areopaghi del terzo millennio*, in M. SODI – P. O' CALLAGHAN (curr.), *Paolo di Tarso tra kerygma, cultus e vita* (= Pontificia Academia Theologica. Itineraria, 3), Città del Vaticano 2009, pp. 23-33.

² Per quanto riguarda il metodo teologico dei Padri, si può vedere A. DI BERARDINO – B. STUDER (curr.), *Storia della teologia*, 1. *Età patristica*, Casale Monferrato 1993, specialmente il contributo di E. OSBORN, *La teologia antignostica di Ireneo e Ippolito*, pp. 145-177, con bibliografia.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, «Acta Apostolicae Sedis» 91 (1999), pp. 5-88 (d'ora in poi *FR*). Vedi al riguardo un mio studio precedente: *Fides et Ratio: l'itinerario dei primi secoli cristiani*, in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYILL – M. TOSO (curr.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 148), Roma 1999, pp. 37-44 (anche in «Ricerche Teologiche» 10 [1999], pp. 297-304). Vedi infine E. DAL COVOLO, *Metafisica e rivelazione. L'itinerario dei primi tre secoli cristiani*, «PATH» 5 (2006), pp. 313-325; IDEM, *L'incontro tra fede e logos durante l'età patristica (secc. I-III)*, «PATH» 7 (2008), pp. 87-97.

⁴ *FR*, pp. 33-38.

⁵ Cfr. *Atti degli Apostoli* 17,22-31. «Per il luogo dove si svolge», osserva R. Cantalamessa, e per il prestigio dell'uomo che lo pronuncia, il discorso «ha qualcosa di emblematico e di ufficiale»: R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie* (= Scienze Religiose, 1), Milano 1971, pp. 27-28.

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

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

Da Atene – stando sempre al racconto degli *Atti* – Paolo raggiunse Corinto. Ma qui, rispetto ad Atene, il suo argomentare manifesta caratteristiche differenti. Nella comunità cristiana di Corinto, infatti, Paolo avvertiva un grave pericolo: quello che il Vangelo venisse scambiato con la sapienza del mondo, con una «filosofia» dell'ambiente.

Ebbene, secondo Paolo concepire il Vangelo come una delle tante filosofie significa anzitutto introdurre il germe della divisione nella comunità, perché il «lieto annuncio», una volta ridotto a sapienza umana, rimane agganciato alle argomentazioni più o meno controverse dei filosofi. Ma soprattutto il Vangelo non è più l'annuncio della salvezza che viene da Cristo, ma di una salvezza che viene dagli uomini. Così la croce di Cristo è svuotata. Per questo Paolo proclama con forza: «Poiché il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, stoltezza per i pagani, potenza di Dio e sapienza di Dio».⁶

E' urgente, a questo punto, chiarire un possibile equivoco.

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

In ogni caso, già qui appare evidente che l'incontro del *logos* con la *fides* «non fu immediato né facile».⁷

Così il discorso di Paolo all'Areopago rimane a prima vista un episodio isolato, almeno in quella fase di maturazione e di avvio della nuova religione che, nella storia letteraria, prende il nome di *Scritti* o *Padri apostolici*: Clemente Romano, il *Pastore* di Erma, le *Lettere* di Ignazio, di Policarpo e dello Pseudobarnaba...⁸

A questo riguardo, tuttavia, conviene affacciare una domanda apparentemente banale, ma che in realtà costringe ad approfondire la questione dei rapporti tra la fede e la ragione alle origini

⁶ Cfr. *I Corinzi* 1,21-24.

⁷ *FR*, n. 38, p. 35.

⁸ Per un'introduzione a questi *Scritti* e una bibliografia aggiornata, vedi per esempio G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I-II* (= Strumenti della Corona Patrum, 1), Torino ⁵1998, pp. 54-154.

della Chiesa, mentre accompagna la lettura dei nn. 36-37 dell'Enciclica: *quando inizia la teologia cristiana?*⁹ Non è facile rispondere a questa domanda.

Si pensi anzitutto alla diffidenza dei primi cristiani verso il termine *theologhía*, ai loro occhi talmente compromesso con il culto degli dèi, che ancora alla fine del II secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo come *philosophía* piuttosto che *theologhía*: «La nostra *philosophía* sbocciò tra i barbari»,¹⁰ esordisce il vescovo di Sardi in un celebre frammento della perduta *Apologia*. E anche senza seguire le posizioni estreme di chi comincia la storia della teologia saltando a piè pari l'età patristica, bisogna riconoscere che gli inizi speculativamente più rilevanti vanno cercati ai margini dell'istituzione, se è vero che «gli gnostici furono i *maîtres-à-penser* del cristianesimo di quell'epoca, sia sotto l'aspetto teologico sia sotto l'aspetto esegetico».¹¹

Per impostare la questione in modo soddisfacente, occorre precisare l'accezione di «teologia» a cui facciamo riferimento. Se non ci si riconduce pregiudizialmente a un concetto di teologia dotta, «scientifica», e comunque posteriore al periodo del Nuovo Testamento, allora si può affermare che la teologia cristiana nasce con il cristianesimo stesso, non dopo il Nuovo Testamento e l'età apostolica. Di fatto *kérygma* originario ed elaborazione teologica appaiono inseparabilmente intrecciati negli scritti canonici del Nuovo Testamento, fin dal *corpus paulinum*, come del resto negli apocrifi più antichi e nei Padri apostolici. Così il «teologico» non è aggiunto o giustapposto al «kerygmatico», ma è interno ad esso, di modo che non vi è frattura tra rivelazione e teologia.¹²

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

*1.1. Cristianesimo antico e filosofia*¹³

Fin dalle origini gli scrittori cristiani – seguendo l'illustre precedente di Paolo all'Areopago – non esitarono a utilizzare le categorie e i metodi della filosofia greca.¹⁴

⁹ Sulla questione vedi più ampiamente E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna-Roma 1995, pp. 517-523 (bibliografia disseminata, cui aggiungo E. OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993 [bibliografia, pp. 314-328]; H.D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle)*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 80 [1996], pp. 201-220).

¹⁰ EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 4,26,7, ed. G. BARDY, SC 31, Paris 1952, p. 210. Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che Taziano stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cfr. TAZIANO, *Discorso ai Greci* 35,15-17, ed. M. MARCOVICH, *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin - New York 1995, p. 66.

¹¹ M. SIMONETTI, *Un'intervista*, «Ricerche Teologiche» 1 (1991), p. 142.

¹² Cfr. G. VISONA', *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, pp. 23-44 (nota bibliografica, pp. 42-44).

¹³ Rinvio, anche per ulteriore documentazione, a un altro mio saggio: *Tra cristianesimo e filosofia. Argomentazioni patristiche sulla verità*, «Filosofia e Teologia» 16 (2002), pp. 481-494. Vedi anche *Argomentazioni patristiche sulla verità. «Ego sum via et veritas» (cf. Gv 14,6) in Origene e in Agostino*, in A. PASSONI DELL'ACQUA (cur.), «Il vostro frutto rimanga». *Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti* (Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica, 46), Bologna 2005, pp. 309-321.

Ma quale filosofia? Se infatti l'autodefinizione del cristianesimo come *philosophía* richiedeva necessariamente di entrare nella circolazione di idee del dibattito filosofico già da secoli in atto – quale, in ispecie, la dottrina del logos – occorreva però esercitare un attento discernimento (*chrésis*) tra ciò che si poteva o meno accettare.

Esclusi gli indirizzi epicureo e peripatetico a causa della negazione della provvidenza, e a maggior ragione quelli scettico e cinico, non restavano che gli orientamenti «metafisici» del platonismo:¹⁵ come afferma Clemente Alessandrino, l'unica filosofia da accettare «è quella di cui parla Socrate presso Platone».¹⁶

Scrivono Raniero Cantalamessa in un lucido saggio su *Cristianesimo primitivo e cultura greca*: «I primi tre secoli vedono impegnati nel dialogo due mondi ancora entrambi vivi e autonomi, mentre più tardi, dopo la pace costantiniana, il paganesimo con la sua filosofia tenderà sempre più a diventare un fatto di sopravvivenza culturale».¹⁷ Questo giudizio complessivo – nonostante suscitò, e lo stesso autore ne è consapevole, molti interrogativi e istanze di puntualizzazione ulteriore – individua un arco cronologico ben definito per riflettere sui nn. 38-39 dell'Enciclica,¹⁸ cioè sul primo «incontro del cristianesimo con la filosofia». Di fatto i primi tre secoli segnano il tempo di costruzione faticosa di un'identità culturale complessa del cristianesimo, in cui la primaria istanza religiosa ed esistenziale viene progressivamente strutturata nelle categorie filosofiche e linguistiche della cultura ellenistica imperiale.

Inoltre la periodizzazione evocata da Cantalamessa ci esime da una valutazione globale del rapporto tra platonismo e cristianesimo, poiché solo nel quarto secolo si manifesta appieno la *facies* platonica del cristianesimo: com'è noto, tale rapporto segnerebbe – o segna, a seconda delle diverse posizioni critiche assunte dagli storici – un'inculturazione permanente del cristianesimo nella forma platonica. Da parte sua, l'Enciclica affronta questo problema alcune pagine più avanti, nel n. 72 del capitolo VI. «Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca», ammette Giovanni Paolo II, «non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. Oggi, via via che il Vangelo entra in contatto con aree culturali rimaste finora al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono all'inculturazione». Così «problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli si pongono alla nostra generazione». D'altra parte, però, «quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità», conclude decisamente il Papa, «sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia».¹⁹ In qualche modo, perciò, la metodologia dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia – inaugurata da Paolo all'Areopago, e proseguita nei primi secoli cristiani – viene considerata «paradigmatica» per le forme successive di inculturazione del messaggio evangelico, lungo tutta la storia della Chiesa.

¹⁴ Vedi più ampiamente M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca* (= Cultura cristiana antica), Roma 1983.

¹⁵ È importante al riguardo S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo* (= Sussidi Patristici, 6), Roma 1992.

¹⁶ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 1,19,92,3, edd. C. MONDÉSERT – M. CASTER, SC 30, Paris 1951, p. 118. Sono però apprezzati anche gli stoici per le loro dottrine morali.

¹⁷ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia...*, p. 27.

¹⁸ FR, pp. 34-36.

¹⁹ FR, n. 72, p. 61.

Ma – per tornare ai primi tre secoli – la questione fondamentale da risolvere, per consentire un «dialogo a tutto campo» tra cristianesimo e cultura classica, era quella di fondare e giustificare il ricorso alla filosofia pagana: e non era certo un problema facile. A prima vista, infatti, il dialogo tra la *novitas* cristiana e una filosofia, che comportava pur sempre l'ossequio alla religione olimpica, poteva sembrare improponibile. Così, fin dai primi tempi, si riscontrarono, in seno al cristianesimo, due atteggiamenti diversi: quello dell'accettazione, ma anche quello del rifiuto.

Quello di un totale rifiuto, almeno apparente, ha la sua espressione più evidente in alcuni rappresentanti del cristianesimo africano e siriano (come Tertulliano, almeno per alcuni suoi scritti, e Taziano), cioè di due aree estreme del mondo ellenizzato. Tertulliano, in particolare, prorompe in interrogativi sdegnati, di cui si fa cenno nell'Enciclica stessa:²⁰ «Che cosa c'è di simile tra un filosofo e un cristiano, tra un discepolo della Grecia e un discepolo del cielo?». E ancora: «Che cosa c'è in comune tra Atene e Gerusalemme? Che cosa tra l'Accademia e la Chiesa? [...] La nostra disciplina viene dal portico di Salomone, il quale aveva insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore. Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico».²¹

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

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

La prima pare a noi (dico *a noi*, nel nostro orizzonte culturale di oggi, che però non corrisponde a quello degli antichi) insufficiente e di comodo. Stando a questa interpretazione, i Greci avrebbero attinto alcune verità fondamentali dalla Bibbia, che è più antica di Platone (così, sulla scia dell'apologetica giudaico-ellenistica, scrissero Giustino, Clemente e molti altri Apologisti).²²

La seconda argomentazione, ben più profonda e originale, è la teoria del *Lógos spermatikós* di Giustino.²³ Il suo significato è ben noto: quel *Lógos*, che si è manifestato profeticamente (in figura) agli Ebrei nella Legge, si è manifestato anche parzialmente sotto forma di semi di verità ai Greci. Ora, conclude Giustino, poiché il cristianesimo è la manifestazione storica e personale del

²⁰ FR, n. 41 e nota 40, p. 37.

²¹ TERTULLIANO, *La prescrizione degli eretici* 7,9-11, ed. R.F. REFOULÉ, CCL 1, Turnholt 1954, p. 193.

²² E' questa la celebre tesi dei *furta Graecorum*. Cfr. al riguardo (dopo gli studi sempre validi di C. Andresen, R. Holte e J.H. Waszink) l'ormai classico A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 26), Tübingen 1989 (qui soprattutto per le pp. 59-72; bibliografia, pp. 201-206), nonché I. SANNA, *L'argomento apologetico Furta Graecorum*, in *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50° della nuova sede* (= Studia Lateranensia, 1), Città del Vaticano 1989, pp. 119-143.

²³ Vedi le due monografie, tra loro indipendenti, di G. GIRGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico* (= Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 7), Milano 1995 (bibliografia, pp. 157-162), e di P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 111), Roma 1995 (bibliografia, pp. 333-352).

Lógos nella sua totalità, ne consegue che «tutto ciò che di bello (*kalôs*) è stato detto da chiunque, appartiene a noi cristiani».²⁴

In questo modo Giustino (come già Paolo), pur contestando alla filosofia greca le sue contraddizioni, orienta decisamente al Logos qualunque *veritas philosophica*, fondando così dal punto di vista razionale la pretesa di universalità della religione cristiana. Se l'Antico Testamento tende a Cristo come la figura (*týpos*) tende alla propria realizzazione (*alétheia*), la verità greca tende anch'essa a Cristo e al Vangelo, come la parte (*méros*) tende a unirsi al tutto. Ecco perché la filosofia greca non può opporsi alla verità evangelica, e i cristiani possono attingervi con confidenza, come a un bene proprio.²⁵

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

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

Ne furono protagonisti Clemente e Origene. Essi sono stati definiti in modo suggestivo «il Giano bifronte della "scuola alessandrina"».²⁶ Clemente, infatti, guarda in una direzione culminativa del passato, mentre Origene è volto a un futuro differente (ma nonostante la direzione degli sguardi prospettici, la metafora suggerisce anche la continuità e l'omogeneità sostanziale tra le due facce scolpite sulla medesima pietra). In particolare si può cogliere nei due Alessandrini un modo diverso (e per molti aspetti complementare) di intendere il rapporto tra *fides* e *logos*.²⁷ Per Clemente la tradizione filosofica greca è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del Lógos, che permette all'uomo di raggiungere i «semi» della verità (egli giunge ad affermare che Dio ha dato la filosofia ai Greci «come un testamento loro proprio»).²⁸ Per Origene, invece, la filosofia ha funzione prevalentemente strumentale, di attrezzatura concettuale per lo sviluppo dell'indagine teologica ed esegetica, che deve essere sempre verificata alla luce della rivelazione.

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

²⁴ GIUSTINO, 2 *Apologia* 13,4, ed. E.J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1984 (= 1914), p. 88. Cfr. C. CORSATO, *Alcune «sfide della storia» nel cristianesimo delle origini: Giustino, Cipriano, Gregorio Magno*, «Studia Patavina» 42 (1995), pp. 231-251 (soprattutto 231-235: «Giustino e la cultura nel secondo secolo»).

²⁵ Cfr. E. DAL COVOLO, *I Padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, «Ricerche Teologiche» 9 (1998), pp. 133-138.

²⁶ M. RIZZI, *La scuola alessandrina...*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, p. 83. Per il seguito, cfr. *ibidem*, pp. 84-91.

²⁷ Cfr. J. DANIELÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (= Collana di studi religiosi) (ed. francese, Tournai 1961), Bologna 1975, pp. 359-380 («Filosofia e teologia»).

²⁸ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* 6,8,67,1, ed. P. DESCORTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 196. Cfr. al riguardo G.M. VIAN, *Cristianismo y culturas en la época patrística*, in *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica* (= Facultas de Teología San Vicente Ferre. Series valentina, 37), Valencia 1995, p. 69.

In ogni caso, tutti e due gli Alessandrini attingono generosamente alle categorie filosofiche del loro tempo «per elaborare una prima forma di teologia cristiana».²⁹

Si prenda per esempio lo sviluppo dell'idea (di derivazione platonico-stoica) della *homóiosis theô* (l'«assimilazione a Dio e al divino»). Nella teologia alessandrina essa fonda i vari livelli di conoscenza e di progresso nella perfezione della vita cristiana, fino alla compiuta assimilazione al divino stesso, frutto del superamento dell'ostacolo della lettera nella Scrittura, della carne nella morale, dell'ombra – proiettata dalla realtà creata – nella contemplazione dei «misteri» trascendenti.³⁰

Così l'Enciclica *Fides et Ratio* riconosce il merito singolare di Origene nella storia della teologia: «Tra i primi esempi che si possono incontrare», scrive Giovanni Paolo II a proposito dell'incontro tra filosofia antica e cristianesimo, «quello di Origene è certamente significativo».³¹

Bisogna riconoscere infatti che l'intero universo mentale dell'Alessandrino appare strutturato platonicamente secondo i due livelli della realtà (l'idea e la copia), e che in maniera conforme a tale strutturazione egli affronta i singoli problemi posti dall'elaborazione del dato di fede. Non è un caso che la risposta al *Discorso vero* di Celso, dopo quasi settant'anni, la scriva lo stesso Origene, dimostrando che la fede cristiana poteva soddisfare le istanze della ragione: il suo Dio è incorporeo al pari di quello di Celso, la lettera del racconto della *Genesi* risponde alle stesse esigenze dei miti platonici, il Cristo incarnato (scandalo per il pagano Celso) esorta i cristiani a conoscerlo in quanto *Lógos*...³²

2. Argomentazioni patristiche sulla verità: questioni di contenuto

La riflessione svolta fin qui, di necessità alquanto sintetica, lascia intuire l'ampiezza pressoché sconfinata dell'indagine che ci siamo proposti. Finora, infatti, ci siamo occupati soltanto delle varie forme di approccio alla verità, e del discernimento (*chrésis*) operato dai nostri Padri nei confronti della filosofia greca.³³

²⁹ *FR*, n. 39, p. 36.

³⁰ Cfr. E. DAL COVOLO, *Conoscenza «razionale» di Dio, contemplazione ed esperienza «mistica». Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene*, in L. PADOVESE, *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (= Turchia: la Chiesa e la sua storia, 12), Roma 1998, pp. 237-251; IDEM, *Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene. Conoscenza «razionale» di Dio, contemplazione ed esperienza «mistica»*, «PATH» 7 (2008), pp. 371-388.

³¹ *FR*, n. 39, p. 35. Di fatto Origene propone un itinerario spirituale in cui conoscenza «razionale», contemplazione ed esperienza «mistica» di Dio, lungi dal divaricarsi, si compenetrano fra loro e vengono proposte continuamente a ogni cristiano, perché cammini sulla via della perfezione. In particolare F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (= *Théologie*, 23), Paris 1951, ha sottolineato lo stretto rapporto che Origene individua tra il progresso spirituale e la graduale scoperta di Cristo e delle sue «denominazioni» (*epínoiai*): per il cristiano esse formano come una medesima «scala» nella conoscenza e nell'imitazione del Figlio di Dio.

³² Cfr. E. PRINZIVALLI, *Incontro e scontro fra «classico» e «cristiano» nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, «Salesianum» 56 (1994), pp. 543-556.

³³ Conviene precisare che fin qui il riferimento è andato solo ai primi tre secoli. Per un'estensione maggiore dell'arco cronologico si può vedere B. STUDER, *La teologia nella chiesa imperiale (300-450)*, in A. DI BERARDINO - B.

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

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

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

Origene scrisse il *Commento a Giovanni* in due momenti distinti della sua vita.

La prima parte, di cui rimangono un paio di libri, fu stesa ad Alessandria verso il 225; della seconda parte, composta a Cesarea dopo il 232, abbiamo altri sei libri. Benché gravemente mutila, l'opera è giunta nella lingua originale, e rappresenta per noi il più antico commento al Vangelo di Giovanni. E' dunque l'«archetipo» dei commenti giovannei, rispetto a quelli di Cirillo di Alessandria, di Teodoro di Mopsuestia, di Agostino, e rispetto alle *Omellerie* di Giovanni Crisostomo.³⁴

Il testo che possediamo si arresta al tredicesimo capitolo del Vangelo (Giovanni 13,33): manca perciò l'esegesi sistematica di Giovanni 14,6 («Io sono la via, la verità e la vita»). Tuttavia l'Alessandrino vi allude una quarantina di volte negli otto libri sopravvissuti del suo *Commento*.³⁵

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

STUDER (curr.), *Storia della teologia...*, pp. 305-507 (bibliografia, pp. 501-507. Vi è citato fra l'altro il fondamentale contributo di C. GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, 1. *Der Begriff des «rechten Gebrauches»*, Basel - Stuttgart 1984).

³⁴ Cfr. D. PAZZINI, *Giovanni Evangelista (scritti esegetici su)*, in A. MONACI CASTAGNO (cur.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 197-200. La bibliografia sul *Commento* origeniano a *Giovanni* è ancora scarsa. Vedi comunque la nota bibliografica curata dallo stesso D. PAZZINI, *ibidem*, p. 200, a cui però bisogna aggiungere – perché costituisce un avanzamento fondamentale negli studi sul *Commento* – E. PRINZIVALLI (cur.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004)* (= Collana Biblioteca di Adamantius, 3), Villa Verucchio 2005; si veda inoltre M. MARITANO – E. DAL COVOLO (curr.), *Commento a Giovanni. Lettura origeniana* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 198), Roma 2006.

³⁵ La *Biblia Patristica* registra non meno di 230 occorrenze del versetto nelle opere superstiti di Origene: cfr. J. ALLENBACH et al. (curr.), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la Littérature patristique*, 3. *Origène*, Paris 1980, pp. 340-341.

vivono la vita vera, mentre quelli che vivono apparentemente fuori di lui mancano della luce vera e quindi della vera vita». ³⁶

Questa *partecipazione* dei fedeli a Cristo, e la loro coerente *partecipazione* alla verità, sono temi ricorrenti nel *Commento*. Leggiamo per esempio nel ventesimo libro: «Vale la pena di chiederci che valore abbiano le parole: "La verità non è in lui" (*Giovanni* 8,44), se esse cioè vogliono dire che questi non partecipa a Cristo, a differenza di chi, partecipando a Cristo, partecipa a colui che dichiara: "Io sono la verità". Infatti quelli che partecipano a lui, ne sono partecipi anche in quanto è verità, e quindi in loro c'è la verità». ³⁷

La dottrina della verità è ripresa e sviluppata nel sesto libro. Leggiamo: «Poiché i generosi soldati di Cristo devono munirsi di tutto punto per combattere in favore della verità, senza la sciare la minima possibilità alla seduzione dell'errore, esaminiamo bene. [...] Se è Gesù a dire: "Io sono la verità", come può ancora essere che la verità sia stata fatta per mezzo di lui ["per mezzo del quale tutto fu fatto" (*Giovanni* 1,3)]? Nessuno infatti può essere fatto per mezzo di sé stesso. Occorre dunque intendere in questo modo: la Verità-in-sé, la Verità sostanziale, quella che è per così dire "il prototipo della verità" che si trova nelle anime dotate di *Lógos*, quella Verità le cui immagini si imprimono in coloro che meditano sulla verità, non è stata fatta né per mezzo di Gesù Cristo né di altri, ma è stata fatta direttamente da Dio». Precisamente in questo senso il *Lógos* – che afferma: «Io sono la verità» – si identifica con la verità che viene da Dio. «Invece la verità che è presso gli uomini è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo: per esempio, la verità che era in Paolo e negli apostoli è stata fatta per mezzo di Gesù Cristo. Nessuna meraviglia quindi se, pur essendo la verità una sola, noi ci esprimiamo come se ne derivassero molte». ³⁸

Nei confronti di questa verità si consuma la lotta senza quartiere dell'Anticristo, della «lettera» e della «carne». «La menzogna, infatti, è la caratteristica di chi si oppone a colui che dice: "Io sono la verità", cioè dell'Anticristo, il cui padre, cioè il diavolo, è menzognero». ³⁹ Del resto «i Sommi Sacerdoti, tutto il culto giudaico corporeo, i Farisei e tutto l'insegnamento letterale della Legge tendono insidie a Gesù, che è la verità: al fine di continuare a sussistere, cercano di ostacolare la manifestazione della verità, così come, per lo stesso motivo, la carne ha desideri contrari allo spirito. Ma lo spirito che ha desideri contro la carne è più forte; quello del nostro Salvatore è un vero Sommo Sacerdozio. Il suo insegnamento è spirituale: tutto ciò ha il potere di sciogliere il sinedrio dei Sommi Sacerdoti e dei Farisei che cospirano contro Gesù. Dobbiamo pensare che ciò avvenga tuttora, perché lo si può constatare in coloro che tentano di dissolvere l'insegnamento spirituale di Cristo mediante la conservazione del giudaismo corporeo». ⁴⁰

Pur nella loro brevità, le testimonianze addotte sono sufficienti per richiamare alcuni capisaldi della dottrina origeniana su Cristo-verità, tema assolutamente centrale negli scritti dell'Alessandrino. Già nella *Prefazione dei Principi* egli affermava che «tutti i credenti sanno che Cristo è

³⁶ ORIGENE, *Commento a Giovanni* 1,186-188, ed. C. BLANC, SC 120, Paris 1966, pp. 152-154. Salvo lievi ritocchi, utilizzo qui e altrove la traduzione di E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene* (= *Classici della Filosofia*), Torino 1995 (= 1968).

³⁷ ORIGENE, *Commento a Giovanni* 20,245, ed. C. BLANC, SC 290, Paris 1982, p. 278.

³⁸ *Ibidem* 6,32-39, ed. C. BLANC, SC 157, Paris 1970, pp. 152-158.

³⁹ *Ibidem* 20,173, SC 290, p. 242.

⁴⁰ *Ibidem* 28,95-97, ed. C. BLANC, SC 385, Paris 1992, pp. 110-112.

la verità»,⁴¹ e appellandosi a Giovanni 1,17 (*gratia et veritas per Iesum Christum facta est*) lasciava intendere l'assoluta rilevanza di tale dottrina, successivamente ribadita e precisata nel *Commento a Giovanni*.

Qui in particolare, e soprattutto nel lungo commento al *Prologo* giovanneo, Origene illustra la funzione mediatrice del *Lógos* nella rivelazione.⁴² Grazie ad essa, non c'è spazio di tensioni irrisolte tra fede e ragione. Come si può rilevare anche da un primo controllo del lessico origeniano,⁴³ il medesimo termine «lógos» viene usato per indicare sia la «ragione» e il procedimento razionale, sia la persona del Verbo. Gli esseri razionali («loghikói») sono tali proprio in forza della loro partecipazione al *Lógos* di Dio, a immagine e somiglianza del quale sono stati creati. Allo stesso modo, l'adesione a Cristo-verità garantisce – essa sola – la partecipazione degli uomini alla vita vera e alla verità, pur nella molteplicità delle sue manifestazioni parziali.⁴⁴

«Bisogna aggiungere», osserva Henri Crouzel, «che, secondo la misura del progresso spirituale [del cristiano], il velo di immagine che ricopre ancora il mistero nel Vangelo temporale diviene sempre più trasparente alla verità che contiene. Quando ci si volge al Signore, il velo è tolto progressivamente, e la divinità di Cristo appare sempre più attraverso la sua umanità, non costituendo più la carne un ostacolo per quelli che possiedono gli "occhi spirituali" capaci di percepire la divinità».⁴⁵

Di fatto la sigla propria del metodo teologico di Origene risiede nella sua incessante raccomandazione a trascorrere dalla carne e dalla lettera allo spirito, per progredire nella conoscenza della verità:⁴⁶ una conoscenza che «porta all'unione, e anzi, è l'unione».⁴⁷ Secondo Origene, il più alto livello della conoscenza della verità è l'amore. Per dimostrarlo, egli si fonda su un significato ebraico del verbo *conoscere*, utilizzato per esprimere l'atto dell'amore umano: «Adamo conobbe Eva, sua sposa, la quale concepì...».⁴⁸

Tale è la definizione ultima del conoscere, confuso con l'amore nell'unione. Come l'uomo e la donna sono «due in una sola carne», così Dio e il credente divengono due «in uno stesso spirito».

⁴¹ IDEM, *I Principi* 1,1, edd. H. CROUZEL - M. SIMONETTI, SC 252, Paris 1978, p. 76. Vedi anche le relative note di commento nel tomo successivo di SC 253, pp. 10 s.

⁴² Resta valido l'ormai classico contributo di M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (= Patristica Sorbonensia, 2), Paris 1958.

⁴³ A questo riguardo, vedi da ultimo D. PAZZINI, *Lingua e teologia in Origene. Il Commento a Giovanni* (= Studi biblici, 160), Brescia 2009; A. CASTELLANO, *Cristologia e mistero di Dio. La polemica antimonarchiana di Origene nel commento a Gv 1,1a: Nel principio era il Logos*, in A. ESCUDERO (cur.), *Cristologia e Teologia. Miscellanea di studi in onore di S.E. Mons. Angelo Amato* (= Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, 22), Roma 2010, pp. 11-38.

⁴⁴ Cfr. B. STUDER, *Rivelazione*, in A. MONACI CASTAGNO (cur.), *Origene. Dizionario...*, pp. 409-415; L. PERRONE, *Fede/Ragione*, *ibidem*, pp. 157-161.

⁴⁵ H. CROUZEL, *Origene* (= Cultura cristiana antica) (ed. francese, Paris 1985), Roma 1986, p. 161.

⁴⁶ Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Il senso spirituale della Scrittura*, «Ricerche Teologiche» 5 (1994), pp. 5-9; I. de la POTTERIE, *Presentazione dell'introduzione di H.U. von Balthasar*, *ibidem*, pp. 11-17.

⁴⁷ H. CROUZEL, *Origene...*, p. 169.

⁴⁸ *Genesi* 4,1. Cfr. ORIGENE, *Commento a Giovanni* 19,22-23, SC 290, p. 58.

Allo stesso modo, il modello del discepolo che attinge alla verità rimane, secondo Origene, l'apostolo Giovanni, che posò il suo capo sul petto di Gesù.⁴⁹

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

Il *Commento* agostiniano si compone di 124 omelie, in parte pronunciate, in parte dettate. Si tratta di un'opera prevalentemente pastorale (a differenza del commentario origeniano, concepito invece per l'insegnamento). La data di composizione è discussa: probabilmente le 124 omelie furono disseminate in un arco di tempo considerevole del ministero episcopale di sant'Agostino, dal 406 fin dopo il 418.⁵⁰

Iniziamo con la lettura dell'*Omelia* 69, nella quale Agostino si propone di commentare espressamente la domanda di Tommaso («Signore, come possiamo conoscere la via?») e la risposta di Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita».⁵¹

«Abbiamo sentito la domanda del discepolo», osserva Agostino; «abbiamo sentito la risposta del Maestro, ma ancora non abbiamo compreso il contenuto della risposta, neppure dopo che abbiamo sentito il suono della sua voce. Ma che cosa non possiamo capire? Forse che gli apostoli, con i quali si intratteneva, potevano dirgli: "Noi non ti conosciamo?". Di fatto, se lo conoscevano, dato che lui è la via, conoscevano anche la via; se lo conoscevano, dato che lui è la verità, conoscevano anche la verità; se lo conoscevano, dato che lui è la vita, conoscevano anche la vita».⁵²

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

Ma in altre omelie egli affaccia con chiarezza la sua risposta: è passando attraverso la via della propria carne che Gesù Cristo ritorna al Padre e alla verità, pur non avendoli mai lasciati. *Induens se carnem, factus est via*.⁵³ Prendiamo per esempio l'*Omelia* 13: «"Io sono la via, la verità e la vita". Se cerchi la verità, segui la via. Perché la via è lo stesso che la verità. La mèta cui tendi e la via che devi percorrere sono la stessa cosa. Non puoi giungere alla mèta seguendo un'altra via; per altra via non puoi giungere a Cristo: a Cristo puoi giungere solo per mezzo di Cristo. In che senso arrivi a Cristo per mezzo di Cristo? Arrivi a Cristo Dio per mezzo di Cristo uomo; per mezzo del

⁴⁹ Giovanni infatti «era appoggiato al petto del Lógos nel senso che aderiva al Lógos e si riposava in lui anche negli aspetti più mistici»: *ibidem* 32,264, SC 385, p. 298.

⁵⁰ Per un'introduzione ad Agostino si vedano per esempio G. LETTIERI, *Agostino*, in E. DAL COVOLO (cur.), *Storia della teologia...*, pp. 353-424; V. GROSSI, *Sant'Agostino d'Ippona*, in G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV e V*, Torino 1998², pp. 60-168. Sul *Commento al Vangelo di San Giovanni* vedi A. DI BERARDINO (cur.), *Patrologia*, 3. *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, Torino 1978, pp. 374-375 (con bibliografia); O. PASQUATO, *Agostino d'Ippona*, in M. SODI - A.M. TRIACCA (curr.), *Dizionario di Omiletica*, Leumann - Bergamo 1998, pp. 7-15, soprattutto p. 8.

⁵¹ *Giovanni* 14,4-6. Seguo l'edizione e, con minimi ritocchi, la traduzione di A. VITA - E. GANDOLFO - V. TARULLI, *Sant'Agostino. Commento al Vangelo di San Giovanni* (= Nuova Biblioteca Agostiniana, 24), Roma 1968.

⁵² AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni* 69,1, pp. 1164-1166.

⁵³ *Ibidem* 34,9, p. 724.

Verbo fatto carne arrivi al Verbo che era in principio Dio presso Dio».⁵⁴ Questa via e questa verità sono per il cristiano un dono di grazia: infatti, argomenta Agostino, «se il Signore avesse detto: "Chiunque ascolta la mia voce è dalla verità", si sarebbe potuto pensare che uno è dalla verità per il fatto che obbedisce alla verità. Ma egli non dice così, bensì: "Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce". Non è, costui, dalla verità perché ascolta la sua voce, ma ascolta la sua voce perché è dalla verità, avendogli la verità stessa concessa questa grazia. E che altro vuol dire questo, se non che è per grazia di Cristo che si crede in Cristo?».⁵⁵

Altri riferimenti a Giovanni 14,6 arricchiscono la dottrina agostiniana di Cristo-verità: «Cristo è talmente la verità», afferma vigorosamente il vescovo di Ippona nell'*Omelia* 8, «che tutto in lui è vero: egli è il vero Verbo di Dio, Dio uguale al Padre, vera anima, vera carne, vero uomo, vero Dio; vera è la sua nascita, vera la sua passione, la sua morte, la sua risurrezione».⁵⁶ «Il Figlio è la verità», prosegue Agostino in altro contesto, «il Padre è verace: chi è più grande?». E risponde: «Trovo che sono uguali; perché il Padre che è verace, non è verace nel senso che ha preso una parte della verità, ma perché egli stesso ha generato tutta intera la verità [...]. Ed ecco in che modo Dio è verace: non per essere partecipe della verità, ma per averla generata».⁵⁷ Da parte loro i credenti, cioè «gli eredi del Nuovo Testamento, vengono santificati nella verità di cui le santificazioni operate nel Vecchio Testamento non erano altro che ombre. Essi vengono santificati nella verità, cioè in Cristo, il quale con tutta verità dice: "Io sono la via, la verità e la vita". E così, quando dice: "La verità vi renderà liberi", poco dopo, spiegando la sua affermazione, aggiunge: "Se il Figlio vi libererà, allora sarete veramente liberi", per mostrare la piena identità tra ciò che prima chiama "verità" e ciò che poi chiama "Figlio". E così qui, dicendo: "Santificali nella verità", che altro vuol dire, se non: "Santificali in me"».⁵⁸

Anche in questo secondo esempio, legato ad Agostino, le testimonianze citate richiamano efficacemente alcuni «nodi» della dottrina relativa a Gesù Cristo-verità. Mi accontento di sottolinearne due.

Anzitutto la piena identificazione tra verità, via e Cristo. Agostino è approdato a questa piena identificazione – che, come è noto, giunse a placare la sua angosciosa ricerca della verità –⁵⁹ non solo attraverso la filosofia, rivisitando in maniera originale argomentazioni caratteristiche dell'ecllettismo neoplatonico,⁶⁰ ma anche e soprattutto per mezzo di una riflessione fondata sulla

⁵⁴ *Ibidem* 13,4, pp. 302-304.

⁵⁵ *Ibidem* 115,4, p. 1524.

⁵⁶ *Ibidem* 8,5, p. 195.

⁵⁷ *Ibidem* 38,7-8, pp. 800-802.

⁵⁸ *Ibidem* 18,2, p. 1456.

⁵⁹ Cfr. G. BIFFI, *Conversione di Agostino e vita di una Chiesa*, in A. CAPRIOLI-L. VACCARO (curr.), *Agostino e la conversione cristiana* (= Augustiniana. Testi e Studi, 1), Palermo - Gazzada 1987, pp. 23-34; E. DAL COVOLO, *La conversione di Sant'Agostino. Il ruolo del vescovo Ambrogio e della Chiesa di Milano*, «Palestra del Clero» 66 (1987), pp. 953-963.

⁶⁰ Si leggano al riguardo i *Dialoghi* di Cassiciaco, specialmente i libri *Contra Academicos*, partendo da quel passo famoso, dove Agostino scrive: «Guardatevi dal ritenere che voi col filosofare non potete conoscere la verità o che in nessun modo qualcuno la possa conoscere filosofando. Piuttosto, fidatevi di me, o meglio di colui che disse: "Cercate e troverete"» (2,3,9). E ancora: «Riguardo a ciò che si deve raggiungere col pensiero filosofico, ho fiducia di trovare nei platonici temi che non ripugnano alla parola sacra. Tale è infatti la mia attuale disposizione, che desidero di apprendere senza indugio le ragioni del vero non solo con la fede, ma anche con l'intelligenza» (3,20,43). Cfr. E. DAL COVOLO, *Il Colloquio Internazionale su «Agostino nelle terre di Ambrogio»*, «Salesianum» 49 (1987), pp. 266-269.

rivelazione scritturistica. E' questo il motivo per cui, come già scriveva più di ottant'anni fa Charles Boyer, Agostino dava al Verbo il nome di verità in due sensi: il primo, che «considera il Verbo in se stesso. La verità è allora la sintesi delle Idee, la Bellezza, la Sapienza, il Numero»; e l'altro, che «considera il Verbo in rapporto al Padre». ⁶¹ L'irriducibile tensione tra queste due rappresentazioni del Verbo-verità connota robustamente il pensiero agostiniano come «inesausta conversione da una metafisica della *veritas*, compimento della libertà umana, a una teologia dell'assoluta libertà divina». ⁶²

In secondo luogo, Cristo è via e verità per gli uomini precisamente grazie alla sua incarnazione: *induens se carnem, factus est via*. ⁶³ La sottolineatura assume un certo rilievo nei confronti di chi, ancora di recente, ha inteso muovere pesanti critiche alla soteriologia agostiniana, accusata in buona sostanza di essere «intellettuale» e «disincarnata». Dalle testimonianze addotte, invece, il pensiero di Agostino appare ben diverso: è proprio mediante la carne, di cui si è rivestito, che il Verbo-verità si fa vedere e sentire dagli uomini, prima per suscitare in loro la fede, e poi per concedere ai credenti la visione diretta. ⁶⁴

3. Conclusione

I due esempi fin qui svolti, a mio parere rappresentativi in massimo grado delle argomentazioni patristiche sulla verità, attestano senza ombra di dubbio che Gesù Cristo, Lógos/Verbo di Dio, è la verità tutta intera, perché egli dimora nel seno del Padre. A sua volta il discepolo, «vero gnostico», attinge alla verità dimorando, come l'apostolo Giovanni, nel seno di Gesù e rimanendo nel suo amore. ⁶⁵

A questa rivelazione resta legata per sempre la *regula fidei*, o *veritatis*, che già Ireneo alla fine del secondo secolo si era impegnato ad esplicitare. ⁶⁶ Secondo il vescovo di Lione, la cura di conservare e spiegare rettamente la regola della fede spetta solo alla Chiesa, che proprio per questo ha ricevuto lo Spirito Santo. Perciò il vero insegnamento è quello impartito dai vescovi, che possono provare di averlo ricevuto per mezzo di una tradizione ininterrotta dagli apostoli, in quanto Cristo lo ha affidato loro. Stando sempre ad Ireneo, occorre considerare in modo speciale l'insegnamento della Chiesa di Roma, massima e antichissima, che ha «maggiore apostolicità»,

⁶¹ C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1920, p. 89.

⁶² G. LETTIERI, *Agostino...*, p. 419.

⁶³ Vedi *supra*, nota 53.

⁶⁴ Cfr. N. CIPRIANI, *Rivelazione cristiana e verità in S. Agostino. A proposito di un recente saggio*, «Augustinianum» 41 (2001), pp. 477-508. Il riferimento polemico va a A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica* (= Nuovi saggi teologici. Series Maior), Bologna 1999. Vedine l'equilibrata recensione di A. AMATO in «Salesianum» 63 (2001), pp. 397 s.

⁶⁵ Vedi *supra*, nota 49, la citazione del *Commento* origeniano. Tuttavia – a differenza di Clemente Alessandrino e a scanso di pericolosi equivoci – Origene non usa mai il termine «gnostico» per indicare chi è cresciuto nella verità e nella conoscenza di Dio.

⁶⁶ Sull'argomento vedi Th. C.K. FERGUSON, *The Rule of Truth and Irenaean Rhetoric in Book 1 of Against Heresies*, «Vigiliae Christianae» 55 (2001), pp. 356-375.

perché trae origine dalle *colonne* del collegio apostolico, Pietro e Paolo: con lei devono accordarsi tutte le Chiese. Con questi argomenti vengono confutate dalle loro fondamenta le pretese degli eretici: anzitutto essi non posseggono la verità, perché non sono di origine apostolica; in secondo luogo la verità, e quindi la salvezza, non sono privilegio o monopolio di pochi, ma tutti le possono raggiungere attraverso la predicazione dei successori degli apostoli e soprattutto del vescovo di Roma.⁶⁷

Tutto ciò – come si è visto – non esclude affatto il dialogo dei cristiani con le filosofie e le culture del loro tempo, ma ne fornisce anche i limiti, grazie al noto principio del discernimento (*chrésis*).⁶⁸ Di fatto, secondo Agostino la *verissima philosophia* è una sola, che non è la «sapienza di questo mondo» (1 Corinzi 2,6), alla quale si oppongono i misteri cristiani e che alla fine manifesta tutte le sue aporie. E' la *philosophia* ispirata alla rivelazione di Cristo, che si trova solo nella Chiesa e si identifica, in ultima analisi, con la religione cristiana.⁶⁹

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

Ma forse l'aggettivo «irriducibile» non è del tutto preciso, perché il vescovo di Ippona giunge infine a risolvere il suo dilemma. «Nessuno», scrive Agostino, sempre nel *Commento a Giovanni*, «può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo».⁷⁰ Secondo Giovanni Reale, appassionato studioso della filosofia antica, il vescovo di Ippona nel suo itinerario verso la verità ha compiuto, come Platone, una «seconda navigazione», e ve ne ha aggiunto addirittura una «terza». Infatti, non attraverso una «semplice zattera», e neanche attraverso una «nave più sicura», è possibile approdare alla verità tutta intera: occorre fidarsi di un terzo *lignum*, «quello della croce», che solo rivela in massimo grado la gloria del Lógos.⁷¹

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

E' altresì evidente che per i nostri Padri Gesù Cristo, la «luce del mondo» (*Giovanni* 9,5), è contemporaneamente la mèta e la via universale della verità.⁷²

⁶⁷ Cfr. IRENEO, *Contro le eresie* 3,3,1-4, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, pp. 30-44. Una buona traduzione del passo è riportata da E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 97-98. Su tutto questo cfr. E. DAL COVOLO, «Trasmettere la fede» secondo i nostri Padri, «Notiziario del Servizio Nazionale Progetto Culturale» 5 (2001), pp. 50-62.

⁶⁸ Vedi *supra*, nota 33 e contesto.

⁶⁹ Cfr., anche per la relativa documentazione, B. STUDER, *La teologia nella chiesa imperiale...*, p. 393.

⁷⁰ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni* 2,2, p. 26.

⁷¹ G. REALE, *Agostino e il Contra Academicos*, in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)* (= Augustiniana. Testi e Studi,2), Palermo - Gazzada 1987, pp. 13-30.

⁷² «Che cos'è la verità? Chiese scettico Pilato a Cristo. La verità è Cristo stesso: "Io sono la verità" secondo la ben nota formulazione giovannea», annota sinteticamente P.F. BEATRICE, *Verità, agape, testimonianza*, «Studia Patavina» 41 (1994), p. 39, in margine alla riflessione sapienziale dei Padri della Chiesa sulla verità.