Cristianesimo primitivo ed etica: alcune considerazioni storico-critiche sulla base del pensiero di Rudolf Bultmann

Giuseppe Iurato

▶ **To cite this version:**

Giuseppe Iurato. Cristianesimo primitivo ed etica: alcune considerazioni storico-critiche sulla base del pensiero di Rudolf Bultmann. 2020. hal-03214143

HAL Id: hal-03214143
https://hal.science/hal-03214143

Preprint submitted on 30 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cristianesimo primitivo ed etica: alcune considerazioni storico-critiche sulla base del pensiero di Rudolf Bultmann

Giuseppe Iurato
Ministero dell'Istruzione, Italia

Abstract. Partendo principalmente dall'esegesi biblica di Rudolf Bultmann (1884-1976), in questa nota sono raccolte alcune brevi considerazioni storico-critiche sui rapporti fra cristianesimo primitivo, filosofia ed etica ed il loro ruolo nella nascita di una specifica *etica cristiana*.

1. Introduzione

Il cristianesimo nasce sul tronco del tardo giudaismo (*Spätjudentum*) come religione positiva[1] storicamente fondata da Gesù di Nazaret, che ha avuto origine con la sua predicazione nella Palestina greco-romana – e testimoniata dai quattro Vangeli, nonché dalle lettere di Paolo[2] – intorno all'anno 30 d.C., preceduta, qualche anno prima, dalla predicazione di Giovanni il Battista[3]. Poiché le radici del cristianesimo affondano nel giudaismo, spesso si parla di *giudeo-cristianesimo* per riferirsi alla fusione di elementi giudaici con elementi cristiani[4]

Il giudaismo inerisce alla religione del popolo ebraico dopo la distruzione del Primo Tempio di Gerusalemme e la cattività babilonese (ca. 586 a.C.) e di esso interessano, in particolare, due eventi del cosiddetto *giudaismo tardivo*: l'ellenizzazione della Palestina, che, con Antioco IV Epifane (ca. 175-164 a.C.), mirò a introdurre nei territori palestinesi la tradizione ellenica attraverso la *paideia* (o educazione) greca; l'occupazione della Palestina da parte dei Romani per opera di Gneo Pompeo Magno, che la ridusse a provincia romana[5] (ca. 65 a.C.).

Il mondo giudaico non aveva tuttavia un'unità territoriale in quanto ai giudei della Palestina dovevano aggiungersi tutti quelli che, a causa della diaspora, si stanziavano in colonie variamante collocate in Medio Oriente, soprattutto in Mesopotamia, Siria ed Egitto. Tutto ciò fece sì che la cultura giudaica fosse influenzata da diverse istanze storico-geografiche, in particolare dalle culture ellenistica e romana, rendendola quanto mai variegata e ricca culturalmente, come testimoniano le scritture giudaiche del periodo. Ma, dal punto di vista prettamente religioso, il giudaismo si incardinava essenzialmente nella professione di fede nell'unità di Dio e nell'elezione di Israele, il cui popolo della promessa viveva secondo la legge mosaica e le tradizioni dei Padri[6] (*Rm.* 2, 17; *Gal.* 1, 14).

Anche se il cristianesimo si distinse dal giudaismo fondamentalmente per aver riconosciuto in Gesù di Nazaret il Messia promesso, nondimeno, per aver pure sostituito al tempo dell'attesa (messianica) quello della realizzazione e del compimento escatologico delle speranze messianiche giudaiche[7], secondo alcune prime fonti neotestamentarie, esso poteva altresì considerarsi alla stregua di una prosecuzione del giudaismo, accogliendo fra le sue Sacre Scritture la Bibbia giudaica (*Tanàkh*), ovverosia la *Tōrāh* scritta, ricevuta da Mosè, che l'Antico Testamento[8] ammetterà

1 Perché rivelata.
2 Il cristianesimo antico nasce con Gesù, non con la Chiesa, la sua figura e la sua predicazione essendo state poi rese note dalla comunità dei suoi discepoli e dalle loro opere (Jossa 2006, Premessa).
3 Si veda (Jossa 2006, Cap. I).
4 Si veda (Filoramo et al., 2007).
5 Si veda (Cirillo, 1980).
6 Si veda (Cirillo, 1980).
7 Si veda l'Appendice 1.
8 La cui prima redazione, che richiese un tempo alquanto lungo, puo ritenersi completata intorno al IV-III secolo a.C., con gli ultimi libri composti verso il I secolo d.C., periodo dopo il quale va riferito l'inizio del Nuovo Testamento la cui stesura sarà completata nell'arco di tempo II-IV secolo d.C.; cfr. (Giudice & Rinaldi 2014, Cap. I, § 1.3).

canonicamente e che costituirà per le prime generazioni cristiane la prova che Gesù è proprio quel Messia ivi promesso e atteso. Da qui scaturì poi il Nuovo Testamento che tuttavia verrà canonicamente accettato fra le Sacre Scritture solo a partire dalla seconda metà del II secolo d.C., e non da tutte le comunità cristiane[9].

Un momento decisivo fu quando il messaggio di Gesù travalicò i confini del giudaismo palestinese per arrivare a lambire i territori dell'ellenismo, dove sorsero le prime comunità greco-romane formate in parte da ebrei cristiani del mondo ellenistico e in parte da cristiani di provenienza pagana. La fede cristiana entrava così in un nuovo mondo spirituale, adeguandosi dal punto di vista linguistico nonché aprendosi alle aspettative e alle problematiche delle genti. Il cristianesimo ellenistico accettava l'Antico Testamento come Sacra Scrittura, ma non poteva ignorare, al contempo, la notevole tradizione storico-filosofica propria del luogo, donde scaturì, di necessità, quel carattere di sincretismo, tipico del cristianesimo ellenistico (primitivo)[10].

Tratto distintivo del cristianesimo delle origini fu, dunque, l'essere stato inevitabilmente influenzato dalla cultura dei diversi ambienti con i quali venne a contatto, in particolare quello giudaico prima e il più vasto ambito greco-romano poi[11], nell'intervallo di tempo cha va all'incirca dal IV secolo a.C. (inizio della fase ellenistica) alla fine del II secolo d.C.

2. Cristianesimo primitivo, filosofia ed etica cristiana

Questo confronto con diverse tradizioni religiose e varie formazioni filosofiche[12] non impedì tuttavia il delinearsi, internamente al cristianesimo primitivo, di una concezione fondamentalmente unitaria, nuova e originale dell'esistenza umana, che prendeva le mosse dalla precedente concezione cristiana dell'esistenza secondo la tradizione paolina e giovannea, ma che si distanziava nettamente da quella della tradizione greca. Infatti, quest'ultima riteneva che cardine dell'esistenza umana fosse la ragione, il *logos*, mentre per il cristianesimo primitivo l'essenza della natura umana era la *volontà*, da parte dell'uomo, di ricercare il bene e di rifuggire dal male; una volontà che, a differenza di quanto riteneva il pensiero greco, non sottostava ai dettami della ragione, né da questa veniva guidata, ma sgorgava spontaneamente dal «cuore»[13].

Anche se un'esplicita riflessione sull'origine della conoscenza – da parte dell'uomo – del bene e del male non è presente nel cristianesimo primitivo, il Nuovo Testamento tuttavia concepisce chiaramente la volontà umana come una tendenza innata non soggetta al *logos*, alla ragione, ma che già sa operare con azioni «buone» o «cattive». Prescindendo dalla questione se, di fatto, esistano dei cuori veramente "buoni", per il cristianesimo delle origini l'uomo non è padrone della propria volontà, nel senso che possa subordinarla al pensiero razionale: l'uomo *è* la sua volontà[14].

Se la volontà cade nel peccato ed è preda del male, per il Nuovo Testamento l'uomo non riuscirà a distanziarsi dalla propria volontà e quindi a ritrarla indietro dalla via del male. Per San Paolo, «io faccio non quello che voglio, ma quello che detesto» (*Rm.* 7, 15-25), iniziando così a discutere della distinzione fra il volere e il fare dell'uomo; precisamente, per San Paolo, la volontà che aspira al bene, intesa come quell'intenzionalità fondamentale sottostante ogni volere che anima la vita intesa come «bene», non coincide affatto con il volere effettivo dell'uomo, cioè quest'intenzione di base non può realizzarsi nell'agire umano. Da qui, l'impotenza della volontà, in quanto ciò che essa effettivamente vuole non può attuarsi solo con l'azione dell'uomo[15].

Questa esplicita concezione neotestamentaria dell'uomo, tuttavia, ha le sue radici nella tradizione giudaico-anticotestamentaria dell'uomo che, come già detto, non vede nella ragione la vera natura

9 Si veda (Cirillo, 1980).
10 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 1).
11 Si veda (Penna 2012, Introduzione). Inoltre, sui reciprochi e proficui rapporti fra teologia e filosofia di questo periodo, si veda l'Appendice 2.
12 Sul proficuo, reciproco rapporto fra filosofia ellenistica (in cui predominava l'etica) e cristianesimo delle origini, con particolare attenzione alla nascita di una specifica *etica cristiana*, si veda (Penna 2012, Cap. II, § B); cfr. anche l'Appendice 2.
13 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).
14 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).
15 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).

umana, nonché è estranea al dualismo del pensiero greco fra spirito e materia, fra *lógos* e *sàrx*[16], così come alla sua concezione di educazione e di etica in quanto ben lontana da una interpretazione razionalistica del bene e del male. L'*etica cristiana*, dunque, ha sue proprie radici che la rendono alquanto distinta da quella della tradizione greca. Infatti, se per i greci la liberazione dal male si può conseguire con l'educazione e la formazione indirizzata verso il bene, per i cristiani invece, soprattutto secondo la tradizione neotestamentaria, l'uomo è radicalmente preda del male e non riesce a perseguire il bene poiché, a tal riguardo, la sua volontà è impotente[17].

Se per la tradizione giudaico-veterotestamentaria l'uomo può tuttavia compiere del bene attraverso le «buone opere», ma sempre nel rispetto della Legge, della *Tōrāh*, ciò non è – invece – possibile per la tradizione neotestamentaria in quanto, proprio nello sforzo dell'uomo di ottenere giustizia e grazia divina attraverso le opere, gloriandosi così innanzi a Dio, si annida il peccato originale; e nella presunzione di poter vivere – grazie alla «sapienza» di cui l'uomo si vanta possedere – per forza propria, per autoaffermazione, acquistando valore agli occhi di Dio, si deve scorgere l'origine prima di ogni altro male. Questa superbia, questo presunto privilegio, dell'uomo naturale è peccato, ribellione contro Dio, giacché con essa l'uomo nega di non poter vivere che della grazia divina[18]:

> «*Chi dunque ti dà questo privilegio? Che cosa possiedi che tu non l'abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?*» (*1Cor.* 4, 7)

Il riconoscere questo dinanzi a sé stessi, nonché abbandonarsi completamente alla grazia divina, è appunto «credere»; e questo è anche ciò contro cui si dibatte l'uomo naturale che brama l'autoaffermazione e l'autocompiacimento, motivo per cui il messaggio evangelico, spezzando il suo orgoglio, è per lui "scandalo" e "follia" (*1Cor* 1, 23)[19]. Se nella visione veterotestamentaria, l'uomo si "gloria" proprio per quanto egli ha, per ciò di cui può disporre, per ciò che è ed ha fatto di sé stesso, per ciò di cui crede di poter essere orgoglioso, per ciò che – insomma – crede di poter, per così dire, 'offrire' a Dio, allora egli si lega a quanto già possiede e a ciò che già è, quindi a sé stesso come passato, il Nuovo Testamento, invece, ribalta – paradossalmente – questa prospettiva, evidenziando come, in questo modo, l'uomo si precluda a sé stesso qualsiasi possibilità di una radicale apertura di fronte al futuro (e, quindi, alla redenzione – cfr. App. 1), ancorandosi invece al suo passato e rimanendone schiavo[20].

Nella visione neotestamentaria, invece, con la rinuncia a gloriarsi in maniera autoreferenziale nonché l'abbandono di tutto ciò che sembra guadagno e che viene giudicato dannoso, anzi "spazzatura" (*Fil.* 3, 7 e segg.), ci si lascia andare alla grazia divina per la quale, con la fede perenne in Gesù, è possibile aprirsi radicalmente al futuro abbracciando così «un'autentica esistenza incessantemente per via, senza raggiugere mai la meta ma protendendosi sempre verso di essa»[21]. E aprirsi radicalmente verso il futuro nonché abbandonarsi completamente alla grazia divina, significa essere pronti a sperimentare e accettare tutti i fatti e gli eventi che si presentano nella vita, come prove della grazia divina. Se nel Nuovo Testamento non è stata ancora completamente dismessa l'idea della gloria dell'aldilà che bilancia ogni sofferenza terrena, per Paolo tuttavia essa ha perduto la sua forza propulsiva, riuscendo a vincere il dolore perché in lui, che è morto con Gesù, è viva la grazia di Dio, ricevuta come vita di risurrezione di Cristo, sì crocifisso nella sua debolezza ma che ora vive per la potenza di Dio e la redenzione dell'uomo (*2Cor.* 13, 3 segg.)[22].

Alla preghiera che il Signore lo liberi dalla sofferenza fisica, Paolo non ottiene come risposta la promessa consolatrice che un giorno egli sarà largamente compensato dalla gioia che avrà in Cielo,

16 Si veda (Ratzinger 2003, Parte I, Cap. IV; Parte II, Cap. I).
17 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).
18 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).
19 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2), (De Marco, 1998) e (Ratzinger, 2003).
20 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).
21 Si veda pure l'Appendice 1.
22 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).

bensì ode il Signore dire: «La mia grazia ti basta; ché la forza giunge a perfezione nella debolezza», al che egli risponde: «Così proprio nella mia debolezza voglio gloriarmi pieno di gioia, perché la sofferenza di Cristo scenda su di me. Per cui accetto malattie, maltrattamenti, miserie, persecuzioni e angustie, per amore di Cristo. Ché quando son debole, allora son forte» (*2Cor.* 12, 9 e segg.). Tale radicale apertura innanzi al futuro è proprio la vera libertà del cristiano, concetto estraneo alla tradizione giudaico-veterotestamentaria che il Nuovo Testamento utilizza invece per caratterizzare l'autenticità dell'esistenza umana, scevra di tutte le vicissitudini come di tutte le pretese che il mondo terreno può sollevare attraverso le sue convenzioni e mode, i suoi usi, costumi, giudizi e apprezzamenti. Paolo dirà «non fatevi schiavi degli uomini», ovvero dei loro giudizi (*1Cor.* 7, 24)[23].

Nel Nuovo Testamento viene, così, gradualmente a delinearsi una nuova concezione di libertà, non più intesa come quella condizione che l'uomo potrà possedere solo con la fine del mondo e il sorgere di un definitivo stato di salvazione successivo a una catastrofe cosmica, ma come una condizione esistenziale continuamente in divenire che, sostenuta da fede, speranza e carità, tende alla grazia divina, intesa come una grazia «eternamente imminente». Al contempo, i primi cristiani scollano via via il significato escatologico del popolo d'Israele dalla sua storia empirica e fattuale, collocandolo (come aveva già intuito Giovanni) entro un quadro storico della salvazione che, esorbitando da etnie e regionalismi terreni, faccia piuttosto riferimento all'evento cardine della storia della comunità escatologica tutta (cioè, la comunità cristiana, ovvero la «comune unità in Cristo»), la morte di Cristo. In questa comunità, cadono tutti i legami empirici e le relazioni terrene, per rendere ciascun individuo solo davanti a Dio, non membro di una particolare "etnia" ma del corpo di Cristo, una «comune unione» – col corpo di Cristo – che può stabilirsi e rinnovarsi solo tramite i *sacramenti*, segni della grazia divina: così, per esempio, la celebrazione del battesimo e la cena eucaristica non servono a unire insieme una particolare comunità etnica, bensì la comunità escatologica tutta, sottratta ai confini geografici e di nazionalità; e il vino bevuto nell'eucaristia sancisce il «nuovo patto di sangue» con Gesù, promesso come patto escatologico già dalla predicazione profetica dell'Antico Testamento[24].

L'esistenza dell'uomo naturale, secondo il cristianesimo primitivo, è caratterizzata da impotenza e paura; egli non è stato ancora redento perché non ha intrapreso il cammino di salvazione che, come stabilirà il Nuovo Testamento, è l'unica via che lo porterà, tramite la fede, a riscoprire il suo autentico essere nonché a raggiungere la vera vita spirituale e non più materiale, liberandosi così dalla schiavitù delle «potenze ostili e della morte[25]». L'ebreo crede, con un inutile e falso zelo per Dio, di conquistarsi la vita per mezzo del suo cieco servizio secondo la Legge, «e non fa che cadere in braccio alla morte» (*Rm.* 7, 14-24; 10-2) avendo la mente ottenebrata. L'uomo che vive «secondo la carne», sia nella leggerezza della vita dei sensi e degli istinti, che si illude di essere vita, sia nella serietà dell'adempimento scrupoloso della Legge, che si illude di potersi acquistare la vita (*Gal.* 3, 3; *Fil.* 3, 6), nel credere dunque di poter disporre sia del piacere che dell'azione, sarà invece schiavo di questa potenza demoniaca che disporrà di lui, trascinandolo nella morte, in quanto credendo di poter trovare la sua vita proprio in ciò che è caduco e passeggero, in verità si fa schiavo di ciò che è perituro, finendo così lui medesimo col perire[26].

Così, il peccato arreca all'uomo la morte perché, con la caduta di Adamo, l'uomo volle crearsi da sé la propria vita e da quel momento, fino alla prima venuta di Cristo, peccato e morte ineluttabilmente dominarono il mondo (*Rm.* 5, 12 e segg.), rendendo la colpa l'unico destino dell'uomo per non aver, sotto la sua responsabilità, ringraziato quell'unico Dio del Cielo riconoscibile per la sua creazione (*Rm.* 1, 18 e segg.). La Legge, abolita da Cristo in quanto non

23 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).

24 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).

25 Paolo parla delle potenze di cui l'uomo è schiavo, ovverosia delle «potenze cosmiche» o «elementi cosmici» (*Gal.* 3, 19 e segg.), cioè gli «spiriti degli astri» (*Gal.* 4, 3-9), «le signorie, i principati, le potestà» (*Rm.* 8, 38; *Col.* 1, 16 e segg.), che sono «gli arconti di questo secolo» i quali, ingannati da una misteriosa sapienza divina (e mitologica), hanno crocifisso Cristo perché non l'hanno riconosciuto in quanto di sembianze umane, anzi di schiavo (*1Cor.* 2, 9; *Fil.* 2, 6 e segg.); ed essi sono stati addirittura considerati «il dio di questo secolo» ovvero «il principe di questo mondo» (*1Cor.* 2,6; *2Cor.* 4, 4; *Gv.* 12, 31 e segg.), un mondo che è – quindi – in potere degli «arconti» e il loro dio è Satana. Il mondo giace tutto nel maligno e perciò anche il mondo passa, così come la sua concupiscenza (*1Gv.* 5, 19; *1Cor.* 7, 31). Cfr. (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 2).

26 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 3).

derivante da Dio, ha poi aggravato ulteriormente questa condizione di peccato perché, risvegliando il suo desiderio vitale, l'uomo la trasgredisce oppure la segue e la osserva pedissequamente abusandone per «gloriarsi» davanti a Dio, cioè per "acquistare" la propria vita con le sole proprie forze (*Rm.* 5, 20; 7, 7-11). Quindi, anche la Legge, che vista nel suo stretto contenuto è il comandamento santo, buono e giusto di Dio (*Rm.* 7, 12), diventa potenza corruttrice: per Paolo, «l'aculeo della morte è il peccato, ma la forza del peccato è la Legge»[27] (*1Cor.* 15, 56); e l'uomo che sia incorso in questa via, non riesce più a tornare indietro, non sa più ciò che fa, non sa che, nell'illusione di conquistarsi la vita, ha invece imboccato la via per la morte. Perciò, «carne, Legge, peccato e morte» si sono rese potenze a cui non si è più capaci di sfuggire, e la colpa dell'uomo è così divenuta il suo destino[28].

Il Regno di Dio annunciato da Gesù non può, quindi, essere realizzato in alcun modo dal solo agire umano, purtuttavia la sua imminenza esige che l'uomo assuma comunque una determinata modalità di condotta: invero, il fatto che Dio instauri il suo regno non condanna l'uomo al quietismo, bensì lo esorta ad agire moralmente e alla buona volontà; questa nuova etica di Gesù è quindi fondata escatologicamente, parla legittimamente in nome di Dio e ne interpreta la volontà divina. Per accedere al Regno di Dio occorre, allora, adempiere a determinate condizioni di cui poi l'uomo ne risponderà nel Giudizio universale. L'agire che viene richiesto all'uomo è la risposta all'agire di Dio presente in Gesù; bisogna dunque essere misericordiosi, perché Dio è misericordioso: infatti, molto viene richiesto a colui al quale molto è dato[29]. Il tratto distintivo poi dell'etica di Gesù consiste nel fatto che essa non rappresenta una continuazione della *Tōrāh* dell'ebraismo postesiliare, in quanto essa interiorizza radicalmente l'azione morale nonché Gesù pone la propria autorità accanto a quella di Mosè. Anzi, come istanza interpretativa principale della *Tōrāh*, viene ora considerato il comandamento veterotestamentario dell'*amore*, promosso a primo di tutti i comandamenti; quindi, alla luce del *comandamento dell'amore* – *summa* ermeneutica della molteplicità della Legge – vanno ora interpretati tutti gli altri[30], estendendo l'amore a tutto il prossimo, al di là delle varie opposizioni religiose, e non limitatamente al popolo ebraico, come promesso nell'ebraismo[31].

Tuttavia, come ribadisce Matteo, i due precetti cristiani del comandamento dell'amore debbono considerarsi come un adempimento e un completamento della Legge piuttosto che un netto ripudio di quest'ultima (*Mt.* 5, 17); in tal modo, però, secondo gli scritti paolini, Gesù viene a sostituire a un'etica causale della Legge un'etica dell'amore, per l'appunto fondata sul doppio comandamento dell'amore e per il prossimo e di Dio, identificato quindi con la legge di Cristo, nonché considerato come la *summa* interpretativa e la norma di tutti gli altri comandamenti. L'*amore* costituisce il tratto distintivo assoluto del comportamento del cristiano, che implica peraltro un'idea di comunità (quella cristiana) incentrata sull'unione del singolo col corpo di Cristo, attuata mediante i *sacramenti*. Di conseguenza, secondo la visione paolina, l'etica cristiana è anzitutto un'etica sociale che cancella, nell'unione con Gesù, tutte le varie differenze terrene (di etnia, di razza, di genere, di status). Paolo colloca quindi tutto l'agire etico del credente sotto il comandamento dell'amore, che, negli scritti giovannei, è – persino – l'unico supremo comandamento[32].

Successivamente, i Padri della Chiesa e i pensatori medioevali, da un punto di vista storiografico rilevereranno che, nonostante una certa perplessità nei primi scrittori cristiani fra la tendenza – di tradizione veterotestamentaria – a considerare ed affrontare i problemi della vita in una maniera strettamente "giuridica" e la tendenza – tipica della moralità cristiana neotestamentaria – ad insistere sull'amore e la buona volontà (quali, appunto, precetti del comandamento dell'amore), in una sorta di compromesso, venne comunque accettata l'idea di un "codice" di precetti "morali" considerato come imposto da Dio. Questa concezione, in un certo senso "legalistica", dell'obbligazione morale o etica, non trovava tuttavia riscontro storico nella filosofia sia greca che

27 Da qui, l'antitesi paolina fra Legge e Vangelo quale emblematico *dualismo teologico*; cfr. (Vorgrimler 2004, pp. 232-33).
28 Si veda (Bultmann 1964, Parte V, Cap. 3).
29 Si veda, a tal proposito, l'enciclica *Dives in Misericordia* (1980) di Giovanni Paolo II.
30 Si veda pure l'enciclica *Deus Caritas Est* (2005) di Benedetto XVI.
31 Si veda (Rohls 1995, Cap. II, § 1).
32 Si veda (Rohls 1995, Cap. II, § 1).

latina[33], per cui le prime speculazioni circa una possibile "obbligazione" etica di alcuni contenuti della Legge, si presume siano nate fra i primi cristiani né greci né latini[34].

Appendice 1. Sulla concezione del tempo nel cristianesimo

Dal punto di vista etimologico, il termine *Gesù* deriva dall'ebraico *Yĕshūa*, abbreviativo di *Yĕhoshūa* che significa «il Signore è salvezza», per cui la figura e l'opera di Gesù non si possono disgiungere dalla sua storia, ovvero la "storia della salvezza", che nell'Antico Testamento si scandisce in varie tappe secondo un suo preciso *tempo storico*, mentre nel Nuovo Testamento essa si compie e si perfeziona proprio nella realtà di Gesù Cristo[35]. Dunque, il discorso su Gesù Cristo inevitabilmente si incentra sulla storia della salvezza, come *attesa messianica*, come «evento» e «pienezza» dell'Incarnazione del Verbo, come diffusione ed espansione ecclesiale, come compimento escatologico[36]. La figura di Gesù Cristo[37] è, quindi, una figura eminentemente storica in senso plenario, il cui tempo storico si esplica in quattro momenti principali, e cioè: 1) il *tempo dell'attesa*; 2) il *tempo dell'emergere storico*; 3) il *tempo ecclesiale*; 4) il *tempo escatologico*.

• Il tempo dell'attesa

La storia del popolo d'Israele, quale emerge dai libri dell'Antico Testamento, è animata da una radicale tensionalità che nasce dal progettarsi, dal protendersi, di tale storia, verso il futuro, nell'*attesa*, via via sempre meglio concretata e determinata, di una persona che sarà il Messia.

• Il tempo dell'emergere storico

L'esistenza storica di Gesù è attestata da varie fonti che, per la loro origine e natura, prevalentemente si distinguono in "fonti non cristiane" e "fonti cristiane"[38]. Le fonti non cristiane furono quelle di Plinio il Giovane, Tacito, Svetonio e di Giuseppe Flavio, il cui valore, tuttavia, è molto relativo sia per l'ambiente da cui derivano (perlopiù, pagano) che per la frammentazione e l'incompletezza delle notizie, con qualche eccezione per l'opera di Flavio. Tra le fonti cristiane, si fa riferimento soprattutto al Nuovo Testamento, che, per i suoi caratteri intrinseci, si distingue nettamente dalla vasta letteratura apocrifa dei primi secoli, intrisa – sovente – di plagio e amplificazione fantastica.

Il più antico scritto del Nuovo Testamento è la prima lettera di Paolo alla comunità cristiana dei Tessalonicesi, scritta circa vent'anni dopo la morte di Gesù (presumibilmente, dunque, nell'anno 51), nella quale si trova una sinossi della figura e del mistero di Gesù, e dove il tema della messianità s'intreccia con quello della filiazione divina, l'evento della morte con quello della risurrezione, il tempo di oggi, dedicato all'impegno nella *sequela* di Gesù, con quello del suo ritorno, nella *parusia*. Tuttavia, attraverso i Vangeli, per il loro intento storico-biografico, sarà possibile ricostruire la trama e le vicende dell'esistenza storica di Gesù. Con la resurrezione, che poi si unisce all'ascensione, si chiude la testimonianza degli apostoli del ciclo storico-visibile della vita di Gesù[39], ed inizia la vita della Chiesa, (negli intenti) quale riproduzione storico-mistica della realtà di Gesù, nonché prosecuzione della sua opera.

Già durante la sua vita, Gesù aveva promesso a Pietro il primato di fondamento e di guida della sua Chiesa, conferito a risurrezione avvenuta e dopo aver richiesto la triplice protesta di amore (*Gv.*

33 Questa nuova concezione cristiana dell'etica poteva al più mettersi a raffronto critico con la legge universale della tradizione stoica, anche se i precetti da questa contemplati non erano stati promulgati da alcuna divinità trascendente. Cfr.(Bultmann 1964, Parte V, Cap. 3).
34 Si veda (Bourke 1972, Parte II, Cap. IV).
35 Si veda (Vorgrimler, 2004) e (Festarozzi, 1977-78).
36 Si veda (Cristaldi, 1980).
37 Il termine *Cristo* è apposizione che significa *Messia*.
38 Si veda (Bertalotto, 2010).
39 Si vedano la *Prima lettera ai Corinzi* e gli *Atti degli Apostoli*.

21, 15-17). Affida, quindi, ai suoi apostoli il compito di trasmettere a tutti gli uomini l'annuncio della salvezza, con il potere di inserire, nell'economia salvifica, il *battesimo* in nome della *Trinità* (*Mt.* 28, 18-20). Già alla vigilia della sua morte, Gesù aveva anche istituito l'*Eucaristia* (*Mt.* 26, 26-29) che, rapportandosi al sacrificio della croce, celebrava la nuova pasqua della liberazione dell'uomo dal peccato, per la garantita perennità di quel sacrifico di salvezza che l'Eucaristia avrebbe rammentato e rinnovato per sempre.

• Il tempo ecclesiale

La testimonianza del Nuovo Testamento, che si fondò dapprima sull'esperienza vissuta dinanzi alla realtà storica e al mistero di Gesù Cristo e su cui ripiegherà la fede del primitivo cristianesimo, sarà quindi approfondita e chiarita grazie all'elaborazione esegetica e dottrinale, nonché alle controversie teologiche, che troverà nel magistero dei primi concili ecumenici i propri capisaldi e le sue formulazioni fondamentali.

• Il tempo escatologico

Se con la venuta di Gesù s'è compiuta l'*attesa messianica*, un'altra tensione di attesa si è immessa nel tempo con la (seconda) venuta di lui: l'*attesa escatologica*. Il termine *parusia*, usato nel Nuovo Testamento, ha il duplice significato di «presenza» e di «venuta». Sia la narrazione evangelica che la speranza della Chiesa primitiva, negli ultimi tempi si aprirono verso la seconda venuta di Gesù Cristo, verso il «giorno del Signore», quando giudicherà gli uomini, suggellerà la storia e rinnoverà tutte le cose (*Ap*. 19 e segg.). Gesù Cristo, glorificato così sotto i tratti del «Figlio dell'uomo» (*Lc.* 17, 24 e segg.), porterà a compimento la redenzione mediante la partecipazione dei corpi risuscitati dei giusti alla gloria da lui raggiunta con la sua risurrezione.

La seconda venuta di Gesù Cristo ha, in rapporto all'esistenza cristiana, il carattere di una mera «imminenza» qualitativa e non cronologica, in quanto, in Gesù Cristo, s'è già compiuta la «pienezza» dei tempi (*Gal.* 4, 4), per cui egli è sempre presente tra le vicende della storia e lungo l'intero arco dell'esistenza umana tutta.

Appendice 2. Filosofia e teologia, nell'evo antico: brevi accenni

La relazione fra teologia e filosofia ha avuto diverse declinazioni storiche tali che, se la prima presuppone costitutivamente la seconda, anche quest'ultima – cioè, la filosofia – presenta, a sua volta, dei legami storici verificabili, più o meno stretti, con la teologia. Ciò perché la teologia è fondamentalmente riflessione razionale sul problema di Dio e della fede, che non può esplicarsi e attuarsi se non facendo ricorso alle categorie (storiche) linguistiche e concettuali (quindi anche filosofiche) della cultura, della *Weltanschauung*, di un dato periodo storico[40]. Accenneremo, quindi, a questo rapporto biunivoco fra teologia e filosofia da un punto di vista prevalentemente storico, e solo limitatamente ad alcune fasi dell'evo antico, quelle più attinenti al cristianesimo primitivo.

Ogni tematica teologica non può sottrarsi alla riflessione filosofica, per cui inevitabili sono i rapporti teologia-filosofia[41], che storicamente risalgono ai primi pensatori greci i quali, nella riflessione sulla natura e sull'universo, pervennero ad una nuova visione spirituale di Dio (*theologia naturalis*) e, di riflesso, ad una concezione dell'essere, che saranno alla base di tutta la futura teologia filosofica greca sopra cui, poi, le religioni – giudaica prima, cristiana dopo – assumeranno la forma di una teologia filosofica[42]. I greci seppero esprimere concettualmente (λόγος) il problema

40 Cfr. (Fornero, 1991).

41 In generale, sui rapporti fra filosofia e teologia, si vedano per esempio: (De Ruggiero, 1967), (Margaritti, 1977-78), (Cacciari, 1996), (Wojtyła, 1998), (Ferretti, 2002), (Cottier, 2002), (Fabris, 2004), (Ratzinger, 2007; 2008), (Livi, 2009), (Barth, 2010), (Vanni Rovighi, 2015), (Perone, 2016), (Caputo, 2016), (Pannenberg, 2020); cfr. pure (Iurato, 2015).

42 Cfr. (Jaeger, 1961) e (Bultmann, 1964).

generale della "pensabilità", non più mitica ma razionale, del mondo e dell'io, per arrivare quindi a "pensare" Dio[43].

I primi pensatori greci si posero dunque il problema di indagare col *logos* il più alto e difficile di tutti i problemi, l'essere di Dio. Platone e Aristotele furono i primi a usare termini correlativi di θεολογία, termine quest'ultimo per la prima volta introdotto da Platone nella *Repubblica* in riferimento alla riflessione poetica sulle manifestazioni del divino, dove tracciava iniziali τύποι περὶ θεολογίας ("elementi per una descrizione del divino"); il nuovo termine θεολογία fu appositamente creato per denotare gli inevitabili conflitti fra la tradizione mitico-poetica e lo studio razionale e naturale del problema di Dio. Da allora in poi, ogni altro sistema filosofico greco (ad eccezione dello scetticismo) comprese una propria teologia[44].

Con Aristotele, la teologia assunse il ruolo di «prima filosofia» o «scienza dei massimi principi» (che i suoi successori chiameranno poi *metafisica* o teologia filosofica), cioè di scienza filosofica fondamentale, il fine ultimo e supremo di ogni sistematica indagine filosofica sull'essere, grazie a cui la teologia potrà poi acquisire, con San Tommaso d'Aquino, lo statuto di «scienza» nel senso aristotelico di «conoscenza dell'essenza universale delle cose e delle loro cause»[45]. Il problema del divino fu comunque centrale anche nei presocratici e negli antichi filosofi naturalisti, a tal punto che quasi impossibile è separare la componente teologica dalla fondamentale struttura fisica o ontologica del loro pensiero, per cui essi erano al contempo θεολόγοι e φυσιχοί[46].

Nei periodi ellenistico prima e neoplatonico dopo, la sapienza biblica gradualmente entrò a far parte della cultura ed il concetto di filosofia man mano acquisì un significato specificatamente morale e religioso, fin quando, alle soglie del giudaismo, la religione si autodefinì come "autentica e completa filosofia". Per Filone di Alessandria, la filosofia diviene vera sapienza solo quando assolve alle domande filosofiche con le risposte fornite dalla rivelazione. Il cristianesimo interpreta la propria fede religiosa come la "vera filosofia", come compimento e superamento dei traguardi che la filosofia si pone come tale, ovverosia la rivelazione è la verità piena e definitiva la quale sta, tuttavia, in continuità con le molteplici verità parziali e provvisorie fornite dalla speculazione meramente umana[47].

San Giustino Martire – assieme agli altri apologisti cristiani – ed Agostino furono figure emblematiche nel rilevare quali precipui nessi razionali sussistano fra filosofia e fede, che permettano all'uomo di cercare la verità trascendentale rigettando i miti e i falsi dèi del paganesimo. Agostino considerò la filosofia, posta a contatto con la rivelazione cristiana, come "autentico amore di Dio". Sia per il Vangelo secondo Giovanni che per le Lettere di Paolo, il Logos è il Verbo di Dio che si è fatto carne, e la Sapienza è il Cristo. Da qui, la nascita della teologia propriamente detta, non più intesa come discorso meramente filosofico su Dio bensì come interpretazione razionale della Rivelazione divina, vedendo il cristianesimo come l'unica "religione vera"[48] che interagisce positivamente con la ricerca razionale, donde la fondazione della teologia come scienza in quanto disciplina dotata di intrinseca valenza razionale[49]. Fu proprio la razionalità insita nel messaggio rivelato e nella verità evangelica a richiamare e instaurare necessariamente il primo legame solido fra il cristianesimo primitivo e la filosofia greca, in particolare quella stoica[50].

La nascita della filosofia cristiana fu, quindi, caratterizzata sia dalla rivalutazione delle principali categorie metafisiche scaturenti dalla rivelazione biblica[51] – ovverosia Dio come l'Essere assoluto

43 Cfr. (Livi 2009, Cap. 3).
44 Cfr. (Jaeger 1961, Cap. I) e (Bultmann 1964, Parti III, IV).
45 Cfr. (Margaritti 1977-78, Vol. 3, § I.1).
46 Cfr. (Jaeger 1961, Capp. I, X) e (Bultmann 1964, Parti III, IV).
47 Cfr. (Livi 2009, Cap. 3).
48 Il cristianesimo, qualificandosi in tal modo come "religione vera", veniva a differenziarsi così dalle religioni pagane ormai prive di verità agli occhi della stessa razionalità precristiana, realizzando al contempo, nei loro confronti, una grande e innovativa opera di demitizzazione; cfr. (Ruini, 2007).
49 Cfr. (Di Ceglie, 2004) e (Livi 2009, Cap. 3).
50 Cfr. (Manno, 2006).
51 Peraltro, secondo alcuni filosofi dell'antichità (come Filone di Alessandria, il cui pensiero ha come principi cardine la trascendenza di Dio e il primato dei valori religiosi), la filosofia greca nei suoi aspetti più propriamente metafisici – e in particolare quella platonica – fu influenzata dal pensiero ebraico e cristiano (attraverso i libri biblici dell'Antico Testamento); cfr. (Livi 2009, Cap. 3).

trascendente, la creazione, il tempo come valore soteriologico[52], la persona come immagine di Dio, la libertà delle coscienze – che da una contemporanea dialettica anticristiana tipica di una certa "filosofia pagana" propugnata da alcuni filosofi neoplatonici in polemica con il cristianesimo. Nello stesso periodo a cavallo fra quello ellenistico-romano e quello neoplatonico, si assistette anche alla comparsa dello gnosticismo e alle sue interazioni con il cristianesimo e la sua filosofia[53].

Tuttavia, anche alcuni protagonisti della filosofia pagana d'ispirazione neoplatonica, per converso, stimolarono quella cristiana. Influenzato da Parmenide, Platone e Filone di Alessandria, così Plotino incentrò il suo pensiero sul processo creativo di necessaria emanazione basato su un principio supremo, l'Uno, da cui tutto procede e a cui tutto ritorna; egli, inoltre, mise in rilievo la contraddittorietà logica cui perviene l'uomo quando parla di Dio, quindi evidenziandone l'ineffabilità e l'estrema trascendenza. Questa visione dialettica di Dio verrà poi acquisita dalla filosofia cristiana medioevale, sussunta però entro uno schema concettuale contemplante una nozione piu estesa di "essere" che permetteva di parlare di Dio sia *per viam negationis* che *per viam eminentiæ*. Parimenti, altri concetti e categorie metafisiche della filosofia pagana neoplatonica confluiranno in quella cristiana medioevale e moderna, come il principio che tutte le cose (uomini compresi) provengono da Dio e a Lui ritornano, la sua ineffabilità e l'essere "il totalmente Altro"[54].

Referenze

Barth, K. (2010). *Filosofia e teologia.* A cura di Andrea Aguti, Brescia, IT: Editrice Morcelliana.

Bertalotto, P. (2010). *Il Gesù storico. Guida alla ricerca contemporanea.* Roma, IT: Carocci editore.

Bourke, V.J. (1972). *Storia dell'etica. Esposizione generale della storia dell'etica dai primi pensatori greci ad oggi.* Roma, IT: A. Armando Editore.

Bultmann, R. (1964). *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche.* Milano, IT: Garzanti.

Cacciari, M. (1996). "Filosofia e teologia". In: Rossi, P. (a cura di) (1996). *La Filosofia.* 4 voll., Milano, IT: Garzanti, Vol. II, Cap. VIII, pp. 364-421.

Caputo, J.D. (2016). *Filosofia e teologia.* Edizione italiana a cura di Andrea Aguti, Brescia, IT: Editrice Queriniana.

Cirillo, L. (1980). "Il problema del giudeo-cristianesimo", in: Daniélou, J. (1980). *La teologia del giudeo-cristianesimo.* Bologna, IT: EDB-Centro editoriale dehoniano, pp. VII-LXV.

Cottier, G. (2002). *Le vie della ragione. Temi di epistemologia teologica e filosofica.* Cinisello Balsamo (MI), IT: Edizioni San Paolo.

Cristaldi, G. (1980). "Gesù «discriminante» della storia". *Vita e Pensiero*, Numeri 7-8.

De Ruggiero, G. (1967). *La filosofia del Cristianesimo.* 3 voll., VIII edizione, Roma-Bari, IT: Editori Laterza.

Di Ceglie, R. (2004). "Fondazione critica dell'*actus essendi*. Tra metafisica e pensiero cristiano in margine all'analisi ontologica della soggettivita proposta da P.P. Ruffinengo". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 96 (2-3): 529-556.

Fabris, A. (2004). *Teologia e filosofia.* Brescia, IT: Editrice Morcelliana.

Ferretti, G. (2002). *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica.* I volume: *Questioni*, II volume: *Figure.* Napoli-Roma, IT: Edizioni Scientifiche Italiane.

Festarozzi, F. (1977-78). "Riflessione sapienziale (antropologica e escatologica)". In: AA.VV. (1977-78). *Dizionario Teologico Interdisciplinare.* 3 voll., Casale Monferrato (AL), IT: G. Marietti Editore, Vol. 3, pp. 88-102.

Filoramo, G., Massenzio, M., Raveri, M., & Scarpi, P. (2007). *Manuale di storia delle religioni.* Roma-Bari, IT: Editori Laterza.

Fornero, G. (1991). "Filosofia e teologia da Tillich ai teorici della «morte di Dio»". In: Abbagnano,

52 Cfr. Appendice 1.

53 Cfr. (Livi 2009, Cap. 3).

54 Cfr. (Livi 2009, Cap. 3).

N. (a cura di) (1991). *Storia della filosofia.* 4 voll., IV edizione, Torino, IT: UTET, Vol. IV, tomo 1, pp. 207-313.
Freeman, C. (2010). *Il cristianesimo primitivo. Una nuova storia.* Torino, IT: Einaudi.
Giudice, A., & Rinaldi, G. (a cura di) (2014). *Fonti documentarie per la storia del cristianesimo antico.* Roma, IT: Carocci editore.
Iurato, G. (2015). "Alcune riflessioni storico-critiche di epistemologia teologica". *HAL.archive-ouvertes*, preprint No. hal-01235248, version 2.
Jaeger, W. (1961). *La teologia dei primi pensatori greci.* Traduzione di Ervino Pocar, Firenze, IT: La Nuova Italia Editrice.
Jossa, G. (2006). *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea.* Roma, IT: Carocci editore.
Livi, A. (2009). *Filosofia e Teologia.* Bologna, IT: ESD-Edizioni Studio Domenicano.
Manno, A.G. (2006). *La ragione nella Rivelazione.* Frigento (AV): Casa Mariana Editrice.
Margaritti, A. (1977-78). "Teologia e filosofia". In: AA.VV. (1977-78). *Dizionario Teologico Interdisciplinare.* 3 voll., Casale Monferrato (AL), IT: G. Marietti Editore, Vol. 3, pp. 415-429.
Novelli, E. (2014). *La nascita del cristianesimo.* Bologna, IT: Societa editrice il Mulino.
Pannenberg, W. (2020). *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune.* IV edizione con postfazione di Giuliano Sansonetti, Brescia, IT: Editrice Queriniana.
Penna, R. (2011). *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze.* Roma, IT: Carocci editore.
Penna, R. (2012). *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata.* VI edizione, Bologna, IT: EDB-Centro editoriale dehoniano (I edizione, 1984).
Penna, R. (2018). *Le origini del cristianesimo. Una guida.* III edizione, Roma, IT: Carocci editore.
Perone, U. (2016). *Il racconto della filosofia. Breve storia della filosofia.* Brescia, IT: Editrice Queriniana.
Ratzinger, J. (2007). *Dio salvi la ragione.* Siena, IT: Edizioni Cantagalli.
Ratzinger, J. (2008). *Logos. La ragione in Dio.* Bologna, IT: ESD-Edizioni Studio Domenicano.
Rohl, J. (1995). *Storia dell'etica.* Bologna, IT: Societa editrice il Mulino.
Ruini, C. (2007). *Verità di Dio e verità dell'uomo. Benedetto XVI e le grandi domande del nostro tempo.* Siena, IT: Edizioni Cantagalli.
Vanni Rovighi, S. (2015). *Istituzioni di filosofia.* Brescia, IT: Editrice La Scuola (VI edizione con nuova veste editoriale; I edizione, 1982).
Vorgrimler, H. (2004). *Nuovo dizionario teologico.* Bologna, IT: EDB-Centro editoriale dehoniano.
Wojtyła, K. (1998). *Fides et Ratio.* Città del Vaticano, VA: Editrice L'Osservatore Romano.