

**LA PREDESTINAZIONE:
SIGNORE, AIUTACI A CAPIRE
(Studio 6)**

Nel nostro ultimo studio abbiamo considerato come, già nel II secolo, la fede cristiana venne seriamente manomessa dai cosiddetti **Apologeti** greci. Pensando di renderla intellettualmente più credibile, vollero rielaborarla in chiave filosofica, riformularla usando vocaboli e concetti stoico-platonici, fonderla con elementi derivati dalla filosofia greca [1]. Da questa operazione il messaggio cristiano ne uscì stravolto. Furono seriamente compromesse le dottrine del peccato e della grazia, e di conseguenza tutte le dottrine derivanti dalla grazia: l'elezione, la predestinazione, la redenzione, la rigenerazione, la riconciliazione, la giustificazione e l'adozione. Nella misura in cui perse il suo contenuto evangelico, la fede cristiana acquisì un carattere intellettualistico, sacramentalistico e moralistico del tutto alieno alla sua natura. Questo la rese più ammissibile dall'élite intellettuale, più accettabile dalla massa popolare, più conveniente all'emergente classe sacerdotale e più strumentalizzabile (da Costantino in poi) dal potere secolare – ma la alterò a tal punto da svuotarla del suo potere redentivo.

Come testimoniano gli scritti di Clemente, Ignazio, Policarpo, Melitone e *A Diogneto* – anche questi del II secolo – non tutti aderirono a questa nuova forma di cristianesimo. Ci fu una minoranza che continuò a credere, vivere e predicare "Cristo e lui crocifisso". Noi oggi denomineremmo questa minoranza "evangelica", e a ragione, perché tale fu nella sostanza della sua fede.

Che cosa abbiamo dedotto da tutto ciò? Tenendo presente il tema della nostra ricerca, abbiamo dedotto che se vogliamo capire come e perché la dottrina biblica della predestinazione fu travisata, e in definitiva sconfessata da quella che poi divenne la cristianità istituzionale, dobbiamo focalizzare sul II secolo ed entrare nel dettaglio di come gli Apologeti alterarono i contenuti essenziali della fede evangelica. Farlo non sarà semplice, perché le problematiche coinvolte sono complesse. Vorrei

tuttavia incoraggiare il lettore a non demordere, anche lì dove, a volte, la nostra indagine potrà apparire un tantino astrusa. Siamo convinti che l'importanza di ciò che tale indagine rivela giustifichi tutto l'impegno necessario per seguirla e ponderarla. Un ulteriore incoraggiamento viene dal fatto che non sarà necessario soffermarci su ogni singolo Apologeta. Sarà sufficiente focalizzare sul secondo – Giustino († 168) – perché fu lui il principale autore e divulgatore della fatale sintesi teologico-filosofica.

Giustino

Nato nel 100 d.C. nella città romana di Flavia Neapolis (Palestina), Giustino approda al cristianesimo dopo un lungo percorso di studio attraverso il pensiero stoico, pitagorico, aristotelico e neoplatonico. Sempre “bramoso di ascoltare il grande insegnamento caratteristico della filosofia”, un giorno è arrestato dalla testimonianza di un cristiano “di età molto avanzata” che per la prima volta gli parla del vangelo [2]. Nel corso della conversazione, costui gli chiede: “L'intelligenza dell'uomo è in grado di contemplare Dio senza l'intervento dello Spirito Santo?” Giustino risponde affermativamente: “Platone afferma che l'occhio dell'intelligenza possiede questa capacità”. Si evidenzia così una delle differenze fondamentali fra fede cristiana e filosofia platonica, la prima attestante la *dipendenza* dell'uomo da Dio, la seconda attestante l'autonomia della ragione umana, che “possiede” in sé la “capacità” di capire le realtà divine. Naturalmente il cristiano si dice in totale disaccordo con tale prospettiva: “Non mi interessano Platone e Pitagora, e neanche chi sostiene dottrine di questo tipo”. Da parte sua, d'altronde, Giustino disconosce il concetto stesso della verità come “rivelazione” di Dio. Il filosofo platonico, infatti, “si richiama al fatto che egli dispone di un sapere originario che non è mai stato modificato... Non c'è nulla che possa e debba essere rivelato... Non dipende da Dio che la verità ora si mostri ora si nasconda, ma dipende dalla debolezza dell'uomo, e precisamente dal suo intelletto, il fatto che non tutti siano in grado di conoscere la verità allo stesso modo” [3]. Giustino, quindi, deve sorprendersi quando infine il vecchio cristiano lo incoraggia a fare due cose: in primo luogo, a pregare, “perché, prima di tutto, ti siano aperte le porte della luce: non tutti, infatti, possono comprendere queste verità [del vangelo], se non per dono di Dio e del suo

Cristo”; in secondo luogo, a leggere gli scritti degli antichi profeti, perché “tanto tempo fa, prima ancora di tutti questi presunti filosofi (*nomizomenōn philosophōn*), sono esistiti uomini beati, giusti e amici di Dio, che hanno parlato per ispirazione dello Spirito divino e hanno previsto il futuro che ora si è avverato: si chiamano profeti. Essi sono i soli (*monoi*) che hanno visto la verità e l’hanno annunciata agli uomini senza remore... Hanno glorificato Dio Padre, creatore dell’universo, e hanno annunciato suo Figlio, Cristo, che viene da Lui” [4].

Giustino segue questi consigli solo in parte. Legge le Scritture e dopo un certo tempo professa fede cristiana, ma verso la filosofia greca vuole mantenere un atteggiamento positivo. Anzi, nel corso degli anni, tornando e ritornando sulla problematica del rapporto tra fede biblica e pensiero greco, giunge alla conclusione che le due cose non sono antitetiche ma complementari, che quindi non vanno distinte, ma unite in un'unica grande sintesi. Ma su quale base? E secondo quale criterio?

La dottrina del Logos

Giustino spiega tutto nelle due opere che distillano l’essenza del suo pensiero: l’*Apologia prima* e l’*Apologia seconda*, scritte ambedue negli anni ’50 del II secolo. Infatti, con molta disinvoltura e senza ambiguità, Giustino afferma di essere divenuto discepolo di Cristo, “non perché le dottrine di Platone siano diverse da quelle di Cristo, ma perché non sono del tutto simili, così come quelle degli altri, Stoici e poeti e scrittori” [5]. Fra fede cristiana e filosofia greca, infatti, vi è solo una differenza di grado, non di sostanza; e questo perché esse provengono dalla stessa fonte, ovvero dal *Logos* (Cristo) che è universalmente presente in ogni essere umano: “Ciascuno, infatti, percependo in parte ciò che è congenito al Logos divino sparso nel tutto, formulò teorie corrette; essi però, contraddicendosi su argomenti di maggiore importanza, dimostrano di aver posseduto una scienza non sicura e una conoscenza non inconfutabile” [6]. Il limite dei filosofi, quindi, è stato quello di aver colto solo in parte l’illuminazione universale data dal Logos; la superiorità della fede cristiana sta nel rifletterla totalmente, essendo essa stessa la rivelazione del Logos manifestatosi nella persona di Cristo. “La nostra dottrina dunque appare più splendida di ogni dottrina umana, perché per noi si è

manifestato il Logos totale, Cristo... Infatti tutto ciò che rettamente enunciarono e trovarono via via filosofi e legislatori, in loro è frutto di ricerca e speculazione, grazie ad una parte di Logos. Ma poiché non conobbero il Logos nella sua interezza, che è Cristo, spesso si sono anche contraddetti”. E ancora: “Tutti gli scrittori, attraverso il seme innato del Logos, poterono oscuramente vedere la realtà. Ma una cosa è un seme ed un'imitazione concessa per quanto è possibile, un'altra è la cosa in sé, di cui, per sua grazia, si hanno la partecipazione e l'imitazione” [7]. Per questo motivo si può dire che la vita condotta dai cristiani è superiore a quella vissuta dai filosofi, perché essi “vivono non secondo un frammento del Logos sparso in tutti, ma secondo la conoscenza e la contemplazione di tutto il Logos, che è Cristo” [8]. Ciò ovviamente non toglie che la filosofia greca deve essere vista come una “anticipazione” della rivelazione cristiana, e la rivelazione cristiana come il “compimento” della filosofia greca: “Cristo è il primogenito di Dio, il suo Logos, del quale tutti partecipano... quelli che sono vissuti secondo il Logos sono cristiani, anche se passarono per atei, come, tra i greci, Socrate, Eraclito e altri loro simili” [9].

Che cosa dire della dottrina del Logos formulata da Giustino? Indubbiamente essa deriva in parte dalla Scrittura. Nel *Prologo* del vangelo di Giovanni (1:1-18), Cristo è definito il *Logos*, cioè la “Parola”, perché attraverso di Lui Dio ha rivelato se stesso: prima nella creazione, poi nell’incarnazione e infine nella redenzione. Nel momento, però, in cui Giustino parla del “seme innato del Logos”, del “Logos sparso in tutto”, del “frammento del Logos sparso in tutti”, o ancora del “seme del Logos che è innato in ogni stirpe umana” e del “Logos che è in ogni cosa” [10], individuiamo concetti che *non* derivano dalla Bibbia, ma dalla filosofia greca [11].

Se ora ne avessimo il tempo, sarebbe interessante considerare l’origine e lo sviluppo del concetto del *logos universale* in seno alla filosofia greca, quindi soffermarci sul pensiero di Eraclito († 475), Socrate († 399), Platone († 347) e Cleante († 231), poi della corrente stoica e medioplatonica. Altrettanto interessante sarebbe esaminare il pensiero del filosofo ebreo Filone d’Alessandria († 45 d.C.) e vedere come questi, cento anni prima di Giustino, facendo proprie le evoluzioni concettuali della

filosofia greca e applicando queste all'interpretazione del testo biblico, giungeva non solo a identificare la parola creatrice della Bibbia (Genesi 1:3, 6, 9, 11, ecc.) con il Logos divino della filosofia greca, ma a connettere la Ragione del Logos con la ragione umana: "Ogni uomo per la sua intelligenza è intimamente legato al Logos divino essendo venuto al mondo come una copia, un riflesso o un frammento di quella natura beata, mentre quanto a struttura fisica è unito al mondo" [12]. Questa citazione colpisce per la similarità che rivela tra la dottrina del Logos di Filone e quella di Giustino. Scrive infatti E. Goodenough: "Quello che Giustino ha in mente è il Logos di Filone, anche se lo popolarizza, diluisce, personalizza e rappresenta come incarnatosi nel Gesù Cristo storico" [13].

Certamente, la dottrina del Logos, nella sintesi cristiano-platonica, rappresenta *il pilastro* sul quale Giustino fa poggiare l'intera struttura del suo pensiero teologico. È in base ad essa, infatti, che egli giustifica la fusione tra fede cristiana e filosofia greca. Facendole derivare ambedue dal Logos, egli può sostenere che esse non rappresentano *due sapienze* da distinguersi, ma *una sapienza* da unificarsi in tutti i suoi elementi: quelli appresi dai filosofi nel corso della storia e quelli rivelati dal Logos incarnatosi in Cristo [14]. Fino a che punto Giustino sia disposto ad arrivare pur di far coincidere le due sapienze, lo vediamo nella seguente citazione:

Quando noi diciamo che il Logos, che è il primogenito di Dio, Gesù Cristo il nostro Maestro, è stato generato senza connubio, e che è stato crocifisso ed è morto e, risorto, è salito al cielo, non portiamo alcuna novità rispetto a quelli che, presso di voi, sono chiamati figli di Zeus... Se poi... noi affermiamo che Egli è stato generato da Dio come Logos di Dio stesso, in modo speciale e fuori dalla normale generazione, questa concezione è comune alla vostra, quando dite che Ermete è il Logos messaggero di Zeus. Sapete infatti di quanti figli di Zeus parlino gli scrittori onorati da voi [15].

Giustino, ovviamente, è agli antipodi di Paolo. Come abbiamo già visto, l'apostolo non solo distingue fra la "sapienza di Dio" (*sophia tou theou*) e la "sapienza del mondo" (*sophia tou kosmou*), ma vede le due sapienze come totalmente antitetiche l'una all'altra (in I Corinzi 1-2). Pertanto,

fintanto che il vangelo è mantenuto integro, non è possibile renderlo compatibile con la filosofia greca: sarebbe come cercare di armonizzare la “sapienza” (*sophia*) con la “follia” (*mōria*). Certo, il vangelo può essere modificato per produrre l’innaturale unione, ma a quel punto non sarebbe più “vangelo”: svuotato dei suoi contenuti, sarebbe “vanificato” (*kenōthē*) quanto alla sua potenza redentiva. In definitiva, Paolo ha un solo messaggio per quei corinti che, pur dicendosi cristiani, continuano a pavoneggiare la loro sapienza filosofica: “Nessuno inganni se stesso; se qualcuno fra voi pensa di essere savio in questa età, diventi stolto affinché possa diventare savio. Infatti la sapienza di questo mondo è follia presso Dio” (I Cor 3:18-19).

Il libero arbitrio

A monte di tutta questa problematica c’è una diversa antropologia. Nella prospettiva apostolica, l’intero genere umano, dalla rivolta di Adamo in poi, giace in una condizione di morte spirituale. “Morti nei falli e nei peccati” (Ef 2:1), gli esseri umani vivono “nella vanità della loro mente” e sono “ottenebrati nell’intelletto, estranei alla vita di Dio, per l’ignoranza che è in loro e per l’indurimento del loro cuore” (Ef 4:17-18). Né Giudei né greci rappresentano un’eccezione a questa condizione, perché, “tutti, Giudei e Greci, sono sottoposti al peccato, come sta scritto: ‘Non c’è alcuno che abbia intendimento, non c’è alcuno che ricerchi Dio. Tutti si sono sviati, tutti quanti sono divenuti inutili; non c’è alcuno che faccia il bene, neppure uno” (Rom 3:9-12). Che i Greci non abbiano alcuna vera propensione verso Dio lo dimostra il fatto che quando il vero messaggio di Cristo viene loro predicato, lo rifiutano, anzi lo oltraggiano, definendolo una “follia”. Infatti, “i Giudei chiedono un segno e i Greci cercano sapienza, ma noi predichiamo Cristo crocifisso, che è scandalo per i Giudei e follia per i Greci” (I Cor 1:22-23). Perché? Perché “l’uomo naturale non riceve le cose dello Spirito di Dio, perché sono follia per lui, e non le può conoscere, poiché si giudicano spiritualmente” (2:14).

Giustino ha una visione molto diversa della condizione dell’uomo. Sebbene in una rara circostanza accenni al fatto che il genere umano “a partire da Adamo” sia “caduto in potere della morte e dell’inganno del serpente”, egli si affretta subito a precisare che ciò non ha per nulla

compromesso le capacità spirituali e morali dell'uomo: "Dio, infatti, nel creare gli angeli e gli uomini dotati di libero arbitrio e di autonomia, ha voluto che ciascuno facesse ciò di cui Egli stesso gliene aveva dato la capacità, riservandosi di conservarli nell'incorruttibilità e senza punizione se avessero scelto ciò che era a Lui gradito, e di punire invece ciascuno a suo giudizio se avessero fatto il male" [16]. Si noti l'affermazione del "libero arbitrio", cioè del concetto secondo il quale l'uomo ha per natura la "capacità" di volere e compiere ciò che è "gradito" agli occhi di Dio. Giustino non lo ha derivato dalla Bibbia, perché la Bibbia sostiene piuttosto il principio della *totale dipendenza*: come un tralcio "da sé", staccato dalla vite, "non può" portare alcun frutto, così l'uomo a prescindere da Dio non è in grado di fare "nulla" di veramente buono (Giov 15:4-5). Giustino ha derivato il concetto del libero arbitrio dalla filosofia greca: è uno di quegli elementi che egli apprende da questa fonte e integra nella sua riformulazione della teologia cristiana, sempre nell'ottica di una fusione dei due sistemi di pensiero. Naturalmente, il concetto del libero arbitrio condizionerà profondamente la teologia di Giustino, anche per quanto riguarda la dottrina della predestinazione. Approfondiamo quindi questo aspetto.

Socrate, Platone e Aristotele

Nell'ambito della filosofia greca il concetto di "libero arbitrio" era emerso gradualmente e naturalmente quale prodotto di una filosofia da sempre concepita come "indagine autonoma, che riceve solo da sé il fondamento e la legge del suo sviluppo" [17].

Allontanandosi dalla tragedia classica, dove l'uomo è succube del suo destino e del volere degli dei (Omero, VIII a.C.), come pure dal determinismo materialistico secondo cui "tutto accade per necessità" (Leucippo, V sec. a.C.), **Socrate** († 399 a.C.) aveva rivendicato all'uomo la possibilità della scelta razionale. Il suo punto di partenza era stata la famosa sentenza iscritta nel tempio di Apollo a Delfi – "Conosci te stesso" (*gnóthi sautón*) – sentenza dalla quale egli aveva desunto che l'oggetto dell'indagine filosofica dovesse essere non l'incomprensibile Divinità, non la misteriosa Natura, ma l'uomo – "esclusivamente l'uomo e il suo

mondo”[18]. Come avrebbe poi detto Cicerone: “Socrate ha richiamato la filosofia dal cielo alla terra”[19].

Ecco quindi la concezione socratica dell’essere umano: l’essenza dell’uomo non sta nel suo “corpo” (*sōma*), ma nella sua “anima” (*psyche*). Questo suo “io” interiore, pensante e volente, non è (come nella Bibbia) un’entità spirituale che sopravvive la morte: rappresenta soltanto la coscienza razionale e morale dell’individuo umano [20]. L’elemento razionale della *psyche* è prioritario rispetto a quello morale, a tal punto che ogni virtù (*areté*) scaturisce dalla conoscenza (*gnōsis*) e ogni vizio (*kakia*) dall’ignoranza (*agnoia*). Per rendere un uomo virtuoso, quindi, basta trasmettergli quella giusta “educazione” (*paideia*) che gli insegni a discernere il bene dal male, dopo di che egli sceglierà il bene e non il male. Perché? Perché il bene porta felicità, per cui sceglierlo è razionale; il male invece porta infelicità, per cui sceglierlo è irrazionale. Socrate infatti ritiene che “tutti gli uomini scelgono con ogni mezzo possibile quel che più giova ai propri interessi e questo compiono” [21]). Nessuno compie il male volontariamente; chiunque fa il male, lo fa per ignoranza, pensando di compiere il bene.

Ma al vertice dell’etica socratica vi sono altri tre aspetti importanti. Il primo è il “dominio di sé” (*enkráteia*), indicante sia il diritto di disporre di se stessi sia il controllo sugli impulsi della propria animalità. Il secondo elemento è la “libertà” (*eleutherìa*), la quale deriva dal dominio di sé, perché libero non è chi è dominato dai propri impulsi ma chi li domina:

Socrate - "Chi è dominato dai piaceri del corpo, e per questi non riesce a compiere le azioni migliori, lo credi un uomo libero, costui?"

Eutidemo — “Niente affatto”...

Socrate — “E coloro che sono privi di dominio di sé, non sono schiavi della peggiore schiavitù?”

Eutidemo — “Lo credo” [22].

Il terzo elemento è l'“autonomia” (*autárkeia*) di cui gode la persona che, non facendosi dominare dai propri desideri animali, si rende autonomo sia rispetto alle cose desiderate sia rispetto alle cose necessarie per ottenere le cose desiderate.

Eccolo, quindi lo schema socratico: l'*autonomia* deriva dalla libertà, la *libertà* deriva dal dominio di sé, e il *dominio di sé* deriva dall'uso della “ragione” (*psyche*). Per l'uomo, quindi, è sufficiente la sola ragione per il raggiungimento della felicità (*eudaimonia*).

E il libero arbitrio? Socrate non lo enuncia come concetto, perché la sua enfasi è razionalistica piuttosto che volontaristica. Evidenzia l'autodominio della ragione (*psyche*), non il dominio della volontà; la libertà che deriva dall'uso della ragione, non che la libertà della volontà (libero arbitrio); l'autonomia dell'uomo che impara a dominare i propri impulsi tramite l'uso della ragione, non l'autonomia della volontà in quanto tale. Non c'è dubbio, tuttavia che il forte antropocentrismo che caratterizza la sua etica presuppone nell'uomo la capacità autonoma di volere e fare il bene. Tant'è vero che Socrate non contempla assolutamente la necessità di alcun intervento divino per l'attuazione del bene da parte dell'uomo. Per non dire che di una Divinità unica, eterna, personale, morale, definitrice di ogni giustizia e fautrice di ogni bene, Socrate non riconosce neanche l'esistenza.

L'etica socratica, nei suoi fondamenti e nelle sue grandi tesi, non è *teonoma*, e quindi non deriva la sua validità dall'essere un ‘comando’, ossia un volere divino: essa si fonda invece... in modo del tutto autonomo, su quella che, per Socrate, costituisce l'essenza dell'uomo, ossia sulla *psyche* intesa come intelligenza, in particolare, e sui valori stessi delle cose in sé e per sé... Si capisce, pertanto, che, per Socrate, come il dio non interviene nella fondazione dell'etica, così non interviene neppure con premi o castighi, né in questo mondo, né nell'altro mondo... *L'uomo non ha bisogno dell'aiuto della divinità per essere buono* [23].

Discepolo di Socrate, **Platone** († 347 a.C.) sviluppa ulteriormente la prospettiva razionalistica del suo maestro. L'uomo non è soggetto alla volontà degli dei o al destino, ma è libero di scegliere di essere giusto o

ingiusto in virtù della conoscenza del bene e del male: “La virtù non ha padrone, e ognuno ne avrà in misura maggiore o minore a seconda che la onori o la disprezzi. La responsabilità è di chi sceglie; la divinità è senza colpa” [24].

Aristotele († 322 a.C.) invece critica il “paradosso socratico” secondo cui nessuno pecca volontariamente. Compiere atti buoni o cattivi dipende da noi, pertanto virtù e vizi sono ambedue volontari. Scrive nella sua *Etica a Nicomaco*: “La virtù dipende da noi, e così pure il vizio... Se dipende da noi compiere le azioni belle e quelle brutte, e analogamente anche il non compierle... allora dipende da noi l’essere virtuosi o viziosi... Ma se è manifesto che è così e se non possiamo ricondurre le nostre azioni ad altri principi se non a quelli che sono in noi, le azioni i cui principi sono in noi dipendono da noi e sono volontarie” [25]. Naturalmente, alla pari di Socrate e Platone, Aristotele determina il suo pensiero a prescindere da Dio (dal Dio personale e morale che ha creato l’universo), nel quale non crede. Se asserisce che la virtù e il vizio dipendono “da noi” (*eph ēmin*), come anche l’essere virtuosi o viziosi dipende “da noi”, è *proprio perché*, secondo lui, “non possiamo ricondurre le nostre azioni ad altri principi se non a quelli che sono in noi”. Se infatti la definizione di ciò che è virtù o vizio dipendesse da Dio, come anche la forza per essere virtuosi e non viziosi, allora non si potrebbe più dire, propriamente parlando, che “la virtù dipende da noi” o che “l’essere virtuosi dipende da noi”: si dovrebbe piuttosto dire che dipende *da Dio*, e che noi possiamo essere virtuosi solo nella misura in cui, confessandoci incapaci di esserlo autonomamente, ci riconosciamo dipendenti da Dio. Come scrive Paolo: “Non già che da noi stessi siamo capaci di pensare alcuna cosa come proveniente da noi stessi, ma la nostra capacità viene da Dio... Perciò molto volentieri mi glorierò piuttosto delle mie debolezze, affinché la potenza di Cristo riposi su di me... perché quando io sono debole, allora sono forte” (II Cor 3:5; 12:9-10). Lo stesso vale per altre affermazioni di Aristotele: “L’uomo è il principio delle proprie azioni” [26]; Noi “siamo padroni delle azioni dal principio alla fine” [27]; “È con lo scegliere il bene o il male che determiniamo la nostra qualità morale” [28]; “La lode spetta alla virtù, giacché è da essa che riceviamo la capacità di compiere le azioni

moralmente belle” [29]. La contrarietà di queste asserzioni alla lettera e allo spirito della fede biblica è palese.

La gestazione filosofica del concetto dell'*autodeterminazione*, dell'*agire volontario* o, come poi venne denominato, del *libero arbitrio*, fu lunga. Ulteriormente elaborata nell'ambito dell'aristotelismo, accettata non senza modifiche dall'epicureismo, medioplatonismo e stoicismo (“Il bene dell'uomo si situa nel libero arbitrio e anche il suo male. Tutto il resto non è niente per noi”, Epitteto, † 130 [30]) – essa fu infine ricevuta e assimilata in ambito cristiano da Giustino, quindi dal resto degli Apologeti, e sulla loro scia dalla teologia cristiana in generale.

Quale impatto la dottrina del libero arbitrio avrà sulla dottrina biblica della predestinazione, nella teologia di Giustino e del resto degli Apologeti, lo vedremo nel nostro prossimo studio.

[1] “Questo processo che si compie nei primi secoli della patristica greca e latina, è da intendere come una *ricezione trasformante* che, proprio attraverso la differenza degli orizzonti del ricevente [la fede cristiana] e del ricevuto [la filosofia greca], produce una *nuova* forma di pensiero” (Beierwaltes, *Platonismo e cristianesimo*, Milano, Vita e pensiero, 2000, pp. 8-9. Enfasi dell'autore).

[2] Giustino riporta la conversazione nel suo *Dialogo con Trifone*, capitoli 3-8.

[3] Da un saggio di Heinrich Dörrie citato da Enrico Peroli, *Dio, uomo e mondo: la tradizione etico-metafisica del platonismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 314).

[4] *Dialogo con Trifone* 7:1-3.

[5] *Apologia Seconda* 13:2.

[6] *Apologia Prima* 46:2-3.

[7] *Apologia Seconda* 10:1-3; 13:2-5.

[8] *Apologia seconda* 8:3.

[9] *Apologia prima* 21:1-22:6.

[10] *Apologia seconda* 8:1; 10:6.

[11] “Nel tracciare i lineamenti della dottrina del Logos, Giustino si lascia guidare sia dalla tradizione cristiana, e specialmente dal *Prologo* del quarto vangelo, sia dalla filosofia greca, visto che i termini sono desunti dal Platonismo e dallo Stoicismo” (Giuseppe Girgenti, *Giustino Martire il primo cristiano platonico*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 102).

- [12] *De opificio mundi* 146:32. Si veda Roberto Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.
- [13] E. Goodenough, *The theology of Justin Martyr*, Jena, 1923, p. 175.
- [14] F. Copleston, *A history of Greek Philosophy*, Mahwah, Paulist Press, 1999, vol. 2, pp. 18-19.
- [15] *Apologia prima*, 21:1-2; 22:2.
- [16] *Dialogo con Trifone* 88:4-5.
- [17] Nicola Abbagnano, *Storia della Filosofia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1961, p. 209.
- [18] *Ibid.*, p. 115.
- [19] *Tusculanae disputationes* V, 4, 10.
- [20] Francesco Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale dell' "anima"*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.
- [21] Parole di Aristotele riportate da Senofonte nel suo *Memorabili*, III, 9, 4s.
- [22] Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 2ss.
- [23] Giovane Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, Rizzoli, 2000, pp. 288-290.
- [24] *Repubblica* X, 617.
- [25] *Etica di Nicomaco*, III, 5.
- [26] *Ibid.* III, 3.
- [27] *Ibid.* III, 5.
- [28] *Ibid.* III, 2.
- [29] *Ibid.* I, 12.
- [30] *Dissertazioni* I, 25, 1. Si veda Iva Gobry (a cura di), *Vocabolario greco della filosofia*, Roma, Mondadori, 2002, pp. 181-182.