

## Alle radici del credere: sguardo sull'universo di *pist-*

*Seeking for the roots of faith: A gaze on the universe of pist-*

GIULIA LOMBARDI  
Pontificia Università Urbaniana  
g.lombardi@urbaniana.edu

**Riassunto:** Questo scritto mostra una linea di continuità con la filosofia greca da parte dei primi scrittori cristiani nella scelta della radice *pist-* per formare le parole che esprimono la fede. Infatti, l'uditorio ellenistico era così abituato a collegare il significato letterale e figurativo di quella famiglia di parole, considerando l'apprendimento un processo di livelli intermedi, da comprendere facilmente l'uso del verbo "*pisteuein*" in *1Pt 2* per esprimere l'affidamento sulla Parola di Dio come pietra angolare, che implica obbedienza (*peith-*). La ricerca risale fino ai versi di Parmenide che cantano una dea che lo esorta a imparare per discernere la vera *pistis*.

**Parole chiave:** Pistis, stabilità, apprendimento, discernimento.

**Abstract:** *The paper shows a line of continuity with Greek philosophy in the choice of early Christian writers for the root pist- to form words expressing faith. In fact, Hellenistic audience was so accustomed to linking the literal and figurative meaning of that family of words, by considering learning as a process of steppingstones, to easily understand the usage of the verb pisteuein in 1Pt 2 to express the reliance on the Word of God as the cornerstone, entailing obedience (peith-). The inquiry goes back until Parmenides' verses singing a goddess urging him to learn to discern the true pistis.*

**Keywords:** Pistis, steadiness, learning, discernment.

---

Artículo recibido el día 15 de diciembre de 2020 y aceptado para su publicación el 5 de enero de 2021.

---

Espíritu LXX (2021) · n.º 161 · 17-37

“Imparare a credere: Il caso serio della fede”<sup>1</sup>: il titolo della raccolta degli esercizi spirituali tenuti da Carlo Maria Martini sul Vangelo di Giovanni è particolarmente indicato per dare l’avvio e, al tempo stesso, il taglio, al presente contributo, grazie a tre parole chiave, ‘credere’, ‘fede’ e ‘imparare’.

La mia idea è, infatti, quella di procedere alle radici del credere, a cominciare dall’uso del verbo ‘credo’ da parte dei primi cristiani, come si trova all’inizio del simbolo apostolico. Questo richiede di spostare l’attenzione sulla lingua greca in cui la sua formulazione è stata discussa e codificata, per individuare il verbo ‘*pisteuomen*’ alla prima persona plurale. Certamente, la scelta della radice *pist-* con un senso di appoggio, affidamento deve essere tenuta in conto, anche perché è sulla stessa radice che si costruisce la parola greca per ‘fede’, *pistis*. Quindi, due delle parole chiave riprese da Martini, ‘credere’ e ‘fede’, sono in greco accomunate dalla stessa radice. L’invito a scavare alla ricerca delle radici non vuole essere interpretato né in modo erudito, nel senso di restringere lo sguardo ai soli dettagli morfologici della lingua, né psicologicamente, nel senso di mettere la testa sotto la sabbia e vedere solo una parte della realtà ed evitare di alzare lo sguardo verso il futuro ignoto. È al contrario, proprio quando si impara ad assumere uno sguardo allargato e panoramico che si vogliono recuperare quelle radici che hanno dato vita a quell’albero con un tronco solido che si è potuto aprire a tante ramificazioni tendendo comunque sempre verso l’alto. È il movimento sapienziale, in quanto nel libro del *Siracide* la sapienza stessa descrive come l’ordine ricevuto da Dio: “affonda le tue radici tra i miei eletti” (*Sir* 24,8), per guidare il popolo verso Dio, il fine. La radice è sempre strettamente legata al fine. Quindi andare alle radici del credere attraverso il verbo ‘*pisteuein*’, volendo specificare il riferimento al credere in Cristo e alla fede cristiana, per mantenere meglio la rotta verso Dio, implica la presa di coscienza di fare prima di tutto i conti con qualcosa di generico, di un atteggiamento naturale dell’essere umano di fronte a ciò che è a lui esterno; la *pistis* cristiana deve emergere come un caso speciale ed eminente. È per questo che ho scelto come filo conduttore di questo contributo la terza parola chiave, ‘imparare’, anzi, tutta l’espressione ‘imparare a credere’. Quella stessa esortazione di un padre della Chiesa e maestro del ‘900 si ritrova anche in un Padre della Chiesa e maestro del II secolo, Clemente Alessandrino: ai primi cristiani insegna in tutti i modi che la fede necessita di essere sostenuta da una solida formazione. E che

---

<sup>1</sup> C. M. MARTINI, *Imparare a credere: Il caso serio della fede*.

questa deve affondare le proprie radici nel passato, anche in quello pagano, per non incorrere nel pericolo in cui erano già caduti alcuni cristiani che non volevano accostarsi né alla filosofia né alla dialettica, rivendicando la sola e semplice fede. Ma non considerando che la *pistis* cristiana nasce dalla *pistis* come atteggiamento umano, si comportano come gli stolti che vogliono cogliere i grappoli d'uva senza essersi presi nessuna cura della vite<sup>2</sup>. Questo senso di cura per il campo della fede viene ulteriormente approfondito da Clemente, come nel seguente passo, dal quale emerge la necessità di un apprendimento solido delle cosiddette *mathematikai technai* come anche della stessa filosofia:

E come nell'agricoltura e nella medicina, è bene istruito colui che ha attinguto a svariate nozioni, sì da poter meglio coltivare e guarire, così anche nel nostro campo, io affermo bene istruito colui che rivolge tutti i suoi sforzi alla verità, che cioè raccoglie quanto è utile<sup>3</sup> dalla geometria, dalla musica, dalla grammatica, dalla filosofia stessa, e protegge da ogni insidia la fede<sup>4</sup>.

## I. Il verbo *pisteuein* come stare saldi

Cominciamo questa ricerca nell'universo della radice *pist-* dal verbo *pisteuein*. Le sue occorrenze nel Nuovo Testamento, sia nei Vangeli sia nelle Lettere, rimandano sempre alla ricerca di un appoggio su qualcosa di stabile; di una stabilità come la pietra.

Non è un caso, per esempio, che nella prima Lettera di Pietro al capitolo 2, tutto il discorso sia espresso intorno all'immagine dell'edificio. Il contesto preparato sin dall'inizio attraverso la metafora della pietra, si precisa a partire dal versetto 6, in cui, affondando le radici nella Scrittura, c'è una successione di verbi costruiti sulla radice *pist-*: v. 6 "chi crede in (*ho pisteuôn epi*) essa", v. 7 "Onore dunque a voi che credete (*hymín pisteousin*); ma per quelli che non credono (*apistousin*)..."; successione che converge alla fine del versetto 8 in "Essi v'inciampano perché non obbediscono alla Parola..." cioè attraverso l'uso di un verbo quale *apeithountes* che è membro della famiglia della radice *peith-*, che è in effetti la radice originaria della radice *pist-*.

<sup>2</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* I, 9,43,1.

<sup>3</sup> Ripresa dell'atteggiamento ellenistico del fine pratico della conoscenza.

<sup>4</sup> Traduzione italiana di G. Pini, in CLEMENTE DI ALESSANDRIA (2006) *Gli stromati. Note di vera filosofia*, 57.

Rispettando questo filo generativo che lega *peith-* e *pist-*, è a partire da questo ultimo versetto in cui si dà la ragione dell'inciampo nella pietra - "perché non obbediscono al *Logos*, alla Parola" - che comprendiamo di quale senso sia necessario caricare i tre verbi in *pist-* ai versetti che traduciamo con "credere".

Potremmo dire innanzitutto che non dobbiamo intendere "credere" nel senso di avere un'opinione intorno a qualcosa, perché non abbiamo un verbo come '*dokeô*', della stessa radice di '*doxa*'.<sup>5</sup> Ma che cosa apporta di diverso il verbo *pisteuô*? E quali sono gli altri elementi nel testo che ci aiutano a comprendere il senso sotteso?

Intanto, al versetto 6 è esplicitato, attraverso una locuzione costruita con la preposizione '*epi*' e un pronome al dativo, che il credere debba essere inteso come un poggiare su qualcosa, dove questo qualcosa è solido, come la pietra: non dobbiamo scordare, infatti, tutta la preparazione dell'immagine dei versetti precedenti, fatta per indicare quella solidità ultima che è Cristo, pietra d'angolo che ci porta stabilmente a Dio.

Quindi non è 'credere' nel senso di avere un'opinione sulla pietra, ma 'credere' nel senso di poggiare stabilmente sulla pietra che è Cristo. È vero che ormai abbiamo fatto tanto l'abitudine ad ascoltare "chi crede in essa" che non facciamo caso che il pronome rimandi alla pietra. Ma questa forzatura serve a sottolineare la necessità di un affidamento a ciò che sia realmente solido; per questo Simone stesso riceverà il nome di "Pietro", perché *su* di lui, "pietra viva", Cristo edificherà la Chiesa. Ricordiamo, inoltre, che l'espressione del versetto 6 è una citazione dalla Scrittura; Pietro non sta inventando immagini per essere originale e impressionare il suo uditorio, ma vuole riprendere il senso dello star saldi nella Parola di Dio che viene dall'Antico Testamento.

Per guardare di nuovo ad uno dei Padri della Chiesa e maestri contemporanei, Joseph Ratzinger nell'*Introduzione al Cristianesimo*<sup>6</sup> parla appunto della "fede come 'star-saldi e comprendere", soffermandosi sulla frase di *Isaia* 7,9: "Voi non credete, e quindi non rimanete" che propone di tradurre in modo più letterale "Se non credete (ossia se non vi *mantenete* fedeli a *Jahwè*), non avrete alcuna *stabilità*". Egli, infatti, andando prima di tutto alle

<sup>5</sup> Bisogna tra l'altro ricordare che l'uso della parola '*doxa*' è soprattutto ricorrente nel senso di *gloria* e non di *opinione*.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, 62. Tutto il discorso che seguirà nelle prossime righe rimanda a questa pagina ripresa dal paragrafo 5. *La fede come 'star-saldi e comprendere'* del capitolo "Io credo... Amen".

radici della lingua ebraica, nota che l'“*unica* radicale fonetica qui usata ‘*mn* (*amen*) abbraccia una vasta gamma di significati” che si intrecciano e si differenziano, per evocare insieme “l'idea di verità, di stabilità, di fondamento sicuro, di terreno solido, come pure i significati di fedeltà, di confidenza, di aver fiducia, di attenersi a qualcosa, di credere in qualche cosa”. Ne fa conseguire che “la fede ci viene così descritta come una presa di posizione, come un fiducioso piantarsi sul terreno della parola di Dio”.

Questo rilievo ci è utile anche per tornare a 1Pietro 2 e vedere il legame tra il senso di *pisteuô epi* del versetto 6 – con il passaggio al privativo nel versetto 7, la cui conseguenza dell'incredulità è l'inciampare nella pietra – e il senso di *apeithountes* al versetto 8, il disobbedire al *logos*, alla Parola. È più facile per noi contemporanei comprendere l'accostamento della radice *peith-* con ‘*logos*’, anche proprio nel senso di parola proferita attraverso la voce, perché è familiare il suo valore di persuasione grazie al parlare di qualcuno. Ma sbaglieremmo se lo intendessimo alla luce dell'estremizzazione conseguente all'atteggiamento dei sofisti antichi, che ha deprivato il *logos* del legame con la realtà di cui parla e la persuasione del suo valore di accompagnamento sulla via della verità.

In questo caso il *Logos* stesso è via, vita e verità. Quindi, se l'inciampo nella pietra che è Cristo da parte degli increduli (*apistoi*) è spiegato con la disobbedienza al *Logos*, viceversa, l'onore (*timê* 1Pt 2,7) di chi crede sta proprio nel fatto di obbedire al *Logos*, appunto, come Ratzinger sottolinea, di “un fiducioso piantarsi sul terreno solido della Parola di Dio”. Tutto questo completamento di significati mancherebbe, se pensassimo al credere come ‘credenza’, cioè soffermandoci soltanto sulla parola greca ‘*doxa*’.

È vero che alcuni degli studi fatti di recente sull'ateismo antico, come quelli raccolti nel numero monografico della rivista *Philosophie antique*, curato da Jean-Baptiste Gourinat (2018,18), rilevano che, piuttosto che un vero ateismo, ricorrono forme di agnosticismo lì dove l'uomo non riesce pienamente a conoscere gli dèi; e queste corrispondono a un meccanismo di credenza, caratterizzabile come una razionalizzazione della religione. Questa attenzione posta sulla *croynance*, sulla credenza potrebbe senz'altro legittimare ad affrontare il percorso alle radici del credere intorno al senso di *doxa*, già in fase di chiarimento da parte dei filosofi classici come Platone e Aristotele, cioè di una conoscenza delle cose non ancora salda nelle proprie ragioni e che attende di maturare come *episteme*, su un terreno battuto entro certi confini chiari, grazie all'*empeiria*, per dare

prova di spiegazione e di solidità, ed innalzarsi con uno sguardo panoramico verso il fine, sempre più vicino, e sulla realtà delle cose viste nella loro connessione ed unità. Alla luce di quanto appena visto, però, un tale percorso, pur essendo legittimo e interessante, rimarrebbe circoscritto a una questione che è più quella della non-credenza che quella del credere secondo i primi cristiani<sup>7</sup>, e non si aprirebbe in modo completo, per arrivare a cogliere con precisione e ampiezza il senso della fede in Dio, come la radice ebraica *amen* contiene. Viceversa, scegliendo di porre al centro di tutta l'indagine quell' *universo* di parole che ruotano intorno alla radice *pist-*, altrettanto presenti nei testi dei nostri filosofi, anzi, già usate su un piano che potremmo dire "metafisico" dai loro predecessori, i cosiddetti presocratici, saremmo in grado di procedere a piccoli passi, ma in modo stabile e continuo, nel cammino di crescita in sapienza dell'uomo, che va dai sensi, passando per la memoria, l'*empeiria*, l'*episteme* e su fino all'intelletto; avendo però chiaro che il fine, la sapienza assoluta degli dei, è qualcosa che non ha niente di materiale e, quindi, ha a che fare con una stabilità che deve essere altrimenti riconosciuta. Anzi, l'uomo deve imparare a riconoscere.

In effetti, in tutte le tappe della crescita in sapienza che i nostri filosofi Platone e Aristotele insegnavano a rispettare, c'è sempre la costante indicazione di trovare una base solida su cui piantare bene un piede, per staccare in sicurezza l'altro nella salita<sup>8</sup>. Pur nel cambiamento di livello, l'atteggiamento dell'uomo rimane lo stesso: cercare su che cosa appoggiarsi, e si condensa nella radice greca *pist-*. Quello che invece cambia nella crescita stessa

<sup>7</sup> All'interno del II degli *Stromata* di CLEMENTE ALESSANDRINO, si possono trovare delle tracce di una discussione riguardante l'ambito in cui collocare il credere come *pisteuein*. A *Strom* II.6 27 4 si trova la conclusione di un'argomentazione con cui si esclude che il credere sia un opinare (una *hypolépsis* secondo il linguaggio impregnato di stoicismo del II secolo d.C.): "Se dunque il credere è un opinare, come possono pensare i filosofi che le teorie da lui create siano sicure?"; mentre a *Strom* II.6 28 1 si qualifica l'incredulità – *apistia* – "una *hypolépsis* debole dell'oggetto contrapposto, e resta sulla negativa, come la ritrosia a credere è l'abito di chi accetta con difficoltà la fede".

<sup>8</sup> Questa immagine della salita per gradini è esplicitata da parte di PLATONE nel *Simposio* 211C, attraverso la voce autorevole di Diotima, da cui Socrate riconosce di aver imparato ad andare dal bello di un corpo al bello in sé, "come se si facesse uso di gradini – *epanabasmós*", parola che ha in sé la direzione *verso e in alto* oltre che la stabilità. È chiaro che ARISTOTELE, da parte sua, abbia in mente questa stessa immagine all'inizio della *Metafisica* (980 a 21-982 a2), nella spiegazione di come "tutti gli uomini" possano procedere per dare seguito al desiderio – come movimento *verso* il piacere – che hanno "per natura" dell'*eidenai*, un oggetto che non si trova più nell'ambito della materia.

è la qualità di ciò che è percepito come solido ed affidabile: si comincia naturalmente da ciò che è percepito grazie ai sensi; e anche a questo livello c'è una differenziazione qualitativa tra l'affidarsi al senso del tatto, per cercare ciò che è solido e stabile come il marmo, e passare gradatamente all'affidarsi al senso dell'udito, riconoscendo maggiore solidità nella parola di chi parla con autorità, anche se il suono delle parole fosse veicolato dalla materia più rarefatta come l'aria. L'atteggiamento costante in tutti i livelli del percorso può essere espresso attraverso la famiglia di parole che ruotano intorno alla radice *pist-*. Sono infatti parole che si trovano per esprimere sia il livello più basso di affidamento, quello riguardante la solidità della materia, sia il livello più alto, il termine raggiunto con le *archai* - i cosiddetti principi -, che non trovano altro sostegno che in se stesse, come precisa Aristotele nei *Topici* I 1,100 a 30 -100 b 21<sup>9</sup>.

La necessità dell'imparare bene da chi sa insegnare bene, cioè procedendo quasi come a tappe o appunto salendo degli scalini di marmo, presuppone di partire con i piedi – e le mani – ben saldi sui sensi che, come precisa Aristotele, non sono soltanto motori verso i piaceri, suscitando il desiderio, ma sono portatori del “segno” di un movimento direzionato verso il bene ultimo che è *l'eidenai*: il movimento, cioè che da desiderio si è modificato qualitativamente in “amore” (*agapêsis*), perché gli uomini sono in grado di discernere tra i piaceri, i beni, e tra i beni, il bene ultimo<sup>10</sup>.

I sensi, infatti, permettono già quella conoscenza che conduce verso *l'eidenai*, o meglio, contribuiscono alla conoscenza, in quanto il tatto fa desiderare, la vista fa differenziare, l'udito fa ascoltare, per imparare. Ma Aristotele associa l'udito alla facoltà della memoria: perché, se non avessimo quella capacità interna di ritenere ciò che abbiamo visto, abbiamo sentito, tutto andrebbe perduto.

Quindi ogni facoltà è necessaria, ma non sufficiente: tutte devono essere messe insieme, per arrivare a dotare l'uomo di una certa autosufficienza, proprio come i singoli uomini, non autosufficienti, si devono associare per formare quell'unità che è la *polis*<sup>11</sup>. Platone, all'interno della discussione sulla natura (*physis*) del *philosophos* nel VI libro della *Repubblica*, mette in bocca di Socrate la seguente considerazione: “e se la sua assoluta mancanza

<sup>9</sup> In queste poche righe troviamo due occorrenze della radice *pist-*, come sostantivo '*pistis*', “*di' autôn echonta tèn pistin*” e come aggettivo '*pistos, -è -on*', “*ekastên tòn archôn autên kath' eautên einai pistên*”.

<sup>10</sup> Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*.

<sup>11</sup> Come PLATONE fa spiegare da Socrate nella *Repubblica* II, a partire da 369 b.

di memoria gli impedisse di ritenere alcunché di quanto apprende (*mathoi*)? Forse che potrebbe mancare totalmente di scienza (*epistêmê*)?”<sup>12</sup>.

Memoria e ascolto vanno insieme, ma come due facce della stessa medaglia. L'una, infatti, è la memoria che sviluppa la capacità di intelligenza, per la quale gli animali e, quindi, gli uomini, sono giudicati *phronimoi* quando agiscono in modo corretto; l'altra faccia della medaglia è l'ascolto, che ci permette di imparare. Se, infatti, facessimo affidamento soltanto sulle nostre capacità interne di ritenere, cioè sulla memoria, ma non ci aprissimo all'esterno tramite l'ascolto, saremmo sì intelligenti, ma incapaci di conoscere in profondità. L'accumulo di memoria, senza la capacità di ordinare ed elaborare i dati, non ci fa crescere, ma ci fa esaurire, proprio come capita ai nostri computer o telefoni che con la memoria satura non lavorano più come dovrebbero.

Per ovviare a questo rischio, abbiamo bisogno dell'ascolto di ciò che ci viene attraverso la parola pronunciata dagli altri esseri umani. L'ascolto non è un processo passivo di ricezione, ma è già un primo filtro di quello che poi verrà elaborato dalla ragione. Affinché l'ascolto ci faccia imparare, deve essere attivo, capace di ricevere e riconoscere le spiegazioni che ci vengono date. La spiegazione ci viene dopo aver già ricevuto un ordinamento dalla ragione di colui/colei che ci parla per insegnare. A sua volta, il nostro ascolto di una spiegazione è in grado di fare da filtro sul materiale ordinato, che è ricevuto per essere messo fruttuosamente in relazione con quanto ritenuto dalla memoria stessa.

Ecco perché si parla di due facce della stessa medaglia: senza la memoria non sapremmo che cosa ordinare, perché tutto passerebbe senza lasciare traccia, ma senza ascolto avremmo solo un accumulo. Mancheremmo, cioè, di scienza, *epistêmê*, di quella conoscenza che parte dalla verità e ricerca la verità ultima, attraverso la continua crescita della capacità di dare spiegazione. Spiegazione che si qualifica come tale grazie all'ascolto. Per questa ragione colui che sembra avere una natura filosofica non è meno esente dall'imparare in modo sempre più approfondito e difficile, grazie a dei buoni maestri.

Tornando all'ambito della formazione dei primi cristiani, lo stesso Clemente Alessandrino, nello svolgere il tema della *pistis*, nel II degli *Stromata*, cita per due volte di seguito in poche pagine la frase di Isaia per sottolineare la necessità per il sapiente di ascoltare in modo docile e ubbidiente, che cor-

<sup>12</sup> PLATONE, *Repubblica* VI 486c. Traduzione italiana di F. Sartori, in PLATONE, *La Repubblica* (1997), 387.

risponde all'apprendimento, per acquisire una sempre maggiore profondità di comprensione delle cose<sup>13</sup>. Infatti, per Clemente “prestare ascolto è capire”; e, usando il linguaggio delle filosofie elleniste, non solo colloca la *pistis* nell'ambito della *prolēpsis*, ma ne specifica a sua volta il contesto, quello della *dianoia*. Da buon maestro, egli rende così chiaro il rimando agli insegnamenti di Platone, attraverso la metafora della linea segmentata<sup>14</sup>, sulla necessità di un continuo lavoro di apprendimento in ogni tappa del processo che conduce al fine della conoscenza di Dio. Lo studio, poi, trasforma questa prolessi in *katalēpsis*, termine centrale della teoria della conoscenza stoica che designa la comprensione piena dell'oggetto. La *pistis* è una *prolēpsis dianoias*, necessaria anteriormente ad ogni tipo di lavoro dello Spirito. Senza di questa non si può né condurre una ricerca, né porre delle aporie, né congetturare, né dimostrare.

## II. Imparare a discernere la vera *pistis*

Certamente l'abitudine del mondo greco-ellenistico era quella di affidarsi alle parole pronunciate da un essere umano; ma nel guardare sempre più indietro nel tempo, alle radici di questo “universo di *pist-*”, troviamo dei testi che ci rendono chiaro che, anche a quell'epoca, l'impegno più importante per ogni essere umano era quello di saper ascoltare le parole che vengono dagli dei. In particolare, la ricomposizione dei vari “frammenti”<sup>15</sup> del proemio di un poema, *Sulla natura*, scritto da Parmenide di Elea, poi ritenuto un filosofo dagli stessi Platone e Aristotele, fa emergere la necessità di un confronto a cui un “mortale”, lo stesso Parmenide, deve essere sottoposto al cospetto di una dea che si presenta con tutte le caratteristiche tipiche del maestro. Nei versi in cui sono delineati i tratti di questa relazione tra la dea maestra e Parmenide allievo troviamo anche del materiale utile per approfondire il valore della *pistis*, posta per altro in stretta relazione con

<sup>13</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* II 2, 8.3 e II 4, 17.4 “*ean mē pisteusēte, oude mē sunēte*”; la citazione è già presente a *Stromata* I 1, 8.2 e sarà ripresa anche a *Stromata* IV 21, 134.4.

<sup>14</sup> PLATONE, *Repubblica* VI 509D – 511 E.

<sup>15</sup> Con la parola ‘frammenti’ seguo la dicitura applicata nella classificazione del materiale raccolto e pubblicato in 3 volumi da H. DIELS E W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1958<sup>2</sup>. Seguo il metodo Diels-Kranz (DK) anche per la citazione dei testi. Per la traduzione italiana, seguo – a volte con qualche modifica - l'edizione curata da G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*.

la persuasione e attraverso questa, con la strada per la verità<sup>16</sup>. Ne risulterà che già nel VI secolo a. C. ci fosse la consapevolezza che la stabilità perfetta non si trovi in una materia solida al tatto, ma nella verità stessa, che per loro risiedeva nel mondo degli dèi.

Più tardi, lo stesso Platone nel *Simposio* porrà anche Socrate a confronto con gli insegnamenti di una donna, Diotima, ma della quale circoscriverà opportunamente la sapienza alle cose di amore e a molte altre cose<sup>17</sup>: ella, infatti, in quanto mortale e non una dea, non poteva essere considerata totalmente sapiente, seppure, in quanto in possesso di una maggiore sapienza rispetto a quella di Socrate, fosse legittimata ad esercitare il ruolo di maestra. Parmenide, invece, ha come maestra una dea, per imparare da lei come ogni mortale debba crescere in sapienza, misurandosi sulla stabilità “inconcussa” della ben rotonda verità che solo gli dèi posseggono. È, in effetti, la dea stessa che sceglie Parmenide come allievo; un allievo che si deve sottoporre alla scuola della dea, proprio perché deve imparare ad essere a sua volta un buon maestro. Di fatto, è stato riconosciuto filosofo anche dai posteri, come Platone e Aristotele, in quanto si è mostrato un buon maestro: ha compreso e rispettato l’ordine pronunciato dalla dea maestra, “bisogna che tu impari a riconoscere ogni cosa” (28B1 v. 28).

Solitamente nelle traduzioni si fa dire alla dea “bisogna che tu impari a conoscere”. Se osserviamo bene, in questo contesto ‘conoscere’ è preso più nel senso del riconoscere, avendo come oggetto “ogni cosa”, che viene a sua volta distinto in due (28B1 vv. 29-30): Parmenide è chiamato ad imparare a riconoscere, a discernere ogni cosa nel suo grado di affidabilità su cui poggiare, a partire, da un lato, da ciò che è fisso e stabile – “l’animo inconcusso della ben rotonda Verità” – e che costituisce il criterio in base al quale, dall’altro lato, giudicare “le opinioni dei mortali, nelle quali non risiede vera *pistis*”.

Ritengo, pertanto, che sia corretto parlare di “riconoscere” e non di “conoscere”, perché Parmenide sta ponendo a confronto la sapienza divina con la sapienza di un mortale e perché il comando riguarda la necessità di imparare da parte di un mortale qual è Parmenide, e il primo passo fondamentale dell’imparare è saper discernere. A sostegno di questa mia lettura

<sup>16</sup> Come già accennato sopra, a proposito del versetto di *1Pietro* 2,8, le parole riguardanti la persuasione o l’obbedienza derivano dalla radice *peith-* dalla quale evidentemente deriva la radice *pist-*.

<sup>17</sup> PLATONE, *Simposio* 201 E. Sulla differenza tra la sapienza assoluta degli dèi e la sapienza relativa degli uomini, il rimando è a PLATONE, *Apologia di Socrate* 20D-23B.

porto due riferimenti, l'uno posteriore a Parmenide, l'altro anteriore, sempre nella linea di continuità didattica.

Partendo dalla questione del discernimento al quale è chiamato ogni uomo che impara, prendo il riferimento posteriore a Parmenide e che individuo proprio nel *Simposio* di Platone pocanzi menzionato. In particolare, vorrei riprendere un punto saliente del discorso del medico Erissimaco<sup>18</sup>: la ricerca del criterio per dirsi un ottimo *technitês*. Era sottinteso che il *technitês* fosse qualcuno che ha appreso una certa *technê*, cioè un'attività che gli è stata insegnata, ne conosce quindi le cause e, a sua volta, ne sa dare spiegazioni ad altri, nella conseguente qualità di insegnante; ma in che modo si poteva qualificare come ottimo? Cominciando a provare che "Eros è un dio grande e meraviglioso e si estende sulle cose umane e divine" (*Symp* 186B) a partire dall'esempio della propria *technê*, la medicina, Erissimaco individua il criterio dell'eccellenza<sup>19</sup> nella capacità di saper riconoscere (*ho diagignôskôn*, *Symp* 186C), appunto, ciò che è sano da ciò che è malato. È invece nella semplice qualifica di buon *demiourgos* (*Symp* 186D) – di manovale – ad essere capace di riportare la parte malata ad essere sana. Il *fare* bene può essere legato all'abilità delle sole mani, ma è il *sapere* che si trova nella *technê* a dare l'eccellenza e comincia con l'acquisire quella conoscenza che possiamo dire essere di discernimento, il famoso *krinein*.

Il criterio proposto da Platone per bocca di un medico, forse l'unico tra i partecipanti al simposio che – a parte Socrate – fonda la propria conoscenza sulla verità, è in una forte linea di continuità con i versi citati del poema di Parmenide: con tale riferimento posteriore, possiamo, allora, provare a leggere "conoscere" nel senso di "riconoscere"; soprattutto perché quell'"ogni cosa" viene esplicitata in modo diairetico, "sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità sia le opinioni dei mortali in cui non si trova vera *pistis*".

Così passiamo al secondo riferimento, quello anteriore a Parmenide, che riguarda la differenza di sapienza tra gli dèi e gli uomini, in quanto mortali; in particolare, tra i cosiddetti filosofi di questo tipo, colui che probabilmente era stato un maestro di Parmenide – forse perché bene ascoltato –, Senofane. In un frammento che è giunto fino a noi, leggiamo: "Non è che da principio gli dèi abbiano rivelato tutte le cose ai mortali, ma col tempo essi

<sup>18</sup> Il discorso di Erissimaco si sviluppa nelle pagine di *Simposio* 185E-188E.

<sup>19</sup> Platone applica il superlativo alla parola per 'medico', "*ho iatrikôtatos*" (*Simposio* 186D).

cercando ritrovano il meglio” (21B18<sup>20</sup>). Se Parmenide è un buon allievo di Senofane, certamente non può descriversi privilegiato a tal punto da ricevere direttamente tutta la verità dalla dea, ma deve sottostare a quel lavoro di apprendimento, mosso dall’amore per la fatica propria del filosofo<sup>21</sup> e deve seguire piano piano la dea che lo porta lì dove la strada è già stata battuta, per imparare e per poi insegnare.

Chiarito che la dea comanda a Parmenide di imparare a discernere, passiamo a vedere quale sia l’oggetto del discernimento, cioè dove sta la differenza che deve essere riconosciuta con l’aiuto della dea maestra tra la ben rotonda verità e le opinioni dei mortali. Il punto che fa la differenza è il grado di stabilità, in un caso si ha stabilità assoluta, come l’aggettivo che qualifica il cuore o l’animo della ben rotonda verità sottolinea: “inconcusso”, *atremos*; nell’altro caso invece si parla di non vera stabilità delle opinioni dei mortali. Qui troviamo appunto il termine *pistis*, che ho tradotto con “stabilità”.

Esso è entrato talmente nel linguaggio cristiano, da essere tradotto con “fede” - anche nei contesti pagani e soprattutto precedenti al cristianesimo. In effetti, nel VI secolo a.C. *‘pistis’*, insieme con tutte le parole della radice *pist-* ma anche di quell’altra radice che deriva da essa, *peith-*, nel senso di “persuasione”, facevano parte del linguaggio ordinario dei Greci, con un senso molto pratico e concreto: si poteva usare l’aggettivo *pistos*, per qualificare un tavolo come stabile, per assicurare che ci si può appoggiare, che regge bene, sostiene. E ci poteva essere un tipo di traslazione qualificando un amico come *pistos*, perché affidabile, degno di fiducia, solido.

Quindi la dea maestra non contrappone le opinioni (*doxai*) dei mortali alla conoscenza degli dèi in termini di verità, ma opera una distinzione in termini di gradi di stabilità: da un lato abbiamo la ben rotonda verità

<sup>20</sup> A completamento di questo frammento ricavato dalle antologie di Stobeo, è bene rimandare anche a un frammento, il 21B34, la cui fonte è il medico e filosofo scettico, SESTO EMPIRICO. *Adversus mathematicos*. VII 49. Ci sono altri testi, come il 21B23, trasmessi anche dal Padre della Chiesa CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* V 109, in cui risulta chiaro che Senofane avesse avuto il merito di rompere con la tradizione antropomorfa e riconoscere la necessità che almeno uno fra gli dèi avesse una natura totalmente unica e superiore non solo ai mortali, ma anche al resto degli esseri immortali: “uno, dio, tra gli dèi e tra gli uomini il più grande, né per aspetto simile ai mortali, né per intelligenza”. Per questa natura unica, aveva anche una stabilità assoluta, che “senza fatica con la forza del pensiero tutto scuote” 21B25, come il neoplatonico SIMPLICIO riporta commentando la *Fisica* di Aristotele (*in Arist phys.* 23, 19), con una chiara indicazione della radice della necessità di un primo motore immobile.

<sup>21</sup> Sulla necessità della *philoponia* da parte del filosofo dialettico, cfr., per esempio, PLATONE *Repubblica* VII 53C-D.

che gli dèi posseggono, con quell'animo inconcusso, che non si scuote con niente, dall'altro abbiamo le opinioni dei mortali in cui non risiede una vera stabilità. Questo non vuol dire che non ci sia stabilità o che sia falsa. Se fosse stata falsa, anche gli uomini l'avrebbero riconosciuta come tale, senza bisogno dell'insegnamento di una dea. Ma non è vera rispetto a quella stabilità che non si muove con niente, che solo gli dèi posseggono.

È quindi soltanto una dea che può insegnare ad un mortale, comunque già educato al discernimento, come si riconosca che la stabilità di ciò che circonda i mortali, per esempio, quella di una pietra, non è una vera stabilità. È soltanto quando si impara a riconoscere quale sia la vera stabilità, quella che non si muove con niente, che è possibile valutare le altre cose nel loro grado. In questo modo si evita di sopravvalutarle, come anche di rigettarle completamente, ma si impara a servirsi della stabilità che ci danno, là dove sono utili, cioè nei primi passi. L'orientamento del camminare dovrà essere, però, sempre verso quella stabilità non percepibile con i sensi, in particolare con il tatto, per cui sarà progressivamente acquisita la capacità di passare ad altri tipi di affidamento, come le parole del maestro e, nel caso di Parmenide, alle parole della dea.

Per riassumere, la dea, dunque, insegna a discernere, cominciando a dire a Parmenide: "bisogna che tu impari". Rispetto a questa necessità, Parmenide non può esimersi dall'entrare nella dinamica, del tutto familiare, in cui la dea parla e lui ascolta. L'eccezionalità è che a parlare come un maestro sia una divinità. Questo serve per fare piena luce su ciò che i mortali anche meglio educati non riuscirebbero da soli a vedere. Soltanto una dea, infatti, può mostrare che nelle opinioni dei mortali non risiede una vera stabilità, ponendo il confronto con la stabilità dell'animo – o del cuore – della ben rotonda verità. Il riferimento alla sfera rientra nella concretezza di immagini degli antichi: come la sfera tutta liscia, tutta compatta, la verità non ha nessuna ragione di muoversi e, quindi, di perdere la propria stabilità. Le opinioni dei mortali, invece, essendo caratterizzate dalla mobilità e frammentarietà, non godono di una vera stabilità. Il che non vuole dire che la stabilità sulla quale si poggiano le opinioni sia falsa; in fondo è grazie ai sensi che permettono il movimento, quello del desiderio, se Parmenide ha potuto intraprendere questo viaggio; è grazie alla persuasione delle guide se è stato orientato correttamente nel suo cammino. All'epoca dell'Eleate, la persuasione, infatti, non aveva ancora i tratti dell'inganno, anzi, era raffigurata come ancella della verità; anche Platone più tardi mostrerà, at-

traverso il confronto fra Socrate e gli interlocutori educati dai sofisti, che la persuasione è sempre qualche cosa che accompagna la verità, che indica la strada verso la verità. Aristotele, da parte sua, aveva precisato nella *Metafisica* A che i sensi stanno all'inizio del cammino, sono un segno del fatto che andiamo verso un reale fine che non sta più nell'ambito materiale, che danno il nostro ordine, non ci governano. Certamente gli uomini, rientrando nel genere degli animali, possono qualificare grazie ai sensi l'andare verso qualche cosa di piacevole come desiderio, differenziandolo dal movimento di fuga dal dolore. E anche del fatto assunto sin dall'inizio dell'opera, che tutti gli uomini vadano verso, cioè desiderino, l'*eidēnai* ne è segno l'amore di ciò che percepiamo attraverso i sensi. Tuttavia, Aristotele (*Met* I 1, 981b11) ne parla usando un superlativo: dice che sono *kyriôtatai* – le dominatrici assolute, cioè sono alla base di quel cammino che gli uomini fanno, cioè senza di esse sarebbe impossibile intraprendere quel cammino di crescita in sapienza.

Anche Parmenide parte per il viaggio che lo conduce verso la dea, trascinato dalle cavalle (cfr. 28B1 v.1), cioè mosso da quegli impulsi e desideri che vengono dai sensi; ma deve poi imparare che non ci si può fidare soltanto dei sensi né delle parole persuasive di un insegnante, facendone degli assoluti. Tutto è relativo rispetto a ciò che ha la massima stabilità. Ecco, allora, perché la dea diventa prima di tutto maestra: non rivela tutte le cose che possiede, cioè non trasmette direttamente tutte le cose a Parmenide, ma gli insegna a riconoscerle come sono.

Questa è la ragione dell'impegno di ascoltare con cura, come è indicato nel frammento in 28B2: "orbene io ti dirò e tu ascoltando accogli con cura le mie parole". Parmenide non riceve passivamente la rivelazione totale delle cose, ma viene attrezzato degli strumenti razionali per giudicare lui stesso, anche attraverso quei segni (*sēmata*) che impara a riconoscere lungo la strada<sup>22</sup>. La strada (*hodos*) che porta ciascun mortale alla verità tutta tonda. Tutto il percorso umano è un esercizio per riconoscere la vera stabilità su cui appoggiarsi. C'è un esercizio continuo di ascolto del parlare di chi insegna; e, nell'imparare, c'è già il fine dell'insegnare.

Parmenide è chiamato ad una responsabilità che, in effetti, tutti gli esseri umani devono avere gli uni per gli altri. Se è vero, come all'inizio della *Metafisica* Aristotele stabilisce, che "tutti gli uomini per natura desiderano l'*eidēnai*", e il desiderio presuppone una capacità di movimento,

<sup>22</sup> Vedi PARMENIDE 28B8.

per raggiungere quel fine, l'*eidennai*, che non appartiene al mondo dei sensi, occorre essere guidati, imparando a fare affidamento su altri sostegni che non siano quelli materiali; è per questa ragione che sin dall'inizio di questo cammino in salita, è posta la necessità dell'ascolto della parola di qualcuno che insegna. Troviamo quindi l'affidamento sull'ascolto persuasivo di chi apre la strada verso la verità; ma per guidare davvero verso il fine prefissato da tutti gli uomini, è necessario aver imparato che la differenza tra la ben rotonda verità e le opinioni dei mortali sta nel grado di stabilità, di affidabilità che queste ultime hanno. La misura dell'affidabilità e della stabilità degli insegnamenti è data da quanto rimaniamo saldi nel processo fino al termine fissato. Nel cammino di crescita che l'uomo in genere intraprende, il passaggio graduale, che permette di non fermarsi all'affidamento di un sostegno materiale, ma di muoversi grazie all'affidarsi ad un sostegno intelligibile, si costruisce già nell'ascolto di un maestro: si crede, cioè ci si affida alla parola di un maestro, per trovare un sostegno maggiore che ci porti verso il sostegno assoluto. Si impara a vedere non soltanto con gli occhi, ma anche con la mente (*nous*), perché l'*eidennai* che "tutti gli uomini desiderano per natura" è appunto un oggetto e un'attività al contempo, che si vede e permette di vedere con la mente stessa, grazie a quell'amore che è stato messo nei sensi, riconosciuti come segni dell'*eidennai*. È interessante come questo sia stato già espresso in versi da Parmenide; versi che ci sono stati trasmessi dalla sapienza di un Padre della Chiesa e maestro, Clemente Alessandrino in *Stromata* V, 15, e che riporto, citando buona parte del frammento 28B4:

Poiché anche chi spera, come chi crede (*ho pisteuôn*), vede con la mente (*tô,nô*) l'intelligibile (*ta noeta*) e il futuro. Difatti diciamo che c'è un giusto e diciamo che c'è un bello e poi anche diciamo che c'è un vero, e nessuna mai di queste cose vedemmo (*eidomen*) con gli occhi (*ophthalmois*), ma solo con la mente (*monô,tô,nô*).

Queste cose, benché lontane, vedile con la mente (*tô,nô*) saldamente (*bebaiôs*) presenti.

### III. Da *pisteuein* a *pistis*

Ritengo importante collegare gli insegnamenti provenienti dai filosofi pagani e raccolti fin qui, per comprendere meglio in che modo la radice greca *pist-* sia stata considerata idonea ad esprimere già il senso ebraico di “fede” come “fiducioso piantarsi sul terreno della parola di Dio” e poi sia servita nella formazione di un discepolo, grazie all’ascolto della parola pronunciata dal Maestro che è Cristo. Martini, pur osservando che nel Vangelo di Giovanni compare il verbo ‘credere’ (*pisteuein*) e mai il sostantivo ‘fede’ (*pistis*), sottolinea che “intende riferirsi a una fede piena, compiuta, non embrionale o iniziale”<sup>23</sup>. Dove la fede matura viene da un apprendimento profondo. Si comprende meglio, allora, come la stretta relazione tra la *pistis* e il senso dell’udito permetta a San Pietro di esortare a sua volta i suoi discepoli a non inciampare come fanno gli increduli, perché non obbediscono alla Parola, e a San Paolo di indicare che la fede nasce dall’ascolto.

Nella tradizione precedente al cristianesimo, la parola *pistis* ricorre come costante nelle varie tappe del cammino di crescita dell’uomo che tiene presente la relazione con il divino. Ho preso l’esempio significativo di Parmenide, che elabora gli insegnamenti ricevuti da Senofane, un mortale, alla luce della sapienza assoluta degli dèi. Parmenide impara, e a sua volta insegna, che c’è uno sforzo di ricerca che l’uomo fa, per andare verso ciò che esiste. Ma deve imparare a riconoscerlo sotto le sembianze che non sono quelle sensibili. Per questo la ricerca non può essere mai condotta da soli; richiede invece di essere condotta insieme con gli altri, con un duro lavoro di apprendimento e assumendo la responsabilità dell’insegnamento. Il cammino (*hodos*) deve essere fatto insieme, come un corpo unico orientato verso l’unico fine. L’uomo, visto come genere (*genos*) da Parmenide, così come da Aristotele<sup>24</sup>, non può pensare di basarsi soltanto sulle sue proprie forze, ma deve sempre riconoscere il legame stretto con il divino, dove risiede la verità tutta tonda. Altrimenti, il rischio da cui la dea vuole tenere lontano Parmenide (28B6) è quello di restare davvero prigionieri delle opinioni, rese assolute: e in questo modo il cammino (*hodos*) non avrebbe né un inizio né una fine, non ci sarebbe crescita in sapienza e si andrebbe errando

<sup>23</sup> C. M. MARTINI, *Imparare a credere: Il caso serio della fede*, posizione ebook 279 di 2931.

<sup>24</sup> Vedi per esempio l’espressione “*anthrôpinon genos*” di ARISTOTELE *Metafisica* I 1, 980b25-27.

(*plattontai*), guidati dall'incertezza (*amêchaniê*) e, quindi, con una mente errante (*plagkton voon*) che non permette di sapere niente (*eidotes ouden*).

È interessante notare che a questo rischio di errare, vagando senza una mèta e facendo errori per mancanza di sapienza, richiami anche San Pietro il suo uditorio proprio all'ultimo versetto, il 25, nel passo della sua *Lettera* dal quale sono partita per quest'indagine intorno alle radici del credere. Anzi, il punto è che Pietro sta descrivendo una condizione vissuta realmente, quella di essere stati "erranti (*planômenoi*) come pecore" (v. 25), perché – come ricorda – "un tempo voi eravate non-popolo, ora invece siete popolo di Dio" (v. 10). Ora sono popolo di Dio, proprio perché ben appoggiati sulla pietra d'angolo ("*ho pisteuôn autô*" v. 6) ciascuno come pietra viva, per la costruzione dell'edificio. Ma per conservare la stabilità dell'edificio, non basta che ciascuno individualmente si mantenga saldo sul terreno della Parola di Dio. San Pietro esorta (1Pt 2,13) a porsi in una relazione di sottomissione gli uni rispetto agli altri, ma in cui tutti insieme mantengano ben fisso l'unico termine di riferimento: "Siate orientati sotto - *hypotagête* – ad ogni autorità umana, a causa del Signore".

Il credere, nel senso di affidarci alla stabilità della Parola di Dio, deve ben disporre ciascuno ad essere sottomesso rispetto a chi, tra gli uomini (*anthrôpoi*), sia capace di guidare l'altro nella giusta direzione, che mantenga tutti insieme orientati verso Dio. È per questo che Pietro parla di una sottomissione che ci rende liberi: perché ci libera dalla schiavitù dell'ignoranza (*agnôia*). "Perché questa è la volontà di Dio: che, operando il bene, voi chiudiate la bocca all'ignoranza degli stolti, come uomini liberi, servendovi della libertà non come di un velo per coprire la malizia, ma come servi di Dio" (1Pt 2,15-16).

La contrapposizione con gli stolti, coloro che non obbediscono alla Parola di Dio ed inciampano nella pietra, rende chiaro che l'atteggiamento del credente è attivo e consapevole. Non è un appoggio passivo in cui ci si lascia trascinare e basta: questo sarebbe degli uomini istupiditi che non vedono e non sentono, come dice Parmenide nei versi di 28B6, perché non sanno usare i sensi per quello che servono, ma è sempre un affidamento scelto in colui che ci libera e che ci guida: "Eravate *erranti come pecore*, ma ora siete stati ricondotti al pastore e custode (*episkopon*) delle vostre anime" (1Pt 2,25).

In effetti, anche quando, per comprendere il percorso architettonico del sapere dell'uomo proposto da Aristotele, usiamo l'immagine del tempio,

associamo i sensi con la prima pietra, quella che poi dovrà sostenere tutto l'edificio. Essa dovrà, cioè, essere solida e, allo stesso tempo ben consolidata in un terreno ben stabile per sostenerla, insieme con l'edificio stesso. Quella prima pietra non ha la sapienza. È alla base per garantire la sapienza e, quindi, è ciò che determina la sapienza: in questo senso si dice che è la signora, la più grande dominatrice<sup>25</sup>. Però non è il principio nel senso proprio di *archê*; o meglio, potremmo dire che è al principio, cioè soltanto all'inizio della sapienza, ma non è la sapienza. Se i sensi sono visti come il primo gradino che garantisce la stabilità dell'edificio su un buon terreno, è perché i Greci attribuiscono ai sensi un certo grado di *pistis*, di affidabilità.

Considerando che essi hanno cominciato ad usare questa parola proprio per i sensi e man mano hanno visto che ci sono vari gradi di fiducia, affidamento o di appoggio che si trovano anche in oggetti non direttamente sensibili come al tatto, possiamo evitare il rischio di ritenere la *pistis* nei sensi come assoluta o di fare il salto indebito alla *pistis* nel proprio intelletto. In questo modo si può anche replicare a quanti, come Ratzinger riporta, stigmatizzano la traduzione in greco della frase tratta da Isaia come il "tipico processo di ellenizzazione, ossia l'allontanamento dall'originario pensiero biblico". Nel caso specifico, come sintetizza lo stesso Ratzinger, essi ritengono che "la fede sarebbe intellettualizzata; invece di esprimere lo stare sul solido terreno dell'affidabile parola di Dio, essa verrebbe ora messa in relazione con l'intelletto e col comprendere, finendo così su un piano totalmente diverso e a lei non conforme". Ma è proprio il concetto di intellettualizzazione ellenistico che viene travisato, eliminando anche "quel qualcosa di vero" che Ratzinger concede ci possa essere sotto questo rilievo. Se è stato usato il verbo *pisteuô* in combinazione con il verbo per 'comprendere' dagli ellenisti, comunque di religione ebraica e, se è stato usato successivamente dai cristiani, è perché era atteggiamento condiviso quello di ritenere che non fosse la fiducia nelle proprie capacità intellettuali a far andare avanti in sapienza l'uomo; al contrario, nella consapevolezza di mancare di autosufficienza a livello individuale, ciascuno era tenuto a riporre la fiducia in qualche cosa che avesse acquistato maggiore stabilità, appunto, nella parola di un maestro. La parola del maestro, infatti, ascoltata bene, era comunemente considerata quel sostegno sicuro per salire al gradino successivo della crescita in sapienza. Questo è importante da tenere presente, anche per comprendere l'uso che di questa parola '*pistis*' faranno

<sup>25</sup> Vedi ARISTOTELE *Metafisica* I 1, 981b10-13.

in seguito i primi cristiani. Essi non scelgono una parola che non esisteva nel linguaggio greco per designare quella che ora diciamo la fede cristiana. Ma inseriscono la specificità dell'essere cristiano nel genere della *pistis*, così come era concepita nella tradizione greca, che, da un certo punto in poi, convenzionalmente indicato dopo la morte di Alessandro Magno e di Aristotele (dal 323-322 avanti Cristo), è piuttosto la tradizione ellenistica. Infatti, essa si estende alle varie popolazioni che si affacciano sul mar Mediterraneo, senza che ciascuna perda la propria identità. Al contempo si può parlare di una lingua greca che diventa la lingua (*glôssa*) comune (*koinê*) a tanti popoli del Mar Mediterraneo. Quindi usare il greco o tradurre in greco i testi che provenivano dalla tradizione culturale o religiosa di questi popoli serviva per rendere tutto più accessibile, per favorire la circolazione con un'educazione solida comune. Questa è la cultura ellenista. Per questo, anche prima della nascita di Cristo, i Giudei che abitavano ad Alessandria d'Egitto hanno sentito la necessità di formare una commissione di saggi che si occupassero della traduzione della Bibbia in greco, quella che viene detta la Bibbia dei settanta, per sottolineare il grande lavoro di équipe, possibile grazie alla vivace attività scolastica incoraggiata dai governanti in Egitto. La scelta della traduzione nella lingua greca era in funzione della maggiore comprensione dei testi, soprattutto per gli studenti che accedevano ai corsi.

Quindi non era conveniente allo scopo usare nuovi termini, dei neologismi. Sembra poi un passaggio naturale che anche i Vangeli e le varie lettere che vengono incluse nella Bibbia siano in greco. Non si sceglie il greco perché la lingua della letteratura, ma perché la lingua che avrebbe reso più facile la comunicazione e la diffusione della buona novella. Certo questa scelta è stata fatta anche a costo di alimentare la confusione sul senso delle parole; ma ricordiamoci che è stato proprio un caso di *diabolé* – di scompiglio – dovuto all'uso improprio di parole a cui si è dato credito<sup>26</sup> a provocare la morte di Socrate.

Per questa ragione abbiamo numerose testimonianze anche tra i primi cristiani delle grandi discussioni tese a chiarire meglio il senso di termini familiari, non solo all'esterno, ma anche all'interno della Chiesa stessa, per evitare la formazione delle eresie. Tra i padri della Chiesa, nel II secolo dopo Cristo troviamo Clemente Alessandrino, una delle principali fonti di Parmenide, che tratta proprio la questione riguardante la parola '*pistis*'

<sup>26</sup> Cf. per esempio PLATONE, *Apologia di Socrate* 19 a-b.

perché non appaia alle orecchie di nessun Greco una parola “vuota e barbara”<sup>27</sup> e perché ciascun cristiano ne afferri appieno il senso, in modo da ristabilire il legame tra l’ineludibile contributo della filosofia per la ricerca della verità e la specificità della fede cristiana. Clemente, infatti, individua nella filosofia greca un ruolo di sostegno, di protezione, come può essere uno “steccato del vigneto”, una “sieve”, per garantire una buona crescita della conoscenza di Dio da parte del cristiano. In particolare, “la filosofia contribuisce al raggiungimento della verità”<sup>28</sup>, come “causa congiunta”<sup>29</sup>. Infatti, come è precisato pochi paragrafi dopo<sup>30</sup>, “la dottrina del Salvatore è esauriente e sufficiente a se stessa, poiché “è potenza e sapienza di Dio”; la filosofia greca, si vi si accompagna, non perciò rende più valida la verità; ma rende inefficaci gli attacchi della sofistica contro di essa e respinge le ingannevoli insidie tese alla verità: ed è quindi detta propriamente ‘sieve’, e steccato del vigneto”.

Clemente, abituato a un linguaggio proveniente dalla tradizione ellenistica e consapevole che il suo uditorio di cristiani lo sia altrettanto, può permettersi, anche, come ho indicato precedentemente, di parlare di ‘fede’ come di una prolessi, sottolineandone così il carattere irriducibile, anteriore a qualsiasi riflessione intellettuale. Si tratta di un vocabolo epicureo, con un ruolo importante nella dottrina del criterio di verità, insieme con la sensazione e le passioni. Abbiamo testimonianze di un uso anche in ambito stoico, da parte di Crisippo, che lo inserisce per spiegare il processo della rappresentazione comprensiva, già sviluppata da Zenone. Essa va a designare le *koinai ennoiai*, quelle nozioni comuni, che possiamo dire in qualche modo “naturali”, perché non sono il frutto né dell’insegnamento né dello studio, ma le basi da cui partire. Con questo termine tecnico, ma senz’altro familiare per una qualsiasi persona beneducata nel II secolo, Clemente vuole porre l’accento sulla gratuità di ciò che è dato, della fede, che si fonda su una rivelazione. Non c’è intellettualismo da parte di Clemente; certamente egli invita a conoscere, penetrare i segreti ineffabili di Dio, ma tutto questo a partire da una rivelazione e da un dono che viene da Dio stesso. D’altra parte, l’uso di espressioni filosofiche come questa di ‘*prolēpsis*’ arriva in soccorso per precisare la nozione cristiana di *fede*, per preservarla e garantirla rispetto

<sup>27</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* II 2, 8.

<sup>28</sup> *IDEM Stromata* I 20, 97.

<sup>29</sup> Per il linguaggio, cfr. la teoria stoica delle cause.

<sup>30</sup> *IDEM Stromata* I 20, 100.

a due fronti contrapposti ma altrettanto fuorvianti: sia rispetto agli eccessi di un razionalismo degli gnostici che pretendevano di arrivare a penetrare i misteri di Dio soltanto con le proprie forze razionali, sia rispetto alle ingenuità di un misticismo che riteneva di poter fare a meno della ragione. La fede, dunque, non è il frutto della ragione umana che si appoggia sulle proprie forze<sup>31</sup>. Ma l'essere umano che crede sa usare la ragione per ascoltare bene, affrontando un cammino di crescita nel discernimento su ciò che è maggiormente stabile. Così arriverà a trasmettere agli altri la propria fede, anche sembrando a prima vista completamente fuori dei criteri del sostegno, come il San Matteo del Caravaggio che si appoggia sulla Scrittura e si eleva in ascolto delle parole dell'Angelo, mentre le sue ginocchia poggiano su uno sgabello in evidente disequilibrio. "Attenzione (*hypakoê*), intelligenza (*syne-sis*) e insieme disponibilità alla persuasione (*peithô*), non si darà mai il caso che uno apprenda (*mathêsetai*) senza fede (*pistis*)"<sup>32</sup>.

### Riferimenti bibliografici

CLEMENTE DI ALESSANDRIA (2006). *Gli stromati. Note di vera filosofia*. Introduzione di M. RIZZI. Traduzione e note di G. PINI. Milano: Paoline.

COTTIER, G. M. (2013). *Ateismi di ieri e di oggi*. Brescia: La Scuola. Ebook <https://www.perlego.com/book/1080385/ateismi-di-ieri-e-di-oggi>

DIELS, H. – KRANZ, W. (1958<sup>2</sup>). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.

— (1983<sup>2</sup>) *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*. A cura di G. Giannantoni. Roma-Bari: Laterza.

GRELLARD, C.- HOFFMANN, P.- LAVAUD, L. (Eds.) (2020). *Geneses antiques et medievales de la foi*. Sous la direction de C. Grellard, P. Hoffmann et L. Lavaud. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes.

GOURINAT, J.-B. (ed.) (2018). L'athéisme antique. *Philosophie antique*, 18 [En ligne], mis en ligne le 01 novembre 2019, URL : <http://journals.openedition.org/philosant/990> ; DOI:10.4000/philosant.990.

MARTINI, C. M. (2019). *Imparare a credere: Il caso serio della fede*. Milano: Mondadori. Ebook (riedizione rivista del titolo *Il caso serio della fede*, Piemme 2002).

PLATONE (1997). *La Repubblica*. Traduzione di F. SARTORI. Introduzione di M. VEGETTI. Note di B. CENTRONE. Roma-Bari: Laterza.

<sup>31</sup> Cf. G. M. COTTIER, *Ateismi di ieri e di oggi*.

<sup>32</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* II 2, 4.17.