



TERTULLIANO

LA TESTIMONIANZA DELL'ANIMA
LA PREGHIERA

ESC **ESD**

TERTULLIANO

LA TESTIMONIANZA DELL'ANIMA

DE TESTIMONIO ANIMAE

Testo critico di CCL 1

Radbodus Willems

LA PREGHIERA

DE ORATIONE

Testo critico di CCL 1

Gerard Frederik Diercks

Introduzione, Traduzione, Note e Appendice

Attilio Carpin

EDIZIONI
SAN CLEMENTE

EDIZIONI
STUDIO DOMENICANO

BOLOGNA
2023

Il volume è pubblicato grazie al generoso contributo della Fondazione Carlo Acutis Onlus.

© 2023 - Per tutti i testi in lingua italiana: Edizioni Studio Domenicano.

Il testo critico è edito ai sensi della direttiva 93/98 CEE e della legge 22 aprile 1941 n. 633, art. 85-quater.

ISBN 978-88-5545-047-8

Tutti i diritti sono riservati

© 2023 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

**LA TESTIMONIANZA
DELL'ANIMA**

De testimonio animae

ABBREVIAZIONI TERTULLIANEE

<i>Ad nat.</i>	<i>Ad nationes libri II</i>
<i>Ad mart.</i>	<i>Ad martyras</i>
<i>Ad Scap.</i>	<i>Ad Scapulam</i>
<i>Ad ux.</i>	<i>Ad uxorem libri II</i>
<i>Adu. Herm.</i>	<i>Aduersus Hermogenem</i>
<i>Adu. Iud.</i>	<i>Aduersus Iudaeos</i>
<i>Adu. Marc.</i>	<i>Aduersus Marcionem libri V</i>
<i>Adu. Prax.</i>	<i>Aduersus Praxean</i>
<i>Adu. Val.</i>	<i>Aduersus Valentinianos</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticum</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>De bapt.</i>	<i>De baptismo</i>
<i>De carn.</i>	<i>De carne Christi</i>
<i>De cor.</i>	<i>De corona</i>
<i>De cult.</i>	<i>De cultu feminarum libri II</i>
<i>De exh.</i>	<i>De exhortatione castitatis</i>
<i>De fug.</i>	<i>De fuga in persecutione</i>
<i>De idol.</i>	<i>De idololatria</i>
<i>De iei.</i>	<i>De ieiunio</i>
<i>De mon.</i>	<i>De monogamia</i>
<i>De or.</i>	<i>De oratione</i>
<i>De paen.</i>	<i>De paenitentia</i>
<i>De pal.</i>	<i>De pallio</i>
<i>De pat.</i>	<i>De patientia</i>
<i>De praescr.</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i>
<i>De pud.</i>	<i>De pudicitia</i>
<i>De res.</i>	<i>De resurrectione carnis</i>
<i>De spect.</i>	<i>De spectaculis</i>
<i>De test.</i>	<i>De testimonio animae</i>
<i>De uirg.</i>	<i>De uirginibus uelandis</i>
<i>Fragm.</i>	<i>Fragmenta</i>
<i>Scorp.</i>	<i>Scorpiace</i>

INTRODUZIONE

LO SCRITTO E IL PENSIERO

1 – COMPOSIZIONE DELL'OPUSCOLO E TEMA

Il presente opuscolo è uno degli scritti più brevi redatti da Tertulliano poiché comprende appena sei capitoli.

Unanimente gli studiosi collocano la sua composizione dopo l'*Apologeticum*, di cui sviluppa un tema ivi accennato (cap. 17, 4-6; 19, 1-4 [1-7 *fragmentum fuldense*]), ossia la testimonianza data dall'anima umana all'esistenza del vero Dio e, quindi, alla verità della fede cristiana. Pertanto la data di composizione del *De testimonio animae* varia in rapporto alla redazione dell'*Apologeticum*. Se si colloca l'*Apologeticum* nel 197, allora il periodo più probabile – come propone Tibiletti – è tra il 198 e il 200.¹ Moreschini propende per la fine del 197 o nei primi mesi del 198.² L'indicazione di Tibiletti appare plausibile anche accettando l'opinione di M. Sordi che pone la *recensio Vulgata* dell'*Apologeticum* tra il 200 e il 202.³

Ad ogni modo la composizione dell'opuscolo appartiene al primo periodo dell'attività letteraria di Tertul-

¹ Cf. TERTULLIANO, *La testimonianza dell'anima*, a cura di Carlo Tibiletti, Nardini Editore, Firenze 1984, p. 7.

² Cf. TERTULLIANO, *Opere apologetiche*, 1, a cura di C. Moreschini e P. Podolak, Città Nuova, Roma 2006, p. 471. La datazione è collegata da Moreschini «all'accenno della persecuzione contenuto nel proemio dell'operetta». Un elemento, però, che non appare decisivo.

³ Cf. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo*, in «I Talenti» 1, a cura di M. Sordi, A. Carpin, M. Morani, ESC-ESD, Roma-Bologna 2008, pp. 11-14.

liano, poiché nel *De carne Christi* – la cui redazione, secondo l'opinione degli studiosi, si situa tra il 207 e il 208 – l'autore menziona esplicitamente il nostro scritto.⁴

Il tema, come abbiamo detto, è quello di presentare il valore della testimonianza dell'anima quale argomento a favore dell'esistenza del vero Dio e, quindi, della fede cristiana. Si tratta di un scritto apologetico rivolto ai pagani, che si distingue per la novità dell'impostazione rispetto ad opere analoghe.

Tertulliano conosce bene l'apologetica greca, che basava la prova dell'esistenza di Dio partendo dalla natura e dall'ordine dell'universo (la prova cosmologica). A ciò si aggiungeva – fatto non trascurabile per gli apologeti di cultura greca – una certa concordanza tra il pensiero filosofico e la verità cristiana.⁵ Tertulliano, però, è convinto dell'inefficacia di questo procedimento, come dimostra la scarsa incidenza che queste opere letterarie hanno avuto in ambito pagano.

Tre, a suo giudizio, sono i motivi responsabili di questa inefficacia:

1) *la prova cosmologica*, di per sé valida, era compromessa dal fatto che la verità di alcune affermazioni filoso-

⁴ «Hoc quidem in omni anima recognoscere est, notitiam sui dico, sine qua sibi nulla anima se ministrare potuisset... Sed adeo non ignorat ut auctorem et arbitrum et statum suum norit. Nihil adhuc de deo discens deum nominat. Nihil adhuc de iudicio eius admittens deo commendare se dicit. Nihil magis audiens quam spem nullam esse post mortem et bene et male defuncto cuique imprecatur. Plenius haec prosequitur libellus quem scripsimus DE TESTIMONIO ANIMAE» (*De carn.* 12, 3-5).

⁵ «Nonnulli quidem..., ad hoc opuscula penes nos condiderunt commemorantes et testificantes in singula...» (*De test.* 1, 2).

fiche veniva inficiata da assurde concezioni politeistiche o panteistiche, pregiudizievoli di un giusto rapporto tra il mondo e Dio, così da costringere i cristiani a laboriose interpretazioni di tali testimonianze;⁶

2) *il pregiudizio anticristiano*, fortemente radicato nella mentalità pagana, toglieva ogni credibilità agli autori pagani (filosofi o poeti) che mostravano delle affinità con la fede cristiana, considerata dai più una credenza irragionevole e infame;⁷

3) *la scarsa incidenza* tra i pagani degli scritti apologetici cristiani, ai quali nessuno si accostava se non già cristiano.⁸ La letteratura cristiana, proprio perché cristiana, non trovava accoglienza tra i pagani.

Di fronte ai limiti e alle difficoltà di questa metodologia Tertulliano ritiene di dover intraprendere *un nuovo percorso apologetico*. Egli parla di una nuova testimonianza che è alla portata di tutti, non essendo riservata a quei pochi cultori del sapere che potevano accedere alle opere letterarie. Questa testimonianza, infatti, ha *il pregio dell'immediatezza, della semplicità, dell'universalità e della prosimità alla vita*.⁹

⁶ «Tunc uani poetae cum deos humanis passionibus et fabulis designant, tunc philosophi duri cum ueritatis fores pulsant. (...) Immo nihil omnino» relatum sit quod agnoscat Christianus, ne exprobrare possit» (*De test.* 1, 3-4).

⁷ «Sed suis quidem magistris alias probatissimis atque lectissimis fidem inclinavit humana de incredulitate duritia, sicubi in argumenta Christianae defensionis impingunt» (*De test.* 1, 3).

⁸ «Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo uenit nisi iam Christianus» (*De test.* 1, 4).

⁹ «Nouum testimonium aduoco, immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione uulgatius, toto homine maius, id est totum quod est hominis» (*De test.* 1, 5).

2 – CONVERGENZE TRA FILOSOFIA E VERITÀ CRISTIANA

Nell'esordio dell'opera Tertulliano dichiara esplicitamente di non voler prendere in considerazione i punti di convergenza tra il pensiero filosofico pagano e la fede cristiana. Ciò dimostra che tali convergenze esistono – come avevano già mostrato gli apologisti greci –, sebbene il nostro preferisca non tenerne conto nella sua breve trattazione. Tertulliano rifiuta di avvalersi di queste testimonianze pagane, che indirettamente, però, confermano la sua convinzione che l'anima umana può giungere – quando è libera da pregiudizi culturali, da condizionamenti sociali e da vizi morali – a intuire quelle verità che la fede cristiana professa apertamente.

Sebbene Tertulliano sembra limitarsi al dato di fatto, a quanto cioè l'esperienza comune ci attesta (e sono le espressioni consuete che affiorano sulle labbra di tutti), egli non può esimersi dal ricercarne la ragione. Egli sa che questa testimonianza dell'anima è comune, universale, in forza dell'origine divina della natura. Benché la creazione divina dell'anima sia un dato rivelato, egli non ignora che anche la riflessione filosofica, specialmente platonica e stoica, era giunta ad affermare l'origine divina dell'anima, comprovata da alcune nozioni comuni (*κοινὰ ἔννοια*, *communes notitiae*) che rimandano a Dio.

Due sono i filosofi che, a motivo del loro pensiero sulla bontà della natura (*bonum naturae*) e sulla natura di Dio, hanno influenzato la riflessione di Tertulliano: Cicerone e Seneca.

a) Cicerone († 43 a.C.)

Sebbene Cicerone non abbia coltivato la filosofia come interesse preminente della sua vita – essendo portato maggiormente, come oratore, alla vita pubblica,

forense e politica –, tuttavia è il massimo esponente dell'elettismo accademico a Roma, sulla linea di Filone di Larissa, e ha il merito di aver introdotto la filosofia greca nella cultura romana.¹⁰

¹⁰ Marco Tullio Cicerone nacque il 3 gennaio del 106 a.C. ad Arpino (altopiano volsco) da un'agiata famiglia equestre. Assai presto rivelò non comuni doti intellettuali e una spiccata attitudine allo studio. La sua formazione culturale fu incentrata su tre discipline, ossia diritto, filosofia e retorica. In ambito filosofico Cicerone si accostò a varie scuole di pensiero: lesse Platone e l'Aristotele essoterico, come pure alcuni filosofi della vecchia Accademia e del Peripato; ascoltò le lezioni degli epicurei Fedro e Zenone; conobbe il mediostocismo di Panezio, Posidonio e Diodoto; soprattutto si accostò al neoaccademismo di Filone di Larissa, divenendo suo discepolo a Roma e apprezzandolo a tal punto da considerarsi suo continuatore. Nel suo viaggio in Grecia (79-78 a.C., durante la dittatura di Lucio Cornelio Silla), Cicerone ebbe modo di frequentare ad Atene anche le lezioni di Antioco di Ascalona (successore di Filone di Alessandria alla guida dell'Accademia), che tenterà di superare l'originario scetticismo di Filone di matrice carneadea. Da Antioco apprenderà il metodo eclettico, che gli consentirà di contemperare il platonismo con elementi dell'aristotelismo e dello stoicismo.

Dopo la morte di Silla (78), Cicerone rientrò a Roma e iniziò la sua attività politica: questore in Sicilia (77), edile (69), pretore (66), console (63). La creazione nel 60 del triumvirato tra Gaio Giulio Cesare, Gneo Pompeo Magno e Marco Licinio Crasso segnò una svolta politica che portò, nel 58, al suo esilio. Richiamato nel 57 a Roma da Pompeo, fu coinvolto, dopo la morte di Crasso (53 a Carre), nel conflitto che oppose Cesare e Pompeo. Dopo una iniziale neutralità, preferì essere coerente con la sua linea politica conservatrice e senatoriale (degli *optimates*) e raggiunse Pompeo in Epiro. Non partecipò, essendosi ammalato,

In Cicerone la questione su Dio non prescinde dalla questione gnoseologica, ossia dalla questione sulla conoscenza della verità e sui criteri di verità. La posizione filosofica ciceroniana può essere riassunta nel cosiddetto *probabilismo eclettico*, sulla linea indicata da Filone di Larissa, secondo cui alla base della conoscenza filosofica vi è *la probabilità positiva*.

In questo modo è già indicato il metodo, lo spirito e il fine dell'indagine filosofica. Nella ricerca della verità è importante confrontare dialetticamente le diverse opinioni perché ciò consente di scegliere la soluzione più

alla decisiva battaglia di Farsalo (48). Dopo la sconfitta di Pompeo, Cesare gli mostrò benevolenza; ma di fatto lo emarginò dalla vita politica. Fu un periodo difficile anche per la sua vita privata: il divorzio dalla moglie Terenzia per la sua alterigia e dissipazione patrimoniale; il secondo matrimonio con la giovane e ricca Publilia, sfociato in un secondo divorzio; la morte dell'amata e giovanissima figlia Tullia. Ma fu anche un periodo di intensa attività letteraria, in cui compose varie opere di retorica e soprattutto di filosofia. A questo periodo, infatti, risalgono i *Paradoxa stoicorum* (46), l'*Hortensius* (andato perduto), gli *Academica*, il *De finibus bonorum et malorum*, le *Tusculanae disputationes* (45) il *De natura deorum*, il *De divinatione*, il *De fato*, il *Cato maior de senectute*, il *Laelius de amicitia* (44), il *De officiis* (44/43 pubblicato postumo).

Dopo la morte di Cesare (15 marzo del 44), il quadro politico non mutò con la nascita del secondo triumvirato: C. Giulio Cesare Ottaviano (pronipote, figlio adottivo ed erede testamentario di Giulio Cesare), Emilio Lepido e Marco Antonio (luogotenente di Cesare e console nel 44). Le sue invettive oratorie contro Antonio (le 14 *Filippiche*) sancirono la sua condanna a morte. Fuggito da Roma, fu raggiunto dai sicari di Antonio e ucciso il 7 dicembre del 43 nella sua villa di Formia.

probabile. La diversità di opinioni non deve indurre a uno scetticismo radicale, come se tale diversità fosse la prova evidente che non esiste la verità, bensì sollecitare la ricerca di ciò che maggiormente si avvicina alla verità, ossia del probabile e del verosimile.

Si tratta quindi di uno scetticismo moderato che afferma l'esistenza della verità oggettiva o ontologica poiché le cose sono oggettivamente intelligibili nella loro natura, ma nel contempo ritiene che esse non siano da noi comprese a livello di verità soggettiva o gnoseologica poiché non possediamo dei criteri assoluti per affermarla.¹¹ L'esistenza della verità è innegabile poiché anche chi la nega ha il concetto di verità e intende affermare la verità, pur consapevole dei limiti della nostra conoscenza. Proprio per questo l'indagine filosofica è un tentativo di avvicinarsi sempre più alla verità attraverso la probabilità. Se poi sconcerta il dissenso delle opinioni, talora non può che meravigliare il loro consenso.

¹¹ Sul problema della verità esistevano posizioni filosofiche diverse. Secondo gli epicurei le conoscenze sensibili sono vere; l'errore dipende dalla loro errata interpretazione. Secondo gli stoici alcune sono vere e altre sono false; dipende dal fatto di cogliere immediatamente o meno la realtà: la verità, quindi, dipende dalla chiarezza di presentazione della realtà. Secondo gli scettici è impossibile distinguere le sensazioni vere da quelle false; pertanto è possibile solo la probabilità (negativa o positiva, a seconda del grado di scetticismo). Per Cicerone non si può parlare di certezza o incertezza (sarebbe segno di arroganza, non di vera sapienza), ma di probabilità o improbabilità: «Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes alia probabilia contra alia dicimus» (CICERO, *De off.* II, 2).

Pertanto *il senso comune* (il consenso universale) è il criterio di verità (oltre alla testimonianza dei sensi), o meglio *il criterio di probabilità della verità*. Questa probabilità, benché non sia la verità, è tuttavia quanto maggiormente si avvicina ad essa.¹²

Ma il consenso comune ha un fondamento ontologico che Cicerone individua nella natura dell'uomo e che esplicita nella dottrina della "prolessi" (presente prima nell'epicureismo e poi nello stoicismo, e che in qualche modo si rifà all'innatismo platonico). Questa dottrina, infatti, è una forma di innatismo gnoseologico, poiché afferma che nella natura umana vi sono delle *nozioni innate circa il bene o circa Dio*, che spiegano il fatto dell'esistenza del senso comune.

Quanto abbiamo esposto ci fa meglio comprendere il pensiero di Tertulliano quando afferma che l'anima umana possiede in modo congenito la nozione del bene e del male, come pure quella di Dio buono e giusto. L'anima possiede queste nozioni poiché, derivando da Dio,

¹² «Non enim sumus ii quibus nihil verum esse videatur, sed ii qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine ut in iis nulla insit certa iudicandi et adsentendi nota. Ex quo existit illud, multa esse probabilia, quae quamquam non perciperentur, tamen, quia visum quendam haberent insignem et inlustrem iis sapientis vita regeretur – Non siamo infatti di quelli che ritengono che nulla sia vero, ma di quelli che affermano che a tutte le conoscenze vere sono unite alcune conoscenze false in modo tanto simile (alla verità) che in esse non c'è alcun segno distintivo certo per poter giudicare e assentire. Da ciò deriva il fatto che ci sono molte conoscenze probabili, le quali, benché non siano pienamente accertate, tuttavia, poiché appaiono insigni ed elevate, guidano la vita del saggio» (CICERO, *De nat. deor.* I, 5, 12; cf. *Tusc. disput.* II, 3, 9; IV, 4, 7).

conosce qualcosa del suo creatore. Essa, proprio perché comune a tutti e anteriore a ogni forma culturale in quanto innata, dà una testimonianza inconfutabile di verità. Ma il consenso comune non è più, come in Cicerone, un criterio di probabile verità, bensì *un criterio di sicura verità* poiché ciò che è naturale e universale viene da Dio, fonte assoluta di verità. La certezza teologica che Dio è verità (dato rivelato) supera tutte le incertezze filosofiche sull'esistenza o meno della verità.

Proprio a motivo del consenso comune, Cicerone non ha dubbi sull'esistenza di Dio (*vis et natura divina*); ed è la prova più solida di questa verità:

A quanto pare l'argomento più solido che si possa addurre del perché crediamo nell'esistenza degli dèi è il fatto che non c'è popolo così barbaro, non c'è nessuno al mondo tanto rozzo che non abbia nella mente un'opinione sugli dèi. Molti hanno convinzioni errate riguardo agli dèi, e questo suole avvenire a causa di una cattiva abitudine; tuttavia tutti credono che esista una potenza e una natura divina, e ciò non è effetto di uno scambio di idee tra gli uomini o di un accordo, non è un'opinione che riceva conferma da istituzioni o leggi, ma in ogni cosa il consenso delle genti va considerato come una legge di natura. Chi è dunque colui che...?¹³

¹³ «Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam est immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. Multi de dis prava sentiunt, id enim vitioso more effici solet, omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit, non institutis opinio est confirmata, non legibus, omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est. Quis est igitur qui...?» (CICERO, *Tusc. disput.* I, 13, 30).

L'unanime consenso su Dio – escluse le opinioni di alcuni, da ritenersi errate per motivi contingenti – trova la sua ragione ultima nell'anima. Questa, a motivo delle sue facoltà e proprietà, non appare composta di elementi materiali, sicché non vi è nulla sulla terra che possa spiegarne l'origine. L'unica ragione plausibile è il fatto che possiede una natura come quella di Dio. L'anima è quindi celeste, divina, eterna, immortale; perciò conosce per natura colui che è la sua origine. Il consenso di tutti sull'esistenza di Dio trova nella natura dell'anima la sua giustificazione ed è un'espressione veritiera della natura (*naturae vox*).¹⁴

Dunque si può dire che l'anima umana conosce Dio per connaturalità; e in forza della sua attività intellettuale – memoria, conoscenza, riflessione –, è in grado di comprendere la natura di Dio. Del resto non c'è nulla di più grande, nemmeno in Dio, della sua attività intellettuale. In definitiva l'anima è divina in forza della sua particolare natura:

Davvero divina mi sembra questa potenza che produce tanti e così grandi effetti. Infatti che cos'è la memoria delle cose e delle parole? E che cos'è l'invenzione? Certamente qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande, nemmeno in Dio. (...) Omero inventava queste vicende e

¹⁴ «Maximum vero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt et maxime quidem, quae post mortem futura sint... Quod si omnium consensus naturae vox est omnesque, qui ubique sunt, consentiunt esse aliquid quod ad eos pertineat... Sed ut deos esse natura opinamur, quales sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium...» (CICERO, *Tusc. disput.* I, 14, 31; 15, 35; 16, 36).

attribuiva agli dèi le cose umane; io preferirei dire che sono attribuite a noi quelle divine. E quali cose divine? Avere vigore, conoscere, inventare, ricordare. L'anima, dunque, come io dico, è divina; come Euripide osa dire, è Dio. (...) Se poi esiste una qualche quinta essenza, quella introdotta per primo da Aristotele, questa è propria degli dèi e delle anime. Condividendo questo pensiero, lo abbiamo esposto nella *Consolazione* con queste stesse parole.¹⁵

Ed ecco il brano del *De consolatione* – opera andata perduta, scritta in occasione della morte della “piccola Tullia” – ripreso nelle discussioni di Tuscolo:

“Nulla di quanto esiste sulla terra può spiegare l'origine delle anime; infatti nelle anime non vi è nulla di misto e di composto, o che possa considerarsi derivato e formato dalla terra; nulla certamente che abbia la natura dell'acqua o dell'aria o del fuoco. Infatti in questi elementi non c'è nulla che abbia la forza della memoria, dell'intelletto, del pensiero da poter ritenere il passato, prevedere il futuro e abbracciare il presente: queste sono proprietà esclusivamente divine e non si potrà mai trovare che possano pervenire all'uomo se non da Dio. Dunque la natura e la forza dell'anima sono

¹⁵ «Prorsus haec divina mihi videtur vis, quae tot res efficiat et tantas. Quid est enim memoria rerum et verborum? Quid porro inventio? Profecto id quo ne in deo quidem quidquam maius intelligi potest. (...) Fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat: divina mallet ad nos. Quae autem divina? Vigere, sapere, invenire, meminisse. Ergo animus, ut ego dico, divinus est; ut Euripides dicere audet, deus. (...) Sin autem est quinta quaedam natura ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum. Hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in *Consolatione*» (CICERO, *Tusc. disput.* I, 26, 65).

qualcosa di speciale, distinto dalle nature consuete e note. Pertanto, qualunque cosa sia ciò che sente, ciò che conosce, ciò che vive, ciò che ha vigore, dev'essere necessariamente celeste e divina e di conseguenza eterna. Ma nemmeno Dio stesso, quale noi lo intendiamo, può essere compreso se non come un intelletto sciolto, libero ed esente da ogni composizione mortale, che tutto sente e muove, dotato lui stesso di eterno movimento". Di questo genere e di questa medesima natura è l'anima umana.¹⁶

Ma Cicerone scriverà un'opera appositamente sulla natura divina (il *De natura deorum*), consapevole che la questione teologica ha inevitabili risvolti antropologici, ad es. la conoscenza dell'anima umana e la pratica religiosa. L'autore riporta una discussione a tre sull'argomento, avvenuta in casa di Caio Cotta, che allora era pontefice.

¹⁶ «“Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut humidum quidem aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil est quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia: quae solo divina sunt nec invenietur umquam unde ad hominem venire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita quidquid est illud, quod sentiat, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. Nec vero deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno”. Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens» (CICERO, *Tusc. disp.* I, 27, 66-67; cf. *De senectute* 21. 23).

Oltre al padrone di casa, sostenitore dell'indirizzo accademico, era presente il senatore Caio Velleio, massimo esponente a Roma della scuola epicurea, e Quinto Lucilio Balbo, esponente della corrente stoica. Nella critica di Cotta alla filosofia teologica epicurea e stoica possiamo scorgere la posizione di Cicerone.

Il nostro inizia enumerando la diversità di opinioni circa l'esistenza e la natura degli dèi:

Ad esempio, sulla presente questione i più affermano che gli dèi esistono – cosa che è massimamente verosimile e a cui tutti perveniamo per impulso della natura –, mentre Protagora dichiarò di essere in dubbio, Diagora di Melo e Teodoro di Cirene ritennero che gli dèi non esistono affatto. Quanti poi hanno sostenuto che gli dèi esistono si trovano in tale diversità e disaccordo di pareri che sarebbe impossibile enumerare le loro opinioni.¹⁷

Il libro prosegue riportando le parole con cui Velleio presenta il pensiero di Epicuro al riguardo. L'esistenza degli dèi è una verità sicura, fondata su un consenso universale, che rimanda alla nozione innata che tutti hanno della divinità, ossia che gli dèi esistono e godono della beatitudine e dell'immortalità. Si tratta di una nozione intuitiva, previa, anticipata (*praenotio*), precedente ogni influsso culturale (*doctrina*):

¹⁷ «Velut in hac quaestione plerique – quod maxime veri simile est et quo omnes sese duce natura venimus –, deos esse dixerunt, dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. Qui vero deos esse dixerunt tanta sunt in varietate et dissensione, ut eorum infinitum sit enumerare sententias» (CICERO, *De natura deorum* I, 1, 2).

Lui solo infatti ha compreso anzitutto che gli dèi esistono in quanto la stessa natura ha impresso la nozione di divinità nelle anime di tutti. Infatti quale popolo o quale razza umana non possiede, senza avere una dottrina al riguardo, una qualche idea sugli dèi – che Epicuro chiama *prólepsis*, cioè una qualche previa nozione della cosa nell'anima –, senza la quale nulla può essere compreso, indagato e discusso? (...)

Poiché infatti questa credenza non è stata stabilita da una norma, da un'usanza o da una legge, e permane un consenso universalmente unanime, bisogna dedurne che gli dèi esistono poiché di essi abbiamo delle nozioni naturali o meglio innate; e ciò su cui tutti per natura concordano dev'essere necessariamente vero. Bisogna dunque ammettere che gli dèi esistono. Poiché consta che ciò è comune a tutti, non solo tra i filosofi ma anche tra gli ignoranti, dobbiamo ammettere anche il fatto che noi possediamo questa anticipazione – come ho detto sopra – o prenozione degli dèi..., possediamo pertanto questa prenozione che ci fa ritenere gli dèi beati e immortali. Infatti la natura ci ha fornito la nozione innata degli dèi, e la medesima natura ha anche scolpito nelle nostre menti la nozione che gli dèi sono eterni e beati.¹⁸

¹⁸ «Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum – quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem –, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari possit? (...)

Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensus, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius

Poiché la divinità gode di uno stato di immortale beatitudine, essa dev'essere necessariamente priva di ogni sentimento di ira o di benevolenza, che sono segni di debolezza. Nulla infatti può turbare la sua eterna tranquillità: la divinità non reca fastidio a se stessa e non ne procura ad altri. La felicità divina consiste in una perfetta tranquillità, nella libertà da ogni attività o impegno, da ogni fastidio o fatica, è felice nel godimento della sua saggezza e della sua virtù. Questa è la posizione epicurea, in netto contrasto con quella stoica. Quest'ultima, infatti, non chiude la divinità in se stessa, affermando invece il governo di Dio sul mondo e la sua provvidenza divina.¹⁹

La critica che Velleio rivolge alla teologia stoica è quella di aver messo sulle teste degli uomini un signore eterno da temere giorno e notte, un dio curioso e intrigante che a tutto pensa e provvede, che osserva ogni cosa, ritenendo che tutto lo riguardi.²⁰ Epicuro, dunque,

innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnis non philosophos solum sed etiam indoctos, fateamur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem – ut ante dixi – sive praenotionem deorum... , hanc igitur habemus, ut deos beatos et immortales putemus. Quae enim nos natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos haberemus» (CICERO, *De nat. deor.* I, 16, 43; 17, 44-45).

¹⁹ Cf. CICERO, *De nat. deor.* I, 17, 45; 19, 51; 20, 52-53. 19.

²⁰ «Itaque inposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum quem dies ac noctes timeremus: quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem curiosum et plenum negotii deum?» (CICERO, *De nat. deor.* I, 20, 54).

avrebbe finalmente liberato l'uomo da queste paure e dalla schiavitù degli dèi.²¹

Affermazioni che suscitarono la risposta critica di Cotta, alquanto estesa, e di cui riprendiamo solo un passaggio. Si obiettava infatti che in questo modo Epicuro estirpava la religione dall'anima umana, privando gli dèi immortali della possibilità di soccorso e di benevolenza. Pur affermando che la natura divina è ottima e superiore, Epicuro nega in dio la benevolenza, eliminando così ciò che è peculiare di una natura eccellente e superiore non essendoci nulla di più eccellente della bontà e della beneficenza.²² Del resto non si comprende quale tipo di culto l'uomo possa dare alla divinità, se non esiste alcun rapporto tra questa e l'uomo, se rispetto all'uomo la divinità è assolutamente indifferente. In pratica – come già

²¹ «His terroribus ab Epicuro soluti et in libertatem vindicati nec metuimus eos quos intellegimus nec sibi fingere ullam molestiam nec alteri quaerere, et pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem» (CICERO, *De nat. deor.* I, 20, 56).

²² «Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicitus religionem cum dis immortalibus et opem et gratiam sustulit. Cum enim optimam et praestantissimam naturam dei dicat esse, negat idem esse in deo gratiam: tollit id quod maxime proprium est optimae praestantissimaeque naturae. Quid enim melius aut quid praestantius bonitate et beneficentia?» (CICERO, *De nat. deor.* I, 43, 121).

Per quanto ci riguarda, ci limitiamo a due osservazioni critiche: 1) la vita morale dell'uomo appare priva di un fondamento teologico o di un qualsiasi riferimento a dio quale giudice supremo del bene e del male, affermando piuttosto l'auto-sufficienza o l'autonomia morale; 2) la mortalità dell'anima umana rende del tutto insignificante la vita morale dell'uomo, se tutto finisce con la morte.

dichiarava lo stoico Posidonio – Epicuro ammette a parole l'esistenza di dio che di fatto nega, poiché una simile divinità non può esistere; di conseguenza viene a negare la stessa religione.²³

La posizione stoica sul tema della divinità è riassunta da Lucilio Balbo secondo la sua tipica struttura: esistenza degli dèi; natura degli dèi; provvidenza e governo sul mondo; provvidenza e governo sugli uomini. L'esistenza di Dio appare una verità evidente che affiora dalla contemplazione dell'immensità del cielo (la via cosmologica): dalla grandezza e armonia del cielo si giunge spontaneamente a comprendere l'esistenza di una potenza e intelligenza superiore che governa l'universo, e che noi denominiamo "dio".²⁴

Questa idea di Dio, che emerge spontanea di fronte alla contemplazione del cosmo, è qualcosa di innato nell'uomo, e quindi di comune. Su questo punto stoicismo ed epicureismo concordano (l'έννοια stoica equivale alla

²³ «Verius est igitur nimirum illud quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicurus videri..., neque enim tam dispiens fuisset ut homunculi similem deum fingeret..., nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, omnino nihil curantem, nihil agentem. Quae natura primum nulla esse potest, idque videns Epicurus re tollit oratione relinquit deos; deinde si maxime talis est deus ut nulla gratia nulla hominum caritate teneatur, valeat. Quid enim dicam: "Propitius sit"? Esse enim propitius potest nemini, quoniam ut dicitis omnis in inbecillitate est et gratia et caritas» (CICERO, *De nat. deor.* I, 44, 123-124).

²⁴ «Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum caelum suspeximus caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis quo haec regantur?» (CICERO, *De nat. deor.* II, 2, 4).

πρόληψις epicurea). L'uomo possiede per natura, nella sua anima, l'idea di dio:

C'è quindi un punto essenziale comune a tutti gli uomini di tutte le nazioni; infatti è innata in tutti, e per così dire scolpita nella mente, l'idea che gli dèi esistono. Varie sono le opinioni sulla natura degli dèi, ma nessuno nega la loro esistenza.²⁵

La mente umana comprende che l'ordine cosmico non è frutto del caso, bensì di una causa intelligente, ossia di una mente sovrumana (*ab aliqua mente*);²⁶ coglie cioè il rapporto che lega l'ordine/intelligenza alla causa ordinatrice/intelligente. Tale causa – come osserva lo stoico Crisippo, discepolo di Cleante – dev'essere necessariamente superiore all'uomo, poiché i corpi celesti e le cose che possiedono un ordine eterno non possono essere stati formati dall'uomo. E per indicare questo essere superiore all'uomo non c'è termine migliore che denominarlo "dio". Del resto sarebbe un'arrogante follia se l'uomo ritenesse che nulla al mondo fosse miglio-

²⁵ «Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculpatum esse deos. Quales sint varium est, esse nemo negat» (CICERO, *De nat. deor.* II, 4-5, 13).

²⁶ «... motus conversionumque caeli, solis, lunae, siderumque omnium distinctionem, varietatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita..., cum videat omnium rerum rationem. modum, disciplinam, non possit ea sine causa fieri iudicare sed esse aliquem intellegat qui praesit et cui pareatur, multo magis... statuatur necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari» (CICERO, *De nat. deor.* II, 5, 15).

re di sé. Dunque esiste qualcosa di superiore all'uomo, e perciò dio esiste.²⁷ Anzi, è proprio l'attività mentale dell'uomo a portarci a credere che esista un'intelligenza superiore a quella umana, ossia una mente divina.²⁸

La posizione stoica sulla natura divina – sebbene su questo tema non ci sia uniformità di pensiero – viene così riassunta da Balbo. Dopo aver premesso come dato indispensabile una certa capacità astrattiva della mente così da superare l'esperienza sensibile – difficoltà che ha indotto molti nell'errore di pensare gli dèi immortali secondo forme umane –, aggiunge:

Ma poiché sulla base della sicura nozione dell'anima abbiamo una cognizione previa che anzitutto dio è un essere vivente e poi che niente in tutta la natura gli è superiore, non vedo nulla che sia più compatibile con questa nostra prenozione o idea se non l'affermazione secondo cui questo stesso mondo, a cui nulla può essere superiore, sia un essere vivente e dio. (...) Infatti (anche Epicuro) è convinto che gli dèi esistono, poiché necessariamente deve esistere una qualche natura eccellente a cui

²⁷ «Si enim – inquit – est aliquid in rerum natura quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit, est certe id quod illud efficit homine melius; atqui res caelestes omnesque eae quarum est ordo sempiternum ab homine confici non possunt; est igitur id quo illa conficiuntur homine melius. Id autem quid potius dixeris quam deum? (...) esse autem hominem qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet desipientis adrogantiae est. Ergo est aliquid melius; est igitur profecto deus» (CICERO, *De nat. deor.* II, 6, 16).

²⁸ «Et tamen ex ipsa hominum sollertia esse aliquam mentem et eam quidem acriorem et divina existimare debemus» (CICERO, *De nat. deor.* II, 6, 18).

nulla è superiore. Ma chiaramente nulla è superiore al mondo. E non c'è dubbio che un essere vivente e dotato di sensibilità, di ragione e di mente, sia migliore di un essere che ne è privo. Ne consegue che il mondo è un essere vivente, dotato di sensibilità, di mente, di ragione. Questo ragionamento porta alla conclusione che il mondo è dio.²⁹

Lo stoicismo parte dunque dal principio che nulla di ciò che esiste è superiore alla razionalità, e questa è l'espressione più alta del vivente. Ma poiché niente è superiore a dio, e al mondo non vi è nulla di migliore del mondo stesso, il mondo è dio. Il mondo esiste ed è razionale; ed è proprio la sua razionalità, immanente al mondo, a renderlo divino.

Appare quindi giustificata la definizione dello stoicismo come un *monismo panteistico*, poiché tutto è divino, intriso di razionalità e connotato da una logica finalistica. Senza razionalità non avrebbe senso l'esistente e non si spiegherebbe il suo ordine logico e ontologico.

²⁹ «Sed cum talem esse deum certa notione animi praesentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius, ad hanc praesensionem notionemque nostram nihil video quod potius accomodem quam ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil excellentius fieri potest, animantem esse et deum iudicem. (...) Placet enim illi (Epicuro) esse deos, quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam qua nihil sit melius. Mundo autem certe nihil est melius. Nec dubium quin quod animans sit habeatque sensum et rationem et mentem id sit melius quam id quod his careat, Ita efficitur animantem, sensus mentis rationis mundum esse compotem; qua ratione deum esse mundum concluditur» (CICERO, *De nat. deor.* II, 17, 45-47).

La questione circa l'esistenza e la natura degli dèi viene inquadrata in questo contesto cosmologico, poiché anche gli dèi appartengono al mondo esistente; sebbene, in forza della loro superiore razionalità e potenza, spetti a loro la provvidenza e il governo del mondo. La provvidenza divina è quindi la ragione dell'ordine esistente nel mondo, immanente al mondo stesso, che pertanto è un mondo perfetto a motivo del suo perfetto finalismo (la finalità implica razionalità). Il fato o il destino è la concatenazione delle cause così come sono state disposte dalla provvidenza divina. Ma poiché gli dèi sono molteplici, la provvidenza divina è più precisamente la provvidenza degli dèi che operano in modo unitario.

Riportiamo al riguardo un brano significativo dove gli dèi e il mondo sembrano apparentemente distinti, ma in realtà si identificano:

... se invece si ammette che gli dèi esistono, bisogna affermare che operano qualcosa e che è magnifico. Ma niente è più magnifico del governo del mondo; dunque il mondo è governato dal consesso degli dèi. In caso contrario dovrebbe esistere necessariamente qualcosa di migliore e più potente di dio, chiunque esso sia: o una natura priva di vita o una necessità spinta da una grande forza che opera le cose bellissime che vediamo... Ma nulla è superiore a dio; dunque il mondo deve necessariamente essere governato da lui. Pertanto dio non obbedisce e non è soggetto a nessuna natura; perciò egli stesso governa tutta la natura. Se infatti ammettiamo che gli dèi sono intelligenti, ammettiamo anche che sono provvidenti e riguardo alle cose più importanti. (...) Da ciò consegue quanto vogliamo dimostrare: il mondo è governato dalla provvidenza degli dèi. Ed è necessario che essendo dèi (supposto che esistano, come certamente esistono) siano viventi; e non solo siano viventi, ma anche dotati di ragione e legati tra loro

da una specie di associazione politica e sociale così da governare l'unico mondo come una comune repubblica o una qualche città. Ne consegue che in essi vi è la ragione che c'è nel genere umano e che in entrambi si trovano la medesima verità e la medesima legge che prescrive il bene e rigetta il male. (...) Ma nulla è più grande e migliore del mondo; dunque esso è necessariamente governato dal consesso e dalla provvidenza degli dèi.³⁰

In definitiva l'ordine esistente nel mondo è la prova dell'esistenza della razionalità divina e quindi di dio.

Ma il sistema stoico lasciava aperte alcune questioni che Cotta, esponente della scuola accademica, non tardò

³⁰ «... aut qui deos esse concedant iis fatendum est eos aliquid agere idque praeclarum; nihil est autem praeclarium mundi administratione; deorum igitur consilio administratur. Quod si aliter est, aliquid profecto sit necesse et melius et maiore vi praeditum quam deus, quale id cumque est, sive inanima natura sive necessitas vi magna incitata haec pulcherrima opera efficiens quae videmus... Nihil est autem praestantius deo; ab eo igitur mundum necesse est regi. Ab eo igitur est naturae oboediens aut subiectus deus; omnem ergo regit ipse naturam. Etenim si concedimus intellegentes esse deos, concedimus etiam providentes et rerum quidem maxumarum. (...) Ex quo efficitur id quod volumus: deorum providentia mundum administrari. Atqui necesse est cum sint di (si modo sunt, ut profecto sunt) animantis esse, nec solum animantis sed etiam rationis compotes inter seque quasi civili conciliatione et societate coniunctos, unum mundum ut communem rem publicam atque urbem aliquam regentis. Sequitur ut eadem sit in iis quae humano in genere ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex, quae est recti praeceptio pravique depulsio» (CICERO, *De nat. deor.* II, 30, 76-77; 31, 78-79).

TESTO E TRADUZIONE

DE TESTIMONIO ANIMAE

I, 1. Magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum, si qui uelit ex litteris receptissimis quibusque philosophorum uel poetarum uel quorumlibet doc<trinae> ac sapientiae saecularis
5 magistrorum testimonia excerpe<r>e C<hri>stianae ueritatis, ut aemuli persecutoresque eius de s<uo> proprio instrumento et erroris in se et iniquitatis in nos rei r<euincan>tur. 2. Nonnulli quidem, quibus de pristina litteratu<ra> et<u> curiositatis labor et memoriae
10 tenor perseuerauit, ad <hoc> opuscula penes nos condiderunt commemorantes et testificantes in singu-

INCIPIIT DE TESTIMONIO ANIMAE FELICITER A

I, 2 ad studendum] adstudendum *Rig* || qui] quis *Mesn* 2/3 receptissimi quibusque] receptissimi cuiusque *Iun* 4 doctrinae ac sapientiae] doctrina sapientiae *Mesn* 8 rei reuincantur. Nollulli] rei euincantur. Ac nonnulli *dubitanter Iun* 10 ad hoc *scripsi* (in *A duae tresue litterae perierunt*), ad eum modum *Mesn Will Tib*, ad gentes *Rig* 11 testificantes *A Col Tib*, contestificantes *Mesn edd*.

¹ **philosophorum uel poetarum uel... magistrorum.** Tertulliano si appella alle espressioni più alte della sapienza e della cultura pagana, come la filosofia o la poesia, per mostrare come queste contengano testimonianze a favore della verità cristiana. Questo a motivo del fatto che la rivelazione divina conte-

LA TESTIMONIANZA DELL'ANIMA

1 – UN NUOVO PERCORSO APOLOGETICO

1. Per applicarsi allo studio sono necessarie una grande brama di sapere e una ancor più grande memoria, se dagli scritti più accreditati dei filosofi o dei poeti o di altri maestri di dottrina e di sapienza mondana¹ qualcuno volesse ricavare delle testimonianze circa la verità cristiana, dimostrando sulla base della propria documentazione che i suoi nemici e persecutori sono colpevoli di errore verso se stessi e di ingiustizia verso di noi. 2. In effetti alcuni, che a motivo della precedente attività letteraria hanno conservato l'assiduità della ricerca e il vigore della memoria, hanno finora composto presso di noi degli appositi opuscoli² con citazioni e testimonianze (di questi autori)

nuta nella Sacra Scrittura precede cronologicamente tutte le opere letterarie del mondo greco-romano, le quali contengono solo qualche elemento dell'originaria verità divina, ma soprattutto perché l'anima umana contiene in sé un'intima consapevolezza della verità, essendo stata formata da Dio. Concetti che saranno ripresi esplicitamente più avanti (cap. 5, 6), ma già presenti in *Apol.* 17, 4-6; 19, 1-4 (1-7 *fragm. fuldense*).

² **Nonnulli... opuscula penes nos condiderunt.** Tertulliano ci testimonia che alcuni autori, dopo aver abbandonato il paganesimo, avevano messo a servizio della fede la loro abilità letteraria, mostrando come la fede cristiana sia la risposta piena alla sete di verità innata nel cuore dell'uomo. Tra questi apo-

la rationem et originem et traditionem et sententiarum argumenta, per quae recognosci possit nihil nos

11/12 in singula rationem et originem et traditionem *Rig RW Tib*, in singulationē & originē & traditionē *A*, in suggilationem et originem et traditionem *Mesn*, in suggilationem et originum et traditionum *Lat Iun*, in singula rationem et originem traditionum *Oehl Col* 12/13 sententiarum argumenta] argumenta sententiarum *RW*

logisti sono da ricordare soprattutto Giustino (definito da Tertulliano «philosophus et martyr»: *Adu. Val.* 5 1), Atenagora di Atene, Teofilo di Antiochia e Clemente Alessandrino.

Giustino, palestinese di Flavia Neapolis († 165 ca.), dopo la frequentazione di diverse scuole filosofiche (stoica, peripatetica, pitagorica e platonica) approdò alla fede cristiana, la «sola filosofia sicura e utile» (*Dial.* 8). Degli otto scritti di Giustino, citati da Eusebio di Cesarea nella sua *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, ci rimangono solo *due Apologie* (la prima indirizzata all'imperatore Antonino Pio; la seconda al Senato romano) e il *Dialogo con l'ebreo Trifone*. Ma Eusebio ci ricorda i titoli di altri otto scritti polemici andati perduti. Tra questi egli menziona una trattazione sulla monarchia di Dio, che Giustino difende sulla base delle Scritture e dei libri dei greci (... καὶ παρὰ τοῦτους ἄλλο περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἦν οὐ μόνον ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν Ἑλληνικῶν συνίστησιν βιβλίων: EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* IV, 18, 4; cf. SC 31, 196).

Atenagora «filosofo cristiano di Atene». Così egli stesso si definisce nella sua *Supplica per i cristiani* (Προσβέτα περὶ τῶν χριστιανῶν) composta verso il 177 e indirizzata agli imperatori Marco Aurelio Antonino e al figlio Lucio Aurelio Commodo. Nella prima parte dell'opera egli difende i cristiani dall'accusa di ateismo. Certamente i cristiani non credono agli dèi pagani, ma non per questo sono atei; infatti credono nell'unico vero Dio. Ma, esaminando attentamente la cultura pagana,

su singoli punti comprovanti la ragione, l'origine, la tradizione e i contenuti delle loro affermazioni, con cui

si può constatare come il monoteismo affiori in diverse testimonianze di filosofi e di poeti; eppure nessuno li ha mai accusati di ateismo, benché la dimostrazione razionale di questa loro opinione fosse alquanto debole. I cristiani invece credono in un solo Dio per rivelazione divina fatta ai profeti e contenuta nei libri ispirati, ma possono addurre anche delle prove razionali a conferma della loro fede. Anche nell'altro scritto di Atenagora dal titolo *Sulla risurrezione dei morti* (Περὶ ἀναστάσεως νεχρῶν), opera che presenta un marcato impianto filosofico, l'autore presenta la dottrina cristiana sulla risurrezione partendo da prove razionali, suffragate da testimonianze di filosofi pagani.

Teofilo, convertitosi al cristianesimo in età adulta, divenne vescovo di Antiochia. Di lui rimangono i tre libri *Ad Autolyicum*, composti poco prima del 180, in cui difende la fede cristiana dalle obiezioni dell'amico pagano Autolico. Per quanto attiene al nostro tema, è di particolare interesse la parte finale del secondo libro, dove l'autore, riportando le istruzioni dei profeti sul modo autentico di adorare Dio e di condurre la propria vita morale, cita anche l'autorità della Sibilla. In questo modo Teofilo ci ha conservato due frammenti oracolari di epoca precristiana (che non figurano in nessuna raccolta degli *Oracula Sibyllina*), dove si esalta la fede nell'unico Dio.

Clemente, detto Alessandrino per essersi stabilito ad Alessandria († 215 ca.), nativo forse di Atene, dopo la sua conversione al cristianesimo pose a servizio della fede la sua vastissima cultura (cita più di 360 autori profani). Sia nel *Protreptico* o *Esortazione ai Greci* (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας), sia nel *Pedagogo* (Παιδαγωγός), come pure negli *Stromati* o *Tappezzerie* (Στρωματεῖς), egli si impegna a mostrare come gli elementi di verità presenti nella cultura pagana (specie in Platone, in Plutarco, nella morale stoica e in alcuni poeti) trovano unità e perfezione nella fede cristiana, la vera filosofia, ossia l'autentica visione della vita.

15 aut nouum aut portentosum suscepisse, de quo non
 nobis patrocinentur, si quid aut erroris eiecimus aut
 aequitatis admisimus. 3. Sed suis quidem magistris
 20 alias probatissimis atque lectissimis fidem inclinauit
 humana de incredulitate duritia, sicubi in argumenta
 Christianae defensionis imp<in>gunt. Tunc uani poetae
 cum deos humanis passionibus et fa<bu>lis designant,
 tunc philosophi duri cum ueritatis fores <pul>sant.
 Hactenus sapiens et prudens habebitur, qui prope
 25 Christianum pronuntiauerit, cum, si quid prudentiae
 aut sapienti<ae> adfec<tauerit> seu caerimonias despuens
 seu saeculum reuincens pro <Christia>no denotetur. 4.
 Iam igitur nihil nobis erit cum litteris et do<ctrina> per-
 uersae felicitatis, cum in falso eius creditur quam in

17 sed suis *A Mesn.mg Oehl Col Sch Will Tib*, sed ne suis *Mesn Gel Pam Rig Mar RW* 18 atque lectissimis *om. A* 19 incredulitate] incrudelitate *A* 21 designant] absignant *Iun* 22 ueritatis] uarietatis *A* 25 cerimonias *A edd.*, ceremonias *Mesn Rig* 28 cum in falso eius *A Tib*, cui in falso potius *Mesn edd.*, cum in falso eis *Sch Will*

³ **pro Christiano denotetur.** Sappiamo come gli apologeti cristiani usassero le testimonianze di poeti e di filosofi pagani a comprova della verità cristiana. Anzi lo stesso Tertulliano, nell'*Apologeticum*, mostra la falsità della religione pagana (illogicità e vanità del culto pagano, antropomorfismi e immoralità degli dèi, derisioni e oscenità pagane sulla propria religione) richiamandosi a filosofi pagani come Seneca, Socrate, Diogene e Varrone, oppure a poeti quali Omero, Euripide e Pindaro (cf. *Apol.* 10-15). Ma per Tertulliano queste testimonianze non rappresentano tanto delle conferme della verità cristiana; sono piuttosto indizi utili a mostrare quanto la religione pagana apparisse falsa, vana e ridicola agli occhi stessi

si può riconoscere che noi non abbiamo accolto niente di nuovo e di strano, mentre invece abbiamo al riguardo scritti di dominio pubblico che autorevolmente ci suffragano se abbiamo respinto qualcosa di sbagliato o accolto qualcosa di giusto. 3. Ma l'ostinazione umana che deriva dall'incredulità ha tolto certamente credibilità ai propri maestri, in altri casi assai apprezzati e letti, se talvolta toccano argomenti che difendono la verità cristiana. Stolti sono allora i poeti quando rappresentano gli dèi con passioni e favole umane, ottusi sono allora i filosofi quando bussano alle porte della verità. Non sarà più considerato sapiente e saggio chi avrà espresso qualcosa che si avvicina alla verità cristiana, poiché, se avrà cercato qualcosa che attiene alla saggezza o alla sapienza disprezzando i sacri rituali o smentendo il mondo pagano, sarà marchiato d'infamia come cristiano.³ 4. Pertanto non vogliamo più aver a che fare con gli scritti e la dottrina di un perverso successo,⁴ a cui si crede più quando è nel falso che non nel

degli uomini più rappresentativi della cultura antica. Del resto c'è una difficoltà di fondo che bisogna tener presente: queste testimonianze – che dovrebbero convincere i pagani sulla verità della fede cristiana – non hanno valore probatorio, poiché tali autori verrebbero subito tacciati di essere “cristiani”, con tutto il disprezzo che è legato al *nomen Christianum*, considerato infame, odioso, colpevole e illecito (cf. *Apol.* 1-3; *Ad nat.* I, 1-4).

⁴ **peruersae felicitatis.** Tibiletti traduce «... espressione di falsa gloria», cioè di successo fallace (TERTULLIANO, *La testimonianza dell'anima ...*, pp. 39; 68). In effetti, l'accusa più forte mossa da Tertulliano ai filosofi è quella di falsificare e disprezzare la verità cercando la gloria umana: «Quam et illusores et contemptores inimice philosophi affectant ueritatem et affectando corrumpunt, ut qui gloriam captant. (...) Dum ad nostra conantur et homines gloriae, ut diximus, et eloquentiae solius

4. Consideremus itaque, benedicti, caelestem eius
 30 sophiam, inprimis de praecepto secrete adorandi,ⁿ quo
 et fidem hominis exigebat, ut Dei omnipotentis et
 conspectum et auditum sub tectis et in abditum etiam
 adesse confideret, et modestiam fidei desiderabat, ut,
 quem ubique audire et uidere fideret, ei soli religio-
 35 nem suam offerret. 5. Sequente sophia in sequenti
 praecepto proinde pertineat ad fidem et modestiam
 fidei, si non agmine uerborum adeundum putemus ad
 Dominum, quem ultro suis prospicere certi sumus.^o 6.
 Et tamen breuitas ista – quod ad tertium sophiae gra-
 40 dum faciat – magnae ac beatae interpretationis sub-
 stantia fulta est: quantumque substringitur uerbis, tan-
 tum diffunditur sensibus. Neque enim propria tantum
 orationis officia complexa est, uel uenerationem Dei
 aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem
 45 Domini, omnem commemorationem disciplinae, ut
 reuera in oratione breuiarium totius Euangelii compre-
 hendatur.

n. cf. Mt 6, 5-6 o. cf. Mt 6, 7-8

32 in abditum] in abditis *Gel* 33 modestiam] modestum *Mesn*
 35 sequente sophia *A Mesn Evm*, sequens sophia *Iun Rfd*, sophia
Drk 36 fidem] hominis *add. An.* || modestiam] modestum
Mesn (l. 33) 40 interpretationis] interpretatimouis *A corr.*
 43 uel] *om. Gel Rfd*

⁶ **secrete adorandi.** Dopo un'ampia analisi terminologica, Gramaglia così riassume: «A titolo di conclusione possiamo dire che la semantica di *adorare* nel linguaggio di Tertulliano ha tre livelli semantici. In un primo livello privilegia il culto pagano e ne esplicita tutti gli atteggiamenti religiosi che non sono espressamente sacrificali; tuttavia dalle forme di saluto agli Dei e alle loro effigi, dal culto dei morti e dalla divinizza-

vero. Non mi interessa se alcuni hanno affermato l'esistenza di un unico e solo Dio. Anzi sarebbe bene che dai loro testi non sia ripreso assolutamente nulla che il cristiano riconosca come vero, così da doverlo criticare. Infatti ciò che è riportato non tutti lo conoscono, e quanti lo conoscono non sono convinti che sia vero. Tanto più gli uomini rifuggono dal dare credito ai nostri scritti, ai quali nessuno si accosta se non è già cristiano. 5. Io mi appello a una nuova testimonianza,⁵ senza dubbio più nota di ogni letteratura, più viva di ogni teoria, più diffusa di ogni pubblicazione, più grande di tutto l'uomo, ossia tutto ciò che è costitutivo dell'uomo. Disponiti nel mezzo, o anima, non importa se sei cosa divina ed

artis inflauit prae studio – non mirum, si istud ita dixerim – eloquii quiduis struere atque destruere eruditi magisque dicendo persuadentis quam docendo» (*De an.* 2, 1-2). Questo spiega lo scarso interesse che Tertulliano dà alle testimonianze pagane portate dagli apologisti (*Viderint... – Se la vedano loro...*). Testimonianze che, a suo modo di vedere, risultano poco attendibili, come dimostra il fatto che gli stessi apologisti, nel riportarle, si premurano di rettificarle e di completarle in quanto esprimono solo una piccola parte di verità insieme a molti e gravi errori.

⁵ **Nouum testimonium aduoco.** Dimostrata l'inefficacia apologetica della via tradizionale, rappresentata dal ricorso alle testimonianze pagane sull'esistenza di un solo e unico Dio, Tertulliano indica un nuovo percorso, ossia una nuova testimonianza ricavata dall'anima stessa dell'uomo, indipendentemente dalle molteplici opinioni circa la natura e l'origine dell'anima stessa. In questo modo sviluppa quanto aveva brevemente esposto nell'*Apologetico*: «uultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?» (*Apol.* 17, 4). Il termine *aduoco* ha una chiara accezione giuridica consona alla formazione culturale dell'autore e al suo ruolo di avvocato della fede cristiana:

40 diuina et <ae>terna res es secundum plures philo-
sophos: eo magis no<n mentieri>s; seu minime diuina

40 mentieris *Iun Will Tib*, mentiens *Mesn Rig*

L'anima è chiamata a mettersi nel mezzo (*consiste in medio*) di un ipotetico tribunale per dare la sua testimonianza a favore della verità cristiana.

⁶ **diuina et aeterna... secundum plures philosophos.** Tra i molti filosofi che hanno sostenuto la divinità e l'eternità dell'anima, possiamo ricordare, in particolare, Pitagora e la scuola pitagorica, a motivo del suo legame con i misteri orfici che sostenevano l'origine divina dell'anima umana (originata dagli dèi). Ricordiamo inoltre i filosofi della scuola platonica, con a capo Platone, che afferma esplicitamente l'immortalità dell'anima (Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος: *Phaedrus*, c. 24, 245 c) e la sua origine divina. I platonici, qualificando l'anima come sostanza spirituale, le attribuivano un'autonomia rispetto alla materia da cui si libera radicalmente attraverso la morte. Alquanto discussa, invece, è la posizione di Aristotele sul tema dell'immortalità dell'anima, poiché l'intelletto attivo – divino, impassibile, immortale ed eterno (καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον: ARISTOTELES, *De an.* 3 [Γ], 5, 430a 23) – non è l'anima, ma è nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ: ARISTOTELES, *De an.* 3 [Γ] 5, 430a 13).

Ma tra i sostenitori dell'immortalità dell'anima va annoverato indubbiamente anche Cicerone, rappresentante dell'eclettismo accademico a Roma. A suo giudizio non può essere messa in dubbio l'immortalità dell'anima, poiché la natura stessa ha posto in noi questa convinzione, come dimostra il fatto che tutti si preoccupano di ciò che sarà dopo la morte: «Maximum vero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt et maxime quidem, quae post mortem futura sint» (CICERO, *Tusculanae disputationes* I, 14, 31). L'anima è divina a motivo della sua natura, delle sue proprietà tipicamente divine (memoria, pen-

eterna, secondo l'opinione di molti filosofi⁶: tanto più non mentirai; oppure se non sei assolutamente divina in quanto sicuramente mortale, come ritiene il solo

siero, riflessione) che denotano la sua origine da Dio. In definitiva la natura dell'anima riflette la natura stessa di Dio (spirito libero, incorruttibile, dotato di eterno movimento): è quindi celeste, divina ed eterna: «Hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in *Consolatione*: "Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur... His enim in naturis nihil est quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat..., quae solo divina sunt nec inveniuntur umquam unde ad hominem venire possint nisi a deo. (...) Ita quidquid est illud, quod sentiat, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. Nec vero deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno". Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens» (CICERO, *Tusc. disp.* I, 27; cf. *De senect.* 21. 23).

Anche Seneca, a motivo del panteismo naturalistico professato dallo stoicismo (dio è principio e ragione immanente di ogni cosa), ammetteva l'origine divina ed eterna dell'anima umana quale frammento della divinità («dei pars est»: SENECA, [*Ad Lucilium*] *Ep.* 92, 30), senza giungere ad affermare chiaramente l'immortalità personale. Ma più che sull'aspetto ontologico o antropologico dell'anima umana, si sofferma sull'aspetto morale. L'animo del sapiente è divino poiché abitato dalla divinità in forza della virtù, che è una realtà divina: «Prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos... In unoquoque virorum bonorum (*quis deus incertum*) *habitat deus*» (SENECA, *Ep.* 41, 1-2).

quoniam quidem mortalis, ut Epicuro soli uidetur: eo magis mentiri non debebis; seu de caelo exciperis, seu de terra conciperis, seu numeris seu atomis concinnaris, seu cum corpore incipis seu post corpus induceris, undeunde et quoquo modo hominem facis animal rationale, sensus et scientiae ca

ac

i>ssimum. 6. Sed

42 debebis] debens *Vrs Rig* 44 incipis *A edd.*, incoeperis *Mesn*, inciperis *Iun*

⁷ **mortalis, ut Epicuro soli uidetur.** Epicuro, a motivo della sua visione materialista della realtà, non riconosceva l'origine divina e la spiritualità dell'anima, affermandone invece la mortalità: la morte sopprime interamente l'uomo (cf. EPICURUS, *Ep. ad Menoeceum* 124-125). Ma, negando la spiritualità dell'anima, l'epicureismo (Epicuro e la sua scuola) mina la stessa vita morale poiché l'esercizio della virtù risulta vano e immotivato.

⁸ **hominem facis animal rationale.** La definizione dell'uomo come "animale razionale" è di Seneca (Cordova 4/8 d.C. – Roma 65 d.C.), come scrisse nella Lettera 41 a Lucilio. L'importanza dell'uomo non sta nei beni esterni che possiede, ma in ciò che nessuno può dargli o togliergli, ossia nell'animo (cioè l'anima come sede della ragione, rispetto all'anima come principio vitale): «... quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo – ... ciò che è proprio dell'uomo. Mi domandi che cosa sia? L'animo e la ragione perfetta nell'animo. L'uomo, infatti, è un animale razionale» (SENECA, *Ep.* 41, 8). Ma quasi certamente Seneca si rifà alle parole dello stoico Crisippo di Soli († Atene 207 circa a.C.). Questi, secondo la testimonianza di Galeno, affermava che l'animale razionale (cioè l'uomo) è portato per natura a seguire la ragione e ad agire avendo come guida la ragione (cf. H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 462).

Ma riteniamo che le premesse di questa definizione si possano trovare in Aristotele, sebbene non l'abbia esplicitamente

Epicuro⁷: tanto meno dovrai mentire; non importa se derivi dal cielo o sei concepita dalla terra o sei composta di numeri o di atomi, oppure se inizi ad esistere col corpo o sei introdotta dopo il corpo, da ovunque tu provenga e in qualunque modo tu renda l'uomo un animale razionale,⁸ capacissimo di intelligenza e di

formulata. Il testo di riferimento è una pagina che troviamo all'inizio della *Politica*. Lo Stagirita, dopo aver affermato che l'uomo per natura è un essere politico, cioè sociale (διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον), aggiunge che: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διδὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τοῦτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησὶν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν – «l'uomo, unico fra gli animali, ha la parola. La voce infatti è segno del dolore e del piacere, e pertanto l'hanno anche gli altri animali (infatti la loro natura giunge fino ad avere la sensazione del dolore e del piacere, e di indicarlo agli altri), ma la parola serve ad indicare l'utile e il nocivo, e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo infatti, rispetto agli altri animali, è proprio dell'uomo; l'unico che ha la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre realtà» (ARISTOTELES, *Pol.* I [A], 2, 1253a, 9-18). Certamente Aristotele non intende il λόγος come pensiero, quanto piuttosto come parola in opposizione alla voce. Ma la parola è l'espressione vocale (tramite un vocabolo) di un concetto che è la rappresentazione intellettiva di una realtà. La percezione del bene e del male morale, del giusto e dell'ingiusto, è una percezione intellettiva che denota una conoscenza razionale. Poiché le parole umane esprimono concetti e giudizi che rimandano a un'attività razionale, si può correttamente concludere che Aristotele abbia inteso (sebbene non espressamente enunciato) l'uomo come animale razionale. Questa

non eam te aduoco, quae scholis formata, bybli·o·t·h·ecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta, sa·pienti·am ructas. Te simplicem et
 50 rudem et impolitam et idioti·ca·m compello qualem te habent qui te solam habent, illam <ipsa>m <de> compito, de triuio, de textrino totam. 7. Imperitia tua <mihi>

48 academiis *Pam Lat edd.*, acadamicis *A*, academicis *Mesn*

49 pasta sapientiam *A edd.*, parta sapientia *Mesn*, partam sapientiam *Gel Pam Mar* || ructas] eructas *Vrs* 50 qualem te] qualem *Mesn*

definizione è precisa poiché determina il genere prossimo (animale) e la differenza specifica (razionale).

Secondo Tertulliano, la razionalità dell'uomo ha il suo fondamento nella razionalità dell'anima: è l'anima razionale a rendere l'uomo un animale razionale, dotato cioè di intelletto e di volontà, e quindi in un certo senso divino. L'uomo, infatti, è capace di operazioni razionali quali la conoscenza intellettuale, che si attua tramite la potenza o facoltà intellettuale (l'intelletto), e la libera iniziativa tramite l'appetito intellettuale o razionale (la volontà): «... utque animal rationale, intellectus et scientiae capax, ipsa quoque libertate rationali contineretur» (*Adu. Marc.* II, 4, 5); «... qua immortalis, <anima> qua libera et sui arbitrii, qua praescia plerumque, qua rationalis, capax intellectus et scientiae» (*Adu. Marc.* II, 9, 4); «Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, uarie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, ex una redundantem» (*De an.* 22, 2).

In seguito la riflessione filosofica distinguerà meglio le varie potenze dell'anima, che sarà considerata unica, ma con diverse facoltà. L'uomo, oltre alla potenza vegetativa, comune a tutti i viventi (per cui si nutre, cresce e genera), possiede anche la potenza apprensiva sensitiva che lo accomuna agli

conoscenza. 6. Ma io non mi appello a te che, formata nelle scuole, allenata nelle biblioteche, nutrita nelle accademie e nei portici attici, erutti sapienza.⁹ Mi rivolgo a te, semplice e ingenua, inculturata e inesperta, quale ti posseggono coloro che te sola posseggono, quella stessa che tutta proviene dal bivio, dal trivio,

animali; conoscenza sensitiva legata alle realtà materiali e particolari tramite i sensi esterni ed interni (la coscienza sensitiva o senso comune, l'immaginazione, l'istinto e la memoria). Ma, diversamente dagli altri esseri, l'uomo ha la capacità di conoscere l'universale (l'essenza delle cose), l'immateriale e il necessario, nonché ha capacità di autoriflessione.

⁹ **academiis et porticibus Atticis pasta, sapientiam ructas.** Le accademie sono le scuole platoniche, mentre i portici dell'Attica, sono le scuole stoiche. Come è noto, nel 387 a.C., di ritorno dal suo viaggio nella Magna Grecia (visita alla scuola pitagorica e soggiorno presso Dionigi I di Siracusa), Platone fondò ad Atene una rinomata scuola filosofica all'interno del parco dedicato all'eroe Accademio; da qui, appunto, il nome di Accademia (Ἀκαδημία o Ἀκαδήμεια). Gli stoici (στοϊκοί), ossia quelli del Portico, sono i seguaci della corrente filosofica iniziata ad Atene, al principio del III secolo a.C., con Zenone di Cizio, sotto il portico dipinto (στοὰ ποιικίλη) da Polignoto. I suoi principali rappresentanti sono Cleante di Asso e Crisippo di Soli.

Interessante è l'opposizione sarcastica operata da Tertulliano tra il nutrirsi e l'eruttare. L'abbondante cultura, assimilata nelle scuole filosofiche, sazia a tal punto che il sapere appreso viene emesso con rutti sgradevoli (le affermazioni dei filosofi), trattandosi di una falsa sapienza che allontana l'uomo dalla verità. Secondo il nostro cartaginese, la cultura pagana opera un influsso negativo sull'anima umana, poiché ne intacca la semplicità e la naturale percezione della verità.

Un passo analogo lo troviamo nel *De anima*, in cui ancora una volta Tertulliano contesta la vana e inconcludente sapienza delle scuole filosofiche, qualificata piuttosto come istruzione,

opus est, quoniam aliquantulae peritiae <tuae> nemo
 credit. Ea ex<postu>lo quae tecum homini infers, quae
 55 ex temetipsa aut <ex qu>ocumque auctore tuo sentire
 didicisti. Non es, quod sciam, Christiana. Fieri enim,
 non nasci soles Christiana. Tamen nunc a te testimo-
 nium flagitant Christiani, ab extranea aduersus tuos,
 ut uel tibi erubescant, quod nos ob ea oderint et inri-
 60 deant quae te nunc consciam detineant.

53 tuae om. A Rig 54 homini] in hominem Mesn 56 es] est A
 (ultima littera expuncta) 57 soles Vrs Rig Mar, solet A edd.
 59 ob ea] ab ea Will 60 consciam detineant Mesn Pam Rig,
 conscientia detinet A Mesn.mg, conscientia detineant Oehl,
 conscientia detinent Col Sch Tib

rispetto alla sapienza naturale dell'anima, quale si riscontra
 in persone considerate "selvagge e barbare" e digiune di filo-
 sofia: «Quid autem facient tot ac tantae animae rupicum et
 barbarorum, quibus alimenta sapientiae desunt, et tamen
 indoctae prudentia pollent, et sine academiis et porticibus
 Atticis et carceribus Socratis, denique ieiunantes a philoso-
 phia, nihilominus uiuunt?» (De an. 6, 7).

¹⁰ **Non es, quod sciam, Christiana.** La frase, come quella suc-
 cessiva (cap 2, 6: «unde tibi hoc non cristianae?»), sembra
 opporsi a quanto il nostro cartaginese aveva scritto in *Apol.*
 17, 6: «O testimonium animae naturaliter Christianae!». Ma
 un'attenta riflessione porta a concludere che non c'è alcuna
 contraddizione, trattandosi di due aspetti diversi dell'anima:
 1) l'anima non è cristiana per natura, ma per grazia di Dio
 tramite la fede e il battesimo; 2) l'anima è cristiana per natura
 nel senso che possiede in sé una conoscenza naturale di Dio,
 la quale è conforme alla rivelazione cristiana. Cf. Introduzio-
 ne pp. 92-93.

dalla bottega del tessitore. 7. Mi serve la tua inesperienza, poiché alla tua piccola esperienza nessuno presta fede. Chiedo quelle cose che tu porti con te all'uomo, quelle che hai imparato a conoscere da te stessa o dal tuo autore, chiunque esso sia. Per quanto so, non sei cristiana.¹⁰ Infatti sei solita diventare, non nascere cristiana.¹¹ Tuttavia i cristiani sollecitano ora da te una testimonianza, da te che sei estranea contro i tuoi (non cristiani), perché almeno arrossiscano davanti a te, poiché ci odiano e ci irridono¹² per quelle cose che ora, avendone tu coscienza, ti vincolano.

¹¹ **Fieri enim, non nasci soles Christiana.** Seguendo alcuni editori (Vrsinus, Rigaltius, March), abbiamo preferito *soles* a *solet*, mantenendo così il discorso diretto che precede e segue la frase in oggetto. L'affermazione richiama da vicino quanto Tertulliano aveva scritto in precedenza nell'*Apologeticum* (18, 4): «Fiunt, non nascuntur Christiani – Si diventa, non si nasce cristiani». Un'antitesi che ricorda la celebre sentenza di Seneca: «neminem nasci sapientem sed fieri» (*De ira* 2, 10, 6). Ma possiamo citare diversi passi analoghi, presenti nelle opere di Tertulliano: «Ex his fiunt Christiani, utique de comperto, et incipiunt odisse quod fuerant... Facti sunt Christiani» (*Apol.* 1, 6; 3, 3); «Ex quo facta est Christiana...» (*De cult.* II, 11, 3); «Fiant Christiani cum Christum nosse potuerint!» (*De bapt.* 18, 5); «... quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt Christiani» (*De praesc.* 19, 2). Poiché si diventa cristiani per scelta legata alla fede e al battesimo in Cristo, non lo si può essere per nascita (il battesimo è una rinascita soprannaturale).

¹² **nos ob ea oderint et irrideant.** Sul tema dell'odio anticristiano, irragionevole e ingiusto perché contrario alla verità, si snoda tutta la prima parte dell'*Apologeticum*: «Hanc igitur primam causam apud uos collocamus iniquitatis odii erga nomen Christianorum. (...) Quid enim iniquius, quam ut oderint homines quod ignorant, etiam si res meretur odium?... Ita utrumque ex alterutro redarguimus, et ignorare

TESTO E TRADUZIONE

DE ORATIONE

I, 1. Dei spiritus^a et Dei sermo^b et Dei ratio,^c sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque, Iesus Christus Dominus noster, nouis discipulis noui testa-

a. cf. 1 Cor 15, 45; 2 Cor 3, 17 b. cf. Gv 14, 24; 17, 14; Eb 1, 2
c. cf. Gv 1, 1

De oratione] *A et cet.*

I, 1/2 dei usq. rationis] in *A primam lineam explent, litteris grandioribus exarata* 2 utriusque *An. Evn Drk, utrumque A Mesn* 3 nouis *Pam Evn Drk, nobis A Mesn*

¹ **Dei spiritus... sermo... ratio.** Questi tre termini rappresentano tre categorie fondamentali della cristologia tertulliana. Nell'*Apologeticum* (21, 10-11) Tertulliano si esprime in modo analogo: «Iam diximus Deum uniuersitatem hanc mundi uerbo et ratione et uirtute molitum. Apud uestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem uideri uniuersitatis. (...) Et nos autem sermonem atque rationem, itemque uirtutem, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam spiritum adscribimus, cui et sermo insit pronuntianti, et ratio adsit disponenti, et uirtus praesit perficienti. Hunc ex Deo prolatum dicimus, et prolatione generatum, et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae: nam et Deus spiritus – Ho già detto che Dio ha formato tutto questo mondo con la parola, il pensiero e la potenza. Anche presso i vostri sapienti consta che il λόγος, cioè la parola e il pen-

LA PREGHIERA

1 – UNA NUOVA FORMA DI PREGARE

1. Gesù Cristo nostro Signore, Spirito di Dio, Parola di Dio e Pensiero di Dio, Parola del Pensiero e Pensiero della Parola e Spirito di entrambi,¹ ha stabili-

siero, appare quale artefice dell'universo. (...) Anche noi chiamiamo spirito la sostanza propria (divina), ossia il verbo e il pensiero, come pure la potenza mediante cui – abbiamo detto – Dio ha fatto ogni cosa: la parola è in lui che la pronunzia, il pensiero è presente in lui che dispone, e la potenza presiede in lui che perfeziona. Noi diciamo che questo verbo è stato proferito da Dio, e nel proferirlo è stato generato; perciò è chiamato figlio di Dio, ed è Dio per l'unità della sostanza. Infatti anche Dio è spirito» (TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo*, in «I Talenti» 1, pp. 242-245). La triade cristologica *sermo/verbum, ratio, virtus* è così spiegata: il Logos divino è il pensiero e la parola di Dio, cioè l'idea immanente a Dio e l'idea proferita da Dio. Questa idea o parola interiore di Dio (denominata *ratio* in rapporto alla creazione, in quanto disposizione logica delle cose) è la parola esternata con cui Dio chiama le cose all'esistenza, ossia la potenza creatrice che dà l'essere a tutte le cose. Qui, nel *De oratione*, la triade cristologica assume una sfumatura diversa: *sermo, ratio, spiritus*. Poiché la sostanza di Dio è spirito, anche il Figlio di Dio è spirito, essendo della stessa natura del Padre (cf. *Adu. Marc.* III, 6, 8; IV, 18, 4; *De carn.* 14, 5; 19, 2; *De res.* 37, 7; *Adu. Prax.* 8, 4; 26, 4). Cf. CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Praefatio orationis dominicae – Sermo XL*, 1: CCL 9A/1, 172; *Praefatio orationis dominicae*, in «Sacramentarium Gelasianum», ed. L.C. Mohlberg, Roma 1968, pp. 51-52.

menti^d nouam orationis formam determinauit.^e
 5 Oportebat enim in hac quoque specie nouum uinum
 nouis utribus recondi et nouam plagulam nouo adsui
 uestimento.^f Ceterum quicquid retro fuerat, aut demu-
 tatum est ut circumcisio,^g aut suppletum ut reliqua
 lex,^h aut impletum ut prophetia,ⁱ aut perfectum ut
 10 fides ipsa.^j 2. Omnia de carnalibus in spiritalia
 renouauit noua Dei gratia superducto Euangelio,
 expunctore totius retro uetustatis, in quo et Dei spiri-
 tus et Dei sermo et Dei ratio approbatus est Dominus
 noster Iesus Christus, spiritus quo ualuit, sermo quo
 15 docuit, ratio quo <e>uenit. Sic igitur <oratio> a
 Christo constituta ex tribus constituta est: ex spiritu
 quo tantum potest, ex sermone quo enuntiatur, <ex
 ratione quo disponitur>.

d. cf. Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; Eb 8, 8 (Ger 31, 31). 13; 9, 15
 e. cf. Mt 6, 5-13; Lc 11, 1-13 f. cf. Mt 9, 16-17; Mc 2, 21-22; Lc 5,
 36-38 g. cf. 1 Cor 7, 19; Gal 5, 6; 6, 15 h. cf. Mt 5, 17 i. cf. Lc
 24, 27. 44; At 3, 18; 2 Cor 1, 20. j. cf. Gal 3, 23-26; Eb 12, 2

4 orationis] orationem A 15 quo <e>uenit *Carpin*, quo uenit A
Mesn, qua uenit *Iun Rfd*, qua promouit *Lat*, quo <inter>uenit
Evn, quo † uenit *Drk* || sic igitur oratio *Rig Drk*, sic igitur A
Mesn, sic oratio *Gel Evn* 16 constituta¹ A *Mesn Drk* (cf. *Thörn*,
I, p. 72 ss), instituta *An.*, *Evn* 16/17 ex spiritu, quo tantum
 potest, ex sermone quo enuntiatur *Drk*, ex sermone quo enun-
 tiatur, ex spiritu quo tantum potest A *Mesn et cet.* 17/18 ex
 ratione quo disponitur *Carpin*, ex ratione quo *** *om.* A *Mesn*
Gel, ex ratione qua docetur *Pam Rfd*, ex ratione qua suscipitur
Vrs, ex ratione quo reconciliat *Evn*, ex ratione quo prodest *Drk*
per homoioteleuton cum potest.

² **nouam orationis formam.** Forma di preghiera significa modo
 di pregare e modello di preghiera. Gesù ha insegnato ai suoi
 discepoli un nuovo modo di pregare, proponendo uno sche-

to per i nuovi discepoli del nuovo testamento una nuova forma di preghiera.² Anche in questo caso, infatti, bisognava che il vino nuovo fosse conservato in otri nuovi e fosse cucito un pezzo di stoffa nuova su un vestito nuovo. Del resto, quanto c'era stato in precedenza, o è stato mutato come la circoncisione, o sostituito come la legge antica, o realizzato come la profezia, o perfezionato come la fede stessa. **2.** La nuova grazia di Dio ha rinnovato tutte le cose da carnali in spirituali, essendo sopraggiunto il Vangelo che ha eliminato ogni precedente vecchiezza,³ nel quale si dimostra che il Signore nostro Gesù Cristo è Spirito di Dio, Parola di Dio e Pensiero di Dio; Spirito perché operò con potenza, Parola perché insegnò, Pensiero perché uscì (dalla mente di Dio). Ecco perché la preghiera, stabilita da Cristo, è composta di tre aspetti: di spirito per cui è tanto efficace, di parola per cui viene pronunciata, di pensiero per cui è ben ordinata.⁴

ma esemplare di preghiera. La novità della preghiera di Gesù appare sia nella formulazione verbale sia nei contenuti. Cf. *De or.* 4, 1 («Secundum hanc formam subiungimus...»); 29, 1 («et tamen non a Christo acceperat formam»).

³ **totius retro uetustatis.** Questa vecchiezza è in rapporto alla novità della grazia. Poco sopra Tertulliano – basandosi sulla Scrittura – aveva denominato come nuova l'alleanza di Cristo (Nuovo Testamento) rispetto a quella mosaica ormai decaduta (Vecchio Testamento). La legge viene quindi superata e perfezionata dal vangelo e dalla grazia di Cristo.

⁴ **ex ratione quo.** Il codice *A* omette quest'ultima frase, ma il testo risulta incompleto non essendo esplicitato il terzo elemento che compone la preghiera cristiana e che riguarda il pensiero. Le diverse soluzioni proposte (cf. apparato critico) non sembrano convincenti. Riferendomi a *ratio adsit disponenti* (*Apol.* 21,11), proporrei come soluzione del termine mancante nel codice *A* il verbo *disponitur*.

3. Docuerat et Iohannes discipulos suos adorare;^k
 20 sed omnia Iohannis Christo praestruerantur, donec
 ipso aucto – sicut idem Iohannes praenuntiabat illum
 augeri oportere, se uero deminui^l – totum praeministri
 opus cum ipso spiritu transiret ad Dominum. Ideo nec
 extat, in quae uerba docuerit Iohannes adorare, quod
 25 terrena caelestibus cesserint. *Qui de terra est – inquit –
 terrena fatur, et qui de caelis adest, quae uidit, ea loquitur.*^m
 Et quid non caeleste, quod Domini Christi est, ut haec
 quoque orandi disciplina?

k. cf. Lc 11, 1 l. cf. Mt 11, 13; Lc 16, 16; Gv 3, 30 m. Gv 3,
 31-32

21 ipso] *om. A*

⁵ **transiret ad Dominum.** La venuta di Cristo ha segnato la fine della missione profetica del Battista, suo precursore. Secondo Tertulliano, ciò ha comportato una traslazione, ossia un passaggio del suo spirito profetico a Cristo; infatti la predicazione del Battista è stata sostituita dalla predicazione di Cristo. Il Battista, dopo aver indicato al popolo d'Israele Gesù come il Messia, sarebbe stato privato dello spirito profetico, e così si spiegherebbero i suoi dubbi sulla messianicità di Gesù (Lc 7, 19).

Nel *De baptismo* (10, 5), presentando la differenza tra il battesimo penitenziale di Giovanni e quello santificatore di Cristo, Tertulliano scrive: «Ergo non erat caeleste quod caelestia non exhibebat, cum ipsum quod caeleste in Iohanne fuerat, spiritus prophetiae, post totius spiritus in dominum translationem usque adeo defecerit ut quem praedicaauerat, quem aduenientem designauerat, postmodum, an ipse esset, miserit sciscitatum – Dunque, non poteva essere di origine celeste ciò che non offriva doni celesti. Del resto, ciò che in Giovanni era di origine celeste, ossia lo spirito di profezia, gli venne a mancare dopo che lo Spirito si trasferì totalmente nel Signore, a tal

3. Anche Giovanni aveva insegnato ai suoi discepoli a pregare, ma tutto ciò che riguarda Giovanni era prepedeutico a Cristo, finché, cresciuto questi – e lo stesso Giovanni preannunciava che Cristo doveva crescere mentre egli diminuire –, ogni opera del precursore, assieme allo stesso spirito, passasse al Signore.⁵ Perciò non rimane ricordo con quali parole Giovanni abbia insegnato a pregare, poiché le cose terrene hanno lasciato il posto alle celesti. *Chi viene dalla terra – disse – parla di cose terrene, e chi viene dai cieli parla delle cose che ha visto.* Ma c'è qualcosa di Cristo Signore che non sia celeste, e quindi anche la disciplina del pregare?

punto che in seguito egli mandò a chiedergli se fosse proprio lui colui che aveva preannunciato e che aveva indicato come colui che doveva venire» (*Il battesimo*, in «I Talenti» 1, pp. 162-163).

In modo analogo si esprime nel *Contro Marcione*: «"Sed scandalizatur Iohannes auditis uirtutibus Christi..."". Ipso iam domino uirtutum, sermone et spiritu patris, operante in terris et praedicante, necesse erat portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Iohanne egerat praeparaturam uiarum dominicarum, abscedere iam ab Iohanne, redactam scilicet in dominum ut in massalem suam summam. Itaque Iohannes, communis iam homo et unus de turba, scandalizatur quidem, sed qua homo, non qua alium Chistum sperans uel intellegens... Iohannes autem certus erat neminem deum praeter creatorem, uel qua Iudaeus, etiam propheta» (*Adu. Marc.* IV, 18, 4-5). In questo caso – in polemica contro gli eretici gnostici che sostenevano l'estraneità tra l'Antico e il Nuovo Testamento – Tertulliano, pur mostrando la diversità tra il Battista e il Cristo, sottolinea la continuità della loro predicazione e l'unità progressiva del disegno salvifico di Dio. Il Battista rappresenta il confine tra l'antico e il nuovo ordine di salvezza. Cf. *De iei.* 11, 6; 12, 2 (al profetismo ebraico è subentrato il profetismo montanista).

4. Consideremus itaque, benedicti, caelestem eius
 30 sophiam, inprimis de praecepto secrete adorandi,ⁿ quo
 et fidem hominis exigebat, ut Dei omnipotentis et
 conspectum et auditum sub tectis et in abditum etiam
 adesse confideret, et modestiam fidei desiderabat, ut,
 quem ubique audire et uidere fideret, ei soli religio-
 35 nem suam offerret. 5. Sequente sophia in sequenti
 praecepto proinde pertineat ad fidem et modestiam
 fidei, si non agmine uerborum adeundum putemus ad
 Dominum, quem ultro suis prospicere certi sumus.^o 6.
 Et tamen breuitas ista – quod ad tertium sophiae gra-
 40 dum faciat – magnae ac beatae interpretationis sub-
 stantia fulta est: quantumque substringitur uerbis, tan-
 tum diffunditur sensibus. Neque enim propria tantum
 orationis officia complexa est, uel uenerationem Dei
 aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem
 45 Domini, omnem commemorationem disciplinae, ut
 reuera in oratione breuiarium totius Euangelii compre-
 hendatur.

n. cf. Mt 6, 5-6 o. cf. Mt 6, 7-8

32 in abditum] in abditis *Gel* 33 modestiam] modestum *Mesn*
 35 sequente sophia *A Mesn Evn*, sequens sophia *Iun Rfd*, sophia
Drk 36 fidem] hominis *add. An.* || modestiam] modestum
Mesn (l. 33) 40 interpretationis] interpretatimouis *A corr.*
 43 uel] *om. Gel Rfd*

⁶ **secrete adorandi.** Dopo un'ampia analisi terminologica, Gramaglia così riassume: «A titolo di conclusione possiamo dire che la semantica di *adorare* nel linguaggio di Tertulliano ha tre livelli semantici. In un primo livello privilegia il culto pagano e ne esplicita tutti gli atteggiamenti religiosi che non sono espressamente sacrificali; tuttavia dalle forme di saluto agli Dei e alle loro effigi, dal culto dei morti e dalla divinizza-

4. Consideriamo dunque, o benedetti, la sua celeste sapienza, anzitutto per quanto riguarda il precetto di pregare nel segreto,⁶ con cui stimolava la fede dell'uomo a credere con fiducia che Dio onnipotente è presente col suo sguardo e ascolto anche nel chiuso e nel segreto di una stanza, e richiedeva la riservatezza della fede perché a lui solo offrisse la sua pietà, fiducioso che Dio ovunque vede e ascolta. 5. Anche nel successivo precetto c'è un'ulteriore sapienza che riguarda la fede e la riservatezza della fede, se siamo convinti di non doverci presentare al Signore con una caterva di parole, essendo certi che di sua iniziativa egli provvede ai suoi. 6. Tuttavia questa brevità (di parole) – per elevarci al terzo grado di sapienza – è sostenuta dal contenuto (della preghiera) dai significati grandi e beati: quanto è concisa nelle parole, tanto è ampia nei significati. Infatti non comprende solo le funzioni della preghiera, ossia la venerazione di Dio o le richieste dell'uomo, ma include quasi tutta la parola del Signore, il richiamo a tutta la dottrina, sicché nella (sua) preghiera è racchiuso il compendio di tutto il Vangelo.

zione dei re il termine *adorare* tende a specificare la radice religiosa dell'idolatria e ad assumere il significato di "attribuire onori divini" specie ai demoni o a ciò che è stato creato. Nella società romana l'*adorare* era un gesto rituale che implicava il portare la mano destra alla bocca per accennare ad un bacio e l'inchino con la testa... In un secondo livello *adorare* è abitualmente usato per tradurre il *proskynein* dei testi veterotestamentari (LXX) ma non ha più il significato originario del "prostrarsi a terra per adorare Dio"... Infine in un terzo livello *adorare* specifica la semplice preghiera dei cristiani che si rivolgono a Dio con le mani alzate e corrisponde per lo più alla semantica di *proseuchesthai* nella letteratura evangelica» (TERTULLIANO, *La Preghiera*, introduzione, traduzione e note di Pier Angelo Gramaglia, Roma, 1984, pp. 149-150, nota 14). Cf. *Idol.* 7, 1: CCL 2, 1106.

II, 1. Incipit a testimonio Dei et merito fidei, cum dicimus: *Pater qui in caelis es.*^a Nam et Deum oramus et fidem commendamus, cuius meritum est haec appellatio. Scriptum est: *Qui in eum crediderint, dedit eis potestatem, ut filii Dei uocentur.*^b 2. Quamquam frequentissime Dominus Patrem nobis pronuntiauit Deum,^c immo et praecepit, ne quem in terris 'patrem' uocemus, nisi quem habemus in caelis.^d Itaque sic adorantes etiam praeceptum obimus. 3. Felices, qui Patrem agnoscunt! 10 Hoc est quod Israeli exprobratur, quod caelum ac terram spiritus contestatur: *Filios – dicens – genui et illi me non agnouerunt.*^e 4. Dicendo autem Patrem Deum quoque cognominamus. Appellatio ista et pietatis et potestatis est. 5. Item in Patre Filius inuocatur. *Ego enim – inquit – et Pater unum sumus.*^f 6. Ne mater quidem Ecclesia praeteritur, siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. 7. Vno igitur genere aut uocabulo et Deum cum suis honoramus et praecepti meminimus et obli- 20 tos Patris denotamus.

a. Mt 6, 9 b. Gv 1, 12; 1 Gv 3, 1 c. cf. Mt 5, 48; 6, 1. 6. 8. 14. 18. 26. 32; 7, 11. 21 d. cf. Mt 23, 9 e. Is 1, 2 f. Gv 10, 30

II, 4 credidē A, crediderint Drk, crediderunt Evn 10 Israeli] irsaheli A || exprobratur] exprobat A 16 ecclesia] eclesia A

¹ **pietatis et potestatis est.** Noi comprendiamo il nostro rapporto con Dio secondo le categorie della sua bontà paterna (pietà) e della sua potenza divina (signoria) che trovano espressione nella legge dell'amore e del timore: «... et patrem et dominum, patrem clementia dominum disciplinam, patrem potestate blanda dominum seuera, patrem diligendum pie dominum timendum necessarie, diligendum quia malit misericordiam

2 – RICONOSCERE LA PATERNITÀ DI DIO

1. (La preghiera) inizia con una testimonianza a Dio, e giustamente alla fede, quando diciamo: *Padre che sei nei cieli*. Infatti preghiamo Dio e mostriamo il valore della fede, in forza della quale lo chiamiamo in questo modo. È scritto: *A quanti hanno creduto in lui, ha dato il potere di essere chiamati figli di Dio*. 2. Ora il Signore ci ha detto spessissimo che Dio è padre, ordinando di non chiamare nessuno 'padre' sulla terra se non colui che abbiamo nei cieli. Pregandolo dunque in questo modo, adempiamo anche un (suo) precetto. 3. Beati coloro che riconoscono il Padre! Questo è quanto viene rimproverato a Israele, ciò che lo Spirito gli rinfaccia chiamando a testimoni il cielo e la terra, dicendo: *Ho generato dei figli ed essi non mi hanno riconosciuto*. 4. E, dicendo Padre, diciamo anche che è Dio. Questo appellativo è indicativo della (sua) pietà e potestà.¹ 5. Parimenti nel Padre è invocato il Figlio. Dice infatti: *Io e il Padre siamo una cosa sola*. 6. E non tralasciamo neppure la madre Chiesa, poiché nel Figlio e nel Padre è riconoscibile la madre,² da cui consta il nome del Padre e del Figlio. 7. Pertanto con un solo termine generico o un solo vocabolo onoriamo Dio insieme ai suoi, ci ricordiamo del (suo) precetto e condanniamo quanti sono dimentichi del Padre.

quam sacrificium, et timendum quia nolit peccatum, diligendum quia malit paenitentiam peccatoris quam mortem, et timendum quia nolit peccatores non paenitentes. Ideo lex utrumque definit: diliges deum et timebis deum. Aliud observatori proposuit, aliud exorbitatori» (*Adu. Marc. II, 13, 5; cf. Apol. 34, 1-2*).

² **Ne mater quidem Ecclesia.** La fede – e quindi anche la preghiera – ha necessariamente una dimensione ecclesiale poiché è nella Chiesa, comunità dei credenti e dei salvati, che dimora la Trinità divina; cf. *De bapt. 6, 2; De pud. 21, 16*.

III, 1. Nomen Dei Patris nemini proditum fuerat. Etiam qui de ipso interrogauerat, Moyses, aliud quidem nomen audierat.^a Nobis reuelatum est in Filio;^b prius enim filius non patris nomen est. *Ego ueni* –
 5 inquit – *in nomine Patris,*^c et rursus: *Pater, glorifica nomen tuum,*^d et apertius: *Nomen tuum manifestauit hominibus.*^e 2. Id ergo ut sanctificetur postulamus, non quod deceat homines bene Deo optare, quasi sit et

a. cf. Es 3, 13-15 b. cf. Mt 11, 27 c. Gv 5, 43 d. Gv 12, 28
 e. Gv 17, 6

III, 2 Moyses] moses A 2/3 quidem] quidam A 4 prius enim filius *Carpin*, nim filius A, iam enim filius *Mesn et al.*, iam quis enim filius? *Rfd*, prius enim quam filius *Drk* || non A *Mesn Eon Drk*, nouum *Gel Rfd* 4/6 ego ueni *usq.* nomen tuum] A *Eon Drk, om. Mesn*

¹ **etiam qui de ipso interrogauerat.** Il capitolo 3 dell'Esodo è la celebre pagina della rivelazione del nome di Dio; testo fondamentale della rivelazione veterotestamentaria. Dio si manifesta a Mosè in mezzo al roveto ardente come il Dio dei padri (v. 6); espressione che contiene un richiamo alle promesse di Dio fatte ai patriarchi e che ora egli intende realizzare. Da qui il suo proposito di liberare Israele dalla schiavitù egiziana (v. 7), e la sua volontà di affidare a Mosè la missione di far uscire gli Israeliti dall'Egitto (v. 10). Di fronte al tentativo di Mosè di giustificare il suo eventuale rifiuto, Dio lo rassicura della sua protezione perché sarà con lui (v. 12). A questo punto Mosè formula la sua richiesta di conoscere il nome di Dio: «Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: "Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi". Mi diranno: "Qual è il suo nome?". E io che cosa risponderò loro? Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono!". E aggiunse: "Così dirai agli Israeliti:

3 – LODARE LA SANTITÀ DEL NOME DI DIO

1. A nessuno era stato rivelato il nome di Dio come Padre. Anche Mosè, che lo aveva interrogato a riguardo, aveva inteso un altro nome.¹ A noi è stato rivelato nel Figlio; prima infatti c'è il Figlio, non il nome del Padre.² *Io – disse – sono venuto nel nome del Padre; e ancora: Padre, glorifica il tuo nome; e ancor più esplicitamente: Ho manifestato agli uomini il tuo nome.* 2. Perciò noi chiediamo che sia santificato il suo nome, non perché gli uomini possano augurare del bene a Dio, come

Io-Sono mi ha mandato a voi...". Dirai agli Israeliti: "Il Signore, Dio dei padri vostri... mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre..."» (vv. 13-15). In sintesi, il testo presenta due risposte: 1) la risposta a Mosè (*Io sono colui che sono*); 2) la risposta al popolo (*Io-Sono... Il Signore, Dio dei padri vostri...*). In definitiva il Dio dei padri è colui che è; e, poiché è, è in grado di adempiere le sue promesse fatte ai padri.

Ora, nel linguaggio biblico – come in genere nella mentalità semitica – il nome non è puramente indicativo di una realtà, un semplice mezzo per denominarla, ma ne esprime l'essenza. Pertanto il nome di una persona equivale alla sua identità: il nome di Dio significa Dio stesso. Presentandosi come "Colui che è", Dio intendeva rassicurare gli Israeliti sull'adempimento delle sue promesse fatte ai padri, proclamava la sua fedeltà che è da sempre e per sempre, attestava la sua costante presenza d'amore. Egli è e sarebbe stato sempre presente in mezzo al suo popolo per salvarlo. La rivelazione del nome di Dio diventa piena soltanto con Gesù che, presentandosi come il Figlio di Dio, ci rivela la paternità di Dio sia in rapporto a lui che a noi. Padre è il nome nuovo di Dio: così dobbiamo comprenderlo per entrare in una comunione filiale con lui.

² **filius non patris nomen est.** Figlio e padre sono termini correlativi: la figliazione implica sempre una relazione di paternità e viceversa. Nel momento in cui Gesù si presenta come Figlio di Dio, afferma perciò stesso che Dio è suo Padre.

PROFILO BIOGRAFICO DEL CURATORE

ATTILIO CARPIN, nato in provincia di Padova nel 1949, è sacerdote domenicano e risiede nel Convento "Cristo Re" di Bolzano.

Ha conseguito il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma nel 1981 (dissertazione: "Il battesimo in Isidoro di Siviglia").

Attualmente è docente emerito di teologia dogmatica presso la Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna in Bologna.

Le sue pubblicazioni privilegiano la teologia patristica e medievale, specialmente quella sacramentaria. Tra queste segnaliamo: *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*; *Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo*; *Il limbo nella teologia medievale*; *La confessione tra il XII e il XIII secolo*; *Cipriano di Cartagine: il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*; *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*; *Donna e sacro ministero*; *La penitenza tra rigore e lassismo. Cipriano di Cartagine e la riconciliazione dei lapsi*; *Il male e la divina provvidenza in Tommaso d'Aquino*; *Il paradossoso della fede: tutto concorre al bene*; *Sacramentalità dell'ordine*; *Temi di teologia sacramentaria*; *Luce di sapienza. Il Magistero di s. Tommaso d'Aquino*; *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*. Ricordiamo infine il suo impegno nella traduzione di opere classiche patristiche: CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*; A Donato – *La virtù della pazienza*; A Demetriano; *La beneficenza e le elemosine*; TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*; *Il battesimo (De baptismo)*; *La penitenza (De paenitentia)*; *Questione previa contro gli eretici (De praescriptione haereticorum)*; *Alla sposa (Ad uxorem)*; *La carne di Cristo (De carne Christi)*; *La pazienza – La corona (De patientia – De corona)*; *Contro Ermogene – Contro Prassea (Adversus Hermogenem – Adversus Praxean)*.

SOMMARIO

LA TESTIMONIANZA DELL'ANIMA

De testimonio animae

ABBREVIAZIONI TERTULLIANEE	7
INTRODUZIONE	
LO SCRITTO E IL PENSIERO	11
1 – COMPOSIZIONE DELL'OPERA E TEMA	11
2 – CONVERGENZE TRA FILOSOFIA E VERITÀ CRISTIANA	14
<i>a) Cicerone († 43 a.C.)</i>	14
<i>b) Seneca († 65 d.C.)</i>	33
3 – ESEMPI DI APOLOGISTI GRECI	47
<i>a) Giustino († 165 ca.)</i>	47
<i>b) Atenagora di Atene (fine II sec.)</i>	52
<i>c) Teofilo di Antiochia (fine II sec.)</i>	54
<i>d) Clemente di Alessandria († 215 ca.)</i>	65
4 – CARATTERISTICHE DELL'OPERA	83
<i>a) Dipendenza e originalità</i>	83
<i>b) Note peculiari della via antropologica</i>	87
<i>c) Valenza apologetica e attualità</i>	92
5 – STRUTTURA DELL'OPUSCOLO	96
6 – LA TRADIZIONE TESTUALE	100
BIBLIOGRAFIA	102
TESTO E TRADUZIONE	
LA TESTIMONIANZA DELL'ANIMA	109
1 – Un nuovo percorso apologetico	109
2 – L'anima testimonia l'onnipotenza, la bontà e la giustizia di Dio	125
3 – La credenza nei demoni testimonia indirettamente l'esistenza di Dio	141

4 – L’anima, che sopravvive alla morte, teme il giudizio di Dio	147
5 – L’anima ha una conoscenza innata di Dio, precedente ogni espressione letteraria	163
6 – Bisogna credere alla comune testimonianza dell’anima	171

APPENDICE

INDICE BIBLICO	181
1 – <i>Antico Testamento</i>	181
2 – <i>Nuovo Testamento</i>	183
INDICE LESSICALE	185

LA PREGHIERA

De oratione

INTRODUZIONE

CAP. 1. L’OPERA	209
1 – Natura dell’opera	209
a) <i>Tematica</i>	209
b) <i>Datazione</i>	211
2 – Struttura del trattato	212
CAP. 2. UNA CATECHESI SULLA PREGHIERA	223
1 – La preghiera del “Padre nostro”	223
a) <i>La redazione di Luca e di Matteo</i>	223
b) <i>Il testo latino di Tertulliano</i>	227
2 – Caratteristiche della preghiera del Signore	229
a) <i>Novità</i>	230
b) <i>Essenzialità</i>	234
c) <i>Brevità ed esemplarità</i>	244
3 – La preghiera cristiana	246
a) <i>Esempio e insegnamento di Cristo</i>	246
b) <i>Disciplina ecclesiastica della preghiera</i>	249
c) <i>La preghiera come sacrificio spirituale</i>	254

<i>d) Il sacrificio eucaristico</i>	259
<i>e) Efficacia della preghiera</i>	265
ANNOTAZIONI LETTERARIE	267
MANOSCRITTI ED EDIZIONI	269
BIBLIOGRAFIA	271

TESTO E TRADUZIONE

LA PREGHIERA	279
1 – Una nuova forma di pregare	279
2 – Riconoscere la paternità di Dio	287
3 – Lodare la santità del nome di Dio	289
4 – Attuare la volontà di Dio	293
5 – L'avvento del regno di Dio	297
6 – Il dono del pane quotidiano	303
7 – La remissione dei peccati	307
8 – La liberazione dalla tentazione, dal maligno	311
9 – Sintesi del nostro rapporto con Dio	313
10 – Base e criterio di ulteriori richieste	313
11 – Prima condizione: la pace del perdono	315
12 – Ulteriori condizioni per pregare	317
13 – La purezza spirituale	319
14 – La gestualità nel pregare	321
15 – L'abbigliamento	323
16 – La postura	323
17 – Lo sguardo e la voce	327
18 – Il digiuno e lo scambio della pace	331
19 – Le stazioni penitenziali	337
20 – La moda femminile	339
21 – Velazione delle vergini: diversità di opinioni	341
22 – Obbligo del velo per le vergini	343
23 – Pregare in piedi e in ginocchio	355
24 – Pregare ovunque	359
25 – I tempi di preghiera	361
26 – Pregare nel dare e ricevere ospitalità	365

27 – La salmodia liturgica	367
28 – La preghiera è il nostro sacrificio spirituale	369
29 – Efficacia della preghiera	371

APPENDICE

INDICE BIBLICO	379
1 – <i>Antico Testamento</i>	379
2 – <i>Nuovo Testamento</i>	380
INDICE DELLE TESTIMONIANZE	385
1 – <i>Prospetto delle testimonianze</i>	385
2 – <i>Tertulliano e Cipriano</i>	386
3 – <i>Tertulliano e Isidoro di Siviglia</i>	390
4 – <i>Tertulliano e il “Sacramentarium Gelasianum”</i>	392
INDICE ANALITICO	396
PROFILO BIOGRAFICO DEL CURATORE	433

Annotazioni

I TALENTI

Collana diretta da Riccardo Pane, già diretta da Marta Sordi e Moreno Morani

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*
2. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. BARDESANE, *Contro il Fato (Peri heimarmene)*
4. ANONIMO, *Libro dei due Principi*
5. ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. DIONIGI, *I nomi divini*
7. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. TERTULLIANO, *Il battesimo*
9. TERTULLIANO, *La penitenza*
10. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*
11. TERTULLIANO, *Alla sposa*
12. TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*
14. MATTEO RICCI, *Catechismo*
15. GREGORIO DI NAZIANZO, *Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità*
16. TERTULLIANO, *La carne di Cristo*
17. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1*
18. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2*
19. CATERINA DA SIENA, *Dialogo*
20. NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica (Opuscoli)*
21. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1*
22. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2*
23. ELISEO L'ARMENO, *Omellerie e Scritti teologici*
24. ANASTASIO SINAITA, *Domande e risposte bizzarre*
25. NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*
26. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*
27. TERTULLIANO, *La pazienza – La corona*
28. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 1*
29. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 2*
30. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Isaia*
31. IPPOLITO DI ROMA, *Cristo e l'Anticristo*
32. TERTULLIANO, *Contro Ermogene – Contro Prassea*
33. MONACI BIZANTINI, *La divina pedagogia. Poeti di Dio*
34. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a "Il cielo e il mondo"*
35. ELISEO L'ARMENO, *Storia di Vardan e compagni martiri*
36. TOMMASO D'AQUINO, *La natura del cambiamento*
37. GREGORIO PALAMAS, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*

In preparazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sulla Genesi*

CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*

SOURCES CHRÉTIENNES – Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la “casa madre” di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato*; e *La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano*.
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetriano*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omelie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omelie su Qoelet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*
14. UGO DI SAN VITTORE, *Sei Opuscoli Spirituali*
15. DIADOCO DI FOTICEA, *Opere Spirituali*
16. GREGORIO DI NISSA, *Discorso Catechetico*
17. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirici su san Paolo*
18. NICOLA CABÀSILAS, *La Divina Liturgia*
19. MARCO IL MONACO, *Opere spirituali e teologiche, vol. 1*
20. MARCO IL MONACO, *Opere spirituali e teologiche, vol. 2*

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

TEOLOGIA

- DRAGO D., *Misericordia e giustizia. La prassi canonica per la gestione di casi di abusi sessuali su minori e persone vulnerabili*
- GOUTIERRE M.-D., *L'uomo, via di Cristo*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 2005-2021*
- MORINI E., *La Chiesa Ortodossa, 2^a ed.*
- DE ANDIA Y., *Mistero, Mistagogia, Mistica*
- GOUTIERRE M.-D., *Dio è luce, Dio è amore*
- LÉMONON J.-P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù, 2^a ed.*
- GARROGOU-LAGRANGE R., *Vita spirituale*
- FESTA G. ed., *L'esegesi biblica di Marie-Joseph Lagrange*
- PARI M. R., *L'ascensione di Cristo e la sua sessione alla destra del Padre*
- DRAGO D., *I Canoni dello Spirito*
- DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio*
- SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Da Pio X a Francesco*
- MAGNANINI P. - NAVA P., *Grammatica della lingua ebraica, 2^a ed.*
- VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
- FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza, 2^a ed.*
- MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 4, 2^a ed.*
- CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante, 2^a ed.*
- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale, 6 voll.*
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2^a ed.*
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCCETTI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*

- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*

FILOSOFIA

- SUBACCHI M., *Che cos'è l'uomo. Maritain e Heidegger a confronto*
- MONDIN B., *Ontologia e Metafisica, 3ª ed.*
- MONDIN B., *Storia della Metafisica, voll. 1-3, 2ª ed.*
- SUBACCHI M., *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*
- TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia, 2ª ed.*
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Etica e Politica, 2ª ed.*
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Il problema di Dio, 2ª ed.*
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòsis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticciere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza, 2ª ed.*
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica, 3ª ed.*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo, 3ª ed.*
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*

- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione.*
Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»
MANFerdini T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
MANFerdini T., *Essere e verità in Rosmini*
ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
FIORENTINO E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
AA. VV., *Etica dell'atto medico*
BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia, 2ª ed.*

DOMENICANI

- GERARDO DI FRACHET, *Vita dei Frati, Storie e leggende medievali*, 2ª ed.
- LAFFAY A., *Alle origini di Caritas Christi (1936-1944). Juliette Molland, padre Joseph-Marie Perrin e la fondazione delle Piccole Sorelle di Santa Caterina da Siena*
- FESTA G.-LAFFAY A., *San Domenico, Padre dei Predicatori*
- NEGRELLI M., *Alla decima stazione. Il beato Giuseppe Girotti O. P. martire*
- PEDONE D., *Andata e ritorno. San Domenico, stella del Vespro*
- ABBRESCIA D. M., *Laici Domenicani*
- QUILICI A. - BEDOUELLE G.-TH., *Domenicani. I Frati Predicatori*
- PIAGNO A. O., *Il Convento Patriarcale di San Domenico*
- DRAGO D., *Il diritto di formarsi e formarsi nel diritto*
- NEGRELLI M., *Vivere con Maria. Santa Maria Alfonsina Danil Ghattas*
- GIORDANO DI SASSONIA, *Santità e amicizia. Lettere del beato Giordano di Sassonia alla beata Diana degli Andalò*, 3ª ed.
- PIAGNO A., *Frati, Monache, Laici e Inquisitori. I Domenicani nell'Italia del Nord nel XIII secolo*
- ABBRESCIA D., *Le parole di san Domenico*, 2ª ed.
- TORRELL J. P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3ª ed.
- MAGNI E., *Beata Imelda Lambertini. Una bambina che voleva incontrare Gesù*
- BINI G., *Giocondo Pio Lorgna frate domenicano, parroco e fondatore*
- ANODAL G., *Santa Rosa da Lima. Una donna alla conquista dell'America*, 4ª ed.
- NEGRELLI M., *La carità segreta. Il beato Giuseppe Girotti o.p. martire*
- SERRANO J., *Domenico uomo di misericordia*
- CHARDON L., *Una meditazione al giorno sulla Passione di Gesù*, 2ª ed.
- TOMARELLI U., *San Vincenzo Ferreri. Apostolo e taumaturgo*, 4ª ed.
- MURRAY P., *Il vino nuovo della spiritualità domenicana. Una bevanda chiamata felicità*
- GULISANO P., *Babylondon, padre McNabb, maestro di Chesterton, nel caos di "Babylon-London"*

- MANCINI M., *«Lana alle carni». La riforma domenicana a Venezia nel Sei-Settecento*
- FESTA G. (ed.), *Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*
- MONTAGNES B., *Marie-Joseph Lagrange*
- SERTILLANGES A. G., *Catechismo per i non credenti*
- CHARDON L., *La croce di Gesù*
- CATERINA DA SIENA S., *Biografia e cammino interiore. La vita raccontata dalle immagini. Le «Orazioni» in italiano corrente*
- CIANINI PIEROTTI M. L., *Colomba da Rieti da Perugia*
- SAVONAROLA G., *Il trionfo della Croce*
- VALLS I TABERNER F., *San Raimondo di Penyafort. Padre del diritto canonico*
- SPIAZZI R., *San Domenico di Guzmán. Biografia documentata*
- PENONE D., *I Domenicani nei secoli*
- LIPPINI P., *San Domenico visto dai suoi contemporanei*, 3ª ed.
- CATERINA DA SIENA S., *Le lettere, voll. 1, 2 e 3*
- SPIAZZI R., *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*
- SPIAZZI R., *San Tommaso d'Aquino. Biografia documentata*
- SAVONAROLA G., *Itinerario spirituale*
- SPIAZZI R. (ed.), *San Domenico e il monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *Cronache e fioretti del monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *La Chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia*
- CAVALCA D., *Lo specchio della Croce*
- IANNARONE R., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*
- LIPPINI P., *Vita quotidiana di un convento medievale*, 3ª ed.
- CATERINA DA SIENA S., *Dialogo della Divina Provvidenza*, 4ª ed.

Sono confluiti in questa collana i seguenti libri:

- CARBONE G. M., *Maria Maddalena*, 2ª ed.
- RAVOTTI J.-P., *San Domenico maestro di preghiera*
- CALÒ P., *La "legenda" di san Domenico*
- FRASCISCO R., *San Ludovico Bertràn*

Grafica di copertina: Francesco Lorenzon
Immagine di copertina: Michelangelo Buonarroti, affresco della volta della Cappella Sistina, particolare raffigurante la Sibilla Eritrea, 1508-1510 circa, Città del Vaticano.

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano
possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Opera realizzata in coedizione tra
Edizioni San Clemente ed Edizioni Studio Domenicano

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di febbraio 2023
presso Venti Media Print, Monteriggioni, Siena

Il *De testimonio animae* (*La testimonianza dell'anima*) è un breve opuscolo diretto ai pagani in cui Tertulliano propone un nuovo percorso apologetico a difesa della verità cristiana. L'autore abbandona la prova cosmologica (l'origine della natura e l'ordine dell'universo) comunemente seguita fino allora dagli apologeti, suggerendo una nuova impostazione del problema rappresentata dalla via antropologica, cioè la testimonianza dell'anima. Ogni anima, in virtù della propria origine divina, possiede una conoscenza innata su Dio, sulla sua esistenza e sulla sua natura.

Il *De oratione* è una catechesi sulla preghiera cristiana. In primo luogo egli illustra la preghiera del Signore, ossia il "Padre nostro", evidenziando la novità di questa preghiera che riflette il nuovo rapporto dell'uomo con Dio in forza della novità della grazia di Cristo. La nostra figliolanza divina in Cristo ci rapporta a Dio come Padre. Nella seconda parte dell'opera si affrontano alcune questioni legate alla disciplina ecclesiastica della preghiera. L'opera si conclude esaltando l'efficacia benefica della preghiera cristiana.

Tertulliano nacque a Cartagine verso il 160 d.C. e morì intorno al 240. Convertitosi a Cristo intorno al 193 dal paganesimo, fu un tenace apologeta della verità cristiana. È il primo grande scrittore della Chiesa cattolica in lingua latina. Nell'ultimo periodo della sua esistenza, mosso da un'esigenza rigorista, aderì alla setta eretica montanina, mostrandosi critico verso alcune posizioni della Chiesa cattolica.



EDIZIONI STUDIO DOMENICANO
www.edizionistudiodomenicano.it



EDIZIONI SAN CLEMENTE

€ 42,00

ISBN 978-88-5545-047-8



9 788855 450478