

## Le scienze religiose e la storia

ANTONIO GRAPPONE\*

Il corso di studi in Scienze religiose prevede l'insegnamento delle principali branche della filosofia e della teologia, secondo la migliore tradizione ecclesiale. In tale contesto, lo studio della storia della Chiesa, e della teologia patristica in particolare, potrebbe apparire come una sorta di complemento culturale, certamente necessario, ma non immediatamente integrabile con le altre discipline. In questo senso non aiuta la *forma mentis* oggi dominante in ambito universitario, almeno in non poche istituzioni "laiche", che tende alla specializzazione e alla settorializzazione degli insegnamenti e, per quanto riguarda la storia, all'applicazione di metodi che tendono a escludere l'inserimento della materia in un più ampio quadro di senso.

Lo scopo di questo intervento è mostrare come, in ambito filosofico-teologico, la storia della Chiesa, e in particolare della Chiesa dei Padri, non possa essere considerata una mera materia complementare. Per questo sarà necessario tratteggiare almeno brevemente sia il significato teologico della storia in quanto tale, sia la singolare rilevanza dei primi secoli della Chiesa in quanto fondativi e determinanti per gli sviluppi successivi.

---

\* agrappone@rmroma.it. Docente incaricato di *Storia della Chiesa e Patrologia* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense, Roma.

## 1. *Storia, rivelazione e teologia*

Nonostante il celebre contributo di Henry-Irénée Marrou, e i suoi sviluppi, per altro sostanzialmente limitati al campo ecclesiale<sup>1</sup>, attribuire alla storia un significato teologico potrebbe ancora apparire agli occhi di non pochi intellettuali un retaggio del passato, del tutto fuori luogo nel contesto degli studi attuali, che privilegiano approcci apparentemente “oggettivi”, fondati su analisi in cui l’elemento statistico, numerico, sembra prevalere rispetto ad altri criteri. Non è mia intenzione discutere qui come e quanto in realtà, dietro il paravento di certi metodi, soggiacciono vecchie ideologie storicistiche di remota derivazione hegeliana, dove ogni dato viene incasellato in una certa preconstituita visione del mondo. D’altronde in questo atteggiamento non vi sarebbe nulla di male, se non si ammantasse della pretesa di oggettività, o “scientificità”, come si preferisce dire oggi. Troppi storici sembrano aver dimenticato la lezione di Marc Bloch. Dovrebbe essere evidente che non si fa storia senza un quadro di riferimento ideale, quindi la pretesa oggettività della ricerca va sempre ridimensionata e messa in relazione a una valutazione del paradigma epistemologico all’interno del quale i dati vengono proposti. In altre parole, il punto di vista dello storico va sempre considerato e tenuto presente quando si valuta il suo lavoro.

Per comprendere l’importanza che assume l’orizzontate ideale in cui gli eventi vengono collocati, basta guardare alla storia stessa della storiografia. Quest’ultima ha conosciuto un momento cruciale di svolta metodologica con la pubblicazione della «*Storia della Chiesa* di Eusebio di Cesarea», nei primi decenni del quarto secolo. Rispetto alla storiografia classica, l’opera eusebiana presenta alcune novità, per lo meno due acquisizioni metodologiche che risulteranno irrinunciabili per gli sviluppi successivi della ricerca: innanzitutto l’opera è fondata su una ricca documentazione puntualmente riportata nel testo, inoltre i protagonisti della narrazione non sono idealizzati in modo unilaterale, ma generalmente presentati nel chiaroscuro dell’esistenza reale. Chi conosce la storiografia antica, così poco attenta alla documentazione e incline all’idealizzazione, si rende subito conto della radicale novità. Da dove deriva questo approccio così attuale?

---

<sup>1</sup> Il principio fondamentale della teologia cristiana della storia: nulla è profano se tutto va santificato (Pasquale 2010: 15).

Tra le obiezioni mosse a Eusebio dai suoi critici moderni, la più importante è quella di leggere la storia secondo un paradigma provvidenzialistico, cioè teologico: gli viene imputato di orientare i dati sull'idea che il Dio di Gesù Cristo guidi la storia.

Una vecchia questione... è quella dell'obiettività... di Eusebio storico. Posto il fatto, incontrovertibile, che senza l'opera di Eusebio non avremmo la possibilità di fare storia dei primi secoli della chiesa, e una volta detto, con altrettanta ovvietà, che non possiamo giudicare Eusebio, e tutta la storiografia dei tempi passati, con il metro degli storici contemporanei, dobbiamo riconoscere che, come avviene con tutti gli storici, egli legge il materiale a disposizione secondo un preciso punto di vista. (Simonetti- Prinziwalli 1999: 211).

Eppure è precisamente questa impostazione che permette al vescovo di Cesarea di liberarsi dagli schemi storiografici dominanti per ricercare un'esposizione più oggettiva possibile del dato storico. Di fatto Eusebio adotta lo stesso criterio delle storie bibliche: è vero che Dio guida la storia, ma non al modo degli dèi pagani né al modo dello "spirito" immanente, implicito nei diversi storicismi moderni e contemporanei. Il Dio biblico rispetta la libertà dell'uomo agendo a livello "metastorico", integrando cioè nel suo progetto, ossia nella "storia della salvezza", tanto il bene quanto il male, tanto la fedeltà quanto i tradimenti, in una sintesi superiore che sarà plasticamente descritta da Agostino (*De Civitate Dei*, XI, 17-18-XIV, 27). Eusebio dunque non ha bisogno di esaltare i protagonisti né di nascondere contraddizioni ed errori, ossia non ha bisogno di far "quadrare i conti", perché la Provvidenza divina agisce ben al di là della comprensione umana. La sua impostazione è radicata nella fede che proprio la massima tragedia, il massimo fallimento dell'umanità, la Croce di Cristo («avete ucciso l'autore della vita», At 3,15) ha acquisito nel piano divino il ruolo di evento centrale, generando la salvezza per tutto il genere umano. Da tali premesse consegue immediatamente che ciò che è davvero storico non è impedimento all'agire divino, quindi è degno di essere riportato, anche se si presentasse scomodo per il narratore o apparentemente contraddittorio con i suoi assunti.

Il contributo di Eusebio al metodo in storiografia quindi non è casuale, dimostra che il legame tra storia e teologia non è estrinseco: la rivelazione, l'azione di Dio che si fa conoscere all'uomo, strutturalmente è storica: si

dispiega nel tempo (“storia della salvezza”), accade: è l’agire di Dio che operando si rivela all’uomo senza sostituirsi ad esso; ogni azione umana, indipendentemente dalla sua valenza morale, sarà assunta per il fine che Dio si propone, la salvezza.

Anche la costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II sulla divina rivelazione mette in chiara evidenza la natura della manifestazione di Dio agli uomini, legando il succedersi degli eventi storici alla Parola che ne svela il senso:

L’economia della rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto (*Dei Verbum*, 2).

Per comprendere meglio l’intimo rapporto tra storia e rivelazione, possiamo far riferimento al biblico termine-chiave “parola”, in ebraico *dābār*<sup>2</sup>; la rivelazione infatti è la parola di Dio rivolta agli uomini. La traduzione greca dell’Antico Testamento, detta dei Settanta (LXX), è stata realizzata da ebrei nel III-II secolo a.C.; per rendere *dābār* adotta, a seconda del contesto, due termini greci non perfettamente equivalenti tra loro; è un tentativo di restituire in greco la ricchezza concettuale del termine ebraico. I due termini sono *rhēma* e *logos*; il Nuovo Testamento li utilizzerà allo stesso modo, approfondendone il significato (Kleinknecht, Hermann et al. 1970)<sup>3</sup>.

Il termine *rhēma* tende a coprire l’ambito semantico di “parola/evento, parola/fatto”: «le parole (*rhēmata*) che io dico sono Spirito e vita» (Gv 6,63); «Maria... custodiva tutti questi avvenimenti (*rhēmata*) meditandoli nel suo cuore» (Lc 2,19). I fatti, ciò che accade nella storia, sono intesi come una “parola” di Dio.

*Logos* tende invece a coprire l’ambito semantico di “parola/ragione”; Tertulliano la rende in latino con due termini: *sermo* e *ratio* (*Adversus Praxean*, 5,3). Nel Nuovo Testamento lo troviamo evidentemente usato in entrambe le accezioni: «ogni volta che uno ascolta la parola (*logos*) del regno

---

<sup>2</sup> Per il significato originario di *dābār*: cfr. Schmidt 2002.

<sup>3</sup> Per altri significati dei termini *logos* e *rhēma*: cfr. Balz, Horst - Schneider Gerhard 2004.

e non la comprende...» (Mt 13,19); «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione (*logos*) della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). La valenza di “espressione razionale, sapiente”, propria del termine *logos*, ha fatto sì che venisse adottato per designare la seconda Persona della Trinità nella sua condizione trascendente: «in principio era il Verbo (*logos*)» (Gv 1,1), tanto nella sua funzione creatrice: «tutto è stato fatto per mezzo di lui», quanto in quella redentrice: «il Verbo (*logos*) si è fatto carne» (Gv 1,14).

Da queste semplici considerazioni lessicografiche emerge come la parola di Dio, nella sua insondabile e infinita profondità, in Cristo si è fatta accessibile alla ragione umana, in un linguaggio comprensibile. Dio si rivela rivolgendosi all'uomo la sua parola (*dābār*) che è fattuale, creativa, storica e al contempo razionale, intellegibile, accessibile alla ragione. Evidentemente un evento storico, una pura fattualità, in sé non è rivelazione, come non lo è un semplice concetto, un'idea astratta, bensì è rivelazione l'evento reso intellegibile dalla Parola divina.

Nella prospettiva cristiana, la storia universale ha un inizio, la creazione, ha una fine, la parusia, ma ha soprattutto un centro: l'incarnazione, la passione, la morte, la risurrezione di Gesù Cristo Figlio di Dio: è il momento in cui la Parola eterna (il Logos) si fa uomo, l'ingresso definitivo e totale di Dio (eterno e trascendente) nella storia. Questo fatto determina un paio di conseguenze imprescindibili: i fatti storici diventano comprensibili in relazione al Logos centro della storia, pienamente rivelato nella sua azione salvifica, quindi la storia ne risulta ordinata e determinata in due versanti: “prima di Cristo” da leggersi come un tempo di preparazione e di attesa, di progressivo avvicinamento; “dopo Cristo” un tempo per conoscere e annunciare all'umanità il Salvatore, un tempo caratterizzato dalla presenza velata del Logos nella Chiesa (il tempo del “già e non ancora”), nell'attesa che la storia, che ha avuto un inizio, abbia il suo termine e raggiunga il suo scopo: l'unione definitiva di Dio con l'umanità redenta

La *Dei Verbum* non manca di sottolineare la centralità del mistero pasquale di Cristo nell'economia della rivelazione divina:

(Cristo), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione dai morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per

liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna» (*Dei Verbum*, 4).

La storia umana così concepita acquista una sorta di “doppio statuto”, mostrandosi al contempo come ambito in cui si dispiega la vita umana e luogo della rivelazione di Dio. Questa sua caratteristica escluderà necessariamente due concezioni riguardo al rapporto tra storia e rivelazione, nate in qualche modo già nei primi secoli della Chiesa ma certamente molto diffuse anche nel nostro tempo. Innanzitutto l’idea che la rivelazione sia estranea alla storia: l’azione di Dio confinata in due zone marginali, o nell’intimo della coscienza soggettiva, oppure in una dimensione ultra-trascendente; in questo quadro la fede si presenta come fenomeno totalmente a-storico. All’epoca della Chiesa dei primi secoli era questa la posizione degli gnostici. Nel pensiero di ispirazione laicista, fuori e dentro la Chiesa, prevale sovente questa posizione. L’altra concezione, solo apparentemente concorrente, vede nella rivelazione un prodotto quasi deterministico della storia umana, cioè dell’uomo che progressivamente acquista piena coscienza di sé fino a superare se stesso. Si tratta di un’articolazione del cosiddetto “storicismo”, una corrente di pensiero di derivazione idealistica, che identifica Dio (lo “spirito”) con la storia umana, una sorta di immanentismo. La versione materialistica più celebre dello storicismo è il marxismo. Nei primi secoli della Chiesa una simile concezione della storia era propria dei filosofi stoici. Nelle sue moderne declinazioni, il cristianesimo, e in particolare la Chiesa cattolica, sono considerate tappe ormai superate dell’evoluzione umana.

## 2. *La singolare rilevanza della Chiesa primitiva*

Nella lunga storia della Chiesa, non tutti i periodi hanno la medesima importanza. I primi secoli costituiscono per forza di cose un periodo determinante per i fondamenti della fede e gli sviluppi della teologia. Ad essi infatti si deve la prima presa di coscienza del valore della rivelazione, come la Parola divina trasmessa attraverso la storia, testimoniata dalla Tradizione e dalla Scrittura.

Per comprendere le ragioni profonde di questo dato di fatto, mi sembra necessario riproporre un concetto fondamentale espresso da Joseph Ratzinger, reperibile in italiano nel libro “Natura e compito della teologia”,

ma elaborato in precedenza, a partire dalla sua accurata ricerca su Bonaventura da Bagnoreggio, svolta in occasione dell'abilitazione all'insegnamento universitario. Il teologo tedesco comprende la rivelazione come il dialogo tra Dio e l'uomo, intrapreso per iniziativa divina. Come in ogni dialogo autentico, la parola originaria viene pronunciata in attesa di una risposta, senza la quale non si potrebbe stabilire alcun dialogo; allo stesso modo la rivelazione inizia con una parola espressa da Dio che rimane in attesa di una risposta umana, ed è solo quando arriva la risposta che si concretizza la rivelazione. Certamente la Parola e la risposta non sono sullo stesso piano: la prima, che è divina e originaria, trascende in sé ogni comprensione e delimitazione, tuttavia rivolgendosi all'uomo, rendendosi accessibile a lui, crea la possibilità di una risposta.

L'evento decisivo, e che più chiaramente manifesta la natura della rivelazione, è il dialogo tra l'angelo Gabriele e la Vergine Maria: all'annuncio dell'angelo, che procede dalla libera iniziativa di Dio, Maria risponde in modo pertinente, dando il suo pieno assenso, e così la rivelazione si concretizza con l'incarnazione della parola di Dio in Gesù Cristo (Lc 1,26-38): la rivelazione è il Logos divino fatto carne in Maria, precisamente nella carne ricevuta da Maria. Non il Logos e basta, ma il Logos nella carne concreta, e storica, ricevuta dalla Madre.

Se dunque la parola divina è arrivata fino a noi è perché ha trovato una risposta libera e adeguata da parte dell'uomo. È la risposta di Abramo e del popolo di Israele per quanto riguarda le promesse dell'Antico Testamento, la risposta di Maria, degli apostoli e dei primi cristiani per quanto riguarda il compimento della promessa, la venuta di Gesù Cristo e la nascita della Chiesa.

La prima risposta perciò rientra necessariamente nell'ambito della rivelazione, proprio come in Gesù la natura umana non è separabile dal Logos: già Origene, a proposito della Scrittura, rileva il carattere divino-umano della rivelazione: «Negli ultimi giorni il Logos di Dio, rivestito di carne tramite Maria, uscì venendo in questo mondo, e altro era ciò che si vedeva in lui, altro ciò che si comprendeva» (*Omelie sul Levitico*, 1,1). Il contesto della risposta umana alla Parola evidentemente è la comunità cristiana, che vive degli insegnamenti degli Apostoli e li tramanda, plasmando la Tradizione. Far parte della Chiesa, accogliere la rivelazione,

significa dunque necessariamente unirsi alla risposta che i nostri Padri hanno dato anche per noi. Questa prima risposta si configura come un *unicum*, per sua natura irripetibile: nei suoi connotati essenziali costituisce il nucleo della Tradizione normativa della Chiesa. Anche la *Dei Verbum* non manca di mettere in rilievo questo dato essenziale:

Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la rivelazione di Dio altissimo, ordinò agli apostoli che l'Evangelo [...] venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, comunicando così ad essi i doni divini. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto [...], sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e da uomini a loro cerchia, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero per scritto il messaggio della salvezza» (*Dei Verbum*, 7).

Ratzinger, per esemplificare questo concetto fondamentale, enumera quattro istituzioni della Chiesa antica emerse nel secondo secolo, come conseguenze inseparabili dalla Parola accolta dagli Apostoli; si tratta di acquisizioni che permangono e sostengono tutta la storia della Chiesa e che, nella loro essenza, sono sottratte a modificazioni sostanziali da parte dell'uomo. Il teologo tedesco individua quattro «concretizzazioni storiche», di eventi fondamentali che marcano «l'irripetibilità della prima risposta» (Ratzinger 2005: 157): menziona il canone delle Scritture, la *regula fidei*, la liturgia e la scoperta del legame intrinseco tra fede e ragione.

Mi sembra conveniente ripercorrere brevemente queste quattro acquisizioni fondamentali della Chiesa antica, mettendone in rilievo lo stretto rapporto con il *kerygma* apostolico, e completando il quadro con altre due istituzioni di capitale importanza, di cui siamo debitori delle prime generazioni cristiane: la struttura gerarchica della Chiesa e i fondamenti della spiritualità cristiana.

Prendiamo le mosse dalla *regula veritatis* o *regula fidei*, così denominata da Ireneo, ma già presente nella sostanza, ossia nella formulazione cristologica, oltre che nel Nuovo Testamento, anche negli

scritti subapostolici, come le lettere di Ignazio<sup>4</sup> o l'apologia di Aristide (*Apologia*, 6,8). Si tratta di un primo sviluppo del *kerygma*, con il quale Pietro (At 2,14-39; 3,12-26; 4,8-12; 10,34-43) e Paolo (At 13,16-41) avevano proclamato il nucleo del mistero pasquale articolandolo secondo le esigenze del loro uditorio. La regola della fede risponde agli stessi criteri, organizzando ed estendendo l'annuncio sulla base della formula battesimale trinitaria, con la quale la Chiesa accoglie i suoi membri facendoli partecipi della morte e della risurrezione di Cristo: il Battesimo infatti è concepito come il "sigillo" del *kerygma*. La qualifica di "regola" ne precisa il carattere normativo di criterio di discernimento nei confronti dei contenuti della predicazione, ponendosi sin da subito come discriminante tra ortodossia ed eresia. La forma "cristallizzata" della *regula fidei*, che nascerà nell'ambito della liturgia battesimale, è il simbolo o "credo".

Una seconda acquisizione, legata sempre alla predicazione, riguarda il rapporto necessario tra fede e ragione. La natura della fede, infatti, richiede l'adesione libera e consapevole all'annuncio kerygmatico, e quindi fin dall'inizio il riconoscimento dell'importanza della ragione per accogliere e per spiegare la fede. Si tratta di una peculiarità del cristianesimo, dove la questione della verità è al centro dell'attenzione. Mentre nell'universo religioso dell'epoca, e non solo, l'adesione a una religione è fattuale, dipende dalla pratica del culto, da un'ortoprassi rituale, nel cristianesimo è decisiva l'ortodossia, l'adesione consapevole a verità rivelate che richiedono a ogni passo una comprensione adeguata per essere fatte proprie.

La riflessione sulla fede fu un fenomeno specificamente cristiano, perché scaturiva dall'essenza stessa di questa fede... sottraendola alla presa di un semplice fideismo o di un cieco decisionismo e collegandola alla verità. (Fiedrowicz 2010: 34).

Non casualmente sin dalle origini il principale referente del discorso cristiano in ambito pagano non è il mondo religioso, ma quello della filosofia, come esplicitato già nell'episodio di Paolo all'areopago (At 17,16-34), e come soprattutto si evidenzia in tutta la letteratura apologetica del secondo secolo.

---

<sup>4</sup> In riferimento a questo si vedano le professioni di fede cristologica in *Efesini* 18,2, *Tralliani* 9, *Smirnesi* 1,1-2.

Ogni teologia seria prende le mosse e trova legittimazione nella scoperta di questa necessaria integrazione tra fede e ragione.

La sinergia di fede e ragione, implicata dal *kerygma* apostolico, ha determinato, a partire dal secondo secolo, il processo di discernimento del canone delle Scritture. In altre parole, questa sinergia, espressa nella vita della Chiesa nascente, ha dato origine alla Tradizione normativa che precede e accompagna la stessa Scrittura, specificandone i contenuti e le linee interpretative fondamentali. La *Dei Verbum* rileva con precisione questo fenomeno:

È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture (*Dei verbum*, 8).

La determinazione del canone, infatti, se, a livello “materiale”, ha comportato l’attenta considerazione di quali libri fossero ascrivibili in qualche modo agli Apostoli o a i loro discepoli diretti, ha richiesto soprattutto una valutazione ragionata sui contenuti dei testi, che ha riguardato sia la coerenza degli scritti neotestamentari con il *kerygma* e la regola della fede, sia i criteri interpretativi propri della Chiesa per la comprensione cristiana dell’Antico Testamento, anzitutto contro i riduzionismi gnostici e marcioniti.

Ratzinger, riflettendo sullo strutturarsi iniziale della liturgia cristiana, sottolinea come l’assemblea cristiana costituisca sin da subito l’ambito vitale della proclamazione della Scrittura e della professione della fede (Ratzinger 2005: 159) . Per il nostro discorso, vale la pena notare come anche il culto cristiano si radichi nel mistero pasquale. L’anno liturgico delle prime comunità è centrato sulla doppia celebrazione della Pasqua, quella annuale e quella domenicale, come risulta da tutte le testimonianze di cui disponiamo. I cardini della iniziazione cristiana, Battesimo ed Eucaristia, sin dall’inizio sono focalizzati nella celebrazione della Pasqua, la scadenza naturale del percorso di iniziazione. Ogni sviluppo successivo non ha fatto che articolare la celebrazione dell’unico mistero secondo la scelta di tempi e luoghi opportuni per l’edificazione del popolo di Dio.

Dalle lettere di Ignazio di Antiochia, del secondo decennio del secondo secolo, veniamo a sapere come la struttura della Chiesa si sia ormai organizzata intorno al monoepiscopato, secondo la gerarchia di ministeri che caratterizzerà tutta la storia della Chiesa: «sorprende l’omogeneità e la

solidità del ministero tripartito-gerarchico (in una città ci sono diaconi, presbiteri e un solo vescovo) in Oriente e Occidente già dal secondo secolo». Da Ignazio si comprende come il profilo gerarchico della successione apostolica sia emerso per custodire l'unità della Chiesa, in particolare per tutelare la verità apostolica in funzione antieretica, cioè per preservare il *kerygma* da tendenze riduzionistiche lesive della vita di fede, in particolare dal docetismo: "successione apostolica" significa essenzialmente, per la Chiesa antica, fedeltà alla testimonianza sulla morte e la risurrezione di Cristo e alle sue implicazioni necessarie.

Infine, dobbiamo menzionare la spiritualità della Chiesa antica, fondata sulla prospettiva molto concreta del martirio: «nessun fattore ha avuto un peso più rilevante nella formazione della spiritualità cristiana» (Bouyer 2013: 39). Il martirio compreso come adesione esistenziale al mistero pasquale di Cristo, infatti, non si limita a caratterizzare una fase ormai conclusa delle vicende del cristianesimo. Il dono totale di sé fino alla morte, se necessario, viene compreso come la sola risposta adeguata alla grazia divina. Tutte le forme di autentica spiritualità cristiana che ben presto si affermeranno nella Chiesa, come la verginità e il celibato o il monachesimo, poggiano sulla convinzione che il cristiano non riceva la propria identità dal praticare questo o quel rito, ma dal rispondere con tutto se stesso alla misericordia divina ricevuta nella Chiesa nella fedele imitazione di Cristo: «modello sublime di verginità, di rinuncia, di obbedienza alla volontà del Padre, di vita di preghiera, Gesù Cristo è l'ideale del monaco... monaco è colui che realizza la divina vocazione di imitare Gesù» (Colombàs 1984: 50).

### 3. Breve nota conclusiva

Torniamo ora alla questione da cui siamo partiti, ossia il posto della storia della Chiesa antica e della teologia patristica all'interno del curriculum delle scienze religiose.

Il percorso proposto, per forza di cose, è stato fin troppo sintetico, comunque spero sia stato chiarificatore. Evidentemente lo studio della storia non può essere considerato come finalizzato all'acquisizione di un'erudizione importante, ma "collaterale", solo indirettamente legata alle discipline "centrali"; tantomeno si presta a essere interpretato come una nostalgica rassegna di istituzioni e dottrine legate a una sorta di variante cristiana del

“mito delle origini”, l’idea di un’età dell’oro da contrapporre alle contraddizioni del nostro tempo, auspicando magari una sorta di “archeologismo” istituzionale come soluzione per le difficoltà che oggi stiamo vivendo.

Qual è dunque lo statuto e il ruolo di questo tipo di studi in un contesto così articolato come il nostro? Una delle esigenze più chiaramente avvertite nelle verifiche finali delle acquisizioni ottenute dai nostri studenti, è quella della capacità di sintesi: se non si desse potremmo dire di aver fallito i nostri obiettivi. Proprio la ricchezza e la varietà delle discipline proposte infatti esige l’acquisizione di una visione unitaria delle discipline studiate, e a questo scopo giustamente si orientano sia diversi seminari, sia l’esame di sintesi del terzo anno. Ma i molti rami di un albero rigoglioso trovano la loro unità “naturale”, nel senso etimologico di “originaria”, nelle radici, che li sostengono e li alimentano. E questo è particolarmente vero per ciò che attiene alla nostra fede, fondata sulla testimonianza degli Apostoli e sulla sua trasmissione attraverso le vicende della storia, una fede nella rivelazione divino-umana del Figlio di Dio fatto uomo per noi. Richiamare l’unità - letteralmente “radicale” - del cristianesimo, vale a dire prendere coscienza della sua irrinunciabile identità, è funzione preminente dello studio della storia della Chiesa e in particolare dei Padri, uno studio estremamente attuale e necessario in un mondo, anche ecclesiale, che pretende troppo spesso di poter vivere rinunciando alle proprie radici.

### *Bibliografia*

Balz, Horst - Schneider Gerhard

(2004) *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento II*, Paideia, Brescia.

Bloch, Marc

(1969) *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino.

Botterweck, Johannes G.- Ringgren, Helmer

(2002) *Grande lessico dell’Antico Testamento* vol. II, Claudiana, Brescia.

Bouyer, Louis

(2013) *Storia della spiritualità 3. I padri*, EDB, Bologna.

Cacciatore, Giuseppe

(1998) *Storicismo*, in Fornero 1998: 1050 - 1053.

Conzelmann, Hans

(1966) *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato.

Colombàs, Garcia M.

(1984) *Il monachesimo delle origini. Complementi alla Storia della Chiesa*, Jaca Book, Milano.

Di Bernardino, Angelo

(2007) (a cura di) *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane (F-O)*, Marietti Editore, Genova-Milano.

(2008) (a cura di) *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane (P-Z)*, Marietti Editore, Genova-Milano.

Fiedrowicz, Michael

(2010) *Teologia dei padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia.

Fornero, Giovanni

(1998) (a cura di) *Dizionario di Filosofia di Nicola Abbagnano*, UTET, Torino.

Gribomont, Jean

(2006) *Scrittura (Sacra)*, in Di Bernardino 2008: 4791 – 4797.

Guardini, Romano

(2000) *Sacra Scrittura e scienza della fede*, in La Potterie 2000: 86-91.

Kelly, John N.

(1987) *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Edizioni Dehoniane, Napoli.

Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard

(1970) (a cura di) *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Claudiana, Brescia.

Kleinknecht, Hermann et al.

(1970) Λέγω, λόγος, ῥῆμα, in Kittel - Friedrich 1970: 199-400.

La Potterie, Ignace de et al.

(2000) *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato.

Lécuyer, Joseph et al.

(2007) *Ministeri (ministeri ordinati)*, in Di Bernardino 2007: 3284.

Marrou, Henri-Irénée

(2010) *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano.

Moreschini, Claudio

(2004) *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia.

Nocent, Adrien

(1988) “Panorama storico dell'evoluzione dell'anno liturgico”, in *Anamnesis. L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione* vol 6 : 37-47.

Danieli, Maria I.

(1985) ( a cura di) *Origene. Omelie sul Levitico*, Città Nuova, Torino.

Pasquale, Gianluigi

(2010) *Il principio fondamentale della teologia cristiana della storia: nulla è profano se tutto va santificato*, in Marrou 2010: 15-45.

Ratzinger, Joseph

(2001) *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

(2005) *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano.

(2017) *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura, Opera Omnia*, vol. II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Simonetti, Manlio – Prinziavalli, Emanuela

(2010) *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini I*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

Schmidt, Werner H.

(2002) *Dābār*, in Botterweck – Ringgren 2002: 120-144.