



Il Vaticano II come “ritorno ai padri della chiesa”.
Elementi generali

FILIPPO CARCIONE

Come citare / How to cite

Carcione F., (2022). Il Vaticano II come “ritorno ai padri della chiesa”. Elementi generali. *Annali di Storia Sociale ed Ecclesiastica*, n. VI.

1. Affiliazione autore / Author's information

Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

2. Contatti / Author's contact

f.carcione@unicas.it

Articolo pubblicato online / Article first published online: Anno VI - Gennaio 2023

Peer Reviewed Journal

IL VATICANO II COME “RITORNO AI PADRI DELLA CHIESA”. ELEMENTI GENERALI

FILIPPO CARCIONE

Presidente Vicario dei Corsi di Studio in Scienze dell'educazione e della formazione
e in Scienze Pedagogiche all'Università di Cassino e del Lazio meridionale

SOMMARIO: L'articolo pone in evidenza come il Vaticano II abbia riscoperto e indicato i Padri della Chiesa come parte vivificante di una Tradizione dinamica che, vincolata indissolubilmente alla Scrittura per la stessa sorgente divina, attraverso il Magistero rimotiva e attualizza nel tempo e nello spazio la Parola di Dio. Si tratta di una consapevolezza che la speculazione teologica matura e consegna al Concilio attraverso un difficile processo plurisecolare che parte da Erasmo da Rotterdam e arriva alla *Nouvelle Théologie*, sforzandosi di superare il blocco ideologico scolastico-controriformista che impediva di fatto “un ritorno alle origini”, poiché si strumentalizzava spesso S. Tommaso d'Aquino come icona di un'atemporalità da reiterare staticamente per evitare esodi dalla Verità e, nello stesso tempo, senza guardare troppo indietro, se non per trovare conferme gregarie utili all'apologetica e alla controvertistica post-tridentina finalizzate al contenimento dei flussi lievitati dal protestantesimo al modernismo. Il Vaticano II, sia pure tra limiti fisiologici iscritti nella formazione pregressa dei vescovi, insoddisfazioni progressiste e contrappesi conservatori, congedò comunque l'utilizzo dei Padri come semplici *dicta probantia* nei confronti di un Magistero precostituito su altre basi, intuendo altresì la necessità di mutuare il *modus patristicus loquendi*, che per confidenza biblica, gusto liturgico e sensibilità ecumenica veniva a restituire nuova linfa pastorale alla Chiesa per un'azione missionaria all'altezza del mondo contemporaneo.

A. IL “RITORNO AI PADRI”: PARADIGMA DINAMICO DEL “RITORNO ALLA TRADIZIONE” NEL MAGISTERO CONCILIARE

A.1. Il Concilio tra “ritorno” e “progresso”: un ossimoro?

I *Padri della Chiesa* rappresentano una voce autorevole del Magistero ecclesiale fondato sulla *Tradizione* e garante della medesima, tanto autorevole che il loro *unanymis consensus* è considerato criterio infallibile di verità, secondo quanto ebbe a ribadire vigorosamente nel 1990, sulla scorta dei pronunciamenti conciliari di Trento (1545-1563) e del Vaticano I (1869-1870), la Commissione Teologica Internazionale, pubblicando dopo solenne approvazione un importantissimo documento precedentemente preparato da Walter Kasper, oggi cardinale (*L'interpretazione dei dogmi*, 3.2.3). Della Tradizione, alla prova della storia, essi sono parte integrante e più remota, risultandone una «vivificante presenza», come ricorda la *Dei Verbum*¹. Non si può, quindi, parlare del Concilio come “ritorno ai Padri”, se non come paradigma di un “ritorno alla Tradizione”, la quale, a sua volta, costituisce un'unità indissolubile con la Sacra Scrittura come fonte della fede cattolica. Di ciò dà conto la stessa *Dei Verbum*, quando recita²:

La Sacra Tradizione dunque e la Sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine. Infatti la Sacra Scrittura è Parola di

¹ DV 8.

² DV 9.

Dio in quanto consegnata per iscritto per ispirazione dello Spirito divino; quanto alla Sacra Tradizione, essa trasmette integralmente la Parola di Dio.

È un passaggio sommamente eloquente per tastare l'apprezzamento conciliare della Tradizione secondo un adagio che la stessa Costituzione, chiarendone appresso l'imprescindibile e contestuale rapporto con il Magistero della Chiesa, completa così³:

L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la Parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale Magistero però non è superiore alla Parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella Parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio. / È chiaro dunque che la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che nessuna di queste realtà sussiste senza le altre, e tutte insieme, ciascuna a modo proprio, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime.

Eppure, ad uno sguardo sprovveduto, accostare il Vaticano II (1962-1965) al progetto di un "ritorno" – e di un ritorno alla parte più remota della Tradizione, cioè i Padri – potrebbe sembrare *contradictio in adiecto*. Il Vaticano II, infatti, è ormai consacrato nella *vulgata* massmediatica come il simbolo di un "rinnovamento" che, se malinteso, s'impone come il segno di una Chiesa che sovverte radicalmente il suo andamento storico rispetto a una Tradizione che, altrettanto malintesa, quanto più è lontana nel tempo tanto più la si pensa, nel bene o nel male, come granitica bandiera, giusta o sbagliata, di un immobilismo da opporre per antidoto, sicuro o stantio, al contagio dei tempi che evolvono. *Sic rebus stantibus*, i riferimenti alla "Tradizione", che la *Dei Verbum* evoca estensivamente dal n. 8 al n. 10, avrebbero valore più formale che sostanziale, poiché altrimenti si porrebbero come un ossimoro con la categoria del "progresso", che la stessa Costituzione pur introduce, quando dice: «Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo»⁴. La Tradizione come "progresso" – che qui si delinea *apertis verbis* e che trova conforto tanto nella *Sacrosanctum Concilium* (quando dice che bisogna «conservare la sana Tradizione e aprire nondimeno la via ad un legittimo progresso») ⁵ quanto nella *Gaudium et Spes* (quando riconosce che «l'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa») ⁶ – correrebbe, perciò, il rischio di essere letta nient'altro che come l'avanzamento ispirato degli studi biblici, su cui fare esclusiva teologia, mettendo in diretto confronto la Parola di Dio con l'uomo d'ogni tempo.

L'icona d'un Concilio "*progressista*", che si risolve in una Tradizione che si rimette in gioco continuamente con la forza della Scrittura liquidando il peso di un passato ormai superato e inutilizzabile, potrebbe in effetti essere ricavata e amplificata,

³ DV 10.

⁴ DV 8.

⁵ SC 23.

⁶ GS 44.

qualora si enfatizzassero eccessivamente, si leggessero superficialmente o si avvicinassero con inadeguata preparazione specifica i diversi prospetti che troviamo in autorevoli manuali di storia del Cristianesimo ampiamente diffusi nelle Università Statali, dei quali mi limito a citare, avendo cercato a lungo io stesso di farne buon uso didattico a scanso di recezioni non sempre fondate, il libro collettaneo a cura di Giovanni Filoramo – pubblicato per i tipi di Laterza in edizione originale come secondo volume delle *Enciclopedie del Sapere* nel 1995, poi rivisto e aggiornato per la prima volta nel 2000 come n. 521 della *Biblioteca Universale Laterza* – su cui si sono preparate generazioni di studenti ormai sparsi come docenti nella nostra penisola da circa un quarto di secolo. Qui, attraverso un denso paragrafo di Daniele Menozzi⁷, «la svolta conciliare» è globalmente ricapitolata in un tessuto ideale che, se lasciato in pasto all'allievo impreparato, potrebbe portarlo a concludere che la Tradizione, a partire dai Padri, sia una sorta di fardello da ridiscutere continuamente, altrimenti impedisce – o almeno rallenta – l'opportunità di insegnare liberamente nell'oggi della storia un rapporto diretto Scrittura-Teologia, pur senza disertare il Magistero della Chiesa ma in relazione fluida e cangiante con le varie epoche transeunti, lasciando in tal guisa alla sola Rivelazione divina, di cui Cristo è il completamento ultimo e definitivo, la categoria dell'immutabilità. Del che potrebbe addirittura interpretarsi come autorevole avallo una superficiale e miope interpretazione di alcuni passaggi della *Dei Verbum*⁸:

Dopo aver a più riprese e in più modi parlato per mezzo dei profeti, Dio «alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (*Eb* 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno [...]. Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini», «parla le parole di Dio» (*Gv* 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cfr. *Gv* 5,36; 17,4) [...]; 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. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai [...]

La fuorviante deduzione del dilettante potrebbe, peraltro, essere favorita dalla sconveniente manipolazione di un intreccio intellettuale tra il nuovo sapore biblico della *Dei Verbum* che insegna la perfettibilità della fede («Affinché poi l'intelligenza della Rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni»⁹) e il complessivo «aggiornamento» conciliare che – secondo la ben nota *Kleine Kirchengeschichte* di August Franzen (1912-1972) revisionata da Remigius Bäumer (1918-1998) e diffusa in Italia con varie edizioni italiane a cura di Luigi Mezzadri¹⁰ – solo «se compreso in modo giusto, doveva condurre ad una rivoluzione della vita ecclesiastica, analoga a quella che si era vista nella storia forse soltanto all'epoca della svolta costantiniana o della Riforma»; aggiornamento consistente in una serie di *novitates* che proviamo così a sintetizzare e spiegare:

⁷ D. Menozzi, *Il cattolicesimo dal concilio di Trento al Vaticano II*, in G. Filoramo (a cura di), *Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2002², pp. 358-366.

⁸ DV 4.

⁹ DV 5.

¹⁰ A. Franzen, *Breve storia della Chiesa*, revisione di R. Bäumer, a cura di L. Mezzadri, Queriniana, Brescia 2002⁹, p. 367.

1. Archiviazione completa dell'antica concezione costantiniana: il che significa non ammettere più connessioni privilegiate tra politica e religione, bensì edificare una Chiesa libera dalla tentazione del potere, lasciando a *Cesare quel che è di Cesare*¹¹.
2. Accantonamento dello spirito controriformista: il che significa non presentare più la fede cattolica come secca risposta apologetica, bensì come autentica proposta di vita, imparando solo da Colui che è *mite e umile di cuore*¹².
3. Congelamento del confessionalismo inteso come arroccamento integralista sulle proprie posizioni: il che significa non dare più spazio al fondamentalismo, bensì alla capacità di coniugare la certezza della fede con la necessità di un dialogo senza esclusioni, come *Cristo giudeo con l'adultera samaritana*¹³.
4. Adeguamento dei mezzi espressivi della Chiesa alla mentalità e alle conoscenze moderne: il che significa non parlare più con linguaggi arcaici e non imporre più usanze insignificanti, bensì esprimersi con vocabolari e segni eloquenti per il mondo contemporaneo, così come fece in modo emblematico *Paolo con i Gentili*, affrancandoli dalla circoncisione¹⁴.
5. Completa corresponsabilità dei vescovi nel governo della Chiesa: il che significa non blindarla più in un verticismo assoluto, bensì valorizzare la comunione universale delle Chiese locali, per realizzare genuinamente *l'ut unum sint* raccomandato agli Apostoli¹⁵.
6. Liquidazione di un esclusivismo clericale: il che significa non tenere più il laicato in uno stato di minorità, bensì coinvolgerlo nella ministerialità della Chiesa, diffidando i sacerdoti da quell'asfissiante monopolio culturale e normativo, che caratterizzò *sadducei e farisei*¹⁶.

Un simile impianto innovativo ha tutta la sua lucidità purché, ovviamente, certi sviluppi concettuali non portino a tradurlo come distacco emarginante la Chiesa dalla vita pubblica, indifferentismo confessionale, relativismo dogmatico, conciliarismo, azzeramento della distinzione tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune. Sarebbe, poi, autentica distorsione applicativa l'elaborazione teorica secondo cui, attraverso quelle *novitates*, il Concilio abbia rappresentato, se non una "*censura della Tradizione*", comunque una "*cesura con la Tradizione*", al fine di recuperare il valore di un biblicismo assoluto, disabilitando *de facto* la proposta di leggere "*il Vaticano II come ritorno ai Padri della Chiesa*", e cioè al passato più remoto della Tradizione. Chi operasse una simile conclusione, banalmente addebiterebbe al concetto di "*ritorno alla Tradizione*" un'operazione nostalgica che riporta nel modo più arcaico le lancette della storia, specie quando si parla di "*ritorno ai Padri*". E così, il nostro, se non dessimo adeguate spiegazioni, potrebbe facilmente entrare nel banco degli imputati come un tentativo reazionario, uno sforzo di mera archeologia intellettuale, in cui convergerebbero quelle tre patologie storiografiche, «forme di fuga molto concrete», riassunte da Giovanni Tangorra¹⁷ come «storicismo», «romanticismo» e «anacronismo», ovvero:

¹¹ Cfr. *Mt* 22,21; *Mc* 12,17; *Lc* 20,25.

¹² Cfr. *Mt* 11,29.

¹³ Cfr. *Gv* 4,5-42.

¹⁴ Cfr. *Rm* 2,29.

¹⁵ Cfr. *Gv* 17,21.

¹⁶ Cfr. *Mt* 16,1-12.

¹⁷ G. Tangorra, *Il Vaticano II e i Padri della Chiesa*, in "Settimana. Settimanale di attualità pastorale", 5 (2011), p. 13.

1. Lo *storicismo*: cioè bloccare la storia ad un certo periodo, l'età patristica, i Primi sette/otto secoli, quasi che il compito della Chiesa sia riprendere e reiterare senza apporti diversivi e fuorvianti quanto fu chiarito allora in modo esaustivo una volta per tutte.

2. Il *romanticismo*: cioè mitizzare l'epoca paleocristiana, vedendovi l'età d'oro, immune da difetti e lacune, quasi che il seguito medievale sia stato una complicata decadenza, frammista di speculazione teologica artificiosa che nulla diceva più alla vita di cristiani immersi nelle piaghe etiche del feudalesimo e della lotta per le investiture. Per cui, minimizzato il senso del mistero con le accelerate razionaliste della Scolastica e delle sue *Summae*, la Chiesa sarebbe stata esposta, in epoca moderna, a patire poi, per contrappasso, la scure dell'Illuminismo, che troverà la sua bandiera nell'idolatria della ragione, riducendo la fede a mera superstizione.

3. L'*anacronismo*: cioè fuggire dall'oggi per adagiarsi nelle sicurezze di ieri, smarrendo il senso di una realtà e, dunque, rinunciando ad una missione autentica, che deve fare i conti con i cambiamenti del mondo e della storia senza limitarsi a reiterare verità come ritornelli che non incidono più sulla vita quotidiana. Sarebbe una sorta di monofisismo ideologico, che pontifica astrattamente ma non incarna realmente la Parola del Vangelo nel tempo e nello spazio dell'umanità.

In effetti, se il concetto di "*ritorno*", di cui andremo a parlare, fosse davvero un misto di storicismo, romanticismo e anacronismo, sarebbe ingiusto e sbagliato applicarlo alla lezione conciliare e se ne sciuperebbe davvero la carica innovatrice di cui essa fu portatrice. Ma così non è.

A.2. La Tradizione: un patrimonio statico o dinamico?

Di certo, non si può negare che, prima del sofferto risultato finale, il Concilio fu travagliato da una dialettica, in cui non era debole la componente, che agitava realmente la bandiera del "*ritorno alla Tradizione*" come freno deciso alla secolarizzazione, accusando le aperture teologiche e i comportamenti consequenziali come cedimenti al *comunismo* e arrendevolezza al *protestantesimo*. Riproducendo la fotografia di una mia sintesi pregressa¹⁸, nelle cerchie insofferenti e refrattarie alle *novitates* apparivano:

a) come cedimenti al *comunismo*:

1. La dottrina sociale troppo sbilanciata nella premura della giustizia sociale fino ad insinuare la condanna della proprietà privata e la preferenza per il collettivismo economico.

2. La critica troppo drastica al capitalismo occidentale con il suo edonismo e consumismo per non sembrare una condiscendenza per l'austero modello marxista.

3. L'eccessivo allargamento dialogico che, non contento di fermarsi alle altre religioni, arriva ora ad includere tutti gli uomini di buona volontà in modo così indiscriminato da approdare alla legittimazione di rapporti diplomatici anche con rappresentanti politici legati ad ideologie professanti il materialismo ateo, battendo così la via alla scalata del relativismo etico e dottrinale;

b) come arrendevolezza al *protestantesimo*:

¹⁸ F. Carcione, *La Chiesa cattolica contemporanea. Dalle basi tridentine alle prospettive di Giovanni Paolo II*, Arte Stampa, Roccasecca 2009, p. 132.

1. L'accento sulla lettura critica della Bibbia attraverso i generi letterari e l'utilizzo delle scienze umane per la comprensione del testo: il che avrebbe significato cedere alla de-storicizzazione dei dati rivelati.
2. L'incoraggiamento troppo forte alla ricerca teologica in dialogo fecondo con le conquiste scientifiche: il che avrebbe significato rassegnarsi al primato della *ratio* sulla *fides*.
3. L'insistenza sul battesimo e la promozione del laicato nella vita della Chiesa: il che avrebbe significato cancellare la costituzione gerarchica della Chiesa.
4. L'abbandono del latino per l'uso delle lingue correnti nella liturgia: il che avrebbe significato camminare verso l'anarchia delle celebrazioni.
5. Il congelamento di segni esteriori del clero quali la tonsura e la veste talare non più obbligatoria: il che avrebbe significato accettare l'azzeramento dell'Ordine sacro e la laicizzazione completa della Chiesa cattolica.
6. L'abilitazione troppo spinta alla relazione dialogica tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane secondo un confuso rapporto fraterno e paritario: il che avrebbe significato scivolare nel relativismo dogmatico.

Si comprende bene come, dinanzi a simili valutazioni, sia stato complesso e tortuoso arrivare alla nuova confidenza biblica della *Dei Verbum* (esortando, oltre i confini del clero, «con ardore e insistenza tutti i fedeli, soprattutto i religiosi, ad apprendere la “sublime scienza di Gesù Cristo” (*Fil* 3,8) con la frequente lettura delle divine Scritture)¹⁹, alla nuova sensibilità liturgica della *Sacrosanctum Concilium* (intervendo su quelle «parti suscettibili di cambiamento, che nel corso dei tempi possono o addirittura devono variare, qualora si siano introdotti in esse elementi meno rispondenti alla intima natura della liturgia stessa, oppure queste parti siano diventate non più idonee»)²⁰, alla nuova prospettiva pastorale della *Gaudium et Spes* (promuovendo una missione nel mondo, in cui «l'adattamento della predicazione della Parola rivelata deve rimanere la legge di ogni evangelizzazione»)²¹: il tutto sospettato come alimento di alterazioni rocambolesche rispetto al dettato tridentino, cui bisognava invece “ritornare” dopo le devastazioni compiute dall'infezione modernista continuata subdolamente nella Chiesa anche dopo Pio X (1903-1914). Ma è di sicuro la *Lumen Gentium* – e ci torneremo – la Costituzione che, parlando della natura stessa della Chiesa, fu l'oggetto di una più serrata dialettica, in cui il concetto reazionario di “ritorno” si fece sentire attraverso quel partito conciliare codificato nel linguaggio corrente come “tradizionalista”, rimasto fermo e rigido al modello intransigente – o almeno enfatizzato come tale – della *Pascendi*, che nel 1907 s'era appuntata specificamente su Alfred Loisy (1857-1940), la cui lezione espressa nell'*Evangelo e l'Église* (1902), forse interpretata davvero al di là di «scopi specifici» dell'Autore, proponeva pur sempre – come rileva Agostino Giovagnoli²² – «uno studio esegetico libero dai condizionamenti del Magistero».

È evidente che gli addetti ai lavori comprendono bene i limiti di questa etichetta. Ma, a dire il vero, il termine, tuttora ampiamente gettonato, diventa piuttosto equivoco quando la *vulgata* massmediatica vi vede sbrigativamente, tra apprezzamenti e critiche a seconda del giudizio ideologico, il “partito custode della Tradizione”, ovvero gli

¹⁹ DV 25.

²⁰ SC 21.

²¹ GS 44.

²² A. Giovagnoli, *Cultura cattolica e crisi modernista*, in E. Guerriero (a cura di), *La Chiesa e la modernità* (= Storia del Cristianesimo. 1878-2005, vol. 2), San Paolo Cinisello Balsamo 2005, p. 230.

alfieri di una sistemazione ecclesiale ed ecclesiologica intangibile, per i quali ogni tentativo di rileggere e rimotivare le acquisizioni passate è sospettato di essere un esodo dalla Verità. Ora, non v'è dubbio che *Traditio*, viene da *trādere*, che significa trasmettere, tramandare, consegnare fedelmente a chi viene dopo un patrimonio sicuro, un messaggio meta-storico, insomma il *depositum fidei* immutabile. Essere allora paladini della Tradizione, *sic et simpliciter*, è ovviamente “cosa buona e giusta”. Ma la *vexata quaestio* che è bene capire – e su cui conviene fermarsi per scongiurare equivoci e confusioni – verte sul carattere statico o dinamico della Tradizione, ovvero se le categorie di “Tradizione” e “progresso” siano *ad excludendum* o meno, cioè antitetiche o conciliabili. Perché questo fu ai tempi del Concilio il vero nodo polemico che, se non si scioglie adeguatamente, non ci affrancherà mai dal dilemma «Vaticano II: continuità o rottura?», che resta scolpito in tanti contributi post-conciliari, di cui mi limito a ricordare, per la larga fortuna avuta allora tra il grosso pubblico, i *Cent points chauds de l'histoire de l'Église* condensati in un volume realizzato a Parigi nel 1979 dall'équipe universitaria *Resurrection* sotto la direzione di Maxime Charles (1908-1993) e rivisitato più tardi attraverso ripetute edizioni italiane promosse per successo di lettura da Franco Pierini²³.

Di sicuro, la staticità garantisce il dogmatismo fissato, ma liquida la possibilità di ogni progetto pastorale significativo, cioè davvero eloquente per i contemporanei: il che finisce per relegare la Chiesa nell'emarginazione. D'altra parte, la dinamicità è senz'altro più esposta e rischiosa: talora può eccedere per la premura di consensi ad ogni costo, ma fa comunque i conti con una pastorale, che prova a rispondere, interpretando il meglio possibile i segni dei tempi, senza arroccare la Chiesa in una torre d'avorio per la fobia del confronto. La dinamicità è, a sua volta, codificata in termini di “*progressismo*”, ma anche in tal caso la *vulgata* massmediatica non è indenne da equivoci, quando d'altra parte si lascia concepire tutto un partito ecclesiastico con proposte essenzialmente cangianti se non determinatamente alternative rispetto alla Tradizione, proposte convinte circa la fluidità storica di un soggetto e oscillante *depositum fidei*, quasi ne sia, al di là della ricca letteratura in tal senso, il più dettagliato riferimento statutario, perverso o angelico secondo orientamento intellettuale, il celebre testo pubblicato nella collana *Études de philosophie et de critique religieuse*, nel quale Edouard Le Roy (1870-1954)²⁴, un matematico introdotto alla filosofia da Henry Bergson (1859-1941), aveva raccolto gli studi della sua campagna intensificatasi ai primi del Novecento circa un presunto “evoluzionismo” o almeno “movimentismo” della dottrina cristiana che – rispondendo alla domanda *Qu'est-ce qu'un dogme?* da lui stesso posta nella forma più plateale attraverso il megafono del periodico *La Quinzaine* nel 1905 – veniva considerata non come espressione di verità teoriche ma come premessa dell'azione morale che si espleta variabilmente secondo le convenienze del tempo e dello spazio.

A.3. La lettura dinamica della Tradizione: tra resistenze ed esasperazioni

La lezione conciliare, al netto dei risultati, provò a leggere e motivare in modo dinamico la Tradizione. La *Dei Verbum* – pur tra qualche importante difficoltà come quella sottolineata da Roger Aubert²⁵ in merito all'esternazione del vescovo melkita

²³ F. Pierini (a cura di), *100 punti caldi di storia della Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986⁵, p. 345.

²⁴ E. Le Roy, *Dogme et critique*, Librairie Bloud et Cie, Paris 1907.

²⁵ R. Aubert, *Lo svolgimento del Concilio*, in E. Guerriero (a cura di), *Il Concilio Vaticano II* (= Storia del Cristianesimo. 1878-2005, vol. 5), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 281.

Neophitos Edelby (1920-1995) «che osservò come l'Oriente cristiano trovasse difficoltà a riconoscersi su questo testo in funzione di una problematica post-tridentina influenzata dalla polemica protestante» – è, checché se ne dica, un vero punto di equilibrio conciliante una “Tradizione” sostanziale e un “progresso” reale, un matrimonio indissolubile, che da un lato scongiura il biblicismo teologico assoluto, dall'altro non dà chiaramente la minima ragione ai sospetti tradizionalisti, per i quali lo spettro angoscioso dell'evoluzione dogmatica e del neo-modernismo aleggiava sul rinnovamento proposto. Certo, vi fu chi quello spettro, sia pur con mal di pancia, riuscì a superarlo – ne sono emblemi «fra, gli altri, i cardinali Ottaviani, Siri, Rufini, Browne»²⁶, specialmente il primo (1890-1979) venerato nella bibliografia cattolica conservatrice per la sua ferrea vigilanza anti-modernista finanche con l'appellativo di “carabiniere”²⁷ – e chi invece non ce la farà a farsene una ragione, fino a consumare uno scisma ancor oggi in atto: è il caso ben noto dell'arcivescovo Marcel Lefebvre (1905-1991), che agitò una campagna anti-conciliare, risolvendo il “ritorno alla Tradizione” nei termini spiccioli di un mero recupero controriformista ostentato attraverso le celebrazioni rigorosamente in latino, l'uso obbligatorio della talare sin dal Seminario e l'osservanza inalienabile del canone tridentino secondo la rivisitazione del 1962. In una sua interessante monografia, Nicola Buonasorte²⁸ ha colto la differenza tra i due volti del tradizionalismo, considerando che all'uno (tipicamente italiano), caratterizzato dalla «doppia fedeltà al papa e alle forme preconciari», mancavano i presupposti culturali che invece indussero l'altro (di marca francese) a coltivare «gli atteggiamenti autonomisti, neo-gallicani, anti-romani, propri di un certo cattolicesimo nazionalista». Per quel che ci riguarda, nel fronte tradizionalista era comunque opinione comune che l'utilizzo dei Padri servisse come mero prontuario di citazioni a supporto di una granitica dogmatica standardizzata. Per questo, ovvero per una mirata estrapolazione di brani, interessavano molto più le opere di Autori legati ai Simboli ecumenici, cioè a far tempo dal IV secolo, mentre scarsa era l'attenzione alla proto-patristica, dove i testi dei Padri Apostolici apparivano troppo elementari, mentre gli Africani, come Tertulliano, o gli Alessandrini, come Origene, potevano essere addirittura dannosi e fuorvianti. Laddove poi la stessa concezione organizzativa paleo-cristiana non fosse di supporto alle vedute reazionarie, ci si rifugiava nell'opinabilità, contestando chi come Ivano Bettazzi, allora ausiliare di Bologna, oggi vescovo emerito di Ivrea alla soglia centenaria, capovolgendo le accuse tradizionaliste, aveva buone ragioni a sostenere – come riporta Aubert²⁹ – che «quella della giurisdizione collegiale universale di diritto divino fosse stata una tesi classica dell'antichità fino alla metà del XIX secolo, e che quindi ad essere novatori erano i sostenitori della tesi opposta».

Eppure, al di là dell'avversa propaganda tradizionalista, la lettura dinamica della Tradizione, che il Concilio si sforzò di determinare, non dovette essere poi così spinta, visto che lasciava sacche di insoddisfazione anche nell'ala cosiddetta “progressista”. Ovviamente, non si possono inseguire le *critiche estremiste*, che lievitarono come arcipelago in una nascente “teologia della liberazione” frammista di relativismo ecumenico e di

²⁶ Id., *Organizzazione e funzionamento dell'assemblea*, in *ivi*, p. 154.

²⁷ F. Leoni, *Il cardinale Alfredo Ottaviani carabiniere della Chiesa*, Apes, Roma 2002.

²⁸ N. Buonasorte, *Tra Roma e Lefebvre: il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Studium, Roma 2003.

²⁹ R. Aubert, *Lo svolgimento del Concilio*, cit., p. 242.

toni carismatici indiscriminati, ovvero una confezione ideologica che complessivamente avrebbe voluto dal Concilio non il “*ritorno alla Tradizione*” ma un vero “*oblio della Tradizione*”, per rincorrere appetiti del tutto diversi e rivoluzionari, come quelli che, per restare in Italia, raccoglierà qualche anno dopo – attraverso uno specifico programma d’importazione cilena cui avevano contribuito teologi di forte incidenza sociale come Gonzalo Arroyo (1925-2012) e Pablo Richard Guzmán (1939-2021) – la prima assemblea italiana dei *Cristiani per il Socialismo*, che si tenne a Bologna nel 1973. Fermentati nel clima generale del Sessantotto – che aveva contagiato finanche strutture ecclesastiche altamente selezionate come l’Università Cattolica “P. Agostino Gemelli” di Milano, dove allora insegnavano professori di spicco come il filosofo Emanuele Severino (1929-2020) prima di essere allontanato a causa delle divergenze con la Congregazione per la Dottrina della Fede e studiavano prima dell’espulsione giovani emergenti come Mario Capanna poi deputato di Democrazia Proletaria ed oggi attivista politico a tutela dell’ecosistema – essi avevano come leader carismatico il benedettino Giovanni Franzoni (1928-2017), come intellettuale di punta il salesiano Giulio Girardi (1926-2012) e come riferimento storico nazionale i cosiddetti “*Catto-comunisti*”, che erano sedimentati dalla Resistenza alla Ricostruzione e che furono ben studiati a suo tempo dal Bedeschi³⁰. Il loro mito internazionale era il sacerdote guerrigliero colombiano Camillo Torres (1929-1966), morto nell’esercizio di attività rivoluzionarie, e furono i più pronti a favorire, attraverso un’intensa attività di traduzioni, le opere alternative di teologi in ascesa post-conciliare, soprattutto d’area sud-americana come Gustavo Gutierrez (*Teologia della Liberazione* del 1972) e Leonardo Boff (*Gesù Cristo Liberatore* del 1973) o di nazionalità francese come Jean Cardonnel (*Dio si compromette* del 1970) o Jean Guichard (*Chiesa, lotta di classe e strategie politiche* del 1973), le cui opere sarebbero diventate nel corso degli Anni Settanta autentici best-seller tra le “*Comunità di base*”, di cui emblema fu l’Isolotto fiorentino guidato da don Enzo Mazzi (1927-2011), e i dichiarati “*Cattolici del dissenso*”, tra cui merita un ricordo particolare per lo scalpore dell’epoca Raniero La Valle, giornalista di formazione democristiana passato più tardi e divenuto parlamentare nelle fila della Sinistra Indipendente, oggi ultranovantenne, dimessosi nel 1967 dalla direzione dell’*Avvenire d’Italia* per protesta contro le supposte spinte romane tese allo smorzamento pratico del rinnovamento conciliare attraverso la soppressione del suddetto quotidiano bolognese e la prevista fusione con il quotidiano milanese *L’Italia*, onde dar luogo a quel quotidiano nazionale dell’Episcopato Italiano che è tutt’oggi *Avvenire*. Le loro tesi, pur spacciate come contigue, furono in verità una totale degenerazione interpretativa del famoso *Patto delle Catacombe* sottoscritto sul finire del Concilio da prelati a maggioranza latino-americani, dei quali resta nella memoria generale come esempio eccellente Helder Camara (1909-1999), arcivescovo di Recife: un *Patto* che dava la cifra del suo messaggio sin dal primo degli articoli invitanti al cambiamento totale dello stile clericale, per arrivare nel corso del testo a un ambizioso progetto finalizzato all’azzeramento planetario delle disuguaglianze sociali:

Cercheremo di vivere come vive ordinariamente la nostra popolazione per quanto riguarda l’abitazione, l’alimentazione, i mezzi di locomozione e tutto il resto che da qui discende [...]. Opereremo in modo che i responsabili del nostro governo e dei nostri servizi pubblici decidano e attuino leggi, strutture e istituzioni sociali necessarie alla giustizia, all’uguaglianza e allo sviluppo armonico e totale dell’uomo tutto in tutti gli uomini,

³⁰ L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Feltrinelli, Milano 1974.

e, da qui, all'avvento di un altro ordine sociale, nuovo, degno dei figli dell'uomo e dei figli di Dio [...]. Ci impegniamo [...] a richiedere insieme agli organismi internazionali, ma testimoniando il Vangelo come ha fatto Paolo VI all'Onu, l'adozione di strutture economiche e culturali che non fabbrichino più nazioni proletarie in un mondo sempre più ricco che però non permette alle masse povere di uscire dalla loro miseria [...]

Si tratta di un testo che – come ha messo ben in evidenza un articolo di Giancarlo Pani³¹ a celebrazione del cinquantenario – altro non voleva, sia pure in termini molti forti, che richiamare semplicemente la Chiesa alla «prospettiva più originale e profetica emersa durante il Concilio», né più né meno quello che oggi cerca di attuare con il suo programma pastorale Papa Francesco: «una Chiesa povera per i poveri». Era, in sostanza, una linea conciliare, che poteva essere sfruttata in margini accettabili, come farà Johann Baptist Metz (1928-2019) nel suo *Zur Theologie der Welt* pubblicato a Mainz nel 1968, da cui Rosino Gibellini³² ricava il manifesto di una “teologia politica” avente una duplice direttrice:

a) innanzitutto correggere la tendenza a ridurre la fede cristiana ad affare privato; in questo senso essa vuole operare una de-privatizzazione (*Entprivatisierung*) della fede; b) da qui deriva un compito politico in positivo: siccome l'esistenza è diventata un problema politico, la teologia cristiana si fa “teologia politica”, in quanto affronta il compito di *sviluppare le implicazioni sociali e politiche* dei suoi contenuti. E la teologia lo può fare, perché le promesse escatologiche della Tradizione biblica – libertà, pace, giustizia, riconciliazione – non sono un orizzonte vuoto di attesa religiosa, ma un imperativo critico e liberante.

Tuttavia, all'epoca ne deriverà un'ampia strumentalizzazione pauperista, che possiamo sintetizzare in alcuni punti dedotti genericamente dalla raccolta di Ramos Regidor-Gecchelin³³, che resta ad oggi la migliore fonte documentaria su genesi e sviluppo di un movimento nel cui vocabolario il termine “*Tradizione*” si scioglieva ideologicamente in sinonimo di *oscurantismo*:

1. La conciliabilità tra cristianesimo e marxismo in tema di dottrina sociale, data la comune attenzione agli ultimi della società.
2. La necessità di semplificare i gesti della liturgia fino ad azzerare la loro valenza simbolica e, in prospettiva, ogni canone delle celebrazioni in nome di una lotta al formalismo.
3. L'interpretazione soggettiva dei testi ufficiali in nome di una lotta alle imposizioni verticiste e per l'affermazione della libertà interiore.
4. La partecipazione ordinaria dei Cattolici alla Cena protestante e dei Protestanti all'Eucarestia cattolica con beneficio spirituale reciproco, al punto da rendere indifferente la militanza in un ecumenismo senza frontiere.
5. La vanificazione pratica della distinzione tra clero e laici in nome di un accento sempre più forte sul sacerdozio comune di tutti i battezzati, demotivando così la necessità di un sacerdozio ministeriale e incoraggiando l'esperienza dei preti-operai.

³¹ G. Pani, *Il Patto delle catacombe*, in “La Civiltà Cattolica”, q. 3972 (2015), pp. 542-552.

³² R. Gibellini, *Il cammino della teologia*, in E. Guerriero (a cura di), *Il rinnovamento della vita cattolica* (= Storia del Cristianesimo. 1878-2005, vol. 6), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 240-241.

³³ J. Ramos Regidor-A. Gecchelin (a cura di), *Cristiani per il socialismo. Storia problematiche e prospettive*, Mondadori, Milano 1977.

L'attenzione sui Padri non è assente nella propaganda d'epoca fatta su scala planetaria dai *Cristiani per il socialismo* e strutture similari. In questa direzione, per restare sempre in Italia, fanno scuola influenti storici del cristianesimo o di dichiarata professione marxista dei quali campione italiano è attraverso i suoi manuali accademici il senatore comunista Ambrogio Donini (1903-1991)³⁴, allievo a suo tempo del prete modernista Ernesto Buonaiuti (1881-1946), o comunque di polemico indirizzo cattolico-sociale come Paolo Brezzi (1910-1998), anch'egli passato nel tempo da una brillante carriera universitaria all'attività parlamentare come indipendente di sinistra, il quale sin dalla sua prima opera significativa, *Cristianesimo e Impero romano* del 1944, aveva avviato letture in controtendenza rispetto agli indirizzi ecclesiastici ritenuti conformisti. Per la speculazione vengono recuperati quegli Autori della Scuola antiochena, che accentuavano l'umanità del Cristo, resuscitando una sorta di neo-adozionismo. Teodoro di Mopsuestia è preferito a Cirillo di Alessandria. La sentenza efesina del 431, secondo una lettura meno interessata alla natura divina del Figlio, avrebbe spianato il trionfo di una Tradizione fondata su una "cristologia dall'alto", più insistente sul Verbo che sulla Sua Incarnazione. Più interessante è per loro la storia terrena di Gesù di Nazareth visto come alfiere di un pauperismo egalaritario. E su quest'onda esegetica i Padri interessano nella misura in cui dai loro scritti si possono estrapolare e diffondere brani sferzanti potere e ricchezze, utili a incoraggiare, non solo tra i Cattolici ma tra tutte le Confessioni cristiane (unite dalla Bibbia, dalla fede e dalla comunione inter-liturgica) l'attivismo politico per la lotta di classe, la tutela del proletariato e il sostegno di quelli che s'andavano allora confezionando come "diritti civili", intorno ai temi del *divorzio* e, di lì a poco, dell'*aborto*. Il tessuto narrativo di Giovanni Crisostomo, che combatte il lusso dell'imperatrice Eudossia e la simonia del clero capitolino, quello di Ambrogio, che censura la politica stragista di Teodosio I contro i pagani riottosi all'obbligo battesimale, quello di Basilio Magno, che organizza a Cesarea di Cappadocia un grande polo asiatico per l'assistenza dei bisognosi, costituiscono un patrimonio ideale altamente raccomandato. Ma sono soprattutto i testi della letteratura cristiana pre-costantiniana il nutrimento etico superlativo per una Chiesa fisiologicamente votata alla lotta contro l'arroganza di un potere romano classista e sordo agli aneliti delle masse oppresse in cerca di uguaglianza sociale. D'effetto, nel 1971, Guy Bourgeault, esperto di lettere classiche e docente presso la Facoltà di Teologia all'Università di Montreal, aveva pubblicato la sua inchiesta nella *Patristica* sull'utilizzazione e l'interpretazione cristiana del Decalogo nei primi tre secoli, cogliendovi un forte indirizzo morale per la missione di una Chiesa pronta all'antagonismo con le istituzioni civili per il riscatto degli ultimi³⁵.

A.4. Le spinte progressiste: tra proposte equilibrate e qualche delusione

Quanto detto rappresenta, appunto, l'exasperazione più acuta di un appetito innovatore, laddove la polemica scioglie il cosiddetto *progressismo* in un'eversione massimalista, così come metteva subito a fuoco Bartolomeo Sorge tramite alcuni saggi

³⁴ A. Donini, *Le basi sociali del cristianesimo primitivo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1946; *I manoscritti ebraici del Mar Morto e le origini del cristianesimo*, Rinascita, Roma 1957; *Lezioni di storia del cristianesimo*, vol. I: *Le origini*, Adriatica, Bari 1964; *Storia del cristianesimo. Dalle origini a Giustiniano*, Teti, Milano 1976.

³⁵ G. Bourgeault, *Déclogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation e l'interprétation chrétiennes du décalogue de c. 60 à c.220*, Desclée et Cie, Paris-Tournai 1971.

pubblicati su *La Civiltà cattolica* e poi acquisiti in una corposa raccolta a sua cura³⁶. In molta più seria considerazione, vanno invece considerati i limiti addebitati al Concilio da *cerchie progressiste più equilibrate*, delle quali Aubert censisce come più rappresentativi «i cardinali Lercaro, Suenes, Döpfner, Frings, Koning, Liégé e il patriarca Maximos IV»³⁷ e per le quali il tema in agenda era proprio quello di una timidezza conciliare nel “ritorno alla Tradizione”. Ci si sarebbe aspettato una lettura della medesima ancor più dinamica, per far emergere nell’oggi della storia:

1. La Tradizione come risorsa per rivitalizzare fino in fondo il pensiero e la spiritualità (ad es. abbandonando il vincolo culturale obbligato all’eredità aristotelico-tomista, intensificando l’approccio biblico, partecipando attivamente alla liturgia).
2. La Tradizione come risorsa determinante per riscoprire il gusto pieno dell’annuncio e della pastorale (ad es. proponendo con più foga un’opzione preferenziale verso la povertà, progettando con più convinzione le missioni nel rispetto delle culture incontrate, promuovendo incondizionatamente la pace attraverso scelte antimilitariste e la sola arma della diplomazia, incoraggiando il dialogo ecumenico e interreligioso senza titubanze nel rispetto reciproco delle parti per puntare su ciò che unisce e smorzare ciò che divide).
3. La Tradizione come risorsa forte per migliorare la comunicazione, il linguaggio e lo stile (ad. es. riconoscendo senza recalcitrare i peccati della Chiesa, de-clericalizzando il più possibile le parrocchie per far spazio alla partecipazione dei laici, favorendo convintamente l’attenzione del clero sull’uomo integralmente considerato, non solo cioè per le ragioni dell’anima ma anche per i suoi bisogni materiali).

Questa almeno la sintesi delle aspettative deducibili dalla lezione di Giuseppe Alberigo (1926-2007) cresciuto nella cerchia culturale del cardinal Giacomo Lercaro (1891-1976) e rimasto sempre fedele al suo orientamento spirituale, lezione condensata nella postuma *Transizione epocale*³⁸, ove – al di là dell’ampia letteratura prodotta dall’Autore – la nuova serie della collana bolognese *Testi e ricerche di Scienze Religiose* raccoglie, a beneficio dei lettori, un campionario dell’eredità scientifica di quello che è stato uno dei massimi studiosi sulla storia del Concilio non mancando di sottolineare come i Padri siano stati storicamente la molla dinamica della Tradizione e come, in questa direzione, il Concilio abbia tentato di introdurli, sia pure molto in penombra, nell’orbito del suo Magistero.

Proprio sui Padri, del resto, s’era appuntato in qualche modo anche l’interesse del suo maestro, Giuseppe Luigi Dossetti (1913-1996), membro della Costituente, giurista prestato alla teologia, autore tra l’altro di una splendida monografia critica sul primo grande Credo ecumenico³⁹, il quale nel 1952 aveva fondato a Bologna il celebre Istituto di Scienze Religiose (con indirizzo didattico attento alla letteratura cristiana antica e al superamento del tradizionale marchio controriformista impresso al Tridentino per leggerlo invece come “Riforma cattolica”) e che, entrato nel clero dopo una lunga esposizione politica ai vertici della DC, divenne sempre più stretto collaboratore

³⁶ B. Sorge, *Le scelte e le tesi dei “Cristiani per il socialismo”*. *Alla luce dell’insegnamento della Chiesa*, Leumann, Torino 1974.

³⁷ R. Aubert, *Organizzazione e funzionamento dell’assemblea*, cit., p. 154.

³⁸ G. Alberigo, *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, (= *Testi e ricerche di Scienze Religiose*, n.s. 42), Il Mulino, Bologna 2009.

³⁹ G.L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e Costantinopoli*, Herder, Roma 1967.

del cardinal Lercaro, accompagnandolo al Vaticano II, dove farà sentire la sua vecchia esperienza di legislatore civico, elaborando un *Regolamento* dei lavori assembleari che rischiavano di impantanarsi. È noto come il Dossetti, fino alla morte, abbia ritenuto ancora in elaborazione la Chiesa uscita dal Concilio, vivendo con punte di amarezza gli ultimi tempi a causa della triste sorte toccata al cardinal Lercaro per le posizioni pacifiste assunte contro la guerra americana in Vietnam. Era stato proprio lui a preparare l'*Omelia* del 1 gennaio 1968, che avrebbe provocato le dimissioni del cardinale dalla cattedra di Bologna, dove – abbandonando la sede in perfetto spirito di obbedienza dopo la richiesta di Paolo VI (1963-1978) – costui lasciava comunque un segno indelebile lungo sedici anni, che è stato messo a fuoco in tutto il suo spessore storico dal lavoro collettaneo curato da Nicola Buonasorte, in collaborazione con la Fondazione Giovanni XXIII sorta nel 1985 come sviluppo del vecchio Istituto di Scienze Religiose nato a suo tempo dall'ingegno dossettiano⁴⁰, struttura oggi attiva con un Comitato Scientifico guidato da Alberto Melloni, allievo di Alberigo ed epigono più significativo della grande Scuola bolognese. L'*Omelia* non fa espliciti riferimenti patristici, ma la frase più famosa ivi contenuta, ovvero «non la neutralità ma la profezia»⁴¹, ci fa scorgere in controtelaio la voglia del «ritorno» ad una Chiesa primitiva che, fresca della rivelazione neo-testamentaria, fronteggiava con l'arma della non violenza e l'obiezione di coscienza, di cui è manifesto il *De corona* di Tertulliano, le pretese dell'imperialismo romano, schierandosi apertamente per la pace attraverso una diffusa scelta anti-militarista.

L'anelito progressista era congelato, anche se il grido del cardinal Lercaro aveva ormai tracciato robustamente il sentiero concreto da battere e valorizzare per un impegno incisivo dell'episcopato nella dialettica pace-guerra attraverso prese di posizioni nette e determinate oltrepassanti la spicciola operosità tradizionale della Chiesa ferma alla promozione di una rete umanitaria distensiva, pregevole ma limitata, raccolta dal Battelli nei seguenti termini: «la partecipazione più o meno velata alla propaganda, la mediazione con i belligeranti e soprattutto l'assistenza alla popolazione, nelle quali si profuse la gerarchia cattolica durante gli eventi bellici che coinvolsero in modo diretto il nostro paese, in particolare le due guerre mondiali»⁴². Intanto, sulla via di un rinnovamento ecclesiale ancora in salita, il Vaticano II, visto da Dossetti, di certo restava un cantiere aperto, il cui avanzamento egli affidava alla Provvidenza, ritirandosi a pregare, sul modello atanasiano della *Vita Antonii*, nella quiete monastica subito dopo le dimissioni del cardinal Lercaro e spostandosi appresso, come già fatto da Girolamo e Rufino, per lunghi soggiorni in Terrasanta, al fine di ritemprarsi spiritualmente con il respiro del cristianesimo nascente. Tornerà a fare un clamoroso intervento pubblico solamente nel 1994 per rilanciare la Costituzione Italiana, riferendo a se stesso un mo-

⁴⁰ N. Buonasorte (a cura di), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna. 1952-1968*, Il Mulino, Bologna 2004.

⁴¹ G. Lercaro, *Non la neutralità ma la profezia. Omelia del 1 gennaio 1968. Prima giornata mondiale della Pace*, a cura di F. Mandreoli – G. Turbanti, Zikkaron, Marzabotto 2018. Papa Francesco ricorderà il cardinale citando proprio quella frase nel suo incontro a Bologna con gli studenti e il mondo accademico il 1° ottobre 2017.

⁴² G. Battelli, *I Vescovi Italiani e la dialettica Pace-Guerra. Giacomo Lercaro (1947-1968)*, in «Studi Storici», 45/2 (2004), p. 367.

dello d'età patristica: «S. Saba, che aveva abbandonato l'eremo per intervenire a Costantinopoli presso l'imperatore in difesa delle decisioni del Concilio di Calcedonia»⁴³. È verosimile che dietro l'azione civica, che evocava al tempo di un difficile passaggio politico nazionale un “ritorno” dell'Italia repubblicana alle sue origini, possa esserci stato simbolicamente anche l'ultimo suo implicito appello alla Chiesa, affinché non disperdesse l'obiettivo del suo “ritorno alle origini”, che il Concilio, più o meno tiepidamente, aveva comunque posto in agenda.

È, in effetti, ancora *sub iudice* se vi sia stata, e in quale tasso, una timidezza conciliare nel recepire il “ritorno alla Tradizione” beninteso – lo ripetiamo – non come paralisi fobica per la tutela dogmatica ma colto appunto nel suo dinamismo spirituale, pastorale e missionario. Al di là delle valutazioni, va comunque riconosciuto che nel contesto conciliare incandescente i risultati raggiunti furono intanto un buon traguardo. E in questo traguardo, che riscriveva il senso genuino della “Tradizione” affrancandola dall'*imprimatur* reazionario, il “ritorno ai Padri”, sia pur con tutti i limiti del caso, faceva il suo ingresso come voce dinamica, nonostante le resistenze di una mentalità conservatrice disposta a dar loro spazio ma solo come conferma a posteriori dei dogmi esternati, ritenendoli cioè semplici fiancheggiatori della speculazione teologica e dei costumi ecclesiali maturati dalla *Scolastica* alla *Controriforma* e argomentando il discorso con la paradossale convinzione – come quella del cardinale Giuseppe Siri (1906-1989) evidenziata da Aubert⁴⁴ – che, nel rivolgere l'attenzione a più antichi apporti, si stesse procedendo addirittura verso direzioni che, «lungi dal rappresentare un progresso, costituivano un passo indietro della teologia».

A.5. La *Lumen Gentium*: freno conservatore e svolte innovative a confronto

Non fu facile avallare, nei documenti conciliari, fruizioni patristiche, dove gli Autori venivano a proporsi come fonti immediate per fare teologia, per nutrire la spiritualità, per orientare la vita e la missione della Chiesa. La *Lumen Gentium* – nel cui *incipit* letterario Abraham Kavalakatt⁴⁵ ci fa notare finanche il riflesso lessicale dell'obiettivo conciliare tracciato l'11 ottobre 1962 dal discorso inaugurale di Giovanni XXIII (1958-1963), ovvero il «bisogno di rinnovamento e di comunione nella Chiesa al fine di farla risplendere come luce per tutti» – fu, come s'è accennato, l'esemplare superlativo del braccio di ferro che misurò le diverse forze in campo circa le modalità interpretative del “ritorno alla Tradizione”. E, in questa tensione dialettica, il riferimento ai Padri tradusse nella maniera più concreta i termini della controversia tra coloro che per comodità di scuola continuiamo a chiamare “*tradizionalisti?*” e “*progressisti?*”. Per i “*tradizionalisti?*” più ferrei la voce dei Padri doveva essere evocata solo come *dicta probantia*, ovvero citazioni da apporre come sigillo ai *clara et certa* d'un Magistero precostituito su altre basi. Per i “*progressisti?*” più equilibrati era ora invece di sdoganare i Padri da questa minorità, per valorizzare il *modus patristicus loquendi*, cioè il modo di procedere nell'argomentazione, per capitalizzare nell'attualità l'insegnamento proprio di un Autore, la storia del suo vissuto, il messaggio del suo contesto comunitario.

⁴³ G.L. Dossetti, *Prime prospettive e ipotesi di ricerca*, a cura di G. Alberigo, Il Mulino, Bologna 1998, p. 82.

⁴⁴ R. Aubert, *Lo svolgimento del Concilio*, cit., p. 240.

⁴⁵ A. Kavalakatt, *Vie meravigliose di Dio. Il magistero della Chiesa sulla salvezza dei non cristiani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, pp. 115-116.

Naturalmente tale polarizzazione è molto esemplificativa rispetto a un dibattito che si presenta, sin dall'inizio, molto più articolato e complesso, con posizioni fluttuanti e ricche di implicazioni. Per approfondire seriamente l'argomento, abbiamo oggi l'esautivo libro di Daniele Gianotti⁴⁶, che rappresenta lucidamente i termini della tensione, che visse il Concilio sul tema dello spazio patristico nei lavori in corso. Il testo, in effetti, dà un ampio resoconto del percorso, piuttosto travagliato, che portò dallo schema *De Ecclesia* della Commissione Teologica preparatoria all'emanazione della *Lumen Gentium*, con l'intento di cogliere, appunto, le linee di sensibilità e di attenzione al tema del "ritorno ai Padri". Il Gianotti mostra come l'assemblea conciliare sia pervenuta poco a poco a una più seria considerazione dei Padri, smorzando il clima scolastico e immobilista dell'inizio, quando solo una minoranza espressa più autorevolmente da Lorenz Jaeger (1892-1975), arcivescovo di Paderborn, insisteva *apertis verbis*, e nella forma più nitida, che il Concilio doveva "ritornare alle fonti", ovvero riferirsi alle modalità con cui Scrittura e Padri esprimono le verità di fede, con grande attenzione per la dimensione ecumenica: dunque contenuti e stile, annuncio e pastorale, credo e metodo portati avanti di pari passo. Solo man mano si scorgeranno più diffusamente i limiti dell'indifferenza nei confronti dei Padri come pure le deficienze di una scarsa attenzione alla Scrittura e alle Chiese orientali. Il trend comincerà a migliorare dopo l'adozione dello "schema Philips"⁴⁷, cosiddetto dal suo estensore, il teologo belga Gerard Philips (1899-1972), il quale, nonostante avesse manifestato senza successo l'intenzione di istituire una sottocommissione *de re patristica*, gemella della sottocommissione biblica, svolse comunque un ruolo decisivo nel secondo periodo del Vaticano II, riuscendo almeno a sponsorizzare il più possibile fruizioni patristiche utili a sviluppare la lezione ecclesiologicala recepita, infine, dalla Costituzione conciliare. Per il risultato finale – al cui raggiungimento una pena tutta particolare comporterà l'inserimento *de beata Virgine* al capitolo VIII⁴⁸ – piace ricordare, tra quanti spiccheranno per aver favorito l'equilibrio raggiunto, il cardinale Joseph Frings (1887-1978), arcivescovo di Colonia, il quale poteva contare tra l'altro sull'ottima consulenza teologica del professor Joseph Ratzinger (1927-2022), futuro Benedetto XVI.

Certo, all'interno della discussione sviluppatasi intorno ad alcuni elementi della *Mystici Corporis* (1943) di Pio XII (1939-1958) accolti nel *De ecclesia*⁴⁹, era stata fatta pesare nel percorso che portava alla *Lumen Gentium* qualche distanza esistente tra l'insegnamento del Vaticano II e la dottrina dei Padri su taluni punti nodali come l'esperienza del peccato nella Chiesa, la necessità della Chiesa per la salvezza, la teologia complessiva del Popolo di Dio, dell'ordinamento gerarchico e dell'episcopato, sebbene, di converso, le abbondanti citazioni patristiche accolte nel testo, al di là di un censimento quantitativo, esprimano la loro grande considerazione qualitativa degna di un dibattito, ove esse incidono determinatamente in diverse sequenze come il concetto di *Ecclesia ad Abel* e la prospettiva di una ecclesiologia trinitaria (nn. 2-4) come miglior opzione rispetto ad una ecclesiologia cristologica⁵⁰, la messa a punto del sacerdozio comune dei fedeli nel Popolo di Dio (nn. 10-11), l'accento sul carattere collegiale del

⁴⁶ D. Gianotti, *I Padri della Chiesa al Concilio Vaticano II. La teologia patristica nella "Lumen Gentium"*, Dehoniane, Bologna 2010.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 234-240.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 180-184; 330-335.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 216-218.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 304-305.

gruppo apostolico e dell'episcopato (nn. 18-23), una riflessione più approfondita sul presbiterato (n. 28) e la riconsiderazione del diaconato (n. 29)⁵¹. In proposito, ci sarebbe molto da discutere, ricordando comunque che «non era compito del Concilio presentare un trattato sistematico sulla Chiesa, né, tanto meno, un'esposizione completa dell'ecclesiologia patristica»⁵².

Al momento, non abbiamo altro interesse che rimarcare l'ottimo lavoro del Gianotti nell'evidenziare come il Vaticano II abbia complessivamente recuperato il rapporto unico dei Padri con la Sacra Scrittura sottolineandone il ruolo determinante nel discernimento di una Chiesa primitiva che fissava il canone neo-testamentario, come pure il Concilio abbia rilanciato ai contemporanei il clima patristico dell'essere e vivere nella Chiesa, tra misticismo liturgico, confidenza biblica e missione ecumenica, quantunque restino «alcune prospettive aperte, forse anche alcuni limiti, e certamente alcune strade da esplorare, che il Vaticano II ha preparato e che restano ancora davanti a noi»⁵³. Al netto dei risultati, comunque, si può tenere per buono l'epilogo dell'Autore⁵⁴, il quale ritiene che «il Vaticano II è stato “un concilio eminente patristico” e che il ricorso ai Padri detta in modo sostanziale il “cambiamento di paradigma” dovuto al concilio stesso», anche se specificamente per la *Lumen Gentium* – come commenta Tangorra⁵⁵ – «preferisce non estremizzare la sua posizione», aggiungendo, al netto della valutazione, che si tratta di «una delle sue prospettive ecclesiologiche, sebbene non la meno rilevante».

In definitiva, andando oltre ogni possibile spigolatura, non v'è dubbio che l'impianto narrativo del Gianotti sveli ampiamente come il concetto dinamico della Tradizione sia stato una conquista in corso d'opera e come la *Lumen Gentium* abbia rappresentato, nel merito, il modello dell'itinerario conciliare. E una cosa è altrettanto certa. Lo stile scolastico e normativo dei Concili precedenti cedeva ora il passo ai nuovi fermenti maturati sul tema del “*ritorno alle fonti?*” come necessità cogente di una ricaduta pastorale, ove i Padri avessero finalmente diritto di parola propositivo e non più meramente probatorio e subalterno. Tale risultato, sia pur molto sofferto per un polemico utilizzo partigiano delle citazioni patristiche e alquanto contenuto per un consolidato contrappeso dell'argine conservatore, certamente non arrivava a caso, bensì poggiando su un solido *background* che – partito da lontano e ottimamente battuto nel testo agile ma profondo di Enzo Bellini (1934-1981), a lungo docente di Patrologia e Patristica all'Università Cattolica e alla Facoltà Teologica Interregionale di Milano, cui andremo in appresso a fare spesso riferimento secondo l'edizione postuma curata da Luigi Saibene per la collana *Già e non ancora*⁵⁶ – andava premendo, in tempi più vicini al Concilio, sempre maggiormente per realizzare, a dirla con Fabio Ruggiero⁵⁷, «un autentico rinnovamento della teologia e un recupero della categoria della storia».

⁵¹ *Ivi*, pp. 324-325.

⁵² *Ivi*, p. 405.

⁵³ *Ivi*, p. 361.

⁵⁴ *Ivi*, p. 409.

⁵⁵ G. Tangorra, *Il Vaticano II e i Padri della Chiesa*, cit., p. 13.

⁵⁶ E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, a cura di L. Saibene, Jaca Book, Milano 1982.

⁵⁷ F. Ruggiero, *Patristica come stile. I Padri della Chiesa nei documenti del Vaticano II*, in “Il Regno”, 65/14 (2011), p. 457.

B. IL “RITORNO AI PADRI”: PRECEDENTI STORICI E PROSPETTIVE CONCILIARI PER LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

B.1. Il rilancio degli Autori cristiani antichi tra Riforma e Controriforma

Già prima del Concilio di Trento (1545-1563), Erasmo da Rotterdam (1466-1536), nel vento di un Umanesimo attento generalmente ai testi antichi, aveva considerato la letteratura paleo-cristiana come fonte indispensabile per correggere la rotta di una Chiesa tutta concentrata sugli artefici filosofici medievali a tutela della *lex credendi*, mentre la *lex vivendi* naufragava di fronte all’immoralità dei costumi e alla prassi della superstizione popolare, e la *lex orandi* si perdeva nel formalismo liturgico e nell’aridità di una religione basata sugli sforzi umani della mente, non sulla vibrazione spirituale del cuore. Era tempo di riprendere la *lectio* dei primi secoli che, Bibbia alla mano, aveva ben orientato la vita della Chiesa nascente, e dunque poteva farlo di nuovo – e con la medesima freschezza – all’incedere dell’età moderna, richiamando l’antico approccio “allegorico” al mistero sulla base spirituale di una sana contemplazione contro il pedante e sprezzante “letteralismo” della teologia corrente fondato su travianti impalcature intellettuali. Così egli insegna nel suo *Enchiridion*, vero embrione profetico del “ritorno ai Padri”⁵⁸:

Tra gli interpreti della Sacra Scrittura scegli soprattutto quelli che si allontanano il più possibile dalla lettera. Di tal sorta sono innanzitutto dopo Paolo, Origene, Ambrogio, Girolamo, Agostino. / Vedo infatti i teologi moderni rimanere troppo volentieri attaccati alla lettera, e dar opera a certe ingannevoli arguzie più che a esplorare i misteri, quasi che Paolo certamente non abbia detto con verità, che la nostra legge è “spirituale”. Ho udito alcuni che piacevano a se stessi con quei (loro) umani commentini, che disprezzavano interpretazioni degli antichi quasi come sogni [...] / Tu se vuoi essere maggiormente più vivo nello spirito che più istruito nelle contese, se cerchi il nutrimento abbondante dell’anima più che il prurito dell’ingegno, volgiti soprattutto agli antichi, la cui pietà è più garantita, e l’erudizione più abbondante e antica, ed il loro parlare né digiuno né sordido, e l’interpretazione più accomodata ai sacri misteri [...]

Segue quindi, in una logica che celebra il primato mistico dell’allegorismo paleo-cristiano sul letteralismo arido e freddo del razionalismo corrente, la netta sentenza sulla necessità di riprendere lo studio degli antichi per far argine al disorientamento dei pensatori moderni: «Preferisco piuttosto che tu srotoli i commenti di costoro e cioè non di quelli che ti istruiscono secondo la disputa scolastica ma secondo una buona comprensione»⁵⁹.

La premura erasmiana di recuperare testi cristiani antichi, il loro insegnamento essenziale contro la retorica improduttiva della Scolastica, il loro uso per avvicinare tutti i credenti alla Sacra Scrittura, suonarono allora come contiguità militante alla Riforma Protestante. E a certificare la buona fede di Erasmo non era bastato nemmeno il suo impegno polemico contro Martin Lutero (1483-1546) approdato nel 1524 alla pubblicazione del *De libero arbitrio* che, al dire di Paolo Ricca⁶⁰, egli avrebbe scritto «non

⁵⁸ Erasmo da Rotterdam, *Enchiridion militis christiani*, a cura di R. De Nardo, Japadre, L’Aquila 1977, pp. 52-53.

⁵⁹ *Ivi*, p. 135.

⁶⁰ P. Ricca, *La Riforma Protestante (1517-1580)*, in G. Filoramo (a cura di), *Cristianesimo*, cit., pp. 233-234.

per iniziativa propria, ma per compiacere a papi e sovrani che a più riprese e con insistenza avevano chiesto a lui – principe degli umanisti cristiani e massimo esponente della cultura europea dell'epoca – di prendere pubblicamente le distanze da Lutero e dalla Riforma». Erasmo, in ogni caso, non riuscì ad evitare il bando della Chiesa, che, dopo vari interventi censori, nel 1559 metterà all'*Indice* tutte le opere dell'Autore olandese, cestinando così, il complesso della sue *res novae*, tra cui l'auspicata ripresa degli Autori ecclesiastici antichi che mirava, nel suo caso, solo a far crescere nell'intera comunità dei fedeli, l'*amor Scripturae*, cioè l'appetito biblico più genuino, e con esso, la qualità della vita cristiana. Il sospetto clericale di una scivolosa laicizzazione insita nel pensiero erasmiano era stato troppo forte.

La lunga stagione della *teologia controriformista* ristabiliva con determinazione il primato della *Scolastica* e l'imprescindibile ruolo ancillare dell'eredità aristotelico-tomista, la quale regolava vittoriosamente i conti con l'eredità platonico-occamista, bollata come focolaio della sistemazione luterana. Il crescendo dei toni polemici con i *Protestanti* accentuò nella Chiesa cattolica l'esigenza della replica e la necessità di formare il clero nei Seminari istituiti d'obbligo dal Concilio Tridentino, avviando qui una forte scuola abilitante a fronteggiare la disputa. A tale obiettivo si votarono superlativamente i Gesuiti, sorti dal carisma di Ignazio di Loyola (1491-1556), i quali «selezionarono al loro interno – spiega Menozzi⁶¹ – un ceto di professori che nei loro prestigiosi collegi, diffusi in tutta Europa, formarono con una stessa struttura organizzativa e gli stessi metodi d'insegnamento una buona parte delle classi dirigenti, di cui poi membri della Compagnia diventavano direttori spirituali o confessori. L'ordine costituì così uno dei cardini fondamentali dell'elaborazione e della diffusione della cultura controversistica ed apologetica». E in un simile clima, cui fanno da sfondo i passaggi storici dal Rinascimento al Neo-classicismo sedimentando una crescente sensibilità per l'erudizione a tutto campo, si fa sempre più largo anche l'attenzione verso la letteratura paleo-cristiana, quantunque non più che come interessante possibilità per arricchire il patrimonio utile alla risposta polemica. Di questo spirito è alfiere d'eccellenza il gesuita Roberto Bellarmino (1542-1621), che nel 1613, ormai arcivescovo di Capua da una decina d'anni, pubblicava il *De scriptoris ecclesiasticis*, cercando conferma delle ragioni cattoliche a partire dagli Autori sub-apostolici ed avendo a modello letterario una catena pluriscolare partita dal *De viris illustribus* di S. Girolamo (392) e arrivata in tempi pre-tridentini al *Catalogus* di Johannes Trithemius (1493).

Non di meno tra i Cattolici v'è all'epoca l'obiettivo di sottrarre l'attività scrittorica della Chiesa primitiva al prevalere della decodificazione protestante che – come evidenzia Bellini⁶² – andava sempre più esercitandosi dopo il dibattito emerso agli albori della Riforma tra Martin Lutero (1483-1546) e Ulderico Zwingli (1484-1531). Se il Riformatore tedesco «cita volentieri Agostino» ritenendolo «il miglior interprete della Bibbia» per essere stato l'unico ad aver «capito la dottrina della giustificazione e della grazia» ma spesso «esprime la convinzione che presto i Padri si sono allontanati dalla Bibbia e sono caduti nell'errore» per cui «ne critica aspramente l'esegesi»⁶³, il Riformatore svizzero, essendo più sganciato dalla premura di determinazioni dogmatiche, estende l'osservatorio sull'intera produzione degli Autori cristiani antichi, utilizzandoli

⁶¹ D. Menozzi, *Il cattolicesimo dal concilio di Trento al Vaticano II*, cit., p. 303.

⁶² E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, cit., pp. 70-89.

⁶³ *Ivi*, p. 74.

non certo come *auctoritas ecclesiae* o *fons fidei*, e cioè non come certificato probatorio di dottrine confezionate da una qualsiasi Chiesa cristiana o da una Tradizione vincolante per la fede, bensì solo come *studium adhesionis Scripturae*, cioè per studiare la loro aderenza biblica, una con la conformità al modello della Chiesa nascente. In buona sostanza, dentro quest'ultimo, che era cresciuto alla scuola di Erasmo, continua a vivere l'eredità anti-scolastica dell'antico Maestro cattolico poi ripudiato: «nella sua riflessione una traccia non indifferente della sua formazione umanistica (e del suo interesse per i Padri) rimane; nella esegesi dei libri sacri recupera, seguendo appunto i Padri, il valore della interpretazione allegorica e nel sostenere le diverse tesi teologiche è sempre presente la preoccupazione di dimostrarne la concordanza con il pensiero della Chiesa antica»⁶⁴.

Il tasso d'attenzione protestante che va lievitando rende così nient'affatto casuale che proprio in quell'ambiente emergerà il neologismo *Patrologia* introdotto nel 1653, com'è noto, dal tedesco Johannes Gerhard (1582-1637) con un'opera pubblicata postuma avente quel titolo per indicare gli Autori cristiani della prima ora, da leggersi non per la loro santità, né come bussola dottrinale, né per un qualsiasi riconoscimento ecclesiale, né come *antiquae auctoritates*, ma per osservare quanto hanno da dire sulla Sacra Scrittura, solo come valore orientativo, giammai come interferenza in un rapporto tra la Parola di Dio e il fedele, che resta diretto e senza mediazioni. Per contrappasso, comincia, invece, a decollare, con le *Memoires* di Louis-Sébastien de Tillemont (1637-1698), 16 volumi andati in stampa a Parigi dal 1693 al 1712, la definizione identitaria dei Padri destinata a stabilizzarsi nella manualistica cattolica, chiamando parallelamente come “Patristica” il complesso della loro teologia. Su quest'onda, che provava a fermentare adeguatamente i criteri con cui già dal V secolo Vincenzo di Lerino nel suo *Commonitorium* aveva distinto gli Autori cristiani a lui precedenti come meritevoli o meno di essere considerati *magistri probabiles*, testi epocali come la *Patrologie* di Berthold Altaner (1885-1964) – cui debbo anch'io la formazione di base tramite la traduzione italiana aggiornata da Daniele Ireneo e Angelo Di Berardino⁶⁵ sulla scorta dei molteplici sviluppi editoriali seguiti all'originale tedesco del 1930 – tradurranno fino ai nostri giorni i canoni, onde per cui uno scrittore possa dirsi “Padre della Chiesa”, nella *sancritas vitae*, nella *doctrina orthodoxa*, nell'*approbatio ecclesiae* e nell'*antiquitas*⁶⁶, completando generalmente, per convenzione accademica maggioritaria, il censimento di quest'ultima con i nomi di Isidoro di Siviglia (mondo latino) e Giovanni Damasceno (mondo greco)⁶⁷, ovvero circoscrivendola entro l'VIII secolo, quando si chiude il periodo dei primi sette Concili Ecumenici, tutt'oggi patrimonio della Tradizione comune per la cattolicità e l'ortodossia bizantina.

Va, inoltre, segnalato in età controriformista – e nel contesto delle raccolte – un coraggioso larvato tentativo cattolico di riprendere la linea erasmiana, bloccata dalla scure controriformista, attraverso una collezione proto-patristica che, andando oltre l'interesse dogmatico, prova a dar voce al profumo spirituale delle origini, ovvero quello che s'intrecciava o era immediatamente percepito con il completarsi del canone neo-testamentario. Si tratta della *Patres aevi apostolici* pubblicata nel 1672 a Parigi da Jean-

⁶⁴ *Ivi*, p. 81.

⁶⁵ B. Altaner, *Patrologia*, Marietti, a cura di D. Ireneo – A. Di Berardino, Torino 1977.

⁶⁶ *Ivi*, p. 3.

⁶⁷ *Ivi*, p. 7.

Baptiste Cotelier (1627-1686), nella quale l'ex pastore convertito dal calvinismo raccoglieva – con Barnaba (creduto allora il vero autore dell'*Epistula* apocrifia tramandata a suo nome) ed Erma (autore tuttora non identificato dell'opera conservata dalla tradizione manoscritta come *Il Pastore*) – i più certificati Clemente Romano (autore di una *Lettera ai Corinti*), Ignazio di Antiochia (autore di un *Epistolario* composto di sette lettere) e Policarpo di Smirne (autore di una *Lettera ai Filippesi*). Da qui il nome di “Padri Apostolici”⁶⁸ rimasto tutt’oggi al complesso di questi scrittori cui – al di là di Papia di Gerapoli (del quale non ci sono pervenuti che pochi frammenti di *Expositiones* sui detti del Signore), dell’anonimo estensore dell’*Ad Diognetum* (che però è da considerarsi piuttosto un’apologia) e dello Pseudo-Clemente (al quale si riconduce una *Seconda Lettera ai Corinti*) – invarrà più tardi l’uso di aggiungere nei Dizionari specialistici⁶⁹ anche la *Didaché* rinvenuta soltanto nel 1873, all’interno di un manoscritto greco dell’XI secolo, da Filoteo Bryennios (1833-1917), uno studioso della Scuola Patriarcale di Costantinopoli, divenuto poi metropolita di Nicomedia.

B.2. Primato della Scolastica e gregarismo patristico nei secoli XVII-XIX

Continuava, in ogni caso, nel corso del Seicento la considerazione subalterna e marginale dei Padri rispetto alla grande Scolastica. Nel clima epocale – per il cui studio resta in cattedra il volume ormai classico *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* pubblicato nell’originale francese da Jean Delumeau nel 1971 e uscito più tardi con altro titolo in edizione italiana a cura di Mario Bendiscioli⁷⁰ – si evince come addirittura la disparità di trattamento Padri-Scolastica si accentui tra i Cattolici come effetto collaterale dell’*Augustinus*, opera di Cornelio Giansenio (1585-1638) pubblicata postuma nel 1643, ove l’ex rettore dell’Università di Lovanio, assunto infine alla cattedra episcopale di Ypres (1636), rilancia nel modo più fosco e angosciante la dottrina di S. Agostino sul peccato originale: e, così facendo, esasperava la corruzione di un uomo indegno della frequente comunione, salvato eventualmente solo dal ricorso continuo e scrupoloso al Confessionale per refrigerarsi con la grazia divina, viatico esclusivo per il Paradiso. Nella foga polemica contro la riedizione di un pessimismo antropologico ostativo dei meriti umani, gli studi dell’Ordine domenicano, a cui S. Tommaso apparteneva, replicano alla bandiera agostiniana d’ottica giansenista con il razionalismo dell’Aquinata. Campione del genere sarà il *Divus Thomas* pubblicato nel 1692 a Tolosa da Antonin Massolié (1632-1706). Anche i Gesuiti fanno la loro parte nella lotta senza tregua al Giansenismo, nutrendosi dell’eredità di Francisco Suarez (1548-1617), caposcuola riconosciuto della cosiddetta Scolastica Barocca. Si crea, insomma, un’atmosfera pesante che, nella surreale dialettica Agostino-Tommaso, sembra insinuare un duello a distanza sul primato teologico tra la Patristica e la Scolastica: per questa via, di cui era stata traccia la proclamazione dell’Aquinata a *doctor ecclesiae* fatta da Pio V nel 1568, lievita il giudizio cattolico circa il monopolio esclusivista della Scolastica nell’essere baluardo supremo della retta fede e dell’equa speculazione teologica dinanzi a una Patristica insicura e, al più, utile all’occorrenza come semplice ratifica secondaria e complementare. L’opzione in tal senso si coglie benissimo sfogliando il Delumeau, allorché tra le pagine

⁶⁸ *Ivi*, p. 43.

⁶⁹ Ad esempio: *Letteratura cristiana antica*, a cura di A. Di Berardino – G. Fedalto – M. Simonetti, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 148.

⁷⁰ J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, a cura di L. Bendiscioli, Mursia, Milano 1976.

del testo spuntano esempi eclatanti, che attestano il capillare trionfo di S. Tommaso, al punto che nel 1658, l'arcivescovo di Sens, Louis Henry de Gondrin (1620-1674), elencava tra i testi obbligatori nelle biblioteche parrocchiali⁷¹, dopo la Bibbia e i Decreti tridentini, non i Padri, ma proprio la *Summa theologiae* di S. Tommaso, opera ormai così venerata che poco prima di morire il gesuita fiammingo Ferdinand Verbiest (1623-1688) provvedeva a farne, tra l'altro, addirittura una traduzione cinese per le missioni in loco del suo Ordine religioso⁷². E così, alla fine del Seicento, mentre il pensiero dell'Aquinate circolava ormai radioso per il globo conosciuto dopo le conquiste geografiche, il pensiero patristico restava confinato, e in netta subordinazione, nell'area del mondo antico.

Il primato assoluto riconosciuto alla Scolastica ovviamente, non significa cedere, di converso, il controllo degli studi e la *leadership* della fruizione patristica a Protestanti e Giansenisti. Anzi, la prospettiva apologetico-dogmatica e la necessità di controbattere alle strumentalizzazioni ereticali incentivano sempre più, tra Settecento e Ottocento, il reperimento delle fonti patristiche, sdoganando dagli archivi numerosi manoscritti e inducendo, soprattutto gli Ordini religiosi, a raccolte di testi a mezzo stampa, di cui la ben nota *Patrologia* di Jacques-Paul Migne (1800-1875), in due serie, una greca, una latina, rappresenterà la più ridondante e fortunata tra le collezioni pubblicate. Nel 1844 esce il primo numero della *series latina*, che avrà complessivamente 221 volumi pubblicati fino al 1864, a fronte dei 161 prodotti dalla *series graeca*, che esordirà nel 1857, per concludersi nel 1866. Tuttavia, la capitalizzazione dei Padri nei documenti ecclesiastici e nelle accademie cattoliche si limita ancora a citazioni utilitaristiche in una produzione teologica caratterizzata dalla atemporalità, ovvero scevra da qualsiasi contestualizzazione storica, disinteressata all'ambiente e all'esperienza biografica degli Autori. Non interessa, più di tanto, nemmeno lo studio delle opere globalmente intese, bensì un frasario da estrapolare per lo scopo polemico. Nasce da qui la lunga stagione degli *Enchiridia* contemporanei, di cui l'esempio classico è costituito dal Denzinger, uscito in prima edizione a Würzburg nel 1854, divenuto modello di una formula destinata poi a concentrarsi in vari campi, a partire dalla Morale con il Bucceroni del 1887, per estendersi ad inizio Novecento – per quanto ci riguarda più da vicino – dapprima alla Storia ecclesiastica antica con il Kirk del 1910 e subito dopo proprio alla Patristica con l'opera di Marie-Joseph Rouët de Journal (1880-1974), il quale, però, sin dalla prima edizione del 1911, notava consciamente i limiti di sillogi quali la sua, che isolano passaggi letterari «in realtà immersi in contesti assai più ampi e come sommersi da una documentazione di altro genere (*paene obruti aliorum documentorum copia inveniuntur*)» e, così facendo, «rischiano di allontanare gli studenti da una conoscenza più diretta delle opere dei Padri [...] specie quando i passi selezionati venissero trascelti secondo un solo punto di vista teologico». Va da sé – prosegue Franco Bolgiani (1922-2012) nello schiudere il primo numero degli *Strumenti* allegati alla celebre collana salesiana *Corona Patrum*⁷³ – che il gesuita francese, destinato a redigere nel 1930 con l'ausilio di Joseph Dutilleul (1900-1977) un altro esemplare di carattere più espressamente asce-

⁷¹ *Ivi*, p. 237.

⁷² *Ivi*, p. 106.

⁷³ F. Bolgiani, *Prefazione*, in G. Bosio – E. Dal Covolo – M. Maritano (a cura di), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II*, SEI, Torino 1990, p. X.

tico, «implicitamente avvertiva anche l'istanza di una valutazione più ampiamente storica della tradizione patristica nel suo insieme», dunque il bisogno di superare una fruizione dei testi (*vere uso tristi*), «in base ai quali non tanto si definiva la nozione di Tradizione, quanto ciò che di fatto si era consolidato come Tradizione».

Intanto, appena l'anno dopo l'elezione pontificia, Leone XIII (1878-1903) aveva pubblicato l'*Aeterni Patris*, elevando il magistero dell'Aquinate, rilanciato nelle vesti del *neo-tomismo*, a propedeutica vincolante per la formazione del clero. L'enciclica, ovviamente, non calava all'improvviso ma raccoglieva una serie di impulsi intensificatisi in Italia dall'inizio del secolo e attestati in maniera significativa in tempi più vicini grazie a campioni come Salvatore Talamo (1844-1932), che nel 1877 aveva ormai solidificato la proposta di un metodo per coniugare i risultati delle scienze sperimentali con un ideale di "filosofia cristiana" attraverso l'opera *Il rinnovamento del pensiero tomistico*, meritandosi più tardi la stima speciale di Giovanni Gentile (1875-1944)⁷⁴, che ebbe a considerarlo «l'unico esponente serio del movimento tomista in Italia». Di converso, il pronunciamento romano poté apparire a molti la conferma *ex cathedra* della subordinazione patristica, ovvero il mantenimento di un ruolo marginale per la *vox Patrum*, semplice sigillo occasionale d'un pensiero altrimenti codificato, insomma senza alcuna idoneità per formulare proposte autonome. E a incrementare fra costoro una tale convinzione dovette di sicuro contribuire notevolmente l'immediata fortuna della *Aeterni Patris*, che sollevò particolari attenzioni in Belgio – dove l'Istituto Superiore di Filosofia di Lovanio divenne ben presto una rigogliosa agenzia a diffusione europea del neotomismo grazie alla repentina ascesa accademica internazionale del giovane professore Désiré Mercier (1851-1926) – ma specialmente in Italia, dove «accademie neo-tomistiche – censisce Aubert⁷⁵ – furono fondate a Parma (1880), a Modena (1881), a Sorrento (1186) e in altre parti ancora. A *La Scienza e la Fede* di Napoli, *La Scuola cattolica* di Milano e *la Scienza Italiana* di Bologna, si aggiunsero nuove riviste, come *La Favilla* a Palermo e soprattutto, a partire dal 1880, *Divus Thomas* fondata dai professori del Collegio Alberoni di Piacenza a sostegno dell'azione di Leone XIII».

B.3. La Neo-Patristica ottocentesca

Strada facendo, però, nel corso dell'Ottocento qualcosa di significativo andava muovendosi rispetto al conformismo generale. Fioriva quella corrente teologica che prenderà sempre più ad essere codificata come *Neo-patristica* a seguito di un memorabile articolo di Antonio Quacquarelli (1918-2001)⁷⁶, che già nel 1976 aveva avviato per Città Nuova Editrice la *Collana di testi patristici* destinata a dare un notevole contributo fino ai nostri giorni, per rendere più agevole al pubblico italiano la familiarità spirituale e culturale con gli scritti paleo-cristiani. I nomi eccellenti del movimento vengono individuati in Johann Adam Möhler (1796-1838), Antonio Rosmini (1797-1855) e John Henry Newman (1801-1891). Costoro s'oppongono alla pretesa di costringere il pensiero cristiano entro i limiti di una pura razionalità, che finisce per assolutizzare schemi e linguaggi filosofici, di per sé sempre inadeguati a spiegare i misteri della fede all'*homo*

⁷⁴ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III/1, Principato, Messina 1921, pp. 162-163.

⁷⁵ R. Aubert, *Il risveglio culturale dei Cattolici*, in E. Guerriero (a cura di), *La Chiesa e la modernità*, cit., pp. 191-192.

⁷⁶ A. Quacquarelli, *Spiritualità patristica e S. Bonaventura*, in "Vetera Christianorum", 14 (1977), p. 5.

historicus. Il metodo giusto è quello dei *Padri*, il cui insegnamento è anzitutto una contemplazione della Sacra Scrittura. Da loro si apprende un imperituro atteggiamento intellettuale e spirituale prima che diverse elaborazioni concettuali. Essi insegnano un modo di accostare la Rivelazione, prima che le prove dei singoli dogmi. Vediamone gli apporti particolari.

Nella sue opere principali, che vanno dalla *Symbolik* pubblicata a Mainz nel 1832 alla *Patrologie* edita postuma nel 1840 da Franz-Xaver S. Reithmayr (1809-1872), il Möhller evidenzia come nei *Padri* possano cambiare i registri linguistici, per rispondere adeguatamente alle necessità del tempo o delle circostanze, dell'obiettivo o della comunicazione ambientale: l'epoca delle persecuzioni, in cui vivono Ignazio o Cipriano, non è quella post-costantiniana, in cui vivono i Cappadoci o Agostino; il favore imperiale di cui gode Basilio Magno gli assicura un clima diverso da quello più vessatorio patito prima da Atanasio per la politica filo-ariana di Costanzo e più tardi da Crisostomo per le sue critiche alla corte costantinopolitana; l'obiettivo che muove le *Apologie* di Giustino, non è quello che spinge l'*Adversus haereses* di Ireneo; l'ambiente a cui devono comunicare il loro messaggio è diverso per la Scuola Antiochena e la Scuola Alessandrina. La teologia dei *Padri* s'incarna nella storia, nutrendosi immediatamente dell'alimento biblico ed edificandosi sull'esperienza liturgica primitiva, all'interno di una Chiesa che essi respirano anzitutto come realtà mistica, prima che come struttura esteriore: sono dunque il loro insegnamento e il loro vissuto, non i florilegi di citazioni estrapolate, il corredo concreto e primario da ereditare e interpretare per le sfide sempre nuove che via via si pongono negli avvicendamenti epocali. Per il professore tedesco, cresciuto accademicamente alla Scuola di Tubinga (1828-1835) poi stabilizzatosi a Monaco nell'ultimo tratto della sua carriera universitaria (1835-1838), «questo significa – sintetizza Bellini⁷⁷ – che dai *Padri* prima di alcune particolari dottrine si deve imparare un atteggiamento spirituale con cui affrontare i problemi che si pongono alla Chiesa del nostro tempo. I *Padri* ad esempio sono grandi maestri nella interpretazione della Sacra Scrittura; ma in questo campo prima e più che alcune spiegazioni indovinate essi ci hanno trasmesso “una chiave tutta particolare per introdurre alla intelligenza delle Sacre Scritture, la quale non si può ridurre nelle espressioni di una formula né significare con parole; questa chiave è lo spirito che li animava [...]”. Lo stesso vale per il loro insegnamento sul ministero pastorale e per il loro atteggiamento di fronte alla vita della Chiesa». Un'ammirazione speciale è tutta per Atanasio di Alessandria, a cui l'Autore nel 1827 aveva dedicato una specifica monografia offerta non molto dopo in traduzione italiana nella collana *Biblioteca Ecclesiastica: Storie e vite*, ove si legge⁷⁸:

La mia attenzione la rivolsi principalmente all'intrinseco della controversia, nella quale Atanasio si trovò impacciato; e volli dimostrare con quanta superiorità di spirito i *Padri* della Chiesa vi presero parte; volli rilevare con quanta superiorità di mente e con quale spirito cristiano essi trattarono l'oggetto della controversia, e segnatamente io volli descrivere le azioni, i pensieri, i sentimenti evangelici o scientifici di Atanasio.

L'auspicio di un siffatto recupero patristico si coglie ampiamente anche nell'opera più famosa di Rosmini, *Delle cinque piaghe della Chiesa*, scritta nel 1832 ma

⁷⁷ E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, cit., p. 108.

⁷⁸ J.A. Möhler, *Atanasio il Grande e la Chiesa del suo tempo. Massime nella controversia coll'arianesimo* (= Classe 1/XI-XII), Pirotta, Milano 1843, p. 11.

pubblicata a Lugano solo nel 1848. Messo all'Indice l'anno dopo e di nuovo censurato *post mortem* dal Sant'Uffizio nel 1887, l'Autore verrà riscoperto proprio nel Vaticano II, aprendosi in tal modo la strada per il suo riscatto fino alla beatificazione del 2007 e alla corrente considerazione pontificia, di cui ci dà resoconto apprezzabile Piero Sapienza aprendo la giovane collana *Il respiro dell'anima*⁷⁹. In quel capolavoro che può dirsi il manifesto spirituale del cattolicesimo liberale italiano, il dolore di Rosmini, fondatore della Congregazione dell'Istituto della Carità ed oggi dedicatario di un Centro di studi internazionali con sede a Stresa, s'appunta fortemente sul distacco tra clero e fedeli, che s'evidenzia nella liturgia, il luogo in cui Dio eroga eminentemente la sua grazia salvifica, mancando la quale s'arriva al corrente degrado dei costumi; la partecipazione passiva dei laici, che non vengono istruiti e coinvolti adeguatamente, confligge con la concezione della Chiesa come "popolo sacerdotale", che era invece molto chiara ai Padri (esempio eccellente è il *De officiis* di Ambrogio), finché non l'hanno dispersa l'incedere degli abusi medievali e l'apoteosi di una filosofia autoreferenziale per i soli addetti ai lavori. Alla base c'è proprio la malsana educazione del clero che, chiuso nei meandri di scuole teoriche interessate solo all'estetica liturgica e all'apologia spicciola del cattolicesimo, non si forma più nella concretezza pastorale a contatto diretto con il proprio Vescovo, che funge da vero e utile maestro: così come fecero Policarpo con Ireneo, i pastori alessandrini con gli studenti del *didaskaleion* in cammino per il sacerdozio, Diodoro di Tarso con i suoi allievi della Scuola Antiochena dalla quale sarebbe uscito Giovanni Crisostomo, Agostino con i suoi chierici a Ippona, Ambrogio con i suoi canonici a Milano, quando – come si legge nell'immediata edizione post-conciliare della *lectio magna* rosminiana pubblicata a cura di Clemente Riva con tanto di *imprimatur* ecclesiastico a riprova di un veto ormai caduto *de facto* nonostante il momentaneo permanere ancora dell'Indice – avveniva che⁸⁰:

La casa del Vescovo era il Seminario dei Preti e de' Diaconi; la presenza e la santa conversazione del loro Prelato riusciva un'infuocata lezione, continua, sublime, ove la teoria nelle dotte parole di lui, la pratica delle assidue sue pastorali occupazioni congiuntamente apprendevansi.

Per Rosmini, dunque, la chiave del rinnovamento è un'educazione in grado di tradurre un "ritorno alla pedagogia patristica". Egli «ai Padri deve molto – asserisce Bellini⁸¹ – per la elaborazione del suo progetto educativo», che appare già delineato «nel primo abbozzo *Dell'educazione cristiana libri tre* scritto nel 1820 e pubblicato nel 1823». Dalla sua eredità letteraria traspare, in definitiva, una "pedagogia vivente" che coniuga intelligenza e cuore, teoria e prassi, valori ideali ed etica militante: una pedagogia che, sebbene abbia come motore un clero formato in tal senso, tutti i fedeli, sia pur nei diversi compiti, sono chiamati a interpretare attraverso l'ascolto biblico e il coinvolgimento liturgico, tenendo a modello la comunità primitiva per superare le "piaghe della Chiesa" che tristemente si stanno vivendo. Intanto, sin dagli Anni Ottanta del secolo scorso, l'importanza storica dell'Autore per il contributo dato al rilancio

⁷⁹ P. Sapienza, *Il sogno di una Chiesa così. Da Rosmini al Vaticano II a papa Francesco*, Effatà, Cantalupa (TO) 2018.

⁸⁰ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Chiesa*, a cura di C. Riva, Morcelliana, Brescia 1966, p. 81.

⁸¹ E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, cit., p. 136.

degli studi patristici era stata ampiamente acquisita nel mondo accademico dopo una magistrale monografia del già citato Quacquarelli⁸².

Per quel che concerne Newman, la *vox Patrum* sarà, anzitutto, la pietra angolare della sua maturazione spirituale culminata più tardi nel passaggio dalla Chiesa anglicana alla Chiesa cattolica. Lo racconta egli stesso nell'*Apologia pro vita sua*, ultimata nel 1864, inserita, nella fresca raccolta italiana post-conciliare delle sue opere, curata da Margherita Guidacci e Giovanni Velocci⁸³. Qui – dopo aver narrato il suo primo incontro con i Padri avvenuto nel 1816 all'età di quindici anni leggendo la *History of the Church of Christ* di Joseph Milner (1744-1797) che fu edita postuma dal fratello di quest'autore nel 1809 con aggiunte proprie – ricorda che in un primo tempo l'entusiasmo provato fu presto soffocato dal fascino seduttivo della scuola liberale anti-dogmatica che condizionò la sua gioventù e che si tradusse in alcuni suoi contributi non proprio condiscendenti comparsi tra il 1823 e il 1826 nell'*Encyclopedia metropolitana* e ora fruibili dal 2019 in raccolta all'interno della *Classic Reprinted Series* edita dalla londinese *Forgotten Books*. Vi fu comunque un seme gettato nel suo cuore, che germogliò fecondamente, quando un periodo di malferma salute e il grande dolore causato dalla prematura scomparsa della sorella Mary gli rimisero in discussione la sicumera del razionalismo e, man mano, la scelta di fede culminata più tardi con la conversione al cattolicesimo, mentre attendeva alla chiusa di uno studio sullo sviluppo della dottrina cristiana partendo dal pensiero patristico:

Lessi la storia della Chiesa di Joseph Milner e letteralmente mi innamorai dei lunghi estratti da sant'Agostino, da sant'Ambrogio e dagli altri Padri che vi trovai. Li leggevo vedendo in essi la religione degli antichi cristiani [...] ⁸⁴. Un certo disdegno per l'antichità [...] si andava sviluppando in me già da diversi anni. Esso si manifestò anche in alcune espressioni pungenti contro i Padri nella Enciclopedia Metropolitana [...]. La verità è che cominciai a preferire una perfezione intellettuale ad una perfezione morale, ero entrato nella scia del liberalismo [...]. Fui duramente ridestato dal mio sogno alla fine del 1827 da due colpi: la malattia e il lutto [...] ⁸⁵. Via via che mi allontanavo dall'ombra di quel liberalismo che aveva gravato sul mio cammino, risorgeva la mia antica devozione verso i Padri. Nelle vacanze estive del 1828 mi accinsi a leggerli in ordine cronologico, cominciando da sant'Ignazio e san Giustino [...] ⁸⁶. Verso la metà di giugno cominciai a studiare e ad approfondire la storia dei monofisiti. Questo durò dal 13 giugno circa al 30 agosto (1839). Fu durante questa serie di letture che mi colse per la prima volta un dubbio sulla possibilità di sostenere l'anglicanesimo [...] ⁸⁷. A che serviva che io continuassi la controversia o difendessi la mia posizione se, a conti fatti, equivaleva a fabbricare argomenti a favore di Ario o di Eutiche, e a far l'avvocato del diavolo contro il paziente Atanasio e il venerabile Leone? ⁸⁸ [...]. L'estate seguente (1840) [...] nella storia dell'eresia ariana trovai, in forma più accentuata, lo stesso fenomeno che avevo trovato nella storia dei monofisiti; leggevo e scrivevo, secondo le mie abitudini di studioso, su quel che si chiama un "argomento metafisico"; ma vidi chiaramente che nella storia dell'eresia ariana, gli ariani puri erano i protestanti, i semi-ariani erano gli anglicani e Roma era sempre la stessa, allora

⁸² A. Quacquarelli, *La lezione patristica di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1980.

⁸³ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua* (= Opere, 7), a cura di M. Guidacci – G. Velocci, Vallecchi, Firenze 1967.

⁸⁴ *Ivi*, p. 19.

⁸⁵ *Ivi*, p. 25.

⁸⁶ *Ivi*, p. 34.

⁸⁷ *Ivi*, p. 89.

⁸⁸ *Ivi*, p. 107.

come oggi [...] ⁸⁹. Avevo iniziato il mio *Essay on the Development of Doctrine* ai primi del 1845, e ci lavorai intensamente per tutto l'anno, fino a ottobre. Mentre procedevo, i dubbi si chiarirono, tanto che cessai di parlare di "cattolici romani" e li chiamai arditamente "cattolici" e basta. Prima di giungere al termine decisi di entrare nella Chiesa cattolica e il libro è rimasto nelle condizioni di allora, cioè incompiuto [...] ⁹⁰.

Le opere più incisive per la sua conversione sono il *De oratione* di Origene, le *Orationes contra Arianos* e la *Vita Antonii* di Atanasio, l'*Epistolario* di Ambrogio, i *Moralia* di Basilio, il *De fuga* del Nazianzeno, i *Commenti paolini* di Giovanni Crisostomo e le *Confessioni* di Agostino. Superando e poi combattendo le degenerazioni del «liberalismo morale e politico, dai Padri apprende – chiosa Bellini⁹¹ – il primato della fedeltà alla rivelazione trasmessa sui presunti diritti della ragione, e quindi il primato dell'adorazione e dell'ammirazione del mistero sulla intelligenza del mistero. Solo chi vive in profondità queste convinzioni può affrontare senza complessi l'arroganza della ragione illuministica ed arrivare alla retta intelligenza della rivelazione trasmessa». La Chiesa cattolica rischia di perdere il confronto se, tenendo i Padri ai margini del discorso, insiste con i soli formuli scolastici che spingono il dibattito sul terreno della competizione filosofica, per cui s'infrangono in dinamiche meramente antropologiche e, comunque, senza portare valori aggiunti alla fede. Essa crede di difendere la Tradizione ma non lo fa. E qui l'Autore – grazie ai Padri «divenuti suoi amici»⁹² – coglie il nodo cruciale del problema: la Tradizione, che in genere si difende, è quella che la Chiesa latina riconosce dalla Scolastica al Concilio di Trento; è una Tradizione monca e incomprendibile sia sul piano storico che ecumenico. La Tradizione vera è quella che si muove dalle origini, ovvero quella che recupera il processo di trasmissione sin dalla vita paleo-cristiana, e dunque dall'età dei Padri, i quali, prima di essere insegnanti, sono testimoni di una fede che non è costruita dai loro sforzi umani, ma condivisa e vissuta, con afflato unitario, da tutte le Chiese d'Oriente e d'Occidente, per dono carismatico di Dio. Quella fede si traduce senz'altro in una dottrina, che progredisce intelligentemente nel tempo: ma ciò significa assicurare l'equilibrio tra continuità e rinnovamento, ovvero mantenendo in vita, come esemplare perpetuo ed ecumenico, lo spirito e il metodo dei Padri nel leggere, contemplare e vivere la Parola di Dio. A tale conclusione, l'ex anglicano assunto alla porpora cardinalizia nella Chiesa cattolica (1879) era potuto giungere proprio perché nel corso della sua esperienza di fede, di cui abbiamo detto, i Padri gli si erano imposti come compagni di viaggio irrinunciabili a cui, a un certo punto, egli riferirà senza eccezioni ogni suo passo spirituale, pastorale e teologico, giacché ad essi – conclude testualmente Bellini⁹³ – «ricorre istintivamente con il pensiero».

Altresì, nell'alveo ottocentesco che prendeva ad anticipare uno studio fondato maturamente sul "ritorno ai Padri" – e non al neo-scolasticismo che si preparava a dominare dopo l'*Aeterni Patris* – va ricondotta in qualche modo anche quella che Heribert Schauf (1910-1988) – nella sua tesi dottorale difesa alla Gregoriana nel 1937 avendo come relatore Sebastian Tromp (1889-1975), futuro segretario della Commissione Teologica preparatoria al Vaticano II – ebbe a chiamare *Scuola Romana*, per defi-

⁸⁹ *Ivi*, p. 128.

⁹⁰ *Ivi*, p. 206.

⁹¹ E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, cit., p. 133.

⁹² *Ivi*, p. 121.

⁹³ *Ibidem*.

nire il metodo teologico di natura fondamentalmente biblico-patristica avviato da Giovanni Perrone (1794-1876), incrementato dagli apporti di Carlo Passaglia (1812-1887) e di Clemens Schrader (1820-1875) e, da ultimo, sintetizzato magistralmente da Johan-Baptiste Franzelin (1816-1886), «tutti gesuiti del Collegio Romano». Da quella corrente di pensiero – che dal baricentro “romano” si diffonderà in tutta Europa trovando sponde importanti come Henry Edward Manning (1808-1892), arcivescovo di Westminster poi cardinale, e Mattias Joseph Scheeben (1835-1888), docente di Teologia Dogmatica a Colonia – lo stesso Newmann dovette trarvi profitto, «godendo tra l’altro di stretta amicizia con Giovanni Perrone», così come rileva un interessante articolo di Joseph Carola⁹⁴, cui si rinvia per l’approfondimento monografico.

B.4. Il Novecento fino al Concilio: dal modernismo alla *Nouvelle Théologie*

All’inizio del primo Novecento, la nuova impostazione si trova a fare i conti con il clima pesante e diffidente creato dalla lotta al modernismo. Il *Sodalitium Pianum* che, ruota intorno a Umberto Benigni (1862-1934), docente di Storia della Chiesa al Seminario Romano e campione della reazione controriformista, organizza la forte repressione di qualsiasi tentativo atto a muovere la speculazione teologica oltre il blocco ideologico scolastico-tridentino, su cui viene posta strumentalmente la tutela dell’infallibilità riconosciuta al successore di S. Pietro nel 1870 dalla *Pastor Aeternus* nel contesto del Vaticano I: tanto che «per gli aderenti a questa rete informativa – scrive Menozzi⁹⁵ – discutere o interpretare il Magistero papale, qualunque fosse il suo oggetto formale, costituiva una prova della partecipazione a quel movimento modernista che, ai loro occhi, rappresentava l’ingresso nella Chiesa, per distruggerla dall’interno, della cospirazione diabolica cui riducevano tutta la modernità». Persino il Neo-tomismo cadde sotto la lente d’ingrandimento, provocando al tempo di Pio X una certa diffidenza delle cerchie intransigenti nei confronti di Talamo, non avendone apprezzato la difesa in favore dell’autonomia degli studi e, con essa, la facoltà di vivacizzare in forma aggiornata l’insegnamento dell’Aquinata nel Seminario Romano, così come ricorda Mario Casella⁹⁶.

Ciò nonostante la nuova impostazione non arretra: cresce e «caratterizza il periodo delle due guerre e, per la sua origine tipicamente francese, è stata chiamata *ressourcement*», che significa, appunto, un “ritorno alle origini”, e per ciò stesso ai Padri, ovvero una rilettura delle fonti per «una riscoperta della storia, a sua volta intesa in senso evolutivo», e in tal modo – chiude Tangorra⁹⁷ – «aprire i tesori della sapienza antica, favorendo, paradossalmente, una spinta teologica rinnovatrice, in armonia con il pensiero contemporaneo, capace di produrre un annuncio significativo per i tempi». Epicentro del lavoro è lo studio domenicano di *Le Saulchoir* decollato nel 1904, che contro l’opinione dominante, e a tutela di un sano utilizzo del venerato S. Tommaso, spinge per un affrancamento del Dottore Angelico come icona di una identità atemporale, che nulla di significativo ha prima e nulla di significativo gli si può aggiungere

⁹⁴ J. Carola, *La metodologia patristica nella teologia preconciliare dell’Ottocento*, in “Gregorianum”, 97/3 (2016), pp. 605-617.

⁹⁵ D. Menozzi, *Il cattolicesimo dal concilio di Trento al Vaticano II*, cit., 349.

⁹⁶ M. Casella, *Pio X e la riforma dei Seminari a Roma*, Studium, Roma 2001, p. 6.

⁹⁷ G. Tangorra, *Il Vaticano II e i Padri della Chiesa*, cit., p. 12.

dopo. Da *Le Saulchoir* emergeranno nel tempo menti brillanti, di cui – seguendo la carrellata di Gibellini⁹⁸ – due meritano una considerazione particolare:

1. Marie-Dominique Chenu (1895-1990), che, sulla scorta della formazione ricevuta e dell'esperienza didattica qui esercitata dal 1920, proporrà maturamente – dopo un primo saggio controcorrente circa *La position de la théologie* pubblicato nel 1935 sulla *Revue des sciences philosophiques et théologiques* – la nuova linea teologica della sua scuola nel testo *Un'École de théologie. Le Saulchoir* del 1937, confortato nel tempo da una serie di contributi lunga quasi quarant'anni, la cui decorosa raccolta, per le vicissitudini occorse all'Autore, sarà possibile solo ai tempi del Vaticano II attraverso i due volumi dell'opera che «reca il titolo *Parole de Dieu* (1964)»⁹⁹, ove «il filo che collega gli interventi e i saggi di questa cronaca teologica è il principio della “fedeltà all'Incarnazione”, che sa scorgere, sul filo dei giorni, “i punti d'impatto del Vangelo nel tempo”»¹⁰⁰;

2. Yves Congar (1904-1995), che sempre nel 1937, in maniera forse più contenuta ma sostanzialmente convergente, avviava nella stessa direzione la collana *Unam sanctam* con il volume *Chrétiens désunis*, un «libro pionieristico» perché in esso, volendo recuperare la vocazione unitaria che muoveva la Chiesa d'età patristica, «per la prima volta veniva tentato uno sforzo per definire, o almeno per situare l'ecumenismo»¹⁰¹, preludio di nuovi sguardi ecclesologici, come quello che l'Autore esprimerà in *Jalons pour une théologie du laïc* del 1953, in merito al necessario coinvolgimento del laicato attraverso il suo impegno per la missione della Chiesa «nelle strutture del mondo e nell'ordine temporale»¹⁰², ivi precisando la necessità di riscoprire a fondo un preciso apporto patristico: il che nel dopo-Concilio, date le acquisizioni della *Lumen Gentium*, stimolerà importanti ricerche in questa direzione, di cui sono esemplari due eccellenti lavori degli Anni Ottanta, prodotti uno in Francia da André Faivre (1945-2020)¹⁰³, che insegnò Storia del Cristianesimo e Patrologia presso la Facoltà di Teologia Cattolica a Strasburgo, e uno in Italia da Paolo Siniscalco (1931-2022), che fu professore di Letteratura cristiana antica all'Università La Sapienza di Roma¹⁰⁴.

Per questa via viene ad affermarsi il metodo della “teologia storica”, recuperando il senso vero di una Tradizione, in cui certamente S. Tommaso si inserisce, ma che parte delle origini con la predicazione neo-testamentaria e conosce il primo sviluppo attraverso i Padri, giacché inizia con loro un percorso storico che avanza senza soluzione di continuità per rispondere alle domande e alle inquietudini correnti, ovvero essendo capace di produrre un annuncio significativo, volta per volta, per gli uomini di ogni epoca: insomma, «una teologia *storica* che integra i dati della ricerca storica in sede di studi patristici [...] e che non si limita pertanto ad utilizzare un semplice florilegio *ex Patribus*, e che – riferisce Gibellini¹⁰⁵ – supera la cosiddetta “teologia alla Denzinger” nella citazione dei documenti del Magistero, nella consapevolezza dello sviluppo e della storia delle dottrine». Pertanto, il “*ritorno alle origini?*” non significa ricondurre l'unica fonte della fede alla *sola Scriptura*, come fanno i Protestanti: contro i dubbi

⁹⁸ R. Gibellini, *Il cammino della teologia*, cit., pp. 227-237.

⁹⁹ *Ivi*, p. 229.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 230.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 228-229.

¹⁰² *Ivi*, p. 229.

¹⁰³ A. Faivre, *Les Laïcs aux origines de l'Église*, Centurion, Paris, 1984;

¹⁰⁴ P. Siniscalco, *Laici e laicità. Un profilo storico*, Ave, Roma, 1986.

¹⁰⁵ R. Gibellini, *Il cammino della teologia*, cit., pp. 226-227.

anti-modernisti si spiega che più genuinamente il “*ritorno alle origini?*”, dunque ai Padri, significa un modo ben preciso di concepire il rapporto tra il singolo credente e la Chiesa, giammai lasciando il singolo in un individuale approccio biblico che crea soggettivismo elevato a sistema e, con esso, la contrapposizione ecclesiale, di cui è appunto prova la stessa frantumazione protestante. La differenza basilare tra il “ritorno alle origini” connesso al *biblicismo protestante* e il “ritorno alle origini” inteso con il *ressourcement* cattolico, si comprende bene adattando al tema una magistrale sintesi estrapolata dal Bellini¹⁰⁶:

Per i primi [i Protestanti] c'è il singolo credente, il quale con gli altri credenti dà origine alla Chiesa [...]; per i Cattolici, invece, prima c'è la Chiesa e poi il credente: è la Chiesa che genera il credente in quanto gli comunica la vita di Cristo che salva. Dalla diversa concezione del rapporto credente/Chiesa deriva il diverso modo di concepire il rapporto Chiesa/Sacra Scrittura. Per i Protestanti la Sacra Scrittura viene in un certo qual modo prima della Chiesa, in quanto genera la fede da cui nasce la Chiesa; per i Cattolici, invece, la Sacra Scrittura è la cristallizzazione (la fissazione per iscritto) di una fede che già esiste e si trasmette di generazione in generazione come Tradizione vivente (la Parola di Dio perennemente viva nel cuore dei fedeli). Come tale la Sacra Scrittura può essere compresa nel suo significato ultimo solo da chi ha la vita e l'intelligenza della Chiesa [...]. Pertanto la Chiesa interpreta infallibilmente le Sacre Scritture [...], in quanto si riferisce agli insegnamenti ricevuti dal Salvatore e scolpiti dallo Spirito Santo nel suo cuore [...]. I Padri con il loro unanime consenso esprimono la fede della Chiesa e la sua infallibile interpretazione della Sacra Scrittura. E come tali hanno la stessa autorità della Chiesa e meritano lo stesso rispetto della Chiesa; ma come singoli pensatori devono essere valutati in base alle prove che portano.

Il *ressourcement*, ovvero il “ritorno alle origini” in senso cattolico, sollecita quindi una rivitalizzazione attuale e contestuale sia della Scrittura sia della Tradizione vivente che la consegna alla storia tramite la Chiesa. E di questa Tradizione vivente il consenso dei Padri è pietra miliare di prim'ordine: tutt'insieme, d'Occidente e d'Oriente, danno quel *plenus ac genuinus catholicae traditionis sensus*, che crea un clima, onde per cui a cavallo tra Ottocento e Novecento va rafforzandosi anche la prospettiva ecumenica, allargando l'osservatorio a tutto campo sull'Oriente Cristiano fin lì identificato riduttivamente con il rito bizantino. Fioriscono edizioni di testi patristici espressi in lingue diverse dal greco. Tra queste, la più monumentale è il *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, avviato nel 1903 a Parigi, da Jean-Baptiste Chabot (1860-1948), poi affidato alla gestione dell'Università Cattolica di Lovanio, dove lavorerà assiduamente per la continuazione dell'impresa un patrologo contiguo alle posizioni di Chenu, il sacerdote fiammingo René Draguet (1896-1980), dedicandovisi con un impegno straordinario che gli verrà riconosciuto tutto *post-mortem* dalla commossa celebrazione fattagli sulla *Revue théologique de Louvain*¹⁰⁷. La raccolta, ancora ai nostri giorni in buona salute, si suddivide in sei sezioni dedicate ciascuna alla cura di testi in siriano, arabo, armeno, georgiano, copto, etiopico classico (suddiviso nei dialetti del *ghee'z*, *tigrì* e *tigrignà*).

Ma il vero punto di svolta per un sistematico reperimento e trattamento delle fonti patristiche ai fini del *ressourcement*, avviene nel 1942, allorché i gesuiti Henry de Lubac (1896-1991) e Jean Danielou (1905-1974) fondano la collana patristica *Sources Chrétiennes*, tutt'oggi in continuazione dopo il primo numero dedicato, per la cronaca,

¹⁰⁶ E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, cit., pp. 104-105.

¹⁰⁷ H. Ponthot, *In memoriam René Draguet*, in “*Revue théologique de Louvain*”, 12 (1981), pp. 137-141.

alla *Vita Moysis* di Gregorio di Nissa. I testi patristici vengono pubblicati regolarmente con traduzione francese a fronte, onde favorire, attraverso l'agevolazione della lettura, il rinnovamento della teologia, indicando che non si può prescindere dalla totalità della Tradizione, e specialmente della sue origini. In buona sostanza, l'operazione, che ha come base teologica e programmatica il famoso *Catholicisme* uscito nel 1938 a firma di de Lubac, fiorisce nel collegio gesuita di *Fourvière* e mira a «rileggere i Padri – scrive Ruggiero¹⁰⁸ – nel contesto storico e filologico che è loro proprio, sottraendoli alla mortificazione dei manuali scolastici. L'interesse si concentra su quanto c'è di originale negli scritti dei Padri, ossia un senso eccezionale della sintesi cristiana e del nesso dei misteri nell'insieme del disegno divino, unitamente ad una percezione viva del carattere storico di questo disegno, per cui, la Rivelazione non è teoria intorno a Dio, ma è storia santa, storia della salvezza portata da Dio agli uomini». Una salvezza che continua fino alla “fine dei tempi”. Tutta la storia, dunque, è per i Padri luogo teologico: nella storia Dio parla e si fa capire.

Il nuovo metodo aprirà tuttavia una *querelle* con i sostenitori del metodo tradizionale. Costoro intesero il *ressourcement* come pericolosa recrudescenza del modernismo, bollandola con il neologismo *Nouvelle Théologie* coniato e consacrato dal futuro cardinal Pietro Parente (1891-1986), allora docente della Lateranense, attraverso una serie di pubblicazioni nel corso degli Anni Quaranta, a far tempo da un famoso articolo pubblicato su *L'Osservatore Romano*¹⁰⁹. Il fronte conservatore al momento avrà la meglio. Primo grande destinatario della sua campagna accusatoria fu Chenu, che già nel 1942 veniva messo all'Indice, privato dell'insegnamento, deposto della reggenza di *Le Saulchoir* e congedato da direttore della *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Alla sua censura venivano associati come epigoni il già citato Draguet e un altro autore fiammingo, Louis Charlier (1888-1981), che nel 1938 aveva pubblicato il suo *Essai sur le problème théologique*, risultando sin da allora indigesto agli ambienti romani. Ma tempi ancor più tristi verranno per gli ambienti della cosiddetta *Nouvelle Théologie* dopo l'*Humani generis* pubblicata da Pio XII nel 1950, che, tra l'altro, prende le distanze da coloro, «per i quali il ritorno alla Scrittura e ai Padri, sarebbe in funzione di una riformulazione del dogma che abbandoni il linguaggio filosofico consueto», con il connesso rischio – prosegue Mauro Pesce¹¹⁰ – di misurare la «Tradizione sulla base della Scrittura interpretata in modo umano invece di assumere il criterio di giudizio della Chiesa». Nell'enciclica il “dato di Tradizione” così come evocato con il *ressourcement* è sospettato di essere una svalutazione del Magistero dogmatico normativo, quasi che il “ritorno alle origini” volesse predicare, in qualche modo, anche la subordinazione e il vincolo obbligatorio dei pronunciamenti *ex cathedra* all'insegnamento patristico. Il collegio gesuita di *Fourvière* verrà aggiunto alla mira già appuntata su quello domenicano di *La Saulchoir*. Vittime illustri saranno in questo periodo per il primo de Lubac, per il secondo Congar, allontanati dall'insegnamento l'uno nel 1951, l'altro nel 1954, prima delle loro successive riabilitazioni. Non per questo verrà meno nel decennio preconiziare la loro ricerca teologica, traducendosi in un'importante attività letteraria, che va dall'opera *Méditation*

¹⁰⁸ F. Ruggiero, *Patristica come stile. I Padri della Chiesa nei documenti del Vaticano II*, cit., p. 458.

¹⁰⁹ P. Parente, *Nuove tendenze teologiche*, in “L'Osservatore Romano”, 9-10 febbraio 1942, p. 1.

¹¹⁰ M. Pesce, *Il rinnovamento biblico*, in E. Guerriero, *I cattolici e il dopoguerra* (= Storia del Cristianesimo. 1878-2005, vol. 4), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 291.

sur l'Église del De Lubac (1953) a quella in due volumi dal titolo *La Tradition et les traditions* di Congar (1960-1963). Quanto a Chenu, alla vigilia del Vaticano II, usciva il suo saggio dal titolo provocatorio *La fin de l'ère constantinienne* (1961).

Intanto, sia pure attraverso rivoli diversamente articolati, il “metodo storico” andava facendo breccia oltre le accademie cattoliche francofone, per estendersi in tutta Europa. Un campione che farà molto discutere è Karl Rahner (1904-1984), il quale nel 1959 pubblicava a Innsbruck i suoi saggi teologici e pastorali espressi in una carriera universitaria cominciata nel 1947, raccogliendoli nel volume *Sendung und Gnade*: qui, analizzando i processi storici per cui la Chiesa viene oggi a trovarsi in una condizione minoritaria all'interno di un mondo secolarizzato, il gesuita tedesco, che aveva avuto tra i suoi maestri Romano Guardini (1885-1968) e Martin Heidegger (1889-1976), elaborava una “teologia della diaspora” che, riflettendo più propriamente sulla vita della Chiesa primitiva sparsa tra i Gentili con genuina vocazione ecumenica da interpretare nella varietà delle presenze, liquidava gli assunti controriformisti blindati intorno a un concetto di Tradizione, ove i fastigi medievali erano il punto di riferimento assoluto e indiscusso da recuperare e rilanciare attraverso una missione indifferente alle provocazioni mondane dei tempi cangianti. Così Gibellini¹¹¹ riassume il senso di un discorso, in cui stavano già i prodromi di quella che verrà poi consacrata come “la svolta antropologica”:

Il medioevo – il tempo della teocrazia e della cristianità – è da considerarsi un'epoca storica ormai superata (con la rivoluzione francese, in linea di principio): esso rappresenta un evento storico e culturale, ma non un evento teologico, paradigmatico per tutte le epoche. La missione della Chiesa non è di instaurare la teocrazia mondiale; è piuttosto il processo di “diasporizzazione” a rendere universale la Chiesa, facendola esistere in tutte le nazioni: “la cristianità è sparsa *per tutto il mondo* (sia pure in intensità assai diversa da zona a zona), e dappertutto è allo stadio di *diaspora*”. E pertanto, la situazione di diaspora dev'essere assunta come un “*imperativo* storico di salvezza”.

Si tratta di un discorso che, al di là delle scontate resistenze conservatrici, si muoverà non proprio tra il plauso generale, trovando dissensi rilevanti come quello del teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (1905-1988), che nel suo *Glaubhaft ist nur Liebe* del 1963, pur apprezzando l'attenzione alle contingenze storiche dell'umanità sul modello delle origini e la critica all'assolutizzazione di un periodo cronologico come canone interpretativo, vedeva negli accenti di Rahner il pericolo di una filosofia logorante il «concetto del reale, dell'oggettivo», al punto che si finisce per assumere «la trascendentalità in senso moderno di struttura apriorica della soggettività umana». La qual cosa – secondo il sunto di Gibellini¹¹² – produrrebbe una «antropologizzazione del cristianesimo» svuotante il dato di fede. Un metodo di ricerca adeguato dovrebbe allora capire che – diversamente dalla “teologia della diaspora” che si misura unicamente con tutte le particolarità del tempo e dello spazio e rinuncia alla categorizzazione dell'oggettivo ritenendola inservibile in nome di una fenomenologia soggettiva – occorre partire, prima di farsi «carico delle difficoltà dell'*uditore* della parola», dalla «*visione* della forma che rapisce e coinvolge», ovvero dalla meditazione sulla stessa Rivelazione

¹¹¹ R. Gibellini, *Il cammino della teologia*, cit., pp. 234-235.

¹¹² *Ivi*, p. 239.

di Dio, «centro del cristianesimo», la quale «ha *in sé* il proprio nucleo assoluto di riferimento», essendo – anche se riconosciamo che «l'unico apriori in teologia è l'apriori della fede» – fondamento oggettivo da cui «l'evidenza soggettiva della fede è generata».

B.5. Il Concilio e i Padri: acquisizioni, limiti e prospettive

La levata di scudi seguita alla *Humani generis* non impedirà più tardi a Giovanni XXIII di chiamare al Vaticano II come consultori ed esperti molti sostenitori della *Nouvelle Théologie*: tra questi gli stessi Chenu, de Lubac e Congar, di cui s'è parlato. La cose cambiano perché questo Papa, intanto, comprendeva bene il disagio in cui potevano trovarsi certi atteggiamenti pionieristici dinanzi alla mentalità generale, essendo stata la sua stessa gioventù «segnata – come ricorda Benedetto XVI¹¹³ – da qualche sofferenza come l'infondata accusa a lui rivolta di modernismo», in quanto era allora segretario del vescovo di Bergamo, Giacomo Tedeschi Radini (1857-1914), malvisto a Roma per i suoi movimenti a favore degli operai e del nascente sindacalismo cattolico ad inizio secolo. In più, egli «da giovane sacerdote – annota Ruggiero¹¹⁴ – aveva insegnato Patrologia sia a Bergamo sia a Roma e da nunzio aveva conosciuto da vicino prima l'Oriente Cristiano e poi i fermenti del cattolicesimo francese [...], provvisto di una cultura formata “attraverso lunga, fedele, insistente, macinazione [...] delle supreme fonti della Tradizione cristiana: la Scrittura, la liturgia, i Padri», avendo dunque buona conoscenza del *ressourcement*, di cui, evidentemente, non avvertiva tutto il pericolo fin lì addebitatogli. Si spiega così l'apertura di credito al *ressourcement* da parte del patriarca veneziano assunto alla cattedra petrina, un'apertura che si pone decisamente controcorrente rispetto ai freni reazionari consolidati e che si consuma «nel breve lasso di tempo che separa l'enciclica di Pio XII dalla convocazione conciliare, confermando – rileva Tangorra¹¹⁵ – un fatto singolare che di lì a poco vedrà un rovesciamento delle posizioni»: un fatto così singolare che veicolava quasi naturalmente i toni forti venutisi a creare nella *vextata quaestio* del Vaticano II tra lettura statica o dinamica della Tradizione, insieme alla connessa discussione su come usufruire dei Padri.

Resta, invece, in agenda quanto dei fermenti complessivi legati alla *Novelle Théologie* sia effettivamente entrato nei documenti del Vaticano II, quanto era giusto che vi entrasse o meno, quanto effettivamente la *mens* dei Vescovi avesse reale conoscenza delle fonti e cosa significasse davvero il *ressourcement* per gli stessi Vescovi visto che la maggior parte di loro proveniva da una formazione prettamente scolastica. A tali piste di ricerca, se ne aggiungono poi, tra le altre, almeno due di fondo, che incidono sull'intero discorso:

1. se e quanto – prendendo con preoccupazione l'allarme insito nei vaticini di Jacques Derrida¹¹⁶ e Jean-Luc Nancy¹¹⁷ sulla paradossale “vittoria cristiana” consistente nell'affermazione culturale universale di un cristianesimo completamente laicizzato attraverso una sua graduale progressiva laicizzazione – si possa spingere il dinamismo della

¹¹³ Benedetto XVI, *Omelia*, in “L'Osservatore Romano”, 3 settembre 2000, p. 1 [beatificazione di Giovanni XXIII].

¹¹⁴ F. Ruggiero, *Patristica come stile. I Padri della Chiesa nei documenti del Vaticano II*, cit., p. 458.

¹¹⁵ G. Tangorra, *il Vaticano II e i Padri della Chiesa*, cit., p. 12.

¹¹⁶ J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999.

¹¹⁷ J.-L. Nancy, *Déconstruction du christianisme*, I: *La Déclousion*, Galilée, Paris 2005.

Tradizione per non perdersi definitivamente in quella «storia della decostruzione razionale dell'ontoteologia cristiana» riferita da Gaetano Lettieri¹¹⁸ in questi termini:

“decostruzione paradossalmente ospitata all'interno di quella macchina secolarizzante che – sin dalle origini – è il cristianesimo (in se stesso storicamente dispiegatosi come giudaismo che decostruisce se stesso divenendo altro da sé [...], che è la religione che si identifica divenendo, decostruendo ed autodecostruendosi [...] un'opera di inesorabile secolarizzazione, deconfessionalizzazione ed universalizzazione [...] capace di una produzione di senso, del quale la stessa cultura laica, secolarizzata e persino atea si nutre»;

2. se e in che termini – seguendo il metodo d'approccio filologico-letterario ai testi conciliari secondo gli studi di John William O'Malley (1927-2022) per il quale il “principio della pastoraltà” adottato nel *corpus* del Vaticano II, vero e proprio *linguistic event*¹¹⁹, segna un passo senza precedenti rispetto al genere letterario storicamente inteso delle “costituzioni ecclesiastiche” – possa spiegarsi il dinamismo della Tradizione, ovvero debba chiarirsi la dialettica tra:

a) una *ermeneutica della discontinuità*, che significa una rottura comunque preoccupata di una “integrazione”, ovvero che riprende numerosi elementi anche se in maniera del tutto inedita, mantenendo una liberante vocazione “inclusiva”, così come scriveva Ghislain Lafont (1928-2021) nell'edizione italiana di *L'Église en travail de réforme*¹²⁰ curata dalla collana *L'Abside*:

Le affermazioni e i modi di fare precedenti non restano come sono, ma sono spostati, modificati, inseriti in un altro contesto teorico o pratico, che consente di lasciar cadere ciò che era legato a una visione insufficientemente ampia delle cose, di correggere ciò che ha potuto deviare, e di erigere una prospettiva nella quale la Tradizione più antica è al contempo valorizzata come non mai, e ora superata.

b) una *ermeneutica della riforma*, che significa stabilire un equo rapporto tra discontinuità e continuità secondo la seguente sintesi proposta – basandosi su un discorso di Benedetto XVI alla Curia Romana per gli auguri natalizi del 2005 – da Agostino Porreca¹²¹ in un articolo comparso all'interno di un prodotto monografico (*Recezione ed ermeneutica del Concilio Vaticano II. Contributo per un bilancio*) pubblicato sulla rivista dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose “San Roberto Bellarmino” di Capua:

Parlare di ermeneutica della riforma non significa negare l'esistenza di elementi di discontinuità, per affermare un'ermeneutica dell'invarianza. Si tratta piuttosto di una ermeneutica che potremmo chiamare *della continuità nella discontinuità* rispetto all'ecclesiologia del primo millennio e di *discontinuità nella continuità* rispetto all'ecclesiologia dei Padri, “un'ermeneutica evolutiva”. L'ermeneutica della riforma, necessaria per il rinnovamento della Chiesa, non occulta le forme di discontinuità, ma si sforza di far emergere il dinamismo della continuità dei principi nel segno di uno sviluppo della Tradizione: “è proprio in

¹¹⁸ G. Lettieri, *L'ora di religione come questione aporetica*, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, 75/2 (2009), pp. 555-558.

¹¹⁹ J.W. O'Malley, *The Style of Vatican II*, in “America” 24 febbraio 2003, pp. 12-15.

¹²⁰ G. Lafont, *La Chiesa: il travaglio delle riforme. Immaginare la Chiesa cattolica* (= *L'Abside. Saggi Teologia*, 68), San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, p. 66.

¹²¹ A. Porreca, *Una bussola tra le nostre mani, Note sull'ermeneutica del Concilio Vaticano II*, in “Capyss”, n.s. 5/1 (2014), pp 30-31.

questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma”.

D'altra parte, bisogna infine approfondire quanto S. Tommaso d'Aquino, con l'*entourage* scolastico, sia stato strumentalizzato in un dibattito conciliare, dove fra i “tradizionalisti” lo si invocava come colonna assoluta e autosufficiente dell'ortodossia (senza la necessità di addebitargli il contributo di una scuola patristica se non come conferma gregaria), mentre fra i sostenitori del *ressourcement* lo si considerava l'imponente diga storica, che aveva impedito di guardare indietro, fino in fondo, per un significativo “ritorno ai Padri”. Ma forse, su quest'ultimo punto, il quadro più chiaro ed equilibrato lo traccia Étienne Gilson (1884-1978), quando in una Lettera a de Lubac, riportata da Ruggiero¹²², scriveva che il *ressourcement*, ovvero questo nuovo approccio:

evidentemente esprime una marcata insofferenza verso un certo tomismo, a uso delle scuole, una specie di razionalismo che soddisfa il genere di deismo che, in fondo, molti desiderano insegnare. Ma una cosa sono la scolastica barocca e la neoscolastica dei manuali, altra è la grande scolastica medievale, che tanto è debitrice dei *Padri*.

Tra le righe v'è forse il rimprovero di non aver colto abbastanza il cammino di emancipazione fatto dagli epigoni dell'*Aeterni Patris* nel corso del primo Novecento con le punte d'eccellenza rappresentate da Jacques Maritain (1882-1973) e Agostino Gemelli (1878-1959), allorché – sostiene Giorgio Campanini¹²³ – il movimento era andato transitando del tutto da «un atteggiamento difensivistico [...] non senza punte di aggressività nei confronti delle filosofie non riconducibili al tomismo [...] ad un atteggiamento più problematico e duttile nei confronti del pensiero moderno, assunto come referente critico piuttosto da considerare un nemico da abbattere». E in questa prospettiva, strada facendo, era stato proprio lo stesso Gilson a pigiare l'acceleratore sulla necessità di un'osservazione storica attenta al recupero di un Medioevo attestante nella cristianità «un pluralismo di posizioni», laddove S. Tommaso non è l'unica voce ma di sicuro il miglior ponte intellettuale tra la Patristica e le nuove conquiste scientifiche, nel solco di una Chiesa che, facendo discernimento sulle tante proposte culturali e capitalizzandone le più significative, rilegge, interpreta, rivive e rinnova la sua Tradizione, consegnandola nelle forme coerentemente e progressivamente rispondenti all'avvicinarsi dei tempi e dei destinatari e, dunque lasciandola esposta, ora e sempre, a pronunciamenti doverosamente attualizzanti.

Ciò intendendo, chiameremmo oggi la Tradizione il *working in progress* di un progetto definito dalla Rivelazione, laddove l'analisi sincronica dei testi conciliari, riferita «all'esperienza extratestuale dell'ascolto della Parola di Dio e dell'incontro effettivo con l'infinità varietà di coloro a cui il Concilio si rivolge», evidenzia il patrimonio di un *corpus* letterario, che è espressione di coloro che trasmettono la fede (*tradentes*) ma che, nello stesso tempo, resta aperto alla re-interpretazione dei recettori (*recipientes*) così come è avvenuto nel passaggio di quanto è stato trasmesso (*traditum*) dai Padri a S. Tommaso e da lui in avanti, perché allo stesso modo il Vaticano II è «interamente

¹²² F. Ruggiero, *Patristica come stile. I Padri della Chiesa nel Concilio Vaticano II*, cit., p. 458.

¹²³ G. Campanini, *La cultura cattolica negli anni di Benedetto XV. Dalla crisi del positivismo alla filosofia dei valori*, in E. Guerriero (a cura di), *La Chiesa e la modernità*, cit., pp. 282-283.

attraversato da un processo di ricezione e di trasmissione in attesa di una sua realizzazione post-conciliare sempre contestualizzata», così come sentenzia Cristoph Theobald¹²⁴ nell'edizione italiana de *La réception* comparsa in lingua originale nel 2009 dentro la nuova serie della collana *Unam sanctam*.

Non dico oltre per difetto di competenze. In ogni caso, non posso fare a meno di sottolineare che l'*Optatam Totius* dava tuttavia la seguente limitante indicazione¹²⁵:

Nell'insegnamento della teologia dogmatica, prima vengano proposti gli stessi temi biblici. Si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa. Inoltre, per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro.

Il brano contiene buoni spiragli, ma il finale è piuttosto conservatore. Il contributo dei Padri è posto tra le materie obbligatorie dello studio teologico; si sottolinea il potenziale ecumenico dello studio; si afferma la necessità di un rapporto tra storia e dogma. Ma il tutto sembrerebbe restare nell'ottica di un riferimento patristico limitato all'uso dottrinale e, comunque, con prospettiva gregaria e subalterna a S. Tommaso d'Aquino. Sembrerebbe non bastare perché si possa parlare, in modo pieno, di un "ritorno ai Padri", se non di un *ressourcement* a mezzo servizio. Di converso, dà buona rassicurazione la *Dei Verbum*, quando dice¹²⁶:

[...] la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio. Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. 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. Così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la Sposa del Suo Figlio diletto; e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la Parola di Cristo in tutta la sua ricchezza.

La Costituzione insegna che non progredisce la verità della Rivelazione, eterna e immutabile, ma progredisce la percezione della Verità da parte della Chiesa: essa suggerisce «una impostazione teologica che – scrive Pesce¹²⁷ – rompeva con la trattazione atemporale e astratta della teologia scolastica, per esprimersi nei termini di una visione storica della Rivelazione», all'interno di «una concezione unitaria e non dualistica dei rapporti tra Sacra Scrittura e Tradizione dalla quale scaturiva di fatto un rovesciamento del rapporto tra questi due termini che aveva dominato il periodo tridentino». Trattasi, insomma, di un percorso in cui la comprensione della Sacra Scrittura progredisce attraverso l'incessante maturazione di una Tradizione, che con essa, e non dopo di essa, parte agli albori del cristianesimo e non a uno stadio storico successivo, avendo quindi

¹²⁴ C. Theobald, *La ricezione del Vaticano II*, I: *Tornare alla sorgente*, a cura di G. Mazza, Dehoniane, Bologna 2011, pp. 368-378.

¹²⁵ OT 16.

¹²⁶ DV 8.

¹²⁷ M. Pesce, *Il rinnovamento biblico*, in E. Guerriero (cur.), *Il rinnovamento della vita cattolica*, cit., pp. 202-203.

i Padri come parte *vivificante* e incisiva *nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega*, ovvero come scuola viva e vitale per il Popolo di Dio chiamato alla santità per buona testimonianza e sani costumi, fede autentica e preghiera sincera. Vivificata dai Padri, la Tradizione accredita alla Chiesa *l'intero canone dei Libri sacri*, glielo *fa conoscere* e le dà gli strumenti per farlo *comprendere*. Vivificata dai Padri, la Tradizione è il motore attraverso cui la Chiesa *rende ininterrottamente operanti* le Sacre Scritture, ovvero la tabella di marcia attraverso cui la Chiesa annuncia e vive nel tempo e nello spazio senza soluzione di continuità, appunto *ininterrottamente*, la Parola di Dio, *il quale in passato ha parlato* all'Antico Israele ed oggi, *non cessa di parlare* con il Nuovo Israele, la stessa Chiesa, *Sposa del Suo Figlio diletto*. Vivificata dai Padri, la Tradizione è lo strumento con cui *lo Spirito Santo* ora e sempre continua a far progredire nella Chiesa e, per il tramite di lei, nel *mondo intero* l'intelligenza della fede, la ricerca della *verità intera*, la forza della *Parola di Cristo in tutta la sua ricchezza*.

Inoltre, sul piano della ricerca, lo studio del Gianotti, ampiamente evocato, ha messo una parola definitiva su quanto nel complesso il Vaticano II – al di là del tasso di consapevolezza dei vari e tanti partecipanti – abbia tentato operativamente un “ritorno ai Padri” durante i lavori che accompagnarono la promulgazione della *Lumen Gentium*, facendolo peraltro con una inequivocabile intenzionalità poggiata su un progetto ben determinato, tanto che «parlare di un'utilizzazione casuale dei Padri [...] è largamente ingiustificato»¹²⁸ da parte di alcuni autori, come Achille Maria Triacca (1935-2022), ritenenti che «i riferimenti conciliari ai Padri siano – per usare un eufemismo di Tangorra¹²⁹ – puramente a “casaccio”». Tornerei, però, almeno su tre punti particolari, che potrebbero stimolare in via privilegiata, anche se ovviamente non esclusiva, l'ulteriore ricerca dei patrologi:

1. Il primo punto riguarda il capitolo VIII, insistendo ancora per setacciare il sentiero tracciato da René Laurentin¹³⁰, che partecipò al Vaticano II come consultore e che nella traduzione italiana del suo *Cours sur la Vierge Marie* dettato negli immediati anni post-conciliari in varie sedi internazionali ricapitolava così le recezioni conciliari di carattere mariologico: «Il movimento patristico ha portato a rimettere in luce temi importanti per il significato del ruolo di Maria in rapporto alla Chiesa, in rapporto alla donna: Maria è la nuova Eva; ha concepito nel suo cuore prima che nel suo corpo (sant'Agostino, san Leone). Il capitolo conciliare assume così questi temi troppo misconosciuti».
2. Il secondo punto si lega in qualche modo all'aggiunta della *Nota Previa* a firma del cardinale Pericle Felici (1911-1982) *de modis cap. III*, che sembrò ai più, forse esageratamente (?), una riduzione della portata innovativa iscritta nel testo sulla collegialità dei vescovi, tema molto caro alla sensibilità patristica ma piuttosto scomodo per l'ala tradizionalista che, sconfitta, aveva piuttosto digerito di mala voglia quel capitolo della *Lumen Gentium*: «la soddisfazione manifestata da numerosi leader della minoranza, in particolar modo i cardinali Siri e Ruffini, rafforzò però quell'impressione – attesta Aubert¹³¹ – e molti teologi, soprattutto il padre Congar e il professor Ratzinger, molto insoddisfatti, proposero addirittura di votare *non placet*».

¹²⁸ D. Gianotti, *I Padri della Chiesa al Concilio Vaticano II*, cit., p. 366.

¹²⁹ G. Tangorra, *Il Vaticano II e i Padri della Chiesa*, cit., p. 13.

¹³⁰ R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, a cura di G. Engels – R. Tempestini, Marietti, Torino 1972, p. 73.

¹³¹ R. Aubert, *Lo svolgimento del concilio*, cit., p. 295.

3. Il terzo punto sprona ad una concentrazione monografica sull'apporto dato dai Vescovi orientali nel sollecitare il “*ritorno ai Padri*”, indagando su quanto ciò possa aver contribuito allo sviluppo dell'anelito ecumenico di cui il Concilio voleva essere autentico profeta e sviluppando, in questa direzione, un sentiero investigativo che decenni fa fu oggetto di alcuni lavori – purtroppo non molto conosciuti – promossi dalla rivista *Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano*¹³², diretta da Francesco Saverio Pericoli Ridolfini (1921-2009), mio compianto maestro, che fu tra la prima generazione di docenti della II Università di Roma-Tor Vergata (1982-1983).

Al di là di questi suggerimenti, il Gianotti – come si evince dalle lusinghiere recensioni comparse su riviste di massima qualità come *Augustinianum*¹³³ o *La Civiltà Cattolica*¹³⁴ – ha timbrato davvero un prodotto originale d'eccellenza, suggerendo per contenuti e metodo un'irreversibile pista di ricerca che va sfruttata, applicandola capillarmente almeno alle altre *Costituzioni*, prima di estenderla auguratamente a tutti i *Decreti* e le *Dichiarazioni*.

Credo che, intanto, già ci siano tutti i motivi per concludere l'apporto conciliare alla nostra tematica, ricapitolando il discorso in questi cinque punti nodali:

1. Il concetto dinamico della Sacra Tradizione, che è strettamente congiunta alla Sacra Scrittura per la stessa sorgente divina e, pertanto, trasmette integralmente la Parola di Dio, vivificandola, attualizzandola, incarnandola, per l'umanità pellegrina nel tempo e nello spazio.
2. La lettura dinamica della Sacra Tradizione, da applicare inalienabilmente ad una lettura dinamica dei Padri, che di quella Tradizione sono parte vivificante, componente sommamente autorevole: tant'è che l'*unanymis consensus patrum* è criterio infallibile di verità.
3. La necessità assoluta del “*ritorno ai Padri*”, che, essendo la parte più remota della Sacra Tradizione, s'intrecciano, geneticamente, con lo stesso fissaggio del canone neotestamentario: fissaggio per cui la *vox Patrum*, fu determinante.
4. Il superamento della fruizione patristica nell'ottica del tradizionalismo controriformista, che non guardava più indietro della Scolastica, limitandosi a una considerazione marginale dei Padri, a un loro gregario e occasionale uso come *dicta probantia*, a una loro strumentalizzazione come certificato confermativo d'un Magistro preconstituito su altre basi.
5. L'utilizzo dei Padri non più per sigillare con loro citazioni estrapolate a posteriori i *clara et certa* dei dogmi esternati dalla Chiesa, bensì per raccogliere da tutti gli apporti d'Oriente e d'Occidente il *modus patristicus loquendi*, ovvero il loro modo di procedere, onde capitalizzare *hic et nunc*, qui e ora, l'insegnamento proprio di un Padre della Chiesa, la storia del suo vissuto, della sua testimonianza e della sua missione, il suo respiro biblico, la sua esperienza liturgica, la sua azione pastorale, il messaggio del suo contesto comunitario, la sua lezione in relazione teologica all'intero patrimonio dottrinale della Patristica.

¹³² A. Panfili, *La Chiesa melkita cattolica al Concilio Ecumenico Vaticano II*, in “Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano”, 11/3 (1988), pp. 163-177. 12/1 (1989), pp. 23-52; P. Genova, *La Chiesa armena cattolica al Concilio Ecumenico Vaticano II*, ivi, 17/1 (1994), pp. 29-47. 17/2 (1994), pp. 75-95; R. Cherubini, *La Chiesa caldea cattolica al Concilio Ecumenico Vaticano II*, ivi, 18/1-2 (1995), pp. 41-47. 19/3 (1995), pp. 13-47. 19/1 (1996), pp. 13-46.

¹³³ G.A. Rebolledo Parada, *Recensione*, in “Augustinianum”, 51/2 (2011), pp. 591-599.

¹³⁴ S. Mazzolini, *Recensione*, in “La Civiltà Cattolica”, q. 3864 (2011), pp. 615-616.

Certo, non spariscono dal bilancio le *quaestiones* connesse a limiti, perplessità e interrogativi che il Vaticano II poteva lasciare celebrando, dopo quattro periodi frammentari di inter-sessioni, la sua ultima seduta il 7 dicembre 1965 e chiudendo i battenti il giorno seguente con la S. Messa, durante la quale l'omelia di Paolo VI – come ricorda Aubert¹³⁵ – consegnò ai partecipanti le parole d'ordine da tradurre ciascuno nel proprio ambito di impegno e missione: «rinnovamento di pensiero, di azione, di costumi, di forza morale, di gioia e di speranza, che è stato lo scopo stesso del Concilio». Comunque sia, la via del “*ritorno ai Padri*” – per quanto qualcuno non voglia leggerla per fastidio legato a mentalità reazionaria o per miopia dovuta ad eccesso di zelo – era ormai segnata. Poco più di un anno dopo, Paolo VI mostrava d'aver recepito in prima persona tutta la lezione, privilegiando visibilmente l'apporto patristico come miglior fondamento vivo e vitale del suo insegnamento sociale contro gli squilibri planetari tra persone, ceti, nazioni e popoli¹³⁶:

“Se qualcuno, in possesso delle ricchezze che offre il mondo, vede il suo fratello nella necessità e chiude a lui le sue viscere, come potrebbe l'amore di Dio abitare in lui?”. Si sa con quale fermezza i Padri della Chiesa hanno precisato quale debba essere l'atteggiamento di coloro che posseggono nei confronti di coloro che sono nel bisogno: “Non è del tuo avere, afferma sant'Ambrogio, che tu fai dono al povero; tu non fai che rendergli ciò che gli appartiene. Poiché è quel che è dato in comune per l'uso di tutti, ciò che tu ti annetti. La terra è data a tutti, e non solamente ai ricchi”. È come dire che la proprietà privata non costituisce per alcuno un diritto incondizionato e assoluto. Nessuno è autorizzato a riservare a suo uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno, quando gli altri mancano del necessario. In una parola, “il diritto di proprietà non deve mai esercitarsi a detrimento della utilità comune, secondo la dottrina tradizionale dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi”. Ove intervenga un conflitto “tra diritti privati acquisiti ed esigenze comunitarie primordiali”, spetta ai poteri pubblici “adoperarsi a risolverlo, con l'attiva partecipazione delle persone e dei gruppi sociali”.

Non passerà un quinquennio dalla chiusura del Concilio e lo stesso Papa, in un'occasione speciale per l'interesse patristico¹³⁷, consacrerà questo percorso, dettandolo come basilare per una cultura teologica davvero in grado di interpretare pastoralmente il rinnovamento promosso dal Vaticano II:

Lo studio dei Padri, di grande utilità per tutti, è di necessità imperiosa per coloro che hanno a cuore il rinnovamento teologico, pastorale, spirituale promosso dal Concilio e vi vogliono cooperare. In loro infatti ci sono delle costanti che sono alla base di ogni autentico rinnovamento.

Parole chiare: studiare i Padri, e studiarli a tutto campo come corredo inalienabile per una concreta e conveniente interpretazione del messaggio conciliare dinanzi alle sfide contemporanee. Appena pochi giorni prima, nell'Allocuzione pronunciata per inaugurare l'Istituto Patristico “Augustinianum”¹³⁸, egli aveva spiegato il perché:

Come pastori, poi, i Padri sentirono la necessità di adattare il messaggio evangelico alla mentalità contemporanea e di nutrire con l'alimento della verità della Fede se stessi e il

¹³⁵ R. Aubert, *Lo svolgimento del Concilio*, cit., p. 335.

¹³⁶ Paolo VI, *Popolorum Progressio*, 23 [26 marzo 1967].

¹³⁷ Id., *Lettera al cardinale Michele Pellegrino per il Centenario della morte di Jean-Paul Migne*, 10 maggio 1970: *Acta Apostolicae Sedis* 67 (1975), p. 471

¹³⁸ Id., *I nuovi passi*, 4 maggio 1970: *ivi*, 62 (1970), p. 425.

popolo di Dio. Ciò fece sì che per essi catechesi, teologia, Sacra Scrittura, liturgia, vita spirituale e pastorale si congiungessero in una unità vitale, e che loro non parlassero soltanto all'intelletto, ma a tutto l'uomo, interessando il pensare, il volere, il sentire.

Per Giovanni Battista Montini – «sin da giovane conoscitore della cultura francese e innamorato di Agostino, in età matura vescovo *ambrosiano* di Milano, [...] uno dei presuli che già all'inizio della stagione conciliare aveva rilevato l'insufficienza dei documenti probatori»¹³⁹ – i Padri, in definitiva, sono specchio fedelissimo di un insegnamento e di una testimonianza che attualizzano e incarnano la Parola di Dio *nella mentalità contemporanea*. Danno insegnamento e testimonianza per nutrire, con *l'alimento della fede*, la Chiesa, *il Popolo di Dio*, che vive nel tempo e nello spazio. Essi sono il pilastro di una teologia che deve parlare non solo *all'intelletto ma a tutto l'uomo*. La loro teologia non è puro esercizio intellettuale dell'uomo, ma deve scuotere il suo modo di vedere le cose, la sua volontà, la sua sensibilità. Essi sono centrali in una scuola che non si ferma alla dogmatica, ma che si traduce in confidenza biblica (come leggere e vivere la *Sacra Scrittura*), autentica educazione alla preghiera (come celebrare e vivere la *liturgia*), idonea istruzione cristiana (come insegnare e vivere la *catechesi*) e azione missionaria (come interpretare e vivere la *pastorale*), mettendo in atto un'adeguata comunicazione che si rinnova e progredisce, per stile e linguaggio, dinanzi ad un mondo che cambia.

Più tardi, la Congregazione per l'Educazione cattolica, dopo un primo cenno in materia nella documentazione prodotta durante il pontificato di Paolo VI¹⁴⁰, raccoglierà pienamente, detterà maturamente e dettaglierà monograficamente tali istanze, sciogliendole in un manifesto all'altezza della contemporaneità, allorché in avanti – cresciuta ancor più la consapevolezza circa l'imprescindibile necessità dei Padri per lo studio teologico e la formazione pastorale – celebrerà il Vaticano II come fondamento di un programma, che li contempla come argomento focale, essendo i primi maestri e gli intramontabili attori nell'incontro tra il Cristianesimo e il pluralismo delle culture umane, fonti sempre fresche e dinamiche per rimotivare pastoralmente l'annuncio evangelico dinanzi all'avanzare inesorabile del tempo, che sembra scorrere sempre più in fretta con l'avvicendamento di mode e gusti a tamburo battente, e dinanzi alla ramificazione geografica della Chiesa, che le sfide della globalizzazione chiamano in causa esigendo un impegno sempre più variegato e capillare per la diversità di popoli e civiltà¹⁴¹:

La rivisitazione delle varie tappe della storia della teologia rivela che mai la riflessione teologica ha rinunciato alla presenza rassicuratrice dei Padri. Al contrario, ha sempre avuto la viva coscienza che nei Padri vi è qualcosa di singolare, di irripetibile e di perennemente valido, che continua a vivere e resiste alla fugacità del tempo [...]. La considerazione dell'attuale clima culturale fa poi emergere le molte analogie che legano il tempo presente con l'epoca patristica nonostante le evidenti differenze [...]. L'osservazione dell'odierna realtà ecclesiale, infine, mostra come le esigenze della pastorale generale della Chiesa e, in modo particolare, le nuove correnti di spiritualità reclamano alimento solido e fonti sicure di ispirazioni. Di fronte alla sterilità di tanti sforzi, torna spontaneo pensare

¹³⁹ F. Ruggiero, *Patristica come stile. I Padri della Chiesa nel Concilio Vaticano II*, cit., p. 457.

¹⁴⁰ Congregazione per l'Educazione cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 22 febbraio 1976, nn. 85-88.

¹⁴¹ Ead., *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 10 novembre 1989, introd. 2-4.

a quel fresco soffio di vera sapienza e autenticità cristiana, che promana dalle opere patristiche. È un soffio che ha già contribuito, anche recentemente, ad approfondire numerose problematiche liturgiche, ecumeniche, missionarie e pastorali, le quali, recepite dal Concilio Vaticano II, sono considerate per la Chiesa di oggi fonte di incoraggiamento e di luce. I Padri quindi dimostrano tuttora la loro vitalità e tuttora hanno molte cose da dire a chi studia o insegna teologia.

Fermiamo qui un discorso che non ha voluto essere altro che un prospetto ponderato con qualche elemento di riflessione generale da affiancare timidamente alla lettura di largo respiro ben ricapitolata in un altro contributo sintetico ma non meno significativo del Gianotti¹⁴². Resta, tuttavia, un'ultima domanda che *in primis* tocca senz'altro programmi e obiettivi dell'Accademia, ma che *de facto* investe l'intera Chiesa per la qualità dei suoi operatori, che dall'Accademia devono ricevere stimoli, strumenti ed indirizzi per prepararsi bene nei vari campi d'azione: quanto la *Weltanschauung* patristica, oggi, dopo sessant'anni dall'inizio del Concilio – al di là di corsi e studi specifici all'interno del settore disciplinare o di sguardi storico-propedeutici in corsi e trattati di esegesi, dogmatica, morale e liturgia – è effettivamente, efficientemente ed efficacemente presente nella concretezza della prassi didattica e nello svolgimento della ricerca scientifica a tutto campo presso le Facoltà Teologiche e gli Istituti di Scienze Religiose?

¹⁴² D. Gianotti, *I Padri della Chiesa, anima del Concilio. Il ritorno alle fonti della tradizione patristica e spirituale*, in "Parola e Tempo. Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia", 11 (2012), pp. 50-62.