

Indice

- p. 11 Prefazione di Gaspare Mura
19 Introduzione
47 Abbreviazioni
- 49 Capitolo 1
Il linguaggio simbolico delle immagini nella catechesi missionaria di Teofilo di Antiochia
1.1. Gli apologeti greci del II secolo d.C.: riconsiderazione critica della loro definizione tradizionale, 49
1.2. *Kerygma* e catechesi nella Chiesa primitiva e in Teofilo di Antiochia, 54
1.3. Prospetto schematico dei contenuti essenziali della catechesi missionaria di Teofilo, 58
1.4. Il linguaggio simbolico della catechesi missionaria di Teofilo: la visione di Dio e gli «occhi dell'anima», 59
1.5. La visione di Dio e lo specchio dell'anima, 62
1.6. Le analogie della fede cristiana, 65
1.7. Le analogie della Risurrezione, 69
1.8. Conclusioni, 74
Appendice, 78
- 83 Capitolo 2
Sulla storia e il significato del termine "Pantokrator". Dagli inizi fino a Teofilo di Antiochia
2.1. Introduzione, 83
2.2. P. nei Settanta, nella cultura giudaica e pagana, 84
2.3. P. nel Nuovo Testamento e nei primi documenti del cristianesimo antico, 89
2.4. P. in Teofilo di Antiochia, 111
2.5. Epilogo, 122

- p. 127 Capitolo 3
On the Meaning of the Term “Pantokrátor” in Theophilus of Antioch
- 139 Capitolo 4
Cristianesimo primitivo e inculturazione greca. L'esperienza dei Padri preniceni
- 4.1. Introduzione, 139
 - 4.2. Il primo confronto del cristianesimo con l'ellenismo nella letteratura apologetica del II secolo, 141
 - 4.3. L'incontro con l'ellenismo nel cristianesimo «didascalico» alessandrino, 151
 - 4.4. Conclusioni e indicazioni per il nostro tempo, 158
- 161 Capitolo 5
Voci da dizionari
- 5.1. Ambrogio di Milano (339-397 d.C.), 161
 - 5.2. Cirillo di Gerusalemme (315-387 d.C.), 165
 - 5.3. Pseudo-Clemente: seconda lettera di Clemente, 169
- 177 Capitolo 6
La verginità consacrata in S. Ambrogio di Milano
- 6.1. Il mistero della verginità, 178
 - 6.2. Il Cristocentrismo della verginità consacrata, 181
 - 6.3. La Vergine Maria icona della vita verginale, 185
 - 6.4. Conclusione, 186
- 189 Capitolo 7
Annotazione filologico-critica in margine a II di Clemente 9,5
- 195 Capitolo 8
Il metodo nello studio dei Padri. Problemi, orientamenti e prospettive
- 8.1. Introduzione, 195
 - 8.2. Autonomia della patristica, 196
 - 8.3. Il metodo storico-critico, 199
 - 8.4. Manuali e strumenti patristici, 208
 - 8.5. Il contatto diretto con i testi, 209

- 8.6. Due pregiudizi da evitare, 215
- 8.7. Interdisciplinarietà, 219
- 8.8. Conclusione, 222
- Riferimenti bibliografici, 223

p. 227 Capitolo 9

Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa. Testimonianze patristiche sul laico

- 9.1. I Padri apostolici (I e II secolo), 228
- 9.2. Didachè, 230
- 9.3. Clemente Romano: *Lettera ai Corinzi*, 234
- 9.4. Ignazio di Antiochia, 241
- 9.5. Policarpo, 253
- 9.6. Seconda di Clemente, 258
- 9.7. Il Pastore di Erma, 266

277 Capitolo 10

Sulla storia del termine λαϊκός. Dalle origini fino a Clemente Romano

- 10.1. Anzitutto il sostantivo: *λαός*, 278
- 10.2. Il suffisso *-ικός*, 280
- 10.3. *Λαϊκός* nei papiri ellenistici, 281
- 10.4. *Λαϊκός* nelle versioni greche della Bibbia del II sec. d.C., 283
- 10.5. Significato di *λαϊκός* in I Clem 40,5, 284

289 Capitolo 11

«Fede di Gesù Cristo» Nelle lettere di Ignazio di Antiochia

- 11.1. «La fede per mezzo di lui»: Filadelfesi 8,2, 293
- 11.2. «Nella fede di lui e nell'amore di lui»: Efesini 20,1, 299
- 11.3. «Se qualcuno corrompe la fede di Dio»: Efesini 16,2, 302
- 11.4. «Secondo la fede e l'amore di Gesù Cristo»: Romani (iscrizione), 303
- 11.5. «Ho deciso nella fede di Gesù Cristo»: Magnesi 1,1, 305
- 11.6. Gesù Cristo, la fede perfetta: Smirnesi 10,2, 306

309 Capitolo 12

Il sangue di Cristo in Ignazio di Antiochia

- 12.1. Vita, 309
- 12.2. Le sette lettere autentiche e la «questione ignaziana», 310

- 12.3. Il pensiero di Ignazio sul sangue di Cristo, 310
 12.4. Sintesi conclusiva, 322
- p. 325 Capitolo 13
Sangue di Cristo e Eucaristia in Ignazio di Antiochia. Per una spiritualità liturgico-eucaristica del sangue di Cristo
 13.1. Fede nel sangue di Cristo, 326
 13.2. Sangue di Cristo ed eucaristia, 330
 13.3. Sangue di Cristo e novità di vita, 333
 13.4. Sangue di Cristo, vita e gioia eterna del cristiano, 338
 13.5. Indicazioni liturgico-pastorali per il nostro tempo, 343
- 345 Capitolo 14
Il corpus paulinum nelle lettere di Ignazio
 14.1. Alcune annotazioni metodologiche preliminari, 346
 14.2. Testi ignaziani in cui l'influsso di Paolo appare certo, 350
 14.3. Testi ignaziani in cui l'influsso di Paolo appare altamente probabile, 375
 14.4. Conclusione sul *corpus paulinum* in Ignazio, 394
- 403 Capitolo 15
Lineamenti essenziali della paideia umano-cristiana in Clemente Alessandrino
 15.1. Alcuni dati principali della biografia di Clemente, 403
 15.2. Opere principali, 405
 15.3. L'universo della paideia clementina, 408
 15.4. Indicazioni conclusive per il nostro tempo, 433
- 439 Bibliografia generale

Introduzione

Dopo la pubblicazione del volume uscito alcuni anni fa (*Ignazio di Antiochia. L'uomo proteso verso l'unità*, LAS, Roma 2013), presento qui questa nuova raccolta di studi e di ricerche su vari Padri della Chiesa antica, già pubblicati dallo scrivente in questo ultimo quarantennio (1979-2019), intitolata *Pantokrátor. Colui che è origine di tutto e che sostiene tutto*¹. Questi studi si trovavano finora dispersi in diverse riviste, miscellanee varie, o dizionari specializzati, sicché molti di essi erano divenuti pressoché inaccessibili e difficilmente rintracciabili. Per cui mi sono deciso ad affrontare l'impresa alquanto ardua e laboriosa di raccogliarli ora in un'unica monografia e di presentarli a quei lettori che, ancora oggi, non si accontentano di una lettura superficiale dei testi dei Padri, ma sono avidi di una conoscenza diretta, più approfondita e sapida. Questi testi vengono ora pubblicati qui di seguito, un dopo l'altro, seguendo, perlopiù, l'ordine cronologico della loro apparizione. Pertanto il lettore è invitato a porre attenzione alla data di composizione degli originali, per evitare il rischio di estrapolarli dal loro contesto storico e di appiattirli tutti su di un orizzonte vago e indefinito.

Passo ora a una rapida presentazione degli studi contenuti nel presente volume, perché il lettore abbia già fin dall'inizio, una visione panoramica d'insieme per orientarsi nella lettura del volume.

1. È una citazione tratta dalla Lettera Enciclica *Lumen Fidei* del Sommo Pontefice Francesco sulla Fede, LEV, Città del Vaticano e Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013, (num 11) 32. È la prima Enciclica di Papa Francesco e l'ultima di Benedetto XVI. Annoto come nel breve testo citato è racchiusa la definizione concisa ed esatta del termine *Pantokrátor* che è l'oggetto di due studi specifici del volume presente e che dà il titolo a tutto il volume. Cfr. più avanti n. 4.

1. Presentazione degli studi contenuti nel libro

1. *Il linguaggio simbolico delle immagini nella catechesi missionaria di Teofilo di Antiochia*, in «Salesianum», 41 (1979), pp. 273-297.
2. *Sulla storia del termine Pantokrátor: dagli inizi fino a Teofilo di Antiochia*, in «Salesianum», 46 (1984), pp. 439-472.
3. *On the Meaning of the Term Pantokrátor in Theophilus of Antioch*, in E.A. Livingstone (ed.), «Studia Patristica», XVIII/3 (Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference), Cistercian Publ. – Peeters Press, Kalamazoo-Leuven 1989, pp. 71-83.
4. *Cristianesimo primitivo e inculturazione greca. L'esperienza dei Padri preniceni*, in A. Amato, A. Strus (eds.), *Inculturazione e formazione salesiana*, Ed. SDB, Roma 1984, pp. 57-63.
5. Tre voci da dizionari:
 - *Ambrogio di Milano*, in J. Gevaert (ed.), *Dizionario di Catechetica*, Elledici, Leumann, Torino 1986, pp. 29-30;
 - *Cirillo di Gerusalemme*, in Idem, Torino 1986, pp. 155-156;
 - *Pseudo-Clemente: Seconda lettera di Clemente*, in M. Sodi, A.M. Triacca (eds.), *Dizionario di Omiletica*, Elledici – Velar, Leumann Torino – Gorle Bergamo 1998, pp. 1275-1277.
6. *La verginità consacrata in S. Ambrogio di Milano* (inedito).
7. *Annotazione filologico-critica in margine a II Clemente 9,5* in «Salesianum», 55 (1993), pp. 557-560.
8. *Il metodo nello studio dei Padri: problemi, orientamenti e prospettive*, in E. Dal Covolo, A.M. Triacca (eds.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, LAS, Roma 1991, pp. 19-43.
9. *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa: testimonianze sul laico*, in E. dal Covolo, F. Bergamelli, E. Zocca, M.G. Bianco (eds.), *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, Paoline, Milano 1995, pp. 45-105.
10. *Sulla storia del termine laikós: dalle origini fino a Clemente Romano*, in A. Amato, G. Maffei (eds.), *Super fundamentum Apostolorum* (Studi in onore di S.Em. il Card. A.M. Javierre Ortas), LAS, Roma 1997, pp. 127-141.

11. «Fede di Gesù Cristo» nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in «Salesianum», 66 (2004), pp. 649-664.
12. *Sangue di Gesù Cristo in Ignazio di Antiochia*, in T. Veglianti (ed.), *Dizionario Teologico sul sangue di Gesù Cristo*, Centro Studi Sanguis Christi, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, pp. 672-683.
13. *Sangue di Cristo ed Eucaristia in Ignazio di Antiochia*, in D. Merderios (a cura di), *Sacrificium et canticum laudis*. Miscellanea liturgica offerta al prof. Manlio Sodi in occasione del suo 70° genetliaco, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, pp. 441-458.
14. *Il corpus paulinum in Ignazio di Antiochia* (inedito).
15. *Lineamenti essenziali della paideia umano-cristiana secondo Clemente Alessandrino*, in A. Bozzolo, R. Carelli (a cura di), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, pp. 241-269.

Incomincio a presentare rapidamente i primi quattro studi, che hanno in comune, nel sottofondo, la figura emblematica di Teofilo di Antiochia.

Lo studio numero 1²

È il primo studio, il più antico, che risale al 1979, frutto sbocciato e maturato – insieme agli altri tre che seguono – dalle due tesi di laurea dello scrivente: la prima, in lettere classiche, all'Università di Torino (F. Bergamelli, *Ricerche sulla dottrina di Dio e la sua predicazione missionaria ai pagani in Teofilo di Antiochia*, presentata a F. Bolgiani, Torino 1971, dattiloscritto inedito); la seconda, in sacra teologia, all'Università Pontificia Salesiana di Roma, (*Catechesi missionaria in Teofilo di Antiochia*, presentata a A.M. Triacca, 2 voll. Roma 1980, dattiloscritto inedito); entrambe sono consultabili presso la biblioteca dell'Istituto Internazionale Don Bosco di Via Caboto, 27 (Torino).

2. Ogni studio corrisponde a un capitolo del volume.

Si tratta di uno studio che raccoglie in rapida sintesi le caratteristiche fondamentali della catechesi missionaria di Teofilo di Antiochia. Viene delineato il linguaggio simbolico della predicazione di questo autore, riguardante in particolare «la visione di Dio con gli occhi e nello specchio dell'anima». Si passa poi ad un altro tema importante e difficile da far accettare al suo interlocutore educato nell'ellenismo: la fede cristiana. «Non sai tu che la fede viene prima di tutto?». Ed egli ne dà prova con molteplici analogie desunte dalla vita quotidiana: il contadino che crede alla terra, il marinaio che crede al nocchiero, il malato che si affida al medico... E alla fine il punto ancor più difficile da affrontare: la resurrezione della carne, bollata dal filosofo contemporaneo medio-platonico Celso, come “speranza da vermi,” con le molteplici analogie prese dal cosmo: la luna, che, nelle sue varie fasi, muore e risorge, le stagioni, i giorni e le notti che finiscono e ritornano, il seme che marcisce e rifiorisce... Insomma, per il nostro autore c'è una sorta di marchio di resurrezione inscritto in tutto il cosmo.

Gli studi numeri 2 e 3

Lo studio numero 2: è una lunga storia del termine *Pantokrátor* che affonda le sue radici nell'AT, passa nel NT, soprattutto nell'Apocalisse, fino ai primi Padri della Chiesa antica e ai primi Martiri cristiani, fino a Teofilo di Antiochia. Viene così gradualmente studiata la storia semantica di questo termine importante, a cominciare dalla sua origine, che affonda le radici nei LXX. Infatti *Pantokrátor* si può definire a buon diritto un vero e proprio *settuagintalismo*, perché coniato dai celebri traduttori in greco dell'AT. Teofilo di Antiochia è il primo autore cristiano antico che ha saputo concentrare su questo termine prestigioso svariate valenze e coloriture semantiche che esso era destinato ad acquisire nella sua lunga storia. È anche il termine che dà il titolo a tutto il volume.

Lo studio numero 3: è un contributo presentato al Congresso Patristico Internazionale di Oxford nel 1983, in lingua inglese, nel quale

viene presentato il significato che questo termine assume nell'*Ad Autolico* di Teofilo di Antiochia in tutte le sue svariate sfaccettature semantiche. È stata questa, per lo scrivente, l'occasione di confronto con alcuni studiosi specialisti in questo campo, presenti al Congresso e che mi hanno incoraggiato con i loro suggerimenti a proseguire la mia ricerca.

Lo studio numero 4

Affronta la questione complessa della inculturazione del cristianesimo nei primi tre secoli della Chiesa, chiamata da alcuni anche "ellenizzazione del cristianesimo". Qui mi sono prefisso lo scopo di interrogare i primi Padri della Chiesa nel processo grandioso da loro iniziato di integrazione della loro esperienza di autentici testimoni della fede cristiana nella cultura del loro tempo, rappresentata in massima parte allora, dal pensiero classico greco-romano. Ho limitato il campo al periodo più antico, quello appunto dei Padri preniceni, a cominciare dai cosiddetti "apologeti" greci del II secolo, ove appare ancora, la figura di Teofilo di Antiochia. Questi primi "intellettuali" del cristianesimo antico hanno tentato di mettere le basi per un dialogo con la cultura pagana del loro tempo. Ora infatti schemi difensivi tradizionali si modificano e si adattano, non si limitano più soltanto alla difesa, ma passano alla provocazione del confronto, piegando vetusti termini della cultura classica ad esprimere significati inediti e propri alla nuova religione, fino ad arrivare talvolta a vere e proprie rivoluzioni semantiche. Ora termini prestigiosi della *koinè* filosofico-religiosa del loro tempo, soprattutto di segno platonico-stoico, sono curvati, per così dire, sotto il peso di significati nuovi e sconosciuti al pensiero greco. Per cui c'è stata sì una *ellenizzazione* del Cristianesimo, ma nel contempo anche una *cristianizzazione* dell'ellenismo. Lo studio si chiude con uno sguardo rivolto ai due giganti del *Didaskaleion* alessandrino: Clemente e Origene. Clemente, ebbe l'intuizione geniale secondo cui la filosofia greca ha svolto nella storia della salvezza la funzione provvidenziale di preparare i greci al

cristianesimo. Per tale motivo la filosofia può essere utile anche al cristiano colto come funzione propedeutica alla fede cristiana. Origene dal canto suo, con un impegno diuturno e tenace, riuscì a liberare il cristianesimo del suo tempo dalla minorità intellettuale in cui l'aveva relegato lo gnosticismo e a dargli una dimensione culturale tale da venire incontro alle esigenze culturali più raffinate. Era un'impresa audace, la sua, difficile e rischiosa, ed egli stesso ne intuì lucidamente anche i rischi. Nonostante questa chiara consapevolezza, egli ha ritenuto compito specifico del suo insegnamento proseguire nell'assimilazione critica della cultura greca in funzione della penetrazione sempre più profonda nel mistero cristiano. E ne pagò un prezzo molto caro sia durante la vita e sia dopo la morte.

Lo studio numero 5

È una raccolta di tre voci da dizionari specifici e peculiari. Anzitutto dal *Dizionario di Catechetica* della LDC, ove due voci sono dedicate a due Padri assai noti per le loro opere "catechetiche".

La prima voce riguarda il grande vescovo di Milano Ambrogio con i suoi quattro scritti specifici su tale argomento: *De Abraham I – Explanatio symboli – De Sacramentis – De Mysteriis*. Il pensiero catechetico ambrosiano è strutturato su tre elementi fondamentali. Prende le mosse dalla *catechesi morale*, non però una morale astratta, ma presentata nel vissuto di persone concrete entro il tessuto della Storia Sacra (i patriarchi) e che poi sfocia nella conversione della vita. Così purificati, i *catecumeni* possono accedere alla seconda tappa, quella della *catechesi dogmatico-dottrinale*, con la consegna (*traditio*) del *simbolo della fede* e la sua successiva restituzione (*redditio*), che li mette in grado di assimilare i fondamenti del credere. Finalmente con la *catechesi mistagogica*, tipicamente ambrosiana, l'itinerario catechetico giunge al suo vertice. Ormai i fedeli, illuminati dal battesimo, possono fissare gli occhi sul *mistero*.

La seconda voce, tratta dallo stesso *Dizionario di Catechetica*, concerne Cirillo di Gerusalemme, che ha legato il suo nome alle

celebri *Catechesi*, passando alla storia come il Catecheta e il Mistagogo per eccellenza. Si tratta di un corpo di ventiquattro omelie così strutturate: la prima è introduttiva, detta perciò *Procatechesi*; le diciotto seguenti (da due a diciannove) sono le *Catechesi Battesimali* rivolte ai φωτιζόμενοι o *illuminandi*, che erano i candidati ammessi alla seconda fase del catecumenato e che si preparavano immediatamente a ricevere il battesimo; le ultime cinque (da venti a ventiquattro) sono le celebri cinque *Catechesi Mistagogiche* che introducevano ai misteri dell'iniziazione cristiana i *neofiti* appena battezzati. L'autenticità di esse è comunemente ammessa per la *Procatechesi* e le *Catechesi Battesimali*, mentre è stata contestata quella delle *Mistagogiche*. Alcuni studiosi infatti hanno preferito attribuirle al successore di Cirillo, Giovanni II di Gerusalemme. Gli ultimi studi però più aggiornati, tornano a restituirne più accortamente l'autenticità a Cirillo.

La terza voce invece fa parte del *Dizionario di Omiletica* della LDC e concerne lo Pseudo-Clemente: la cosiddetta *II Clemente*. La *Seconda Lettera di Clemente* è nota come la più antica omelia a noi tramandata e rappresenta uno dei documenti più interessanti e originali del cristianesimo antico, in particolare dal punto di vista della conoscenza della storia dell'antica omelia cristiana. Presso la stragrande maggioranza degli studiosi, si ritiene ormai per assodato che la *II Clemente* non sia una lettera vera propria – mancano infatti i tratti propri che caratterizzano il genere epistolografico (come l'indirizzo iniziale e i saluti finali) – ma che si tratti di una omelia. Dopo aver tracciato i parametri essenziali di un secolo e più di storia di questo documento (1875-1993) oggetto di svariate opinioni da parte degli specialisti, vengo a riferire quanto oggi si ritiene ormai acquisito. La *II Clemente* rimane un documento di grande rilievo, perché ci offre un punto di vista assai interessante per la nostra conoscenza dell'omelia cristiana antica, perché già questo scritto dell'antico cristianesimo mette bene in luce i tre elementi fondanti che entreranno poi a far parte della definizione di essa, come ci attesta il Concilio Vaticano II: la dimensione liturgica; la presenza fondamentale

del *testo sacro*; il forte appello alla pratica della *vita cristiana* tramite la *conversione* (cfr. SC 52).

Lo studio numero 6

Ritorna sulla figura del vescovo di Milano Ambrogio, ma sotto un angolo di visuale nuovo, quello della *verginità consacrata*. È uno scritto ancora inedito. La verginità consacrata è un tema di grande rilievo nel pensiero ambrosiano. Essa è stata oggetto di particolare attenzione da parte del santo vescovo e costantemente presente nella sua cura pastorale. Ciò si evince sia dal numero e sia dalla datazione delle sue opere su questo tema. Sono ben cinque gli scritti da lui dedicati esplicitamente a questa tematica e abbracciano quasi tutto l'arco del suo ministero episcopale. *De virginibus* è la prima opera risalente al 377, a soli tre anni dalla sua ordinazione a vescovo di Milano (7 dicembre del 374), e probabilmente essa è anche il primo scritto in assoluto di Ambrogio; *De viduis*, sempre del 377, di pochi mesi posteriore alla prima opera; *De virginitate*, è databile alla fine del 390; *De institutione virginis* è del 393; *Exhortatio virginitatis*, l'ultima opera sulla verginità è del 394, tre anni prima della morte. In questo studio mi prefiggo di individuare alcune linee fondamentali che Ambrogio propone alle vergini consacrate del suo tempo quale denso e impegnativo programma di vita consacrata verginale. C'è anche da ricordare che la sorella maggiore del vescovo, Marcellina, fece solennemente la sua professione di verginità consacrata ("velatio") nel giorno di Natale del 353 nelle mani di papa Liberio a Roma. Fra la ricca messe di suggerimenti spirituali che Ambrogio rivolge alla vergine consacrata, mi limito a evidenziare in questa sede solo quello fondamentale: il *crisocentrismo* della verginità consacrata. In questa prospettiva, è chiaro che la relazione con Cristo occupa il "centro" della vita proposta da Ambrogio alla vergine. Ella deve cercare la più intima unione personale col Signore Gesù per essere veramente quello che è e per vivere secondo l'indole del suo stato di vita. Ella è la Sposa di Cristo, perché prolunga in sé

stessa, il mistero stesso del Verbo incarnato. Ella dunque è tanto più sé stessa, quanto più intimi sono i suoi legami con il Verbo, l'Uomo-Dio. Pertanto, il solo punto di riferimento essenziale della scelta verginale cristiana e religiosa è la persona del Verbo Incarnato. Al di fuori di quest'unica motivazione fondamentale, tutte le altre, anche se valide, sono soltanto secondarie e non possono mai sostituirsi a quella che rimane l'unico vero centro essenziale. In conclusione, le vergini consacrate possono veramente gridare al loro Sposo divino: «Omnia Christus est nobis» (*De virginitate*, 99).

Lo studio numero 7

È una breve annotazione filologica rivolta in particolare agli studiosi addetti ai lavori. Vorrei infatti con la presente nota richiamare l'attenzione su di un passo peculiare della *II Clemente* 9,5 (vedi sopra al numero 5, la terza voce). La lettura riportata dalla maggior parte delle edizioni critiche correnti all'inizio di questo versetto, è insostenibile, perché basata sull'introduzione indebita della variante di un frammento siriano (εἰ), contro l'unanime tradizione attestata dai codici più importanti. Andando infatti a controllare l'apparato critico, si constatata che la lezione εἰ è una variante che compare solo in un frammento siriano del VII sec., mentre la lezione tramandata unanimemente dalla tradizione manoscritta è la lezione εἰς: così infatti leggono, sia il cod. A (Alessandrino del V sec. [il codice più autorevole]), sia anche l'importante cod. H (*Hierosolymitanus*) dell'anno 1056 e sia quello della versione siriana (S del XII sec.).

Mi pare urgente richiamare l'attenzione su questo passo significativo dell'antica omelia per restituirlo alla genuina lettura, comune a tutta la tradizione manoscritta, e ridargli anche lo splendore dell'originale confessione cristologica racchiusa nel testo oggetto di studio, indebitamente offuscato dall'introduzione della variante spuria.

Lo studio numero 8

Ha un taglio squisitamente metodologico. Si tratta infatti di un contributo concernente un documento importante sullo studio dei Padri emanato una trentina d'anni fa (10 novembre 1989) dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica: *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1989. Mi era stato affidato il compito di commentare in modo particolare i numeri 53-56 di questa *Istruzione* attinenti al metodo nello studio dei Padri. Pertanto nel presente contributo mi sono proposto di seguire il dettato del documento, non limitandomi però strettamente ai paragrafi indicati, bensì allargando la prospettiva anche ad altri passi afferenti allo stesso tema, per unificare in tal modo tutto il prezioso materiale che vi si trova, conglobandolo in una trattazione organica.

In questa sommaria presentazione mi fermo soltanto sulla prima e fondamentale novità contenuta nel documento, destinata a portare una vera e propria rivoluzione nel campo teologico degli studi patristici. È la netta affermazione, contenuta nel numero 50, dell'*autonomia* della "Patristica". Tale riconoscimento come disciplina a sé stante e con il suo metodo proprio, è una novità di grande importanza, che fa giustizia di tutto un passato remoto, ma anche più recente, in cui questa disciplina era relegata all'ultimo rango e come la "cenerentola" delle materie teologiche curricolari, considerata come ausiliaria e *ancillare* della teologia, perlopiù omessa senza gravi scandali. E così, in questa cornice pesantemente condizionata da scopi apologetici, e per giunta poco o nulla preoccupata di un supporto filologico-letterario, i testi dei Padri erano diventati sovente dei *pre-testi*, ridotti cioè a dei mezzi in funzione di un quadro di formulazioni teologiche prefissate, e non studiati *in sé stessi*. Essi pertanto non possono più venire considerati soltanto come dei serbatoi di testi per *infiorescere* formulazioni teologiche prefissate. Ecco dunque una prima avvertenza metodologica fondamentale contenuta nell'*Istruzione* che va sottolineata con tutta la forza: è finito ormai uno studio dei Padri "strumentale", e si impone quindi sempre di più l'esigenza

che la Patristica venga considerata a tutti gli effetti come disciplina autonoma che procede rigorosamente secondo i propri principi.

Accenno ora soltanto rapidamente agli altri punti affrontati lungo lo studio: il metodo storico-critico; la dimensione storica; la dimensione teologica; la dimensione letteraria; manuali e strumenti patristici; il contatto diretto con i testi; i testi nell'originale; le lingue dei Padri; le traduzioni... l'interdisciplinarietà.

A me sembra che l'importante e autorevole documento magisteriale studiato contenga dei solidi principi per rifondare gli studi patristici in ambito ecclesiastico, in un senso più ampio, aperto e moderno. Seguendo la strada maestra tracciata dall'*Istruzione* mi pare giunto il momento opportuno per lasciare definitivamente alle spalle le vecchie polemiche del passato. Si tratta oggi di unire gli sforzi comuni di tutti coloro a cui sta a cuore la memoria viva del passato dei Padri, per illuminare il nostro presente e preparare il futuro.

Gli studi numero 9 e 10

Sono fra loro collegati, perché il primo è una raccolta di testi patristici tra i più antichi, i cosiddetti Padri apostolici (*Didachè*, *Clemente Romano*, *Lettere di Ignazio di Antiochia*, *Il Clemente*, *Policarpo di Smirne*, *Il Pastore di Erma*). Esso fa parte di una antologia di testi più ampia redatta da più autori: E. dal Covolo, F. Bergamelli, E. Zocca, M.G. Bianco (eds.), *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa* (Lecture cristiane del primo millennio 21), Paoline, Milano 1995, pp. 45-105. Pertanto i testi raccolti nel numero 9 sono oggetto di studio da un angolo di vista particolare, che è quello di indagare sul genuino significato di *laico* in quelle comunità del primitivo cristianesimo. Il numero 10 invece estende la ricerca a cominciare dalle origini, dove tale termine ha avuto i suoi natali. In questa rapida presentazione mi limito ad evidenziare solo il testo celebre della *I Clemente* 40,5 dove fa la sua prima comparsa, nella letteratura cristiana antica, il termine *λαϊκός*. *Laico* ha avuto poi l'effetto catalizzatore di condensare

attorno ad esso, lungo i secoli successivi, svariate accezioni di ordine sociale e religioso, e di preparare al vocabolo una lunga posterità carica di significati polivalenti, e talvolta anche contrastanti fra loro.

Ancora nel *numero 10* la nostra ricerca è andata a ritroso, prima di Cristo, e sono stati studiati in particolare alcuni papiri ellenistici del III-II sec. a.C., soprattutto alcuni di essi appartenenti all'amministrazione tolemaica contemporanea. Mi sembra tuttavia che il significato specifico e "categorizzante" di *λαϊκός* – come vorrebbe qualche studioso – sia filologicamente possibile nel contesto pagano dei papiri ellenistici studiati, ma sia riduttivo applicarlo *sic et simpliciter* anche alla *I Clemente*. Semmai in quei papiri *λαϊκός* ha avuto il suo luogo di nascita e la sua "preistoria", ma la vera e genuina storia semantica del termine in seno al cristianesimo antico si trova esclusivamente nello scritto di *Clemente Romano*.

Gli studi numero 11, 12, 13, 14 e 15

Riguardano tutti la figura del grande Vescovo e Martire Ignazio di Antiochia e mettono in luce alcune tematiche predilette del suo pensiero.

Lo studio numero 11: affronta il tema della *fede di Cristo*. In questo studio mi sono proposto di approfondire il significato di questo originale sintagma usato più volte dal martire nelle sue lettere: *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Come dev'essere interpretata questa caratteristica costruzione genitivale? Si tratta d'un *genitivo oggettivo*, equivalente alla fede *in* Gesù Cristo – ove appunto il Cristo è l'oggetto della fede del credente – oppure esso può essere inteso, in qualche caso, anche come un *genitivo soggettivo*, equivalente alla fede *di* Gesù Cristo – cioè alla fede del Cristo, in quanto egli stesso soggetto credente? La stragrande maggioranza dei commentatori di Ignazio, intende il sintagma ignaziano sempre come un *genitivo oggettivo*. Ignazio non è stato un teologo che ha scritto a tavolino un trattato di cristologia sistematica, ma un Vescovo

e Martire che ha vergato le sue celebri sette lettere autentiche col suo sangue ed è stato un mistico innamorato di Gesù Cristo e della sua *reale umanità*, e al quale egli anelava di “congiungersi” attraverso il martirio. La sua confessione circa la «fede di Gesù Cristo» può costituire una testimonianza interessante, che ci aiuta a riscoprire una cristologia nello stile “narrativo” proprio dei vangeli e dei Padri più antichi, non ancora problematizzata dalla complessità del dogma cristologico posteriore. Pertanto la rivisitazione di questo caratteristico sintagma ignaziano, alla luce del suo universo mentale, del suo stile letterario e del contesto, ritengo che possa rivestire un notevole interesse, soprattutto nell’attuale e vivace dibattito ancora in corso sulla «fede di Gesù Cristo». Menziono infine il testo ignaziano più importante sul quale è fondata principalmente la mia convinzione, secondo cui la costruzione genitivale ignaziana (ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει) assume chiaramente, nel contesto grammaticale, il valore del *genitivo soggettivo* (*Efesini* 20, 1).

Lo studio numero 12: riguarda il *sangue di Cristo in Ignazio di Antiochia*. Si tratta di uno studio composto per il *Dizionario Teologico sul sangue di Gesù Cristo*, edito da T. Veglianti (Centro Studi Sanguis Christi), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, pp. 672-683.

Il *sangue di Cristo* nelle lettere ignaziane non è un elemento periferico e tangenziale, soltanto decorativo, ma si iscrive nell’universo spirituale di Ignazio come elemento fondamentale. Come si può vedere, esso costituisce un “filo rosso” – autentico filo d’amore – che attraversa varie tematiche essenziali del pensiero ignaziano, come la salvezza, l’unità, la Chiesa, l’eucaristia e il martirio. Si tratta di ben otto testi ignaziani sicuri: *Smirnesi* 1,1; 6,1-7,1; 12,2; *Filadelfesi* (iscriz.); 4; *Tralliani* 8,1; *Efesini* 1,1; *Romani* 7,3. Mi limito in questa sede a citare il testo più caratteristico e pittoresco del Martire antiocheno: «Essendo imitatori di Dio, *re-infuocati nel sangue di Dio*, avete compiuto perfettamente l’opera a voi congeniale» (*Efesini* 1,1), ove il *sangue di Cristo* è quell’elemento di novità totale che porta alla *incandescenza* del cristiano. Esso, infatti, è la fornace

ardente, nella quale il discepolo può immergersi nel *fuoco del sangue* per diventare «imitatore di Dio».

Lo studio numero 13: è molto simile al numero precedente perché ne studia un aspetto particolare e cioè: *Il sangue di Cristo e l'eucaristia*. La via per eccellenza mediante la quale, secondo Ignazio, il sangue di Cristo irrompe nella vita del discepolo è *l'eucaristia*. È infatti nel sacramento *della carne e del sangue di Cristo* che il fedele si unisce nel modo più intimo e profondo alla passione e morte del Signore. Nella lettera ai *Filadelfesi* leggiamo uno dei passi più densi e pregnanti su questo tema. «Adoperatevi dunque di partecipare ad *una sola eucaristia*, una infatti è la *carne* del Signore nostro Gesù Cristo e *uno il calice per l'unione del sangue di lui*» (*Filadelfesi* 4).

Anzitutto va notato che il *sangue*, nello sfondo eucaristico già evidenziato, costituisce il secondo elemento del caratteristico binomio ignaziano *carne-sangue*, che sta appunto ad indicare la realtà del sacramento del corpo e sangue di Cristo. Nell'eucaristia infatti, secondo Ignazio, sono presenti *misticamente*, ma *realmente*, «la carne del Salvatore nostro Gesù Cristo, quella che ha patito per i nostri peccati» (*Smirnesi* 7,1) e appunto anche il suo *sangue*. Insieme dunque, *carne e sangue* nel testo sono i due elementi fondanti che costituiscono l'eucaristia, il sacramento che per eccellenza fa l'unità della Chiesa.

Più specificamente ancora Ignazio precisa che l'elemento vero e proprio che produce l'unità eucaristica è il *sangue di Cristo* (*Filadelfesi* 4). Tale unità avviene su due piani. Anzitutto col Signore crocifisso, morto e risorto. Ciò è confermato da tutto il contesto del passo e soprattutto dal caratteristico vocabolario *sacrificale* usato e che rinvia inequivocabilmente al supremo sacrificio del Signore sulla croce. Su questo sfondo il sangue risalta come la realtà mistico-sacramentale che concentra in sé nel modo più vivido tutto l'evento storico-salvifico della passione di Cristo. E ciò nella duplice dimensione della realtà storica dei fatti, come anche della realtà mistica dell'eucaristia.

Sul primo piano di unità il sangue unisce intimamente i cristiani al Cristo crocifisso, realmente presente nell'eucaristia. Per

usare le stesse parole di Ignazio potremmo dire che i fedeli sono in tal senso «*come* inchiodati alla croce del Signore Gesù Cristo» e quindi strettamente a lui congiunti nella sua passione.

Ma c'è anche un secondo piano di unità eucaristica: è l'*unità* della Chiesa prodotta appunto dal sangue di Cristo. In questo senso il cristiano, oltre che essere *inchiodato* col Cristo nell'eucaristia, viene anche *conglutinato* ai fratelli, per formare insieme la Chiesa, Corpo mistico del Cristo. Questa passione per l'unità della Chiesa è espressa plasticamente dallo stile pregnante ignaziano, anche con l'intraducibile preposizione costruita con l'accusativo che traduce bene il *movimento* di una realtà dinamica continuamente in via di compimento, attraverso la sua *finalità* tesa *verso* l'unità perfetta attuantesi appunto nell'«unico calice *'verso'* l'unione del sangue di lui».

Concludo la presentazione dello studio ricordando il suggerimento che abbiamo osato proporre ai nostri liturgisti odierni. «Abbiamo constatato infatti il posto centrale che Ignazio riserva all'eucaristia nella spiritualità del sangue. È da qui infatti che esso permea, vitalizza e infiamma tutta la vita del credente. Anche oggi, dunque, bisogna ritornare a questo «fonte e culmine di tutta la vita cristiana» (LG 11), e ai liturgisti incombe il compito creativo di esprimere con *più vigore incisivo e celebrativo* anche il *segno del sangue* eucaristico nelle nostre liturgie domenicali, e a non limitarsi, quasi esclusivamente, ad esprimere solo il segno del pane consacrato».

Lo studio numero 14: è l'ultimo riguardante ancora la figura di Ignazio di Antiochia. Si tratta di uno studio, ancora inedito, che si propone di ricercare quali lettere paoline mostra di conoscere il martire antiocheno nel suo epistolario. Esso costituisce la seconda parte di un altro studio già pubblicato nella monografia citata più sopra: *Ignazio di Antiochia. L'uomo proteseso verso l'unità*. Roma 2013, lo studio num. 19: *La figura dell'Apostolo Paolo*, pp. 351-364. Mentre in quella sede ho evidenziato il ruolo importante che ha avuto la figura dell'Apostolo nella vita e nel martirio di Ignazio, nel lavo-

ro che presento ora, ho fatto un passo ulteriore e ho proceduto con un certo spirito di “finezza”, attento alle sfumature, alla fitta e sottile trama delle allusioni, ai vocaboli più significativi usati da Ignazio, (certi termini che ho chiamato “spia”) e attento a non lasciarmi guidare unicamente da un rigido spirito di “geometria”, basato esclusivamente sui rigorosi canoni del metodo storico-critico, che ovviamente non esistevano ai tempi di Ignazio. Pertanto il lavoro svolto non è stato facile, ma impervio e irto di difficoltà. È ovvio infatti che il Martire, nelle condizioni assai disagiate in cui si trovava, «legato a dieci leopardi» dei soldati di guardia, citava i testi paolini a memoria. E ora vengo a indicare quali lettere del *corpus paulinum* Ignazio mostra di conoscere e di citare, secondo quanto risulta dalla presente ricerca. Le indico in ordine decrescente, a seconda del grado di certezza che esse forniscono sulla dipendenza paolina di Ignazio. Sono le seguenti cinque lettere di Paolo: *1 Corinzi – Efesini – Filippesi – 1 Timoteo e 2 Timoteo*.

La *1 Corinzi* è senz'altro l'epistola paolina maggiormente conosciuta e usata da Ignazio di Antiochia nelle sue sette lettere. Infatti, sono ben *dieci* i testi di questa lettera che attestano con certezza la dipendenza del martire dall'Apostolo. Nella lettera agli *Efesini* sono *due* i testi che provano la dipendenza paolina del martire. Anche nella lettera paolina ai *Filippesi*, sono *due* i testi dell'epistola che testimoniano la dipendenza ignaziana. La “lettera Pastorale” *1 Timoteo* rimanda a *tre* passi delle lettere ignaziane e infine la seconda “lettera Pastorale” di Paolo (la *2 Timoteo*) rinvia a *un* passo ignaziano della lettera ai *Romani*.

Riassumendo, nella nostra ricerca sul *corpus paulinum* in Ignazio di Antiochia, abbiamo individuato chiaramente le cinque lettere paoline già evidenziate più sopra e *diciotto* passi delle lettere ignaziane che ne testimoniano, a vario titolo, la conoscenza e l'uso da parte del vescovo antiocheno: dieci in *1 Corinzi*, due in *Efesini*, due in *Filippesi*, tre in *1 Timoteo* e uno in *2 Timoteo*. Mi sia lecito concludere con una battuta finale. Lo faccio prendendo lo spunto da una celebre affermazione del Crisostomo, successore del martire nella sede episcopale di Antiochia, e grande ammiratore di Ignazio. Egli

usa questa splendida espressione: «Pertanto, il cuore di Cristo era il cuore di Paolo»:

E noi, sulla stessa sequenza crisostomiana, osiamo aggiungere, come conclusione riassuntiva dei nostri studi sulla figura di Paolo in Ignazio (cfr. anche la precedente monografia) e sul *corpus paulinum* del Martire: «Pertanto, il cuore di Paolo era il cuore di Ignazio».

Lo studio numero 15: siamo così giunti alla presentazione dell'ultimo studio della presente raccolta di studi patristici. Si tratta di una ricerca sulla *paideia* del grande Maestro del *Didaskaleion* alessandrino. Clemente di Alessandria è certamente uno dei Padri della Chiesa più straordinari e suggestivi del cristianesimo antico. Egli è il primo scrittore cristiano che, portando a compimento tentativi precedenti ancora incerti, ebbe la capacità culturale e il genio di progettare un'impresa di ampio respiro, quella cioè di delineare un programma organico e coerente di *paideia* umana e cristiana. In tal modo, egli può definirsi, a giusto titolo, come il primo pedagogista cristiano. Dopo avere presentato brevemente la sua biografia e le sue opere, mi sono soffermato soprattutto, anche se non esclusivamente, sulla sua opera più caratteristica riguardante il tema che ci interessa: *il Pedagogo*. Ricordo subito che il Maestro di Alessandria non è uno scrittore di facile lettura, non solo nel testo greco, ma anche nella traduzione. Ma vale la pena seguirlo nei meandri del suo pensiero. Lascio al lettore, come introduzione e come chiave metodologica di lettura, una splendida immagine di un grande conoscitore dell'Alessandrino, H.I. Marrou. «Il pensiero di Clemente evoca l'immagine di un volo di lucciole: dei tocchi brevi, simili ad un bagliore che brilla, ma fugace, che si accende, attrae lo sguardo, ma poi si spegne al momento stesso in cui l'attenzione vi si andava a fissare». Infatti, è proprio ciò che accade sovente al lettore attento di Clemente, quando si trova davanti a delle intuizioni folgoranti, simili appunto a barlumi fugaci che si illuminano e poi si spengono, ma che lasciano alla fine negli occhi stupiti, sprazzi di luce abbagliante. Mi limito, in questa sede, a mostrare qualche esempio di questi sprazzi

di luce. Il primo riguarda i *fanciulli*. La pedagogia clementina si può dire tipicamente *paidocentrica*, perché mette al centro dell'educazione i *fanciulli*. L'Alessandrino è il primo Padre della Chiesa antica a dare importanza al fanciullo, *considerato in sé stesso*, nella sua singolare personalità. Infatti, il mondo classico non mostrava alcuna sensibilità per il fanciullo, ritenendolo soltanto uno stadio secondario dello sviluppo umano, una tappa semplicemente transitoria in vista della formazione dell'adulto. In controtendenza a questa mentalità assai diffusa nella cultura del suo tempo, e in polemica soprattutto con lo gnosticismo contemporaneo, che disprezzava i piccoli, Clemente scrive uno dei testi più affascinanti dell'antichità cristiana a favore dei fanciulli. «Noi abbiamo il petto turgido dell'età giovanile, questa nostra giovinezza senza vecchiaia, nella quale siamo sempre nel pieno vigore delle forze per crescere nell'intelligenza, sempre giovani, sempre teneri, sempre *nuovi*... sicché la designazione dell'età dei fanciulli è per noi la *primavera di tutta la vita*, poiché la verità che è in noi è senza vecchiaia e tutto il nostro modo di vivere è irrigato da questa verità» (*Pedagogo* I,5). Da questo testo si evince che la giovinezza per l'Alessandrino, oltre che una stagione cronologica della vita, è soprattutto una categoria dello spirito, per cui tutti coloro che si mantengono nell'infanzia evangelica (Mt 18,3-4), fanno parte di questa *eterna primavera* dello spirito. Se l'oggetto della *paideia* di Clemente sono i *fanciulli* il soggetto protagonista, il «Pedagogo» per eccellenza, è Gesù Cristo. Tutto l'universo pedagogico clementino ruota attorno a questo asse centrale: *il Cristo-Logos* è il «Pedagogo». Clemente Alessandrino è il primo Padre della Chiesa ad attribuire al Cristo-Logos l'appellativo di «Pedagogo», termine caratteristico della *paideia* ellenica. Con tale attribuzione egli si colloca pienamente nel contesto classico dell'educazione greca, nella quale la figura del «Pedagogo» ha avuto un ruolo di crescente importanza. Suo compito era di accompagnare il fanciullo nella vita quotidiana, nei suoi vari impegni giornalieri: a scuola, ai bagni pubblici, ai giochi, in palestra, per strada, a tavola, compagno e custode fedele della sua incolumità fisica e morale. In un altro testo che mi piace citare, Clemente attribuisce al *Logos-Educatore*

un titolo singolare e interessante. «Pertanto Dio si prende cura e si preoccupa dell'uomo e ciò lo dimostra, di fatto, *educandolo* tramite il Logos, che è l'autentico *collaboratore* (*syn-agonistés*) dell'amore di Dio per l'uomo (*Pedagogo* I,8). Questo splendido testo clementino afferma due cose importanti. La prima, che l'amore di Dio per l'uomo (*philanthropía*) si rende concreto, di fatto, nell'educazione dei fanciulli ad opera del Logos-Pedagogo. In altre parole, l'Alessandrino ritiene che l'amore di Dio per l'uomo si manifesta concretamente e ultimamente nell'opera educativa compiuta dal Cristo-Pedagogo. La seconda, è l'appellativo caratteristico che Clemente ora rivolge al Logos: «Collaboratore dell'amore di Dio per l'uomo» (*Synagonista della philanthropia di Dio*). È questo un termine assai raro nel cristianesimo antico e possiamo ritenere che sia stato introdotto proprio da Clemente, perché esso non appare negli scrittori cristiani antecedenti. Etimologicamente esso significa un qualcuno che *partecipa con un altro* in un determinato contesto. Il *Pedagogo*, dunque, per l'Alessandrino, oltre che non essere "antagonista", nei confronti dell'uomo, non è nemmeno di per sé "protagonista", bensì *Sinagonista*, perché è un "Compagno", un "Collaboratore", che rende tangibile e concreto l'Amore di Dio per l'uomo nell'educarlo. Termino con un ultimo testo clementino assai pittoresco. Nel capitolo quarto del secondo libro del *Pedagogo*, che ha come titolo *Come si debba prender parte ai banchetti*, l'Alessandrino afferma curiosamente: «Ora questo Logos si armonizza e si conforma alle circostanze di tempo, alle persone, ai luoghi, ora egli è un *commensale* (*συμ-ποτικός*)» (*Pedagogo* II,4). Clemente, che è sempre molto attento alla *presenza viva* del *Pedagogo* e lo ritiene come "Compagno", (*Syn-agonista*), ora lo vede presente a un banchetto come un «Commensale», che siede a mensa, e conia per lui un altro termine raro e veristico, composto anch'esso con la preposizione *σύν-con: συμ-ποτικός* (*che beve insieme*).

È un'ulteriore riconferma di quanto abbiamo appena affermato più sopra, che cioè il *Pedagogo-Cristo* accompagna l'educando in tutte le attività *feriali* della vita quotidiana, anche in quelle più materiali, come quella di *bere insieme* un calice di vino ad un banchetto: «ora egli è là, a bere con noi!».

Credo in questo modo di aver fornito al lettore che si accinge a leggere questo volume una specie di mappa topografica così da poter avere già fin dall'inizio una sommaria visione panoramica su ciò che lo attende lungo il viaggio della lettura di queste pagine.

Ora richiamo l'attenzione del lettore per renderlo consapevole del metodo che ho seguito nella stesura degli studi di questa raccolta.

2. Alcune premesse metodologiche

Ecco alcune linee metodologiche che ho sempre cercato di seguire negli studi qui raccolti e che ritengo importante ora ribadire in vista di una genuina conoscenza del pensiero dei Padri studiati.

2.1. *I testi patristici al centro*

È stata mia costante attenzione mettere al centro i testi dei Padri. Pertanto ho cercato sempre di dare il primato alla loro voce, lasciando che fossero loro stessi a parlare attraverso i loro testi. Il rischio, infatti, sempre in agguato in questo genere di studi, è di sostituirsi agli autori studiati con il proprio modo di pensare, o di riferirsi principalmente agli studiosi che li hanno interpretati, relegando loro, i veri protagonisti, in secondo piano. Mi è sembrato importante invece mettere costantemente al centro i testi dei Padri.

2.2. *Il metodo seguito nello studio dei testi*

È innanzitutto quello rigorosamente filologico del metodo storico-critico che si addice ai testi letterari antichi. Essi sono studiati soprattutto nei loro contenuti, non solo, ma anche nella loro forma letteraria, perché in uno studio testuale corretto, contenuto e forma, costituiscono un'unità inscindibile, ben sapendo che le opere degli antichi scrittori cristiani – nel loro contesto storico e nel modo loro proprio – sono anche degli scritti letterari. Non sto qui a ripetere quanto ho già avuto modo di annotare a questo

riguardo, nello studio numero otto del presente volume³. Non mi sono però limitato a uno studio puramente e asetticamente filologico-letterario, ma ho cercato anche di studiare i testi da un punto di vista teologico e spirituale, cioè come testi illuminati dalla fede credente e confessante caratteristica dei Padri.

2.3. I testi nell'originale

Per una comprensione adeguata e appropriata del pensiero dei Padri raccolti in questa silloge è assolutamente indispensabile accostare i testi nel testo originale, per poter entrare appieno nel loro universo mentale. Nel loro stile asiano, caratteristico e proprio di questi primi Padri, semplice e denso allo stesso tempo, spoglio e rigurgitante, non è facile seguirli nel loro pensiero denso e pregnante. Gli scrittori studiati sono in massima parte orientali, amanti delle immagini vivide, dei parallelismi, delle ellissi, e dei vari artifici caratteristici della retorica asiana. I testi patristici riportati hanno tutti alla base un'edizione critica, sicura e affidabile, che viene citata *in loco*.

2.4. La traduzione in italiano

Non è stata un'impresa facile la traduzione italiana dei testi dei Padri, perché essi rimangono ancora oggi scrittori piuttosto ardui e complessi, più di quanto non si pensi. Tuttavia essa resta un compito preciso e doveroso da parte dello studioso, che vuole introdurre il lettore a una genuina conoscenza degli autori studiati. Infatti, una buona traduzione, fedele e aderente all'originale, è il primo passo indispensabile per entrare adeguatamente nei meandri del loro pensiero. Confesso che mi sono trovato più volte di fronte a un dilemma: o tradurre il testo rimanendo il più fedele possibile all'originale, ma col rischio di qualche oscurità, o rinunciare alle arditezze proprie

3. Cfr. *Il metodo nello studio dei Padri: problemi, orientamenti e prospettive*, in particolare il par. 2: *Il metodo storico-critico*.

del loro stile, annacquando la traduzione con parafrasi esplicative. Ho preferito decisamente la prima via, preoccupato soprattutto di rendere il più possibile la forza del testo originale, a costo anche di qualche durezza nella lingua italiana, di cui chiedo venia anticipatamente al lettore. Pertanto la traduzione dei testi studiati è propria dello scrivente, anche se ho consultato le varie traduzioni più importanti correnti per un primo orientamento generale. Desidero infine anche comunicare al lettore un'impressione nitida, suscitata in me dal contatto assiduo e ultra-quarantennale con i Padri. Alcuni testi di essi, per esempio Ignazio di Antiochia (*Filadelfesi* 4), sono stati oggetto di studio a più riprese, lungo questo volume. Ciò era inevitabile, data la molteplicità di visuali e delle diverse angolature da cui mi dovevo porre. Pertanto non è stato possibile eliminare del tutto alcune ripetizioni, e ne chiedo venia al paziente lettore. Superata però una prima sensazione un po' fastidiosa, ci si accorgerà però poi che il testo "rimuginato" apparirà ancora più perspicuo e polivalente. È proprio così. Certi testi ignaziani assai densi e pregnanti, vanno letti e riletti più volte, a cerchi concentrici, per penetrarli più a fondo. Bisogna lasciarli decantare e parlare a lungo dentro di noi per farli veramente nostri. E ciò è un'impresa continua e mai finita.

Concludo questo punto riguardante la traduzione dei testi con quanto ho affermato nello studio numero otto della presente monografia, e già citato sopra: «Nessuna traduzione, per quanto accurata possa essere, può esimere il vero studioso dei Padri da una verifica diretta e personale sul testo originale. In ogni traduzione... si perde irrimediabilmente tutto un universo fatto di mille cose, di sfumature, di polivalenze di significato e di richiami interni, di giochi stilistici e retorici, per cui un testo è ancora vivo e palpitante. Nella traduzione invece, l'originale è certo presente, ma quasi come *in vitro*, in uno stato asettico, privo di colore e della vita».

2.5. Caratteristiche della pubblicazione

Gli studi pubblicati in questa raccolta sono rimasti, nella maggior parte dei casi, invariati rispetto alla loro prima apparizione. Tutta-

via la presente non è una semplice edizione anastatica di essi. Infatti, sono state introdotte varie modifiche. Innanzitutto, oltre alla correzione degli errori sfuggiti nella prima stesura, il testo è stato più volte snellito e semplificato, liberato da ripetizioni inutili. Le norme redazionali sono state uniformate in una coerente sistemazione interna che abbraccia tutta l'opera. In qualche caso, sono state apportate anche delle correzioni volte a mitigare o a modificare talune affermazioni, ritenute non ben calibrate alla luce di un esame più approfondito e maturo, dopo un quarantennio e oltre di consuetudine assidua con il pensiero dei Padri. Anche la traduzione dei testi è stata talvolta ritoccata e limata ulteriormente, perché fosse ancora più aderente all'originale, e più perspicua. La bibliografia è stata qua e là aggiornata. La presente si può dunque ritenere, a buon diritto, come una seconda edizione «riveduta, corretta, migliorata e aggiornata». Gli errori ancora eventualmente rimasti o altre inesattezze, sono da ascrivere unicamente alla responsabilità dello scrivente.

3. Il titolo: *Pantokrátor*

Una parola di spiegazione del titolo del volume. Il termine *Pantokrátor* è tratto dagli studi numero 2 e 3 della raccolta. Esso ha avuto una lunga storia semantica che abbiamo sviluppato nei due contributi indicati e che ora cerchiamo di riassumere rapidamente. Noi riteniamo che il *Pantokrátor* del *Simbolo* – che compare ancora oggi nel primo articolo di esso – sia da leggersi entro l'ampia cornice contestuale ricostruita nella presente monografia. Infatti solo in tale contesto a noi pare sia possibile ricuperare, nel laconismo pregnante della formula di fede, le diverse sfumature semantiche evidenziate, e che invece purtroppo continuano ad essere tranquillamente ignorate dalla traduzione ormai inveterata e cristallizzata, ma quanto mai infedele e inespressiva, di “onnipotente”⁴.

4. Oserci suggerire come traduzione di *Pantokrátor* nel *Simbolo*: “Colui che è origine di tutto e che sostiene tutto” come nel sottotitolo del presente volume, affermazione che

Scendendo più nei particolari, ci sembra di intravedere in esso le seguenti valenze semantiche.

- Anzitutto il *valore biblico* tipicamente *veterotestamentario* equivalente a *Sovrano Signore dell'universo* che rimane sempre nel sottofondo del termine come significato fondamentale.
- *Formalmente*, come *settuagintalismo*, vi è presente l'accezione specifica di *Creatore e Conservatore dell'universo*, in quanto appunto il *Pantokrátor* contiene tutte le cose e le sostiene nell'essere.
- Sullo sfondo di questi due significati principali emerge pure un'accentuazione marcatamente *polemica* contro il *politeismo pagano*, perché il *Pantokrátor* è l'Unico Dio dei cristiani che abolisce ogni altro dio e qualunque *autokrator-imperatore*, che pretenda di essere adorato come Dio. In tal senso esso può dirsi una vera e propria *homologia* concentrata di *fede monoteistica*, analoga alla confessione di fede dei martiri cristiani del II sec.
- Pertanto tale confessione di fede esprime l'identità del *monoteismo cristiano* di fronte al paganesimo e nello stesso tempo assume anche un significativo valore di *propaganda missionaria* dovuto soprattutto al caratteristico processo inculturativo a cui questo termine è stato sottoposto, ad opera anche di Teofilo di Antiochia.
- Finalmente vi si può rintracciare ugualmente anche una nota *polemica* contro ogni *dualismo gnostico* (soprattutto di stampo *marcionita*) in quanto il *Pantokrátor* è l'Unico Dio della Bibbia che abbraccia AT e NT in un'unica storia della salvezza guidata e governata appunto dall'Unico *Pantokrátor*.

è ripresa dalla prima Enciclica di Papa Francesco e l'ultima di Benedetto XVI. Cfr. più sopra, a n. 1.

Pertanto, data l'importanza assunta dal significato denso e polivalente di questo termine pregnante nella sua lunga storia semantica, mi sembra giusto che esso meriti un'attenzione particolare e sia stato scelto come titolo di tutto il volume.

4. Dedicà

Dedico questo mio volume al caro amico Enzo Bianchi, fondatore della Comunità monastica di Bose, al quale mi legano, oltre che sentimenti di affetto e di ammirazione, anche un grande amore ai Padri della Chiesa in genere, e in particolare al grande Vescovo e Martire Ignazio di Antiochia, che è anche uno dei santi patroni della Comunità monastica di Bose. Ricordo qui di passaggio che l'amico Enzo ha accettato volentieri di scrivere la bella e densa «prefazione» al mio volume precedente su Ignazio⁵ e questa mia dedica della presente monografia di studi patristici a lui vorrebbe essere la risposta della mia profonda gratitudine. Ho molto apprezzato quel segno di amicizia da parte sua e devo dire che egli mi è stato vicino in questi lunghi anni di studio dei Padri e mi ha sempre incoraggiato a proseguirli. Da queste pagine rivolgo a lui, e a tutta la Comunità di Bose, la mia più sincera riconoscenza, la stima e l'amicizia, soprattutto in questo momento di grande prova e di sofferenza.

5. Ringraziamenti

Termino questa presentazione con l'adempimento d'un mio preciso dovere di gratitudine verso varie persone che mi hanno generosamente aiutato nel portare a buon fine questa pubblicazione. Non le nomino tutte, che sarebbe troppo lungo, ma soltanto alcu-

5. Cfr. F. Bergamelli, *Ignazio di Antiochia. L'uomo proteso verso l'unità*, LAS, Roma 2013, pp. 5-6.

ne. Anzitutto ringrazio il dottor Pietro Cardelli, che si è assunto l'onere di recuperare gli originali della maggior parte di questi studi precedentemente pubblicati, dedicando tempo, costanza e professionalità. Senza la sua generosa collaborazione non avrei potuto portare a termine quest'impresa. Un grazie anche all'ingegner Bruno Audone per il supporto tecnico che mi ha fornito con generosità. Ringrazio la bibliotecaria, dottoressa Silvia Ciliberti, per la sua costante disponibilità nella ricerca bibliografica, soprattutto nel ritrovare pubblicazioni difficili da reperire. Un grazie particolare rivolgo al preside della Facoltà di teologia dell'Università Pontificia Salesiana (sezione di Torino), professor don Cristian Besso, per i suggerimenti con i quali mi ha incoraggiato e sostenuto nella mia fatica. Infine il mio grazie si rivolge in modo particolare al professor Giorgio Cracco Ruggini, già preside della Facoltà di scienze politiche dell'Università di Torino e membro della Accademia dei Lincei, che ha accettato volentieri di scrivere la postfazione al presente volume e che ho molto apprezzato come segno di profonda amicizia. Così pure il mio grazie va anche al professor Gaspare Mura, che ha accolto l'invito a stendere la prefazione.

E ora, caro lettore, termino questa presentazione rivolgendoti il mio saluto più cordiale e sussurrandoti la cosa che mi sta più a cuore. Prendo lo spunto da un articolo apparso recentemente sull'«Osservatore Romano»⁶. L'autore riferisce di una conferenza tenuta alla Scuola Vaticana di Biblioteconomia da Ivano Dionigi. Come è noto, il professor Dionigi, già rettore dell'Università di Bologna, è uno studioso raffinato di latinità, presidente della Pontificia Accademia Latinitatis e assai impegnato in un'intensa attività di promozione dei valori della classicità e delle lingue antiche (latino e greco). Mi pare molto bella la conclusione della sua conferenza, che faccio mia e che consegno al lettore: «Ne è emersa una prospettiva profondamente etica, da cui deve derivare l'impegno di fondo per chi opera in biblioteca, soprattutto quando si

6. Vedi: A. Manfredi, *La custodia di un fuoco*. Incontri alla Scuola Vaticana di Biblioteconomia, in «L'Osservatore Romano», 28 marzo 2019, p. 4.

è chiamati a custodire memorie preziose. *Non la venerazione delle ceneri, ma la custodia di un fuoco vivo e sempre pronto a parlare alle generazioni che verranno*⁷.

Mi auguro, caro lettore, prima che tu ti accinga a entrare nella lettura attenta degli scritti dei Padri di questa raccolta di studi e di ricerche, che anche tu possa scoprire e custodire il *fuoco* che ancora oggi arde sotto i testi, per comunicarlo anche agli altri. Io ci ho provato, e spero di esserci in qualche modo riuscito. Provaci anche tu. Buona e fruttuosa lettura⁸!

don Ferdinando Bergamelli SDB
Torino, 28 novembre 2021
anno centenario della nascita
del venerabile don Giuseppe Quadrio (1921-2021)

7. Corsivo dell'autore.

8. Ricordo qui anche la analoga affermazione di un grande compositore e direttore d'orchestra del secolo scorso, Gustav Mahler, citato più sotto nello studio numero 1: «La tradizione è custodire il fuoco, non adorare le ceneri». Pertanto si tratta non di custodire passivamente dei testi morti, ma di scoprire il fuoco vivo che ancora vi arde sotto.