

## Conoscenza storica e teologia

Di GIUSEPPE ALBERIGO

L'autorevolezza scientifica di Hubert Jedin è ragione sufficiente per prendere in seria considerazione la sua posizione sui rapporti tra teologia e storia della Chiesa. Quella stessa autorevolezza stimola a una discussione approfondita e impegnata sino al limite del dissenso.

E' noto come Jedin abbia formulato per la prima volta nel 1952, in occasione di una significativa polemica con J. Lortz, la caratteristica ambivalente della storia della Chiesa come disciplina storica quanto al metodo e disciplina teologica quanto all'oggetto. Successivamente lo storico slesiano ha avuto modo di ribadire in varie occasioni la sua convinzione<sup>1</sup>, che ha trovato ampie adesioni come anche riserve e dissensi<sup>2</sup>.

A mia volta ho avuto occasione di esprimere un punto di vista notevolmente diverso<sup>3</sup>. Ritengo ora interessante, più che ribadire questa divergenza – che d'altronde non ha mai incrinato la nostra calda e preziosa amicizia – rivisitare la posizione di Jedin, cercando di metterne in luce le componenti diacroniche e perciò collocando quella formulazione nella luce dei fattori culturali che l'hanno alimentata e di cui essa è figlia. Questa analisi consentirà di prendere coscienza degli spessori complessi e talora contraddittori che il problema dello statuto epistemologico della Storia della Chiesa ha avuto ed ha. Storicizzando l'intera questione mi riprometto di coglierne meglio le implicazioni, i momenti di verità, gli inquinamenti ideologici. In questa prospettiva dovrebbe essere possibile fare emergere gli elementi di complementarità e di sviluppo insiti nella posizione di chi ha creduto di cercare risposte ulteriori e più convincenti.

E' dunque utile ripercorrere, almeno per tappe salienti, il rapporto intercorso durante gli ultimi due secoli della cultura occidentale tra scienza storica, teologia e conoscenza razionale del cristianesimo.

Con la rivoluzione francese vennero meno in larga misura i tradizionali luoghi di animazione culturale creati e sorretti dalla chiesa cattolica e visti spesso come gli strumenti del monopolio ecclesiastico della cultura. Una dispersione analoga colpì l'illuminismo cattolico, spazzato via almeno come corrente culturale. La resistenza e la reazione a una minaccia che sembrava vitale restò affidata quasi inevitabilmente a un rilancio della teologia dogmatica quasi sempre di ispirazione e impianto apologetico<sup>4</sup>. Pareva a molti che solo un arroccamento intransigente e persino ripetitivo su formulazioni rigide potesse costituire una difesa adeguata nei confronti della cultura razionalista, spesso aggressiva e quasi sempre demolitrice nei confronti della fede d'*ancien régime*.

Il dinamismo dell'illuminismo esaltato dai successi della rivoluzione andava sostenendo la inconsistenza del cristianesimo in quanto incapace di far

fronte alla critica razionale senza sbriciolarsi, dalla inconsistenza mitica delle narrazioni evangeliche sino alla fragilità delle enunciazioni dogmatiche intrise di metafisica.

Sia in seno al cattolicesimo che tra i protestanti emerse tuttavia anche un orientamento a affrontare la critica razionalista come una sfida intellettuale che meritava attenzione e che poteva generare una riflessione più approfondita sul cristianesimo e una conoscenza più adeguata dell'impatto della fede sulla vita degli uomini.

Schematizzando, mi sembra che la risposta alla sfida illuminista abbia prodotto un movimento che ha attraversato tre fasi successive. Anzitutto si è accettata la possibilità di applicare legittimamente e senza riduzioni il metodo critico allo studio del cristianesimo. In secondo luogo è intervenuta l'accettazione dell'evoluzione storica come dimensione che coinvolge anche il cristianesimo. Da ultimo si è affrontata l'assimilazione del metodo induttivo come metodo ammissibile, anzi fecondo, per la conoscenza razionale del cristianesimo.

E' quasi superfluo sottolineare come mediante questo itinerario il cristianesimo occidentale sia sfuggito al panico che si era diffuso negli ultimi decenni del XVIII secolo, superando – sia pure lentamente e faticosamente e non senza nostalgie e rimpianti – l'assetto protetto ma sempre più inerte che gli aveva offerto la cultura dell'*ancien régime*. Anche in questo caso una strategia di movimento e di ricerca si era mostrata più feconda di un arroccamento ostile e immobilista, che avrebbe voluto confidare nel mito di una restaurazione.

L'applicazione del metodo critico allo studio del cristianesimo, dopo gli approcci piuttosto tecnici che sistematici del Baronio, dei Maurini e dei Bollandisti, trovò spazio nelle discipline esegetiche. Si trattava di rimontare il dissolvimento nel mito dei due Testamenti proposto dal razionalismo, senza rinunciare all'analisi critica. La filologia classica aveva ormai mostrato in modo inconfutabile la fecondità di tale analisi per i testi della grande tradizione classica. Occorreva di superare il metodo esclusivamente letterario che analizzava i testi „in sè“, perseguendo vuoi l'analisi comparativa che i riferimenti al contesto storico di ciascun testo<sup>5</sup>. Sotto questo impulso acquistavano spazio tra le scienze „sacre“ la teologia storica e la storia della Chiesa<sup>6</sup>.

Col XIX secolo lo sviluppo delle scienze della natura e delle discipline storiche assume un significato culturale generale portando in primo piano l'evoluzione come una delle dimensioni costitutive della realtà. La considerazione ravvicinata del significato dell'evoluzione storica si impone in tutti gli ambiti del sapere e della conoscenza. La grande stagione romantica valorizza la storia come approccio privilegiato ai problemi umani, anche se proprio il romanticismo non sa evitare l'ingenua ipostatizzazione di un periodo storico, facendo del medioevo una mitica età aurea.

Da parte cattolica, insieme a molta diffidenza per un orientamento che sembra minacciare la trascendenza mediante la storicizzazione integrale di ogni evento, si manifestano anche attitudini interessate e disponibili. In Gran Bretagna J. Newman pubblica nel 1845 il suo Saggio sullo sviluppo<sup>7</sup>, preoccupato di mostrare che l'identità cristiana non è garantita solo dall'invariabilità, come molti pretendevano, e perciò dalla sottrazione alle modificazioni storiche. In Germania J. Döllinger un ventennio più tardi sosteneva a Monaco in un famoso discorso la necessità e l'urgenza di liberare la teologia cattolica dalle pastoie scolastiche<sup>8</sup>, restituendo alla riflessione sul cristianesimo il respiro di un contatto diretto con le grandi fonti delle origini. In questa direzione la Scuola teologica di Tubinga, culminata nell'opera di J. A. Möhler, testimoniava della fecondità di un rinnovato contatto con la tradizione patristica e conciliare<sup>9</sup>.

In questo solco si sarebbe anche inserito il francese Duchesne, al quale si deve la prima valida ricostruzione del cristianesimo primitivo su basi rigorosamente scientifiche<sup>10</sup>. In quegli stessi decenni il clima „storico“ investiva anche il delicato e geloso ambito dell'archeologia cristiana<sup>11</sup>.

Il cattolicesimo ufficiale faticava a convincersi della praticabilità di questi orientamenti, come mostrano le difficoltà incontrate da tutti gli studiosi ricordati. Anzi i decreti del concilio Vaticano I furono redatti con scarsa sensibilità storica. La *Dei Filius* ha un andamento tipicamente essenzialista e dal canto suo la *Pastor aeternus* usa dei riferimenti storici solo come „prove“ della affermazioni dogmatiche che fa sul primato e l'infallibilità del pontefice romano<sup>12</sup>.

D'altronde la reazione di Pio IX alla fine del potere temporale emblematicava il rifiuto dello sviluppo storico e rendeva impossibile un mutamento di atteggiamento. Anzi, il Sillabo sembrava rendere impossibile qualsiasi avvicinamento alla dimensione storica.

In realtà il mutamento di pontificato intervenuto nel 1878 causò anche un sensibile mutamento di clima culturale che trovò espressione nella nota lettera *Saepenumero* del 1883, con la quale Leone XIII disponeva la apertura agli studiosi degli Archivi Vaticani (esclusi quelli del S. Ufficio) da secoli inaccessibili<sup>13</sup>. Il papa deplorava accoratamente la strumentalizzazione degli studi storici „a servizio della rivoluzione in Italia“, strumentalizzazione finalizzata a dimostrare che dall'esistenza del papato a Roma sono derivati svantaggi all'Italia. Nel medesimo tempo però la lettera insiste nell'affermare la nobiltà e la fecondità degli studi storici. Ci si trova così davanti a un'altalena di denunce polemiche<sup>14</sup> e di proposizioni positive, che culminavano nella solenne affermazione che „legge fondamentale della storia è non osare dire nulla di falso, nè tacere nulla di vero“.

Non è agevole stabilire quale fosse la consapevolezza con la quale Leone XIII e i suoi consiglieri avevano imboccato questa strada, ricca di sviluppi destinati a trascendere la preoccupazione apologetica ancora prevalente nella lettera pontificia. In quello stesso scorcio dell'Ottocento si

manifestavano soprattutto in Germania altri fermenti di rinnovamento teologico, da un lato Scheeben<sup>15</sup> innestava sul tronco della dogmatica una rinnovata sensibilità alla dimensione misterica del cristianesimo, che ridimensionava l'egemonia metafisica della trattazione dogmatica tradizionale. Da un altro lato H. Denzinger incontrava successo crescente col suo *Enchiridion*, che rispondeva al bisogno di un accesso agevole alle grandi formulazioni dottrinali della tradizione<sup>16</sup>.

In entrambi i casi l'ansia di rinnovamento era viva e reale, ancorchè il metodo dominante restasse ancora quello deduttivo e il modo col quale Denzinger aveva scelto e tagliato i testi della sua raccolta fosse ben poco rispettoso della loro integrità storica.

Proprio sul finire del secolo uno studioso di ispirazione protestante, Troeltsch pubblicò un saggio dedicato alla questione del metodo storico e dogmatico in teologia<sup>17</sup>. Il confronto tra i due metodi era ormai maturo; si profilava anzi un'alternativa? Incalzava ormai e diveniva indilazionabile la necessità di fare i conti il metodo induttivo. Era un'istanza cui, malgrado tutto, il cristianesimo occidentale e soprattutto il cattolicesimo erano impreparati dopo secoli – almeno dal tramonto dell'epoca patristica – di deduttivismo scolastico, che aveva sedimentato e cristallizzato la convinzione che solo il procedimento deduttivo potesse salvaguardare la trascendenza della rivelazione e il primato dello spirituale.

In realtà, alle soglie del XX secolo la ricerca scientifica e ancora più in generale la riflessione culturale valorizzavano il procedimento induttivo, quasi sino a farne un tabù. In particolare la scienza storica, canonizzando il riferimento primario alle fonti, si imperniava sempre più sull'induzione. Nel protestantesimo di lingua tedesca e di orientamento „liberale“ queste esigenze trovarono un ascolto disponibile e una pratica molto lucida, anche sotto l'incalzare del confronto con la cultura laica nel terreno comune delle istituzioni universitarie. Harnack fu il maestro riconosciuto di una scuola che accettava sino in fondo l'applicazione della critica storica e del metodo induttivo allo studio della Bibbia e del cristianesimo primitivo<sup>18</sup>.

E' noto che in parecchi casi l'esito di questa corrente di studi fu la vanificazione del cristianesimo delle origini e la relegazione nel mito delle narrazioni bibliche e della stessa persona di Gesù di Nazareth. Di fronte a questi risultati, che minacciavano di negare ogni plausibilità razionale alla fede cristiana, facendo del cristianesimo una ideologia particolarmente tenace e fortunata, si formò una reazione in seno al cattolicesimo francese, che si proponeva di mostrare come non fosse inevitabile, praticando rigorosamente il metodo critico, pervenire ai risultati negativi e negatori della teologia liberale. Il filosofo M. Blondel<sup>19</sup> e l'esegeta Loisy<sup>20</sup> si impegnarono a fondo in questa reazione. Dal canto suo Roma istituì nel 1902 una Pontificia Commissione Biblica, preposta agli studi sui due testamenti e soprattutto destinata a vegliare che tali studi non prendessero un orientamento dannoso per la fede<sup>21</sup>.

Si entrava così negli anni roventi della questione modernista che avrebbe dilaniato sino alla prima guerra mondiale la chiesa cattolica con effetti catastrofici su tutta la cultura di ispirazione cattolica. Senza volere ridurre la controversia modernista al problema dell'uso del metodo storico-critico nello studio del cristianesimo, non si può però negare che tale problema costituisca uno dei nodi maggiori della controversia stessa, come testimonia l'elevata percentuale di studiosi di storia e di esegeti tra le vittime della repressione antimodernista<sup>22</sup>.

Quando si giunse tra il luglio e il settembre 1907 alla pubblicazione da parte di Pio X di due severi atti di condanna del modernismo, fu ancora più chiaro che uno degli epicentri del dissenso era costituito dall'opposto apprezzamento che si faceva dell'applicazione al cristianesimo della critica storica e del metodo induttivo. Infatti già il decreto *Lamentabili* del S. Ufficio rifiutava e condannava 65 proposizioni, tra le quali la XXII recitava „i dogmi che la Chiesa propone come rivelati, non sono verità discese dal cielo, bensì sono interpretazioni di eventi religiosi prodotti con sforzo dalla mente umana“<sup>23</sup>. Se ne potrebbe evincere che secondo il S. Ufficio i dogmi dovevano essere ritenuti „verità discese dal cielo“, dunque estranee a qualsiasi contaminazione storica che non fosse puramente accidentale e come tali sottratte a ogni pretesa di analisi critica. Ancora una volta il rifiuto della realtà storica si coniugava con un intransigente rifiuto pregiudiziale del procedimento induttivo.

A sua volta l'enciclica Pascendi, dopo aver analizzato il „modernista filosofo“, il „modernista credente“, il „modernista teologo“, giunge al „modernista storico“<sup>24</sup>. A questi ultimi Pio X contesta anzitutto la „distinzione . . . fra un Cristo storico e un Cristo della fede, una Chiesa della storia e una Chiesa della fede . . .“; essi „alla storia della fede contrappongono la storia reale in quanto è reale“. Viene pertanto rigettato „il metodo storico dei modernisti“, nonché „la critica interna e la testuale“. E' ovvio che non interessa qui stabilire in quale misura queste pagine della Pascendi rendessero giustizia ai modernisti e neppure se questi ultimi avessero effettivamente prestato il fianco a critiche del tipo di quelle formulate dall'enciclica. Ciò che mi sembra rilevante nell'economia di questo saggio è piuttosto l'atteggiamento romano espresso in documenti ufficiali a proposito del metodo storico critico. Se lo si paragona a quello della lettera leonina di venticinque anni prima si deve constatare che la Pascendi omette completamente di circoscrivere la condanna che formula, riprendendo la distinzione incessantemente ribadita dalla Saepenumero tra storiografia autentica e storiografia strumentalizzata e asservita alla polemica anticlericale.

Ciò stabilito, non si può neppure dimenticare che *Lamentabili* e Pascendi erano prodotti di una congiuntura aspramente polemica e avevano piuttosto lo scopo di screditare le posizioni respinte che non di mettere a fuoco la dottrina cattolica<sup>25</sup>.

Anche negli ambienti cattolici non coinvolti col modernismo, i senti-

menti polemici non erano sempre prevalenti. Un esempio di analisi serena eppure responsabile e problematica dei problemi sul tappeto è costituita da una lezione pubblica tenuta a Bergamo nello stesso 1907 da don Angelo Roncalli, allora insegnante di storia ecclesiastica in quel Seminario<sup>26</sup>. Già la scelta di celebrare in un momento tanto caldo il centenario dell'iniziatore della storiografia ecclesiastica, il card. Cesare Baronio, costituiva una trasparente presa di posizione a favore di una positiva considerazione della storia. Ciò non poteva sfuggire, dato che il centenario, in Italia come nel resto d'Europa non diede luogo a altre iniziative.

Roncalli, nei limiti di una pubblica celebrazione necessariamente impostata in chiave biografica, credette di non evadere i risvolti attuali dell'argomento trattato e dedicò alcune pagine alla necessità che i cattolici accettassero e praticassero la critica storica e il metodo induttivo. Si trattò allora di una voce relativamente isolata<sup>27</sup>, e tuttavia destinata a avere, in un mutato contesto, risonanze di eccezionale portata.

Ai margini della bufera modernista o in area protestante proseguiva una lenta assimilazione del metodo storico nello studio del nuovo Testamento e delle primitive comunità cristiane<sup>28</sup> e veniva riproposta una „teologia storica“<sup>29</sup>; il campo di maggiore (e incontrastato) sviluppo di una ricerca storica rigorosa era quello della edizione di fonti, accessibili dopo la apertura leonina degli archivi vaticani. Basta ricordare le due monumentali edizioni del Concilium Tridentinum e dei Nuntiaturberichte aus Deutschland<sup>30</sup>.

In questi decenni si consolidava anche lo statuto universitario dell'insegnamento della Storia della Chiesa, come disciplina inserita nel curriculum delle Facoltà di teologia<sup>31</sup>, e la pubblicazione di un periodico scientifico di livello internazionale, la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*<sup>32</sup>. Malgrado tutto dunque nel sostanziale mutamento di clima causato dal primo conflitto mondiale la storia della Chiesa si presentava come una disciplina che aveva una indiscussa autonomia scientifica basata sulla accettazione del metodo critico e su un decisivo riferimento alle fonti. Ciò rappresentava un significativo punto di arrivo, sancendo la piena cittadinanza del metodo storico e, più ancora, dell'approccio storico per la conoscenza del cristianesimo e della Chiesa. Ogni strumentalizzazione era – almeno in linea di principio – superata nella convinzione che la conoscenza della verità fosse la migliore forma di apologia.

Tuttavia non si deve dimenticare che questa acquisizione era stata possibile anche perchè era avvenuta nel rispetto pieno dell'autonomia e del primato della teologia – e della teologia dogmatica in specie – per la conoscenza adeguata del fatto cristiano. Ci si può anzi chiedere quanto la ricordata autonomia della storia della Chiesa abbia alleggerito il problema di una coscienza storica della teologia e dei teologi, che si era presentato in termini pressanti e aveva acceso tensioni laceranti tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento.

D'altronde la consapevolezza dei teologi della nuova generazione post-

modernista avvertiva, almeno nelle sue punte più sensibili, che il rinnovamento della teologia cattolica dopo il rigido inverno indotto dalla polemica anti-modernista doveva fare i conti con il superamento dell'„essenzialismo“ e con una nuova coscienza della storia. Queste esigenze trovarono espressione emblematica nella prolusione-manifesto del domenicano francese M.-D. Chenu del 1937<sup>33</sup>. Il rettore degli studi dei Predicatori francesi auspicava un profondo rinnovamento della teologia sull'esempio di quello operato da Tommaso d'Aquino, quando aveva accettato di misurarsi con la cultura e le aspirazioni del suo tempo, impegnandosi a una rinnovata comprensione della parola di Dio, della fede e dell'esperienza cristiana. Chenu faceva esplicita menzione dell'importanza del senso storico, della irrinunciabilità di un metodo critico rigoroso e, infine, della necessità di usare del procedimento induttivo.

Con singolare tempestività il volumetto francese suscitò l'allarmata attenzione romana, che sarebbe culminata nel 1942 con l'inserimento nell'Indice dei libri proibiti<sup>34</sup>. Sembrava che fosse inevitabile un nuovo capitolo di sapore anti-modernista, soprattutto quando – concluso il conflitto mondiale – Pio XII pubblicò nel 1950 un'enciclica dottrinale, dedicata in larga parte a respingere il „falso storicismo“<sup>35</sup>. *Humani generis*, proponendosi la difesa della „cultura cristiana“ denuncia infatti sin dalle prime battute il sistema evoluzionistico, l'ipotesi monistica e panteista, i fautori del comunismo, l'esistenzialismo e, infine, il „falso storicismo“ appunto. Il documento romano colloca in luce sospetta le istanze di riforma della teologia e del suo metodo e pone sotto accusa chi intende distinguere il dogma dai modi e concetti via via usati per esprimerlo. Una specifica attenzione è dedicata anche alla storia dei dogmi che pretenderebbe di studiare „le varie forme di cui si è rivestita successivamente la verità rivelata“. Infine, dopo aver ammonito che „i teologi devono sempre ritornare alle fonti della rivelazione divina“ essendo „loro compito indicare come gli insegnamenti del vivo magistero si trovino sia esplicitamente che implicitamente nella s. scrittura e nella divina tradizione“, l'enciclica stabiliva che „la teologia, anche quella positiva, non può essere equiparata ad una scienza solamente storica“.

E' agevole avvedersi che con questo documento il papato ribadisce la propria posizione di diffidenza verso l'evoluzione storica come verso il metodo induttivo. Tuttavia, di fronte alla consolidata affermazione delle discipline storiche e della loro applicazione allo studio del cristianesimo, limita la propria polemica a arginare ogni inquinamento della teologia da parte della storia, collocata su un piano realtà inferiore („scienza *solamente* storica“).

*Humani generis* fu seguita da sanzioni disciplinari di vario tipo e livello, che avrebbero dovuto reprimere le correnti del „ressourcement“ e, più in generale, i teologi che attingendo alla storia tentavano un superamento delle posizioni di intransigenza dogmatica e confessionale che erano diventate emblematiche del cattolicesimo romano<sup>36</sup>.

Su questo sfondo si collocano i primi interventi di Jedin sul compito del-

lo storico della Chiesa e sul rapporto tra storia della Chiesa e storia della salvezza. Lo storico tedesco interveniva allora per la prima volta su questi problemi di statuto epistemologico, dopo vent'anni di intensa attività storiografica incentrata sul concilio di Trento, argomento cruciale del cattolicesimo moderno<sup>37</sup>. Maturato alla scuola di S. Merkle e di A. Ehrhard, lo Jedin si era impegnato, nella scia dell'iniziativa della Goerresgesellschaft per l'edizione delle fonti tridentine, in un'impresa che incrociava gran parte dei problemi dottrinali centrali della teologia cattolica. E tuttavia la sua opera scientifica era strettamente storica, nel senso che il suo vigore e la sua attendibilità, cioè il suo valore conoscitivo, erano direttamente proporzionali al rigore del metodo storico-critico usato.

Alla luce di tutto questo la preoccupazione dello Jedin appare essenzialmente quella di rivendicare la piena legittimità e autonomia della storia della Chiesa come disciplina storica adeguata alla conoscenza del cristianesimo e della Chiesa, senza riserve apologetiche nè subordinazione nei confronti della teologia. Solo in connessione subalterna con questa tesi centrale, Jedin riconosce una connessione tra storia della Chiesa e teologia in ordine alla determinazione dell'oggetto della storia stessa, la Chiesa. Connessione peraltro che non è particolarmente approfondita nè discussa, ma piuttosto enunciata<sup>38</sup>.

Una rigorosa verifica avrebbe forse potuto già allora mettere in luce alcune aporie interne alla posizione dello storico di Bonn; in ogni caso tale posizione – come forse è anche più chiaro oggi – era chiaramente datata in dipendenza della generazione cui lo Jedin apparteneva, della collocazione accademica della storia della Chiesa in seno alle facoltà teologiche tedesche e, soprattutto, della difficile congiuntura nella quale si trovavano molti studiosi cattolici dopo l'*Humani generis*. Alla luce di tutto questo, la vigorosa affermazione dell'autonomia della storia della Chiesa da parte di un uomo di grande prestigio culturale come Jedin era un atto di responsabilità che intendeva fare stato di una condizione di non ritorno a proposito della legittima applicazione del metodo storico allo studio della Chiesa<sup>39</sup>.

Solo pochi anni più tardi col pontificato di Giovanni XXIII e con la convocazione del concilio Vaticano II l'intero universo cattolico entrava in un clima sostanzialmente nuovo proprio a proposito del rapporto con la storia. Molte istanze dei decenni precedenti, molte sofferte sollecitazioni reiteratamente respinte ai margini del cattolicesimo, molti generosi tentativi di rinnovamento trovavano finalmente ascolto e credito al vertice della Chiesa e il nuovo concilio appariva come un'occasione di confronto libero, nell'ascolto dello Spirito e nella integra ripresentazione dell'evangelo eterno.

Non è possibile ripercorrere qui in modo adeguato la complessa posizione di papa Roncalli, culminata nell'allocuzione d'apertura del Vaticano II<sup>40</sup>, e neppure l'attitudine del concilio, che attraversa come una filigrana tutti i documenti da esso approvati<sup>41</sup>. Può essere sufficiente ricordare sche-

maticamente alcune proposizioni maggiori dell'uno e dell'altro.

Secondo Giovanni XXIII la Chiesa va vista come un giardino e non come un museo, cioè come una realtà viva e vivente e non come un dato fisso e immutabile; è necessario sapere distinguere tra il depositum fidei e il suo rivestimento; occorre avere coscienza che non è il vangelo che cambia ma sono i cristiani che devono comprenderlo sempre meglio; nella storia – infine – sono racchiusi i „segni dei tempi“, di cui i cristiani devono impegnarsi a svelare il significato evangelico. Dunque la storia degli uomini non è un palcoscenico per la storia della salvezza e i mirabilia Dei, ma è il luogo dell'incarnazione e della salvezza, l'unico nel quale esse sono possibili secondo l'economia cristiana.

Da parte sua il Vaticano II ha ispirato le proprie decisioni alla consapevolezza del tramonto della stagione di „cristianità“, quando cioè il cristianesimo e soprattutto il cattolicesimo in occidente ha vissuto come un sistema sociale autosufficiente in quanto incardinato nella fede e retto dalla Chiesa e dal braccio secolare<sup>42</sup>. In questa condizione di post-cristianità è possibile riguadagnare la coscienza che il popolo di Dio è ininterrottamente in cammino per l'impulso dello Spirito verso il Cristo e che questo itinerario si svolge nella storia degli uomini, con i quali i cristiani hanno una solidarietà radicata nella fraternità. In questa prospettiva il concilio ha sottolineato il mistero della Chiesa, la sua subordinazione alla parola di Dio nella condivisione delle gioie e dei dolori dell'umanità.

Queste posizioni non potevano non implicare anche una revisione profonda del modo di fare teologia. Infatti la teologia come sistema deduttivo di proposizioni astratte e atemporali era omogeneo alla concezione della vita cristiana e della Chiesa che il concilio si lasciava alle spalle<sup>43</sup>. D'altronde il superamento della teologia barocca e controversista era ormai sperimentabile anche nei frequenti cedimenti ideologici che la affliggevano, degradandola a ideologia tra le ideologie.

Una comunità cristiana convocata intorno all'eucarestia, fonte e culmine della Chiesa, ha piuttosto bisogno di ritrovare l'unità di fondo tra *lex orandi* e *lex credendi*. Essa è il soggetto proprio di entrambe, la ragione della loro sintonia. Da questo punto di vista una teologia professionale appare come un masso erratico ricevuto da una precedente e diversa condizione cristiana. Fare teologia appare cioè così intimamente e immediatamente legato alla fede da non potere avere altro luogo e altro soggetto proprio che la comunità confessante nell'atto di culto. Una delega di questa responsabilità apparirebbe altrettanto impropria quanto una delega del culto al clero o della preghiera ai religiosi. Le costituzioni conciliari sulla liturgia e sulla Chiesa hanno restituito alla comunità cristiana le sue prerogative e le sue responsabilità che non possono trovare espressione e adempimento che nel recuperare la loro condizione di soggetti<sup>44</sup>.

Il Vaticano II ha dunque segnato la fine del dualismo, spesso divenuto contrapposizione, tra una storia profana e una storia sacra. Non si tratta

certo di sostenere una assurda sacralizzazione della storia, ma di riconoscerla come „luogo teologico“, come realtà cioè nella quale la fede cristiana può e deve alimentare la propria incessante ricerca del regno, non per averne un possesso geloso, ma per farne la sede privilegiata dell'amicizia con gli uomini. L'ambiguità immanente della storia non è ignorata nè risolta ottimisticamente. Questa prospettiva si coniuga con la sollecitazione alle comunità cristiane a riconoscersi pellegrine e non stabilite, in ricerca senza potere nè ricchezze ma solo con la fede nel Signore della storia. Le chiese sono perciò chiamate a riappropriarsi della diaconia teologica e profetica: riconoscere nelle Scritture e negli eventi della storia il Signore che viene.

Sulla base di queste prospettive la posizione sostenuta da Jedin appare via via superata anche nella coscienza profonda della Chiesa. L'aver posto in primo piano la coscienza della storia come luogo della rivelazione e della fede ha infatti sottolineato lo statuto storico del cristianesimo come dimensione caratterizzante dell'esperienza cristiana, non contraddittoria nè marginale. Contestualmente la teologia riacquista la sua natura profonda di confessione che ha come soggetto la comunione dei battezzati, come causa lo Spirito, come fondamento la fede.

Ne conseguiva la necessità, divenuta chiara negli anni settanta, di ripensare l'insieme dei problemi relativi allo statuto e al significato dello studio storico del cristianesimo e, di riflesso, a quello della teologia.

Insieme a altri studiosi, mi è parso che si dovesse ormai riprendere la riflessione al punto cui Jedin l'aveva portata, impegnandosi in approfondimenti e sviluppi in varie direzioni. Anzitutto era importante confermare – anche alla luce dell'impatto fecondo degli studi storici sui lavori del Vaticano II – la piena applicabilità del metodo storico-critico e dei procedimenti induttivi e comparativi allo studio e alla conoscenza razionale del cristianesimo e delle chiese. La lucida fermezza con la quale Jedin aveva sostenuto questa conclusione, malgrado le gravi ombre degli anni cinquanta, offriva una base di indiscutibile valore. Proprio il consenso ormai acquisito su questo punto consentiva di articularlo più adeguatamente.

Era infatti sempre più evidente che l'approccio storico era particolarmente adeguato e fecondo per cogliere lo snodarsi nel tempo delle manifestazioni della fede cristiana. A differenza che per gli ultimi cento anni, le ricerche di storia della Chiesa avevano investito tutti gli aspetti della vita cristiana, non solo le istituzioni ma anche le dottrine, non solo gli aspetti biografici individuali ma anche quelli sociali e squisitamente ecclesiali, non solo la vita esterna e materiale ma anche la spiritualità e la devozione. Ancora, queste ricerche avevano sempre più mostrato di essere capaci di rappresentare globalmente la vita cristiana nelle sue accezioni più ampie e comprensive, come la teologia classica mai era riuscita a fare<sup>45</sup>.

Si era dunque al di là della soglia della descrizione fenomenologica. La ricostruzione a tutto sesto dell'esperienza cristiana nel tempo anzi si mostrava idonea a alimentare una dimensione importante della vita delle co-

munità, consentendo un inserimento vitale nella tradizione cristiana, almeno equivalente a quello favorito per secoli dalla trasmissione catechistica di astratte formulazioni dogmatiche.

Questa nuova situazione impone di interrogarsi, più a fondo di quanto non avessero fatto Jedin e coloro che hanno condiviso la sua posizione, sul valore ma anche sui limiti della conoscenza storica del cristianesimo. Da un lato è vero che essa manifesta una omogeneità qualitativa col cristianesimo come itinerario di salvezza che si svolge nel tempo, dalla chiamata di Abramo, all'incarnazione del Cristo, all'attesa del Regno. Da un altro lato però occorre essere coscienti che la stessa conoscenza storica soffre di limiti ben precisi, che costituiscono una frontiera, suscettibile di avanzamenti ma ancora lontana dal comprendere tutti gli spessori di realtà e di significato propri dell'evento cristiano. Sono state messe in evidenza le debolezze e le stesse contraddizioni della conoscenza storica, derivanti e dai limiti del soggetto conoscente e dall'incompletezza, inadeguatezza, deformazione con le quali le fonti consentono di conoscere il passato. Accanto a queste „miserie“, che il metodo storico è impegnato a superare mediante affinamenti sempre più spinti, è indispensabile rendersi conto che il cristianesimo come oggetto di conoscenza storica pone problemi specifici. Si tratta della dimensione spirituale e interiore della fede, del fattore meta-naturale di aspetti centrali dell'esperienza cristiana dall'incarnazione del figlio di Dio ai sacramenti, dalla preghiera alla santità, dal peccato alla salvezza.

Occorre riconoscere lealmente che, allo stato attuale di sviluppo, la nostra conoscenza storica è piuttosto in grado di sfiorare che di comprendere adeguatamente queste dimensioni. Il nostro bagaglio metodologico è ancora insufficiente e rozzo rispetto a tutto ciò. Dissimulare questi limiti, volersi convincere che non esistono o che non sono rilevanti sarebbe incoerente con il doveroso rigore e l'irrinunciabile acribia scientifica. E tuttavia questo riconoscimento non infirma l'attendibilità dei risultati conoscitivi che la ricerca storica consegue, anzi – come in ogni scienza – la consapevolezza dei propri limiti e l'umiltà nel riconoscerli sono ragioni di credibilità, oltre che pungolo al loro superamento<sup>46</sup>.

Possiamo ora affrontare un altro aspetto della posizione di Jedin, quello in cui veniva postulata, accanto alla natura di disciplina storica della storia della Chiesa, anche la sua natura teologica perchè essa dalla teologia riceverebbe la definizione del proprio oggetto, la Chiesa. Non si può negare che nei decenni più recenti l'ecclesiologia abbia conosciuto uno sviluppo rilevante, ancorchè esso abbia messo in evidenza i rischi e, al limite, l'insostenibilità di una dottrina sulla Chiesa continuamente minacciata di ecclesiocentrismo, proprio a causa del suo isolamento da tutti gli altri aspetti del cristianesimo. Questo fenomeno, tipico del cattolicesimo romano e delle sue contraddizioni, costituisce il capitolo finale della stagione della teologia scolastica, tesa a sistematizzare a livello dottrinale in modo definitivo e concluso tutti gli aspetti della realtà cristiana. In modo particolare

l'esigenza di disegnare un'ecclesiologia era essenziale nell'economia di un modo di concepire la Chiesa come „societas perfecta“<sup>47</sup>. Il superamento di questa tendenza, culminata nell'enciclica *Mystici corporis* e rigettata dal Vaticano II col rifiuto dello schema preparatorio sulla Chiesa, ha segnato anche il tramonto della stagione ecclesiologica<sup>48</sup>.

Era necessario evocare questi sviluppi cruciali per collocare in una prospettiva corretta lo svuotamento dell'istanza che rinviava la storia della Chiesa alla teologia per riceverne la determinazione del proprio oggetto<sup>49</sup>. Nella misura in cui anche la Chiesa come il cristianesimo è nella storia e non esiste un archetipo ideale di Chiesa fuori dal tempo e dallo spazio, al punto che anche il nuovo Testamento testimonia della esistenza di tipi di comunità cristiane fortemente differenziate, la ricerca storica non può che condurre di volta in volta a un'actio finium regundorum, onde stabilire per un tempo e uno spazio determinati quale realtà si è qualificata „Chiesa“. Con ciò la ricerca storica non pretende affatto di giudicare della vera chiesa, come uno storico politico studiando la Repubblica francese o l'Unione sovietica non si arroga nessuna valutazione di merito, limitandosi a verificare con i normali strumenti critici quale realtà fosse ritenuta „Repubblica francese“ o „URSS“ e con quali caratteristiche ciascuna di queste realtà politiche si autoqualificasse. In conclusione, restando sul piano dell'indagine razionale l'unica strada percorribile è quella della ricerca empirica, condotta con tutte le avvertenze esigite dalla singolarità della realtà „Chiesa“, caratterizzata dalla lunga durata, dalla dialettica tra ortodossia e eterodossia, tra istituzione e movimenti, tra singolo e comunità, tra norma e comunione.

Occorre chiedersi se non siamo entrati in una fase di transizione nella quale tramonta il modo teologico di conoscere il cristianesimo, connotato dall'astrazione di tipo deduttivo, sorretto dalla metafisica classica e sempre in equilibrio tra conoscenza razionale e conoscenza di fede. Nel medesimo tempo si afferma, sulla base del riconoscimento dello statuto storico del cristianesimo, la validità di una conoscenza costruita secondo il metodo storico critico. Una conoscenza autenticamente tale eppure limitata per difetto, in quanto si sa incapace di cogliere interamente gli spessori più profondi e i significati salvifici della realtà.

Non si tratta, per colmare questa lacuna, di ricorrere in via di supplenza alla percezione di fede, operando una contaminazione tra due livelli di conoscenza qualitativamente diversi, con l'effetto di pervenire a risultati viziati da entrambi i punti di vista. Ritengo doveroso rispettare le rispettive autonomie, secondo i limiti che l'attuale livello di consapevolezza culturale consente. La conoscenza teologica, che utilizza strumenti razionali – dal linguaggio sino al patrimonio culturale di un determinato contesto umano –, pur avendo il suo criterio ultimo e la sua garanzia di autenticità nella fede guidata dallo Spirito è atto della comunità confessante nella koinonia eucaristica; essa cerca i significati profondi (messianici e escatologici) degli

eventi, svela i segni evangelici racchiusi nel tempo, rilegge l'evangelo scoprendo cose antiche e nuove per annunciarlo agli uomini.

Accanto a questa conoscenza privilegiata del progetto di salvezza, è importante e fecondo che sia esercitato anche un altro tipo di conoscenza esclusivamente razionale, basato e garantito dal rigore scientifico dei suoi metodi e delle sue tecniche. Esso nell'attuale stagione culturale dovrebbe valorizzare essenzialmente la conoscenza storica in quanto sintonizzata con la crescente coscienza che il cristianesimo di questo tempo ha di essere pellegrinaggio di salvezza in mezzo all'umanità. Un itinerario che ha con la storia e con l'umanità lo stesso rapporto che unisce natura divina e natura umana nel Cristo. Un cammino dunque di cui ogni tappa, ma anche ogni piccolo tratto e persino ogni errore sono preziosi, significativi, degni di conoscenza e di memoria<sup>50</sup>.

<sup>1</sup> Considerazioni sul compito dello storico della chiesa, in: Chiesa della fede - Chiesa della storia (Brescia 1972) 18-33 (originariamente in: TThZ 61 [1952] 65-78) e, successivamente, Storia della Chiesa come storia della salvezza, ibidem 34-50 (originariamente in: Saeculum 5 [1954] 119-128) e ancora La storia della Chiesa è teologia e storia, ibidem 51-65 (originariamente Milano 1968). Da ultimo la posizione è stata ripresa in: Communio 8 (1979) 5-14: Storia della Chiesa come teologia e storia.

<sup>2</sup> Una rassegna sufficientemente completa è stata presentata da K. Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie? Zum Gedenken an Hubert Jedin, in: Theologie und Philosophie 55 (1980) 481-513. Molto più sistematicamente l'intera problematica è discussa da H. R. Seeliger, Kirchengeschichte, Geschichtstheologie - Geschichtswissenschaft (Düsseldorf 1981).

<sup>3</sup> Nuove frontiere della Storia della Chiesa?, in: Concilium (1970) 1256-1276 e anche in un volumetto con l'Introduzione alla Storia della Chiesa dello stesso Jedin (Brescia 1973).

<sup>4</sup> Cf. G. Ruggieri, Per una storia dell'apologetica cristiana nell'epoca moderna. Note bibliografiche e metodologiche, in: Cristianesimo nella Storia 4 (1983) 33-58.

<sup>5</sup> Cf. W. G. Kümmel, Il nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario (Bologna 1976).

<sup>6</sup> Presenta una buona visione d'insieme di tale evoluzione H. Schneider, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart (Berlin 1976) 120-165.

<sup>7</sup> Cf. J.-H. Walgrave, Newman. Le développement du dogme (Paris 1957).

<sup>8</sup> Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, ed. P. Gams (Regensburg 1863). Il discorso di Döllinger è edito anche in Kleine Schriften (Stuttgart 1890) 161-196 e in J. Finzsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Graz 1969) 227-263. Di particolare interesse l'impegnata polemica di La Civiltà Cattolica in un'ampia serie di articoli intitolati Il Congresso dei dotti cattolici in Monaco di Baviera e le scienze sacre (15 [1863] s. V/IX 385-406, 513-533, 657-676 e s. V/X 24-36). R. Aubert, Pie IX (Paris 1952) 205-209 propone una valutazione riduttiva di questo discorso. H. Lang, Die Versammlung katholischer Gelehrter in München-St. Bonifaz vom 28. IX. bis 1. X. 1863, in: HJ 71 (1952) 246-258 non aggiunge nulla di nuovo.

<sup>9</sup> Cf. J. R. Geiselmann, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart (Freiburg 1964).

<sup>10</sup> Cf. Monseigneur Duchesne et son temps (Roma 1975).

<sup>11</sup> Non conosco un moderno studio critico su J.-B. De Rossi; cf. H. Leclercq, in: DACL 15/1 (1950) 18-100.

<sup>12</sup> Secondo tale metodo la Pastor aeternus mette sullo stesso piano auctoritates di qualificazione molto diversa e al c. III fa riferimento alla professio fidei di Michele Paleologo al II concilio di Lione, malgrado il concilio non abbia mai fatto proprio tale documento.

<sup>13</sup> Leonis XIII Acta, ed. anast. (Graz 1971) I/III 259-273; testo italiano: Civ Catt 34 (1883/III) 609-617. Cf. *H. J. Marrou*, *Philologie et histoire dans la période du pontificat de Léon XIII*, in: *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, a cura di *G. Rossini* (Roma 1961) 71-106.

<sup>14</sup> „La storia, studiata nelle sue vere fonti con animo sgombro di passione e di pregiudizi, riesce spontaneamente di per sé stessa la più splendida apologia della chiesa e del papato“, ma poco avanti si ricorda che dal XVI secolo esiste una „nuova strategia per combattere la chiesa nel campo delle quistioni storiche“ al punto che „si può veracemente asserire esser la storia una congiura contro la verità“. La lettera proseguiva osservando che „tutto l'insegnamento della storia è indirizzato a questo scopo, render sospetta la chiesa, malvisti i pontefici, e sopra tutto far credere al popolo esser funesto alla incolumità e alla grandezza d'Italia il principato civile de' papi.“

<sup>15</sup> Cf. *E. Paul*, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben* (München 1970) e anche l'Introduction di *A. Kerkvoorde* all'ed. francese dei misteri della Chiesa (Paris 1956) 7-77.

<sup>16</sup> La prima edizione è del 1854. Cf. *J. Schumacher*, *Der „Denzinger“*. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie (Freiburg 1974).

<sup>17</sup> *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* del 1898, ora in: *Theologie als Wissenschaft* (München 1971) 105-127.

<sup>18</sup> Cf. le introduzioni di *G. Bonola* e *P. C. Bori* a *L'essenza del cristianesimo* (Brescia 1980).

<sup>19</sup> *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (Paris 1956); cf. *R. Virgoulay*, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses 1896-1913* (Paris 1980) e *A. Dulles*, *Das II. Vatikanum und Wiedergewinnung der Tradition*, in: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner, hrsg. *E. Klinger* u. *K. Wittstadt* (Freiburg 1984) 554-562.

<sup>20</sup> Cf. *M. Ivaldo*, *Religione e cristianesimo* in *A. Loisy* (Firenze 1977); *L. Da Veiga Coutinho*, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste 1898-1910* (Roma 1954); *E. Poulat*, *Critique historique et théologie dans la crise moderniste*, in: *Recherches de sciences religieuses* 58 (1970) 535-550 e *C. Theobald*, *L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la crise moderniste*, in: *La crise contemporaine du Modernisme à la crise des herméneutiques* (Paris 1973) 7-85.

<sup>21</sup> Cf. *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 2 (1934) 103-113.

<sup>22</sup> Cf. il classico *J. Rivière*, *Le modernisme dans l'église. Etude d'histoire religieuse contemporaine* (Paris 1929) e, per una rivisitazione recente: *Le Modernisme* (Paris 1980) con saggi di *S. Breton*, *D. Dubarle*, *J. Houssaye*, *P. Colin*, *J. Greisch* e *X. Tillette*.

<sup>23</sup> ASS 40 (1907) 470-476 e anche in DS 3401-3466.

<sup>24</sup> ASS 40 (1907) 593-599.

<sup>25</sup> Un'analisi approfondita di quei documenti non può prescindere dal loro Sitz-im-Leben e deve distinguere accuratamente tra *sensus loquentis*, forse particolarmente rilevante, e *sensus locutionis*, che a quasi ottanta anni di distanza appare singolarmente esile.

<sup>26</sup> *A. G. Roncalli*, *Il cardinale Cesare Baronio*, a cura di *G. De Luca* (Roma 1961). Il centenario trovò eco in due articoli di *F. Savio* su Civ Catt 58 (1907/III) 3-20 e 159-175 e, solo nel 1911, in una raccolta di studi *Per Cesare Baronio* edita a Roma.

<sup>27</sup> Certamente la conferenza di Roncalli era stata approvata dal vescovo Radini-Tedeschi, del quale era segretario e dal card. Ferrari, il quale ne autorizzò la pubblicazione in: *La Scuola Cattolica* 36 (1908) 3-29. Il card. Mercier a Lovanio ne fu informato.

<sup>28</sup> Cf. *W. Bousset*, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusblaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Leipzig 1913).

<sup>29</sup> *A. Ehrhard*, *Die historische Theologie und ihre Methode*, in: *Festschrift Sebastian Merkle* (Düsseldorf 1922) 117-136, frequentemente citato da Jedin.

<sup>30</sup> Dopo l'opera pionieristica del barone von Pastor, l'epicentro di queste iniziative, che costituiscono una pietra miliare nell'assimilazione cattolica del metodo storico, fu la Görresge-

sellschaft. Su Pastor: *R. Manselli*, Ludwig von Pastor storico dei Papi. Tradizione storiografica cattolica e metodologia positivista, in: *Studium* 75 (1979) 9-24.

<sup>31</sup> E' interessante ricordare l'istituzione nel 1932 presso la Pontificia Università Gregoriana di un'autonoma Facoltà di Storia Ecclesiastica, cf. Dalla chiesa antica alla chiesa moderna. Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di Storia ecclesiastica della P. Università Gregoriana (Roma 1983).

<sup>32</sup> La RHE iniziò le pubblicazioni nel 1900, preceduta nel 1876 dalla protestante *Zeitschrift für Kirchengeschichte* e seguita nel 1910 dalla *Revue d'histoire de l'Eglise de France*. Le altre riviste scientifiche di Storia della Chiesa cominciano a uscire tra il 1930 e la fine della seconda guerra mondiale. Casi a sè sono costituiti dalla *Zeitschrift für historische Theologie*, pubblicata tra il 1832 e il 1875 e dalle riviste storiche espresse dai vari gruppi modernisti.

<sup>33</sup> Cf. *M.-D. Chenu*, *Le Saulchoir*. Una scuola di teologia, a cura di G. Alberigo (Casale Monferrato 1982). Anche H. De Lubac o K. Rahner hanno vissuto istanze analoghe.

<sup>34</sup> Cf. la mia introduzione al citato volume di Chenu e anche Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo, in: *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 487-521.

<sup>35</sup> AAS 42 (1950) 561-578; cf. *J.-M. Mayeur*, *Magistère et Théologiens sous Pie XII*, in: *Les quatre fleuves* 12 (1980) 113-119.

<sup>36</sup> Cf. *Y. Congar*, *Appels et cheminements 1929-1963*, in: *Chrétiens en dialogue*. Contributions catholiques à l'œcuménisme (Paris 1964) IX-LXIV.

<sup>37</sup> La bibliografia completa di H. Jedin è in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 6 (1980) 287-367 a cura di *R. Samulski* e *G. Butterini*.

<sup>38</sup> „Tutti sono d'accordo nel riconoscere che la storia della chiesa sia anzitutto e soprattutto teologia, e precisamente teologia storica, avendo come oggetto la chiesa di Cristo, il cui concetto essa trae dalla dogmatica“, Considerazioni sul compito . . ., Chiesa della fede - Chiesa della storia, 18. „La storia della chiesa per il suo oggetto, che è la chiesa, è teologia, ma è anche storia, e nel pieno significato della parola“, Storia della chiesa come . . ., ibidem 44. „La storia della chiesa è teologia a causa del suo oggetto: la chiesa“, „La storia della chiesa è scienza storica per il suo metodo“, La storia della chiesa è teologia . . ., ibidem 51 e 56.

<sup>39</sup> Va ricordato il discorso rivolto da Pio XII ai partecipanti al Congresso internazionale di Scienze Storiche il 7 settembre 1955: *Discorsi e radiomessaggi di SS. Pio XII*, 17 (Città del Vaticano 1956) 211-222.

<sup>40</sup> Cf. *A. e G. Alberigo*, *Giovanni XXIII. Profetia nella fedeltà* (Brescia 1978) 38-49 e *G. Alberigo - A. Melloni*, *L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia*, in: *Fede Tradizione e Profetia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II* (Brescia 1984) 185-283.

<sup>41</sup> Cf. *G. Alberigo*, *Cristianesimo e Storia nel Vaticano II*, in: *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984) 577-592.

<sup>42</sup> Sulla problematica storica e teologica della „cristianità“ cf. *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984) 33-166.

<sup>43</sup> Cf. il mio *Storia e Teologia: una sfida aperta*, in: *Concilium* 19 (1983) 1648-1658.

<sup>44</sup> Cf. *H. M. Legrand*, *Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II*, in: *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 129-163.

<sup>45</sup> E' noto che la teologia contemporanea più avvertita ha mostrato attenzione e interesse per la dimensione storica: *W. Pannenberg*, *Avvenimento di salvezza e storia* (Brescia 1975) e prima ancora *Rivelazione come storia*, a cura di *W. Pannenberg* (Bologna 1969 [ed. or. 1961]).

<sup>46</sup> Ho sviluppato questa convinzione nell'articolo ricordato a n. 3.

<sup>47</sup> Cf. *T. M. Parker*, *The Medieval Origins of the Idea of the Church as a „Societas Perfecta“*, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* (Louvain 1961) 23-31; *The Idea of the Church as „Unus homo perfectus“ and its Bearing on the Medieval Theory of Sovereignty*, ivi 32-49 e *P. Granfield*, *The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I*, in: *Church History* 48 (1979) 431-446 e *Nascita e declino della „Societas Perfecta“*, in: *Concilium* 18 (1982) 955-964.

<sup>48</sup> Questa evoluzione risulta plasticamente dal confronto tra le successive redazioni della costituzione dogmatica *Lumen gentium: Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, a cura di *G. Alberigo e F. Magistretti* (Bologna 1975).

<sup>49</sup> Anche da un punto di vista epistemologico generale rifarsi a un'altra scienza per la definizione del proprio oggetto non implica di assumerne o parteciparne la natura.

<sup>50</sup> In questa prospettiva si formalizzano due livelli di conoscenza, ma certo non una doppia verità. Lo si è visto anche recentemente in occasione del centenario luterano che ha suscitato sia studi sul monaco sassone, la sua vita, la sua attività, il suo influsso che riflessioni sul significato profondo dell'evento luterano nell'economia di salvezza.