

Giovanni Rota

Il Concilio Vaticano II e la Tradizione: i punti nodali di un dibattito

La recente discussione circa le due ermeneutiche del Concilio Vaticano II, rilanciata da papa Benedetto XVI nel discorso alla Curia del 22 dicembre 2005, ha alla sua base quella della tradizione: in realtà la domanda che viene sollevata, soprattutto da ambienti tradizionalisti, è se il Vaticano II abbia o meno rotto con la tradizione bi-millennaria della Chiesa. Siccome su certi temi a prima vista le affermazioni conciliari sembrerebbero aver introdotto una virata di 180° alla rotta del magistero precedente, soprattutto ottocentesco, la risposta sarebbe affermativa e comporterebbe quindi una sconfessione del Concilio, che avrebbe abbandonato la tradizione cattolica¹. La domanda che deve essere sollevata è però cosa sia la tradizione e come venga custodita e trasmessa². Al Vaticano II questa domanda può essere legittimamente posta, visto che nel secondo capitolo della *Dei Verbum* ha espressamente trattato il tema e ha prodotto un risultato di compromesso, frutto di un dibattito appassionato dall'inizio alla fine dei lavori conciliari, cosicché si rivela pertinente quanto asserito dall'arcivescovo Florit il 30 settembre 1964, ossia che la storia della formulazione della *Dei Ver-*

¹ Mi limito a segnalare solo la posizione di Brunero GHERARDINI, ordinario emerito di Ecclesiologia e di Ecumenismo alla Pontificia Università Lateranense, che ha recentemente sostenuto in una numerosa serie di pubblicazioni questa tesi: *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2009; *Quale accordo fra Cristo e Beliar? Osservazioni teologiche sui problemi, gli equivoci, i compromessi del dialogo interreligioso*, Fede e Cultura, Verona 2009; *Ecumene tradita. Il dialogo ecumenico tra equivoci e passi falsi*, Fede e Cultura, Verona 2009; *Quod et tradidi vobis. La tradizione, vita e giovinezza della Chiesa*, Casa Mariana Editrice, Frigen-

to (AV) 2010; *Quaecumque dixero vobis. Parola di Dio e Tradizione a confronto con la storia e la teologia*, Lindau, Torino 2011; *Concilio ecumenico Vaticano II. Il discorso mancato*, Lindau, Torino 2011; *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*, Lindau, Torino 2012.

² Che questa sia la posta in gioco lo segnala anche G. ROUTHIER, *L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat*, «Recherches de Science Religieuse» 100 (2012) 45-63, come pure la ricerca di CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009 (tr. it., *La recezione del Vaticano II. I. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011).

bum, tanto dal punto di vista del contenuto quanto da quello degli avvenimenti concreti, coincide con la storia dello stesso evento conciliare³. Per comprendere quanto dibattuto in Concilio occorre, però, fare una premessa, richiamando alla mente per sommi capi l'antecedente del Tridentino e la sua *Wirkungsgeschichte*.

1. *Il decreto «Sacrosancta» del Concilio di Trento e la sua Wirkungsgeschichte*

1.1. *La contestazione della Riforma: il principio scritturistico*

La scoperta del Vangelo, quale giustificazione del peccatore per sola fede e non per le opere della Legge, condusse Lutero a contestare l'autorità che la Chiesa rivendicava per se stessa in materia di fede attraverso la molteplicità delle sue tradizioni e delle sue istituzioni. Egli rimproverava alla Chiesa di mettere ogni sorta di cose sullo stesso piano del Vangelo, mentre si trattava di "invenzioni" umane. Anzi, alcune di queste pratiche, in particolare il sistema delle indulgenze, faceva ritornare a una forma di giustificazione mediante le opere.

Di fronte alla tradizionale concezione della Chiesa portatrice della Scrittura e delle tradizioni, Lutero invocava in effetti il *Vangelo*, il quale è al di sopra della Chiesa. La Chiesa è in effetti «creatura della Parola». Essa conserva un ruolo essenziale nella predicazione del Vangelo, ma è la bocca di Dio solo nella misura in cui resta fedele alla pura Parola di Dio. La Chiesa non è più dunque la custode indefettibile della Parola, ma è sottomessa al suo giudizio, come a qualcosa che la trascende.

In questa prospettiva, il termine tradizione rinvia inevitabilmente alle «tradizioni degli uomini», già stigmatizzate dalle parole del Vangelo (cfr. *Mc* 7,8). È vero peraltro che, da parte cattolica, la distinzione tra tradizioni apostoliche ed ecclesiastiche era ancora lungi dall'essere chiarita. Il problema posto dai Riformatori non era dunque tanto quello delle Scritture – sulle quali non c'erano che alcune difficoltà concernenti il canone –, ma quello delle tradizioni, che essi rigettavano. E concerneva anche il rapporto tra Vangelo e Chiesa.

³ E. FLORIT, *Relatio super cap. I e cap II. Schematis Constitutionis «De Divina Revelatione»*, in AS III/3 136 = F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum rela-*

tionibus necnon patrum orationes atque animadversione : constitutio dogmatica de divina revelatione Dei verbum, LEV, Città del Vaticano 1993, 489.

1.2. *Il decreto Sacrosancta (IV sessione)*

Di fronte alle posizioni riformate, il Concilio di Trento prese posizione sul tema della tradizione nella sessione quarta, promulgando al termine dei dibattiti il *Decreto sui libri sacri e sulle tradizioni da ricevere* dell'8 aprile 1546⁴. Dopo aver ricevuto nella sessione terza il Simbolo di fede (4 febbraio 1546), i Padri esaminano la prima questione dogmatica. Il testo prodotto è breve, costituito da un solo canone, e contiene due principi orientativi: da una parte il concilio ha l'obiettivo di combattere gli errori e non intende, quindi, fornire un'esposizione completa sulla Scrittura e la tradizione; dall'altra parte esso non intende prendere posizione fra le varie scuole teologiche, ma semplicemente riaffermare quello che si è sempre creduto nella Chiesa.

1.2.1. Il Decreto sui libri sacri e sulle tradizioni da ricevere: redazione e commento

L'essenziale del documento è costituito da una sola frase, costruita con molta cura e che culmina con i due verbi della proposizione principale «*accoglie e venera*». Qui si tratta ancora di un atto di sottomissione del concilio nei confronti di ciò che esso considera come sua norma: Scrittura e tradizioni saranno dunque le referenze normative della sua fede.

L'andamento di quest'unica frase comporta tre punti principali.

1) Anzitutto essa mette in risalto il compito del concilio di

dover conservare nella Chiesa [...] la stessa purezza del Vangelo, che promesso un tempo dai profeti nelle sante Scritture, il Signore nostro Gesù Cristo Figlio di Dio, prima annunciò con la sua bocca, poi comandò che venisse predicato a ogni creatura dai suoi apostoli, quale fonte di ogni verità salvifica e di ogni norma morale⁵.

Il termine centrale è quello di Vangelo, ciò che la teologia seguente chiamerà la Rivelazione. Questo Vangelo è formalmente distinto dalla

⁴ Su questo testo ci siamo riferiti a H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento. Vol. II. Il primo periodo 1545-1547*, Morcelliana, Brescia 1974², 67-118; Y. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Paoline, Roma 1961, 280-316; J. BEUMER, *La tradition orale*, Cerf, Paris 1967, 127-148; A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vati-*

cano II, Morcelliana, Brescia 1978; B. SESBOÜÉ, *Da Trento al Concilio Vaticano I: una nuova stagione della teologia. Dall'apologetica all'emergenza del «magistero vivo»*, in B. SESBOÜÉ - C. THEOBALD, *La parola della salvezza. Storia dei dogmi IV*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 119-135.

⁵ COD 663; DzH 1501.

Scrittura. Si tratta della Parola di Dio, del messaggio di salvezza, del Vangelo vivente e spirituale. Questo Vangelo è qui designato per la sua origine nell'economia storica della rivelazione: anzitutto promesso dai profeti, nelle Scritture; quindi promulgato dalla bocca di Cristo; infine predicato dagli apostoli. Qui però è la dimensione orale che viene ogni volta sottolineata: *promesso, annunciato, predicato*. Si tratta della comunicazione originale del Vangelo, poi della sua trasmissione ecclesiale. Questo Vangelo è chiamato «*fonte* di ogni verità salvifica e di ogni norma morale». Si afferma poi che questa fonte è unica.

2) In secondo luogo, il testo tratta dei due luoghi di attestazione e di trasmissione di quest'unico Vangelo:

Il Sinodo sa che questa verità normativa è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo o dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi.

Il concilio aveva poche cose da dire a riguardo dei libri santi, dei quali fornirà solo la lista; al contrario, il problema delle tradizioni risultava all'epoca molto complesso. Notiamo subito la forma plurale: *tradizioni*, intese nel senso di cose trasmesse, di dati positivi.

La confusione che regnava nella teologia del tempo, solleciterà il concilio a elaborare un concetto di «*tradizioni*» sufficientemente preciso e molto prudente. Da una parte il concilio non intende parlare che di tradizioni apostoliche (benché l'aggettivo non sia espressamente indicato) non scritte, poiché esse sono state ricevute dalla bocca di Cristo o trasmesse dagli apostoli che le ricevevano dallo Spirito Santo. Queste sono quelle riconducibili al tempo fondatore della Chiesa, evento del Cristo e dono dello Spirito agli apostoli, e giudicate tali a motivo della loro origine. Le tradizioni ecclesiastiche sono intenzionalmente lasciate da parte.

D'altra parte, si tratta di tradizioni che sono «*pervenute fino a noi*», trasmesse di mano in mano, o «*conservate nella Chiesa cattolica attraverso una successione continua*». Questa esclude le tradizioni desuete, dimenticate o abolite (ad esempio l'astinenza dalle carni soffocate: cfr. At 15,20). Non tutto ciò che risale agli apostoli è normativo, ma solo ciò che la Chiesa ha ritenuto valido per la propria esistenza e necessario per la conservazione fedele del Vangelo. Il criterio ultimo sembra dunque consistere nella *receptio Ecclesiae*. L'autorità di una tradizione non deriva quindi soltanto dalla sua origine storicamente circoscrivibile al tempo apostolico, ma deriva anche da un fattore dinamico-

pneumatico, rappresentato dalla presenza nella Chiesa dello Spirito Santo («*a Spiritu Sancto dictatas ...*»).

Esiste poi anche un criterio interno: sono le tradizioni che concernono la fede e i costumi, facendo astrazione dagli usi semplicemente disciplinari.

Infine, il concilio rifiuta di stilare la lista delle tradizioni, mentre lo farà per i libri delle Scritture. La disparità è evidente. Parecchi vescovi avevano raccomandato al concilio di non nominare le tradizioni in dettaglio, perché risultava difficilissimo poterle recensire. Si afferma, dunque, semplicemente che esistono delle tradizioni, ma nessuna tradizione apostolica viene poi citata nel Decreto⁶.

3) Il concilio, infine, riceve la Scrittura e le tradizioni, attribuendo loro il medesimo valore:

Seguendo l'esempio dei padri della vera fede, con uguale pietà e venerazione [il sacrosanto concilio] accoglie e venera tutti i libri, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi, e così pure le tradizioni stesse, inerenti alla fede e ai costumi, poiché le ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo Spirito Santo, e conservate nella chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta.

Su questo punto, la discussione tra i Padri conciliari fu molto serrata: come si doveva comprendere il rapporto tra Scrittura e tradizioni? Era giustificato metterle così sullo stesso piano?

La maggioranza dei Padri di Trento era convinta che la Rivelazione divina fosse contenuta *in parte* nella Scrittura e *in parte* nelle tradizioni. C'erano dunque dei dati della rivelazione che si sarebbero trovati solo nelle tradizioni. È il famoso «*partim ... partim ...*». Inoltre, l'idea dominante in concilio era che le tradizioni si trovassero sullo stesso piano delle Scritture, così lo stesso progetto diceva che il concilio riceve le Scritture e le tradizioni «*pari pietatis affectu*».

Una minoranza ben organizzata si oppose con determinazione alle due espressioni chiave: il «*partim ... partim ...*» e il «*pari pietatis affectu*». La spuntò sul primo punto, ma non sul secondo. Infatti il «*par-*

⁶ Nel seguito dei suoi lavori, il concilio invocherà una tradizione apostolica per il battesimo dei bambini (COD, 666), per la disciplina della ricezione della comunione dei laici da parte dei sacerdoti e dei sacerdoti celebranti da se stessi (COD, 697), per il sacramento del-

la estrema unzione nei suoi elementi essenziali: materia, forma, ministro proprio ed effetto (COD, 710); per l'uso di offrire il sacrificio eucaristico non soltanto per i vivi ma anche per i defunti (COD, 734).

tim ... partim ...» fu tolto all'ultimo momento e si inserì un semplice «et». Negli atti conciliari non vengono indicate le ragioni del cambiamento. Comunque lo si interpreti (Geiselmann: cambio strategico⁷; Lennerz: ininfluenza⁸), si può però affermare che il concilio non ha voluto impegnarsi a precisare il modo secondo cui le Scritture e la tradizione si *compongono* fra loro. Due interpretazioni teologiche restano dunque legittime: si può interpretare il testo nel senso di una complementarità quantitativa, ma si può anche pensare che la totalità della fede sia trasmessa secondo due vie, avente ciascuna la propria modalità. Si tratta allora di una complementarità qualitativa, secondo la dialettica dello scritto e dell'orale.

L'attacco contro il «*pari pietatis affectu*» fu ancora più vigoroso. Ad alcuni padri sembrava sconvolgente mettere sullo stesso piano le Scritture e le tradizioni. Nondimeno, il «*pari pietatis affectu*» venne mantenuto, adducendo la ragione che le tradizioni e i libri santi sono stati ispirati dallo stesso Spirito e provengono dallo stesso Cristo.

Il Decreto si conclude con un canone che porta un doppio anatema: contro coloro che rifiutano in tutto o in parte le Scritture, così come si trovano nella Vulgata, e contro coloro che disprezzano le tradizioni apostoliche. Un'ultima frase ritorna sul metodo dottrinale del concilio:

Tutti intendano l'ordine e il modo con cui procederà lo stesso sinodo, dopo che ha stabilito il fondamento della confessione della fede, e soprattutto quali testimonianze e sostegni userà per confermare le verità di fede e riformare i costumi della Chiesa⁹.

Così la confessione della fede, che ricapitola il Vangelo, resta il «fondamento», mentre le Scritture e le tradizioni costituiranno le «testimonianze» e i «sostegni» per «confermare» la verità di fede (*dogma*). È dunque il rapporto tra confessione di fede da una parte e Scritture e tradizioni dall'altra ciò che costituisce la referenza di base del concilio. In questo esso resta fedele al cammino dogmatico dei secoli anteriori e la sua novità consiste semplicemente nella formalizzazione di questi dati.

⁷ J.R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Missverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Missverständnisses*, in M. SCHMAUS (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123-206. Nello stesso senso E. ORTIGUES, *Écritures et traditions apostoliques au Concile*

de Trente, «Recherches de Science Religieuse» 36 (1949) 288-299.

⁸ H. LENNERZ, *Scriptura sola?*, «Gregorianum» 40 (1959) 39-53; Id., *Sine scripto traditiones*, «Gregorianum» 40 (1959) 624-635; Id., *Scriptura et Traditio in decreto sessionis quartae Concilii Tridentini*, «Gregorianum» 42 (1961) 517-522.

⁹ COD 664; DzH 1505.

1.3. Scrittura e tradizione tra Trento e il Vaticano II

Il periodo che intercorre fra il Concilio di Trento e il Vaticano II circa la questione della tradizione è caratterizzato da una serie di fattori, che ci limitiamo a indicare in modo sintetico¹⁰.

In primo luogo, la teologia post-tridentina, qualificata da uno sforzo antiprotestante, ha interpretato il Decreto di Trento nel senso del «*partim ... partim ...*»: catechismi e manuali di teologia hanno di fatto sostenuto l'idea della duplice fonte, materialmente distinta, della Rivelazione.

Nel XIX secolo si assiste a un profondo rinnovamento della problematica grazie alla scuola di Tubinga e alla scuola romana. Recependo gli impulsi del romanticismo – che vedeva la società come un organismo vivente e la storia come tradizione vivente che attinge al centro di un tale organismo (di un popolo) – e le riflessioni dell'idealismo, la scuola di Tubinga intende la tradizione come storia vivente della Chiesa, manifestazione dello spirito cristiano, «tradizione vivente»: la tradizione è il Vangelo vivente nella Chiesa¹¹. La scuola romana (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin e a suo modo Scheeben)¹², pur facendo proprie diverse istanze della scuola di Tubinga, ha fatto valere sempre di più la competenza del magistero nella trasmissione della fede, cosicché la legittimità delle consuetudini ecclesiastiche esistenti non dipende dalla loro venerabile età o dal loro carattere apostolico, bensì dal riconoscimento da parte dell'autorità ecclesiastica legittima. Le decisioni del magistero sono considerate *regulae fidei proximae* rispetto alla Scrittura e alla tradizione, ormai *regulae fidei remotae*. Il magistero gerarchico all'inizio del XX secolo è ormai inteso come soggetto e organo autentico della Tradizione.

¹⁰ Oltre alle opere già indicate *supra* alla nota 4, ci siamo riferiti anche a O. MÜLLER, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 4 (1953) 164-186; D. VAN DEN EYNDE, *Tradizione e Magistero*, in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLÓGICA DI MILANO (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, vol. I, Carlo Marzorati, Milano 1957, 231-252; J. BEUMER, *De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam*, in PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, 17-40; S. WIEDENHOFER, *Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffes*, «Zeitschrift für

katholische Theologie» 112 (1990) 18-29; Id., *La Tradizione*, in G. ALBERIGO - G. RUGGIERI - R. RUSCONI (ed.), *Il cristianesimo. Grande Atlante. Terzo volume: le dottrine*, UTET, Torino 2006, 1199-1211. 1367-1369 (bibl.).

¹¹ Cfr. J.R. GEISELMANN, *Lebendige Glaube aus geheiligter Überlieferung: der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1942.

¹² W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule: Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader*, Herder, Freiburg [u.a.] 1962.

In questa direzione hanno spinto anche le proclamazioni dei dogmi mariani nel 1854 e nel 1950¹³. In mancanza di prove scritturistiche, ma anche di testimonianze della tradizione, alcuni teologi vedevano il fondamento della loro eventuale definibilità nel *sensus ecclesiae*, colto soprattutto nella sua espressione liturgica. In proposito si suggeriva che la tradizione, espressione della Chiesa che prega e che crede, non era il risultato di una ricerca storico-positiva sulle sue testimonianze, ma una realtà viva e perenne. Questa prospettiva va al di là della distinzione fra tradizione apostolica e tradizione ecclesiastica: si concentra piuttosto sulla fede della Chiesa docente e discente come comunità guidata da quello Spirito che non permette che essa cada in errore. C'è però almeno da chiedersi se questo "*sensus ecclesiae*" non rischi di passare dalla testimonianza del dogma alla sua fondazione, stravolgendo così la sua funzione che è quella di conservare, interpretare e trasmettere la rivelazione avvenuta in Gesù¹⁴. In questa temperie si comprende, però, perché nel 1931 Deneffe poteva pubblicare un saggio rilevante sulla tradizione, in cui in pratica la identificava al magistero¹⁵.

2. La questione della tradizione al Concilio Vaticano II

2.1. La questione dei rapporti fra Scrittura e tradizione alla vigilia del Concilio

La questione dibattuta negli anni precedenti al Concilio Vaticano II fu primariamente quella della sufficienza contenutistica della Scrittura in relazione alla tradizione; ma questa era solo una questione subordinata all'interno dell'intero complesso della determinazione delle relazioni fra Vangelo e Chiesa. La questione più profonda era quella di determinare il modo in cui il Vangelo tramite la Chiesa può di nuovo farsi presente oggi nel mondo¹⁶.

Geiselmann aveva sollevato la questione se il Concilio di Trento avesse in realtà contrapposto al *sola Scriptura* protestante la dottrina della in-

¹³ Cfr. ad es. G. PERRONE, *De immaculato B. Mariae Virginis conceptu an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica*, Roma 1847; G. FILOGRASSI, *Traditio divino-apostolica et Assumptio Beatae Virginis Mariae*, «Gregorianum» 30 (1949) 443-489.

¹⁴ L'osservazione è di K. RAHNER, *Riflessioni intorno all'evoluzione dei dog-*

mi, in ID., *Saggi teologici*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 261-326.

¹⁵ A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Aschendorff, Münster 1931.

¹⁶ Cfr. W. KASPER, *Schrift - Tradition - Verkündigung*, in ID., *Glaube und Geschichte*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1970, 159-196.

sufficienza contenutistica della Scrittura. Egli era dell'opinione che il Tridentino non aveva deciso nulla in merito e che di conseguenza anche nella Chiesa cattolica si poteva sostenere che la Scrittura contenesse tutte le verità della fede. Il conflitto attorno a questa tesi presto minacciò di diventare sempre più un puro conflitto di parole. Cosa si intendeva, infatti, con l'espressione "essere contenuto nella Scrittura"? Certamente nessuno pretendeva che tutti i dogmi fossero dimostrabili semplicemente a partire dalla Scrittura, cosa che per il dogma dell'assunzione corporea di Maria alla gloria celeste è di fatto impossibile; ma anche le verità di fede trinitarie e cristologiche della chiesa antica, sulle quali tutte le Chiese convergono, secondo l'attuale stato dell'esegesi, non sono dimostrabili semplicemente a partire dalla Scrittura. Fra i teologi si riteneva che "contenuto nella Scrittura" fosse il nucleo, la radice, il principio o il punto di partenza dei dogmi. Ma ciò non lo negavano neanche coloro che difendevano la teoria delle due fonti. Anche costoro concedevano che tutte le verità salvifiche necessarie alla fede sono attestate nella Scrittura. Lo stesso magistero a proposito della assunzione di Maria sosteneva espressamente che questa verità aveva un fondamento scritturistico, anche se non c'era un vero e proprio argomento scritturistico¹⁷.

D'altra parte la tesi della sufficienza della Scrittura era la "leva" per ottenere un rinnovamento della Chiesa a partire dallo spirito della Scrittura e per proseguire nel dialogo ecumenico. Si voleva con ciò almeno porre un contrappeso alla sottolineatura unilaterale della tradizione vivente, che si esprime nella coscienza di fede presente della Chiesa, che da parte sua ha il suo organo espressivo nel magistero. A questo concetto di tradizione, potenzialmente incontrollabile e influenzabile da numerosi fattori extrateologici, si voleva mettere un freno mediante l'accentuazione della sufficienza della Scrittura.

Coloro che sostenevano la funzione non solo *inesiva* o *interpretativa* della tradizione, ma anche una funzione *costitutiva*, rimproveravano a coloro che davano alla tradizione una funzione unicamente *interpretativa* di non essere in grado di rendere conto del processo storico che aveva condotto al canone delle Scritture, un atto che proviene dalla tradizione post-apostolica, e soprattutto temeva, attraverso l'affermazione della sufficienza della Scrittura, di consegnare la fede al magistero degli esegeti e di cadere così in un biblicismo, che rischiava di fondare le verità di fede sui risultati al massimo probabili della scienza biblica.

¹⁷ Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950), DzH 3900.

Emerge qui il vero e proprio problema teologico, nascosto e inconsapevole, di questa controversia, ossia la questione circa l'ultima norma *nella* e *sopra* la Chiesa. Si tratta del problema di come la Rivelazione avvenuta una volta per sempre può essere la norma permanente della predicazione ecclesiale. Si tratta dei criteri operanti perché il Vangelo sia sempre una parola viva. Non si può negare che entrambe le posizioni fornissero indicazioni giustificate per una risposta a tale domanda. Mentre il primo orientamento sottolineava il significato permanente ed esemplare dell'inizio apostolico della Chiesa e con ciò insisteva sull'unicità storica della Rivelazione storico-salvifica, il secondo orientamento sottolineava la presenza permanente della parola e dell'opera di Cristo nella Chiesa mediante lo Spirito Santo. Come conciliare i due punti di vista? Il concilio Vaticano II ha dato una risposta a questa domanda?

2.2. *La comunicazione della Parola di Dio nella Costituzione Dei Verbum*

2.2.1. La storia della redazione del testo

Già prima dell'apertura del concilio la questione della Rivelazione era ritenuta centrale, tanto a causa della dottrina cattolica, quanto in ragione della sua rilevanza ecumenica¹⁸. Nella raccolta degli schemi preparatori, la Rivelazione era collocata in apertura, anche se il primo schema ad essere affrontato fu quello sulla liturgia. Quando, dopo questo primo episodio felice, il concilio discusse lo *Schema della Costituzione dogmatica sulle fonti della rivelazione* si aprì un dibattito aspro. Lo schema proposto era infatti steso col proposito di recepire la dottrina delle "due fonti" della rivelazione come una dottrina dogmatica e poneva in rilievo il ruolo del magistero quale regola prossima e univer-

¹⁸ Per la storia della redazione e il commento della *Dei Verbum* cfr. J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution "Dei Verbum" über die göttliche Offenbarung* (Einleitung, Kap. 1-2 und Kap. 6), in *LThK.E* 2, 498-528.571-581; B.-D. DUPUY (ed.), *La Révélation divine. Constitution dogmatique «Dei Verbum»*, I-II, Cerf, Paris 1968; U. BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione. Il capitolo II della costituzione dogmatica Dei verbum*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1985; B. SESBOÜÉ, *La comunicazione della Parola di Dio: Dei Verbum*, in B.

SESBOÜÉ e C. THEOBALD, *La parola della salvezza, Storia dei dogmi IV*, 449-491; J.-G. BOEGLIN, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Cerf, Paris 1998; R. BURIGANA, *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione «Dei verbum» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998; H. HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in P. HÜNERMANN - B.J. HILBERATH (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, , Band. 3, Herder, Freiburg [u.a.] 2005, 695-831.

sale del credere. Raccogliamo qualche punto saliente di tale schema che, peraltro, non diceva nulla circa la stessa Rivelazione.

Cap. 1. *La duplice fonte della Rivelazione* n. 4. Perciò, istruita dagli insegnamenti e dagli esempi di Cristo e degli Apostoli, la santa madre Chiesa ha sempre creduto e crede che l'intera rivelazione sia contenuta non nella sola Scrittura, ma, come in una duplice fonte, nella Scrittura e nella Tradizione, tuttavia in modo differente. Infatti i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento oltretutto contengono le cose rivelate, soprattutto sono stati redatti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, così che essi hanno Dio per autore.

Da parte sua la Tradizione veramente divina, conservata nella Chiesa grazie a una successione continua, contiene per quanto riguarda la fede e i costumi tutto ciò che gli apostoli hanno ricevuto o dalla bocca di Cristo o per suggerimento dello Spirito Santo e che essi oltre alla Sacra Scrittura hanno trasmesso alla Chiesa come di mano in mano, affinché nel suo seno ciò fosse trasmesso per via di predicazione ecclesiastica. Pertanto quanto la divina Tradizione contiene per se stessa non deriva dai libri, ma viene attinto dall'annuncio vivente nella Chiesa, dalla fede dei fedeli e dalla prassi della Chiesa.

n. 5. Di conseguenza nessuno osi fare meno attenzione alla Tradizione o rifiutare di farle credito. Sebbene infatti la Sacra Scrittura, essendo ispirata, fornisca uno strumento divino per enunciare e illustrare le verità della fede, nondimeno il suo senso non può essere compreso o persino esposto in maniera certa e piena che grazie alla Tradizione apostolica; anzi, la Tradizione, e solo essa, è la via attraverso la quale certe verità rivelate – e in primo luogo quelle che riguardano l'ispirazione, la canonicità e l'integrità dei libri santi – si fanno conoscere e divengono chiare alla Chiesa.

n. 6. Ma perché entrambe le fonti della rivelazione contribuiscano concordemente e più efficacemente alla salvezza degli uomini, il provvido Signore le ha affidate, come un unico deposito della fede da custodire, proteggere e autenticamente interpretare, non ai singoli fedeli, pur eruditi, ma al solo magistero vivo della Chiesa. Appartiene dunque al magistero della Chiesa, in quanto regola prossima e universale del credere, non solo giudicare, per quel che riguarda direttamente o indirettamente la fede o i costumi, sul senso e sull'interpretazione tanto della Sacra Scrittura quanto dei documenti e dei reperti con i quali nel corso dei tempi è stata consegnata e manifestata la Tradizione, ma anche spiegare e sviluppare quanto è racchiuso in forma oscura o implicita in ambedue le fonti¹⁹.

¹⁹ Trad. nostra dal testo latino presente in AS I/3, 15-16 come pure in U. BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano*

II sulla trasmissione della rivelazione, 31-32.

Questo testo è intessuto di espressioni tridentine, ma le supera di molto e veicola l'interpretazione dei manuali della Controriforma. Innanzitutto passa da "le tradizioni" a "la tradizione". Suppone poi che il concilio del XVI secolo abbia insegnato il famoso «*partim ... partim ...*» e che dunque vi siano delle verità della fede che non si possano fondare *che* sulla tradizione della Chiesa. «Per concludere, vi è *insufficienza* non solo formale, ma *materiale* della Scrittura. La tradizione si estende al di là della Scrittura»²⁰. Il testo non fa alcuna menzione della «purezza del Vangelo», considerata da Trento come *la* fonte di ogni dottrina. D'altra parte cerca di stabilire, nella linea del Vaticano I e della *Humani generis* di Pio XII, la concezione del magistero come interprete della Scrittura e della tradizione, la cui autorità sia posta in una relazione immediata con quella della Rivelazione.

Appena lo schema venne conosciuto, provocò la costernazione. Da parte cattolica esso faceva *tabula rasa* di una riflessione teologica più che secolare che aveva avuto origine con Möhler e Newman. Voltava le spalle anche a tutta la sensibilità ecumenica, cresciuta anche a seguito delle parole utilizzate da Papa Giovanni XXIII nell'annunciare il Concilio e nell'istituire il Segretariato per l'unità dei cristiani²¹.

A Roma le controversie furono vivaci tanto all'interno quanto all'esterno del concilio. Apparve una letteratura di combattimento, con diversi articoli-pamphlet²². All'interno del concilio, fu un momento di grande crisi e di vero e proprio scontro al calor bianco. Per indiscrezione il testo dello schema era stato reso pubblico. Incominciavano a circolare dei contro-progetti (uno steso da K. Rahner con la collaborazione di J. Ratzinger; un altro da Y. Congar)²³. Il cardinal Ottaviani difese in aula lo schema, assecondato dai cardinali Siri, Ruffini e Browne, a cui replicarono immediatamente i cardinali Alfrink, Bea, Frings, Léger, Liénart, Koenig, Suenens e in parte Tisserant.

Durante il dibattito in aula si venne a sapere da mons. De Smedt che la commissione teologica aveva rifiutato di considerare un testo

²⁰ Cfr. B.D. DUPUY, *Historique de la Constitution*, in *La Révélation divine*, I, 72.

²¹ Un protestante poteva scrivere: «Questo testo non diceva neppure ciò che il concilio di Trento aveva dichiarato: elevava a progetto di decreto il modo con cui si era interpretato Trento, vale a dire che vi sono due fonti della rivelazione divina, la Scrittura e la Tradizione, e che, in ultima analisi, la Tradizione è più ampia e più importante della

Scrittura»: Pastore Richard-Molard, citato da H. HOLSTEIN, *Le «deux» sources de la révélation*, «Recherches de Science Religieuse» 57 (1969) 415.

²² Cfr. C. BOYER, *Traditions apostoliques non écrites*, «Doctor Communis» 15 (1962) 5-21; A. IBÁÑEZ ARANA, *Escritura y Tradición. Historia de una controversia*, «Lumen» 11 (1962) 431-443.

²³ Testi in *La révélation divine*, II, 577-593.

preparato dal Segretariato, contro i desideri del papa che l'aveva invitata a consultare sulle tematiche ecumeniche le altre commissioni. Una prima votazione orientativa ebbe luogo il 20 novembre 1962: una larga maggioranza dei padri (1378 / 822) rifiutò lo schema come base di partenza della discussione, ma non raggiunse esattamente i due terzi (1473). Secondo il regolamento conciliare, occorreva però proprio la maggioranza dei due terzi perché uno schema fosse respinto: mancavano cento voti. Il testo restava dunque ancor valido. Non era stata prevista alcuna procedura per un caso del genere.

Giovanni XXIII decise allora di ritirare lo schema e nominò una Commissione mista, co-presieduta dai cardinali Ottaviani e Bea, per rivedere il testo prima di proseguire i lavori conciliari. Impose così su un punto dottrinale importante una collaborazione tra il primo dicastero, il Santo Ufficio, che si vedeva in tal modo privato del monopolio in materia, e il recentissimo Segretariato per l'unità, la cui funzione era di mantenere l'apertura ecumenica dei testi preparati. In dicembre il cardinal Bea poteva dire: «Ci siamo trovati d'accordo su tutto, salvo su di un solo problema, quello del rapporto tra la Scrittura e la tradizione»²⁴. In altri termini, i redattori dello schema primitivo volevano mantenere la tesi delle due fonti con la formula «La tradizione ha un'estensione più vasta (*latius patet*) della Scrittura». Ritenevano quindi che la tradizione potesse da sola fondare nella rivelazione divina certi punti della dottrina cattolica. Questa ambiguità continuerà a pesare sui dibattiti e sulla redazione del testo. Non era in questione la complementarità tra la Scrittura e la tradizione, ma si trattava di sapere se questa complementarità fosse *quantitativa* – ciò che non si trovava da una parte, si poteva trovarlo dall'altra – oppure *qualitativa*: Scrittura e tradizione sono due canali solidali di comunicazione della medesima fonte, dal momento che la tradizione viva costituisce il movimento di trasmissione della rivelazione che si è espressa nella Scrittura. Il punto in questione venne accesamente dibattuto nel corso dei lavori della commissione mista durante i mesi di febbraio e marzo del 1963, dove alla fine, però, si decise di evitare che il concilio si pronunciasse circa la maggiore eccedenza quantitativa della tradizione rispetto alla Scrittura²⁵.

²⁴ Citato da B.-D. DUPUY, *La révélation divine*, I, 82.

²⁵ Betti riferisce che le due posizioni si fronteggiarono rifacendosi a periti come Schauf e Trapè (sostenitori della teoria delle due fonti come dottrina cattoli-

ca) e Rahner (contrario all'idea). Il conflitto insanabile venne superato dall'iniziativa del card. Browne e di mons. Parente che misero assieme un testo che consegnarono al Segretario di Stato card. Cicognani, il quale trasmise come

Lo schema rivisto dalla Commissione mista venne approvato il 27 marzo 1963 e fu inviato ai Padri che reagirono con diverse osservazioni. Sensibili all'incontestabile progresso compiuto, rimasero critici su di un certo numero di punti. Sembrava dunque che lo schema potesse servire come base per la discussione conciliare. Questa non fu posta nel programma del secondo periodo del concilio. Numerosi Padri, tuttavia, avevano espresso il desiderio che la Commissione mista riprendesse il suo lavoro per migliorare lo schema sulla base delle osservazioni ricevute. In realtà, il compito venne affidato alla Commissione teologica, mentre il cardinal Bea conservava il diritto di intervento sul risultato finale. Una nuova redazione venne terminata nell'aprile 1964: lo schema aveva assunto la sua configurazione quasi definitiva.

Il dibattito riprese nell'autunno del 1964 durante il terzo periodo del concilio. Mise a fuoco il problema della relazione tra Scrittura e tradizione attorno all'espressione «tradizione costitutiva». La difficoltà rimaneva ancora la stessa: vi sono dei punti della fede che sono affermati tali solo sul fondamento della tradizione? Come si era deciso nella commissione mista nel febbraio 1963, si lasciò la questione al dibattito teologico. Nel corso di questo periodo il testo non poté giungere ad un voto conclusivo. Fu compito del quarto periodo conciliare ricevere gli ultimi emendamenti. All'ultimo istante si venne a sapere che il papa aveva suggerito di introdurre un ultimo emendamento per soddisfare alcune richieste della minoranza²⁶. Il testo venne votato

risposta il gradimento del Papa. Il testo diceva: «Christus Dei Filius Evangelium suum fontem omnis veritatis et morum disciplinae, primum promulgavit. Deinde iussit Apostolos, ut illud omni creaturae praedicarent, quod ipsi fecerunt et per scripta Spiritu Sancto inspirante exarata, et oretenus tradendo quae ex ipso ore Christi vel a Spiritu Sancto dictante (Conc. Trid. et Vat. I) acceperant. Hoc autem verbum Dei, sive scriptum sive traditum, unum Depositum fidei constituit, ex quo Ecclesiae Magisterium haurit ea omnia, quae fide credenda proponit tamquam divinitus revelata»: U. BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 78-80. Il testo venne letto nella riunione del 1° marzo 1963. Alla fine della discussione Bea riuscì a far votare una formula del card. Léger, che evitò l'affermazione del *latius patet* («Sacra Scriptura et sacra Traditio ita se habent inter se ut una alteri extranea non sit»), che ottenne 30 voti fa-

vorevoli e 7 contrari: J. GROOTAERS, *Il concilio si gioca nell'intervallo. La «seconda preparazione» e i suoi avversari*, in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*. vol. II, *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione ottobre 1962 - settembre 1963*, Il Mulino, Bologna 1996, 418.

²⁶ Il 18 ottobre il card. Cicognani indirizzò al presidente della Commissione dottrinale una lettera in cui chiedeva a nome di papa di ritoccare il testo sulla tradizione con l'aggiunta – nel n. 9 dopo le parole «atque diffundant» – di una delle formule contenute nella pagina annessa alla lettera o di un'altra equivalente. Le formule oggetto di considerazione della Commissione erano le seguenti: (1) «... quo fit ut non omnis doctrina catholica ex sola Sacra Scriptura probari queat»; (2) «... quo fit ut non omnis doctrina catholica ex Sacra Scriptura directe probari queat»; (3) «... quo fit ut Ecclesia certitudinem suam

all'“unanimità morale” di 2344 sì contro 6 no nel corso della solenne assemblea del 18 novembre 1965. Così questo documento, messo in cantiere sin dall'inizio del concilio e che aveva occasionato la sua prima crisi, lo tenne col fiato sospeso fin quasi alla fine. Al termine però l'unanimità conciliare era stata ritrovata.

2.2.2. I punti nodali del dibattito

Un ottimo riassunto delle questioni teologiche dibattute a riguardo della Tradizione ci è fornito da una *Nota* redatta da Congar su commissione dell'episcopato francese a proposito dello Schema *De divina Revelatione* redatto dalla Commissione mista nella primavera del 1963²⁷. Il teologo domenicano, in particolare, individua i seguenti punti nodali.

1. A suo parere la discussione così accesa fra i sostenitori della ampiezza quantitativa maggiore della tradizione rispetto alla Scrittura e coloro che vi si oppongono, nasconde la vera differenza, che sta nel modo di concepire la Rivelazione. Se la si pensa come una collezione di proposizioni particolari (Rivelazione come *locutio Dei*, secondo un modello istruttivo-teoretico), si può dire che la tradizione, più sviluppata, più esplicita della Scrittura, apporti una rivelazione più estesa. Al contrario, se la si vede nella sua unità organica, come rivelante il vero rapporto religioso a Dio in Cristo Gesù, cioè il mistero cristiano, (rivelazione come auto-comunicazione di Dio, secondo un modello personalistico-dialogico) allora si può ammettere che la Scrittura ne contiene la totalità, almeno implicitamente o in maniera virtuale.

2. Da una determinata comprensione della Rivelazione deriva anche una precisa comprensione della tradizione. Congar osserva che, rimanendo all'interno della impostazione ereditata dalla Controriforma e quindi entro una concezione istruttiva della Rivelazione, la tra-

de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat»; (4) «... quo fit ut Ecclesia certitudinem suam non de omnibus veritatibus revelatis per solam Sacram Scripturam hauriat»; (5) «... Sacrae Scripturae complexum mysterii christiani referunt, quin omnes veritates revelatae in eis expresse enuntiantur»; (6) «... Sacrae Scripturae complexum mysterii christiani continent, quin omnes veritates revelatae ex ipsis solis probari queant»; (7) «... non om-

nem veritatem catholicam ex sola Scriptura sine adiutorio Traditionis et Magisterii certo hauriri posse». Dopo attenta analisi e successiva votazione si scelse la terza: U. BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 215-217.

²⁷ Essa compare in appendice allo studio di U. BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 307-315.

dizione viene presa in considerazione nella misura in cui apporta delle verità non presenti nella Scrittura, dunque dal punto di vista del contenuto *materiale* e di una integrazione contenutistica. I rapporti fra tradizione e Scrittura sono visti sotto l'angolo della concorrenza piuttosto che sotto quello della complementarità dei modi di trasmissione. Secondo l'impostazione personalistico-dialogica, la tradizione è vista come un modo originale di trasmissione di *tutto* l'insieme del cristianesimo, tanto di ciò che è scritto che di quanto non lo è, e al limite non può nemmeno esserlo. Essa è una trasmissione *vivente*, come avviene per la trasmissione delle convinzioni morali che vengono comunicate all'interno di un contesto educativo più attraverso l'esempio che mediante un'istruzione orale e come avviene anche per l'iniziazione cristiana. Per vederla così, però, bisogna considerare la tradizione non solo in tutta la sua ampiezza, ma come trasmissione di *realtà* e non solo di parole. La tradizione degli apostoli e della Chiesa a riguardo della Eucaristia, ad es., non si limita a ciò che gli Apostoli hanno potuto dirne e di cui si ha testimonianza scritta nei pochi versetti della Scrittura: essa è la trasmissione stessa dell'Eucaristia, l'esempio e la pratica della sua celebrazione. Allo stesso modo, i poteri apostolici del sacerdozio sono stati trasmessi in modo *reale*, ciò che oltrepassa di gran lunga i pochi testi, di senso o di portata spesso discutibili, che li riguardano e pure la *parola* non scritta che è certamente stata trasmessa dagli apostoli ma di cui non ci resta altra traccia che nei loro scritti e nelle realtà trasmesse. Pertanto, non bisogna limitare la tradizione a ciò che è stato trasmesso attraverso la parola: «*oretenus*». Le parole, infatti, non sono il solo mezzo di trasmissione di insegnamento, oltre la Scrittura: anche le realtà veicolano un insegnamento, esse fanno parte del "deposito" e dell'eredità apostolica; la Rivelazione si trasmette anche attraverso di esse, visto che essa stessa si è realizzata anche mediante gesti e atti.

3. Congar osserva, inoltre, che occorre precisare il significato del termine tradizione. A volte con questa parola si hanno di mira come a Trento le tradizioni apostoliche, ma altre volte si parla di «*sacra traditio*» in un senso più comprensivo, in modo da designare tutto ciò che la Chiesa trasmette, almeno come dottrina, oltre alle Scritture. Ciò ingloba non solamente le tradizioni apostoliche non scritte, ma tutto il deposito orale *quale la Chiesa lo trasmette concretamente*, dunque ciò che si chiama correntemente «*la tradizione*» (distinta dalle tradizioni particolari, liturgiche o disciplinari): in questa tradizione, lo sviluppo ecclesiastico della dottrina si aggiunge al deposito stesso; la tradizione ecclesiastica della fede continua in maniera vivente la tradizione apo-

stolica. Si parla spesso, in tal senso, di «*tradizione vivente*». Con ciò si designa sempre un tratto specifico della tradizione (a differenza della Scrittura): essa esige un *soggetto*, perché la tradizione non è una *cosa* fissata, indipendentemente da un soggetto vivente che la trasmette a un altro soggetto, formando i due moralmente, per il fatto stesso di questa trasmissione, una certa unità. Ma a volte con «tradizione vivente» si intende la vita di fede della Chiesa, tutta animata dal «senso cattolico», a volte, più precisamente, la predicazione sempre attuale del magistero. In ogni caso, suggerisce Congar, sarebbe opportuno inserire nel testo l'idea di Tradizione vivente, cosa che implica l'importante aspetto dello *sviluppo*. Con ciò si segnala la comprensione progressiva che la Chiesa acquisisce sotto l'azione dello Spirito Santo del contenuto del deposito di cui essa vive: non solamente attraverso una riflessione sui testi, fatta da una Chiesa che «conserva tutte queste cose nel suo cuore» (cfr. *Lc* 2,19.51), ma attraverso un'intelligenza progressiva *delle realtà* che sono in lei e di cui essa fa spiritualmente esperienza, vivendole. Ciò è evidente per l'Eucaristia e il Sacerdozio, ma anche per la Vergine Maria. La riflessione sui testi sul posto di Maria nel mistero della fede è stata seconda e non si potrebbe, senza cadere nella finzione, concepire la tradizione su questo punto come una trasmissione segreta di *parole* trasmesse di bocca in bocca, di generazione in generazione. È quindi opportuno esprimere meglio questo aspetto di comprensione progressiva delle implicazioni del Mistero cristiano o della relazione di Alleanza tra l'umanità e Dio, sulla base della vita. Ciò esige una menzione più approfondita dell'azione dello Spirito Santo, che guida la Chiesa verso la verità tutta intera (*Gv* 16,13).

4. Parlando del soggetto della tradizione, Congar segnala che non si può restringerlo al solo *Magistero*. In realtà il deposito della fede è stato affidato a tutta la Chiesa e, in lei, per lei, in modo speciale al Magistero. Nella teologia, in proposito, si utilizza una distinzione classica: una cosa è conservare e trasmettere semplicemente il deposito, ciò che è l'azione di tutta la Chiesa; altra cosa è spiegare e definire autenticamente, e persino infallibilmente, il suo contenuto, ciò che è proprio del Magistero con l'assistenza dello Spirito Santo. Questo punto è di grande importanza non solo teologica, ma pastorale. In effetti sono i genitori cristiani che trasmettono la fede più ancora dei preti, e non solamente la fedeltà pratica, ma il *suo contenuto* obiettivo. Gli stessi documenti più solenni del Magistero attribuiscono un ruolo e un valore alla testimonianza portata dai fedeli alla Tradizione: la bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX, la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* di Pio XII segnalano la «*conspiratio Pastorum et fidelium*».

Occorre dunque dire che tutta la *ecclesia* conserva e trasmette il deposito: una *ecclesia credens, amans, orans...* Al suo interno poi va collocata la funzione e il posto privilegiato del Magistero, misurati dal bisogno di una testimonianza autentica. C'è quindi un apporto che i fedeli danno allo sviluppo della dottrina, sviluppo che non è solo attribuibile al Magistero, benché esso giudichi della sua autenticità per rapporto alla fede trasmessa una volta per tutte ai santi (*Gd* 3); in questo sviluppo i teologi giocano un ruolo notevole.

5. Congar conclude la sua nota aggiungendo un'osservazione riguardante la distinzione fra «*regula fidei proxima*» e «*regula fidei remota*». Questa distinzione è, in effetti, abbastanza comune nei trattati teologici dal XVIII secolo. Ma il concilio deve canonizzarla in una costituzione dogmatica, visto che queste espressioni non sono al riparo da ogni critica? In una prospettiva tomista, in particolare, solo la Verità Prima, la Parola di Dio, merita il titolo di *regula*. Il Magistero è *giudice* delle espressioni che si danno del deposito, dal quale esso stesso è regolato. In ogni modo, solo la Parola di Dio, solamente il deposito apostolico è «*regula regulans, non regulata*»; il Magistero, nella sua predicazione, è «*regula regulata, judicans de interpretationibus propositis*».

Notiamo che tutti questi punti vennero recepiti nella *Dei Verbum*.

2.2.3. Un breve commento al capitolo II della *Dei Verbum*

1. Nel primo capitolo della costituzione viene offerta una visione globale della Rivelazione. Mentre, infatti, nel progetto originario non si faceva parola di cosa fosse la Rivelazione; qui, invece, ispirandosi direttamente alla testimonianza della Scrittura, se ne propone una che permette di operare un cambiamento significativo rispetto alla concezione della teologia neoscolastica. Questa l'identificava con il dogma, con la comunicazione verbale di verità soprannaturali garantite dall'autorità di Dio rivelante. Il punto di vista intellettualistico proprio della teologia moderna predeterminava il concetto di Rivelazione come insegnamento da parte di Dio di verità che superano le capacità naturali della ragione: corpo di verità e di precetti morali comunicati da Dio per completare la religione naturale. Gli eventi fondatori della storia della salvezza non erano intesi che come l'occasione della comunicazione del contenuto della Rivelazione. Il Cristo stesso come evento storico che compie la Rivelazione non occupava che un posto secondario. La concezione della rivelazione presente nella *Dei Verbum* si può invece caratterizzare come storico-salvifica,

dialogico-personalistica, cristocentrica. Alla presentazione storico-salvifica della Rivelazione si collega poi coerentemente il discorso sulla fede, concepita come testimonianza della rivelazione nella storia.

Occorre, inoltre, notare la differenza tra gli schemi orientativi del Vaticano I e del Vaticano II. Il primo concilio veicola uno schema autoritario: la Rivelazione di Dio esige l'obbedienza della fede. Il secondo si iscrive nello schema dialogico e "di comunicazione" tra partner. Non elimina il primo, ma lo situa all'interno di un quadro più fondamentale.

Da ultimo, la *DV* insegna che la Rivelazione è innanzitutto e soprattutto una persona: Gesù, il Cristo, è la Rivelazione assoluta di Dio su Dio e del suo disegno sull'uomo. Egli è infatti "la" Parola di Dio. Vi è dunque trascendenza della sua persona e della sua parola rispetto ad ogni altro discorso della Chiesa. La Rivelazione non è un catalogo di verità, fossero pure organizzate; l'insieme delle verità è secondo e prende senso in riferimento a questa persona. Anche la Scrittura non è immediatamente rivelazione: ne è l'attestazione normativa. Così dunque questo capitolo non propone ancora una teologia della Scrittura. Ci situa a monte, al livello stesso dell'iniziativa gratuita di Dio in Gesù Cristo.

2. Il dibattito conciliare, lo si è visto, si è concentrato innanzitutto sul rapporto tra la Scrittura e la tradizione: dobbiamo riconoscere in esse "due fonti" della rivelazione, o, al contrario, concepirle in prospettiva di una complementarietà qualitativa? Il dettato del titolo del capitolo secondo, che mette in evidenza il vocabolo di *trasmissione*, è già un modo di rispondere che annuncia gli assi principali del discorso. Tematizza la riconciliazione che è intervenuta dentro la Commissione mista tra i punti di vista che si erano opposti. Il vecchio problema "Scrittura e tradizione" viene ripreso in maniera concreta, non innanzitutto dal punto di vista delle cose trasmesse, ma da quello dell'atto della trasmissione; si tratta della tradizione attiva. In quest'atto unico della trasmissione attiva si distinguono poi le differenti modalità della trasmissione. Proprio per questo l'ordine del capitolo non seguirà il classico movimento "Scrittura, tradizione, magistero", ma partirà dalla tradizione attiva come quella realtà che ingloba il tutto.

3. In particolare si recupera il primato del Vangelo «come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale» (n. 7, 1). Con l'espressione «comunicando [...] doni divini» si precisa che il Vangelo stesso non può essere ridotto a proposizioni, ma – per usare i termini di Congar – è una comunicazione di realtà. Il compimento delle Scritture di Israele, infatti, non si opera nei testi del Nuovo Testamento, ma nel-

l'atto pasquale di Gesù Cristo da cui scaturisce lo Spirito.

4. Perché la Rivelazione sia ricevuta e custodita occorre che venga trasmessa. Essa lo sarà rispettando le leggi della comunicazione tra gli uomini, come fu anche nella sua comunicazione originaria. Il Cristo, nel quale la rivelazione di Dio trova compimento, è anche all'origine della sua trasmissione. Su questo argomento il concilio riprende le formule di Trento, ma in modo diverso rispetto alla *Dei Filius* del Concilio Vaticano I; infatti ritorna proprio alle prime parole del decreto *Sacrosancta*, lasciate cadere dal Vaticano I, e utilizza la trilogia dei profeti, del Signore e degli apostoli. Tuttavia, il Vaticano II ha sostituito «le tradizioni» di Trento con «la tradizione», concetto senza dubbio più astratto²⁸, ma il singolare era imposto dal passaggio dall'idea delle «cose trasmesse» a quella di «trasmissione attiva».

Questa trasmissione è passata innanzitutto attraverso la predicazione orale, la quale non comporta soltanto delle parole (*verba*), ma anche esempi e istituzioni, allo stesso modo che le opere del Cristo trovavano il loro posto accanto alle sue parole. Per istituzioni bisogna intendere l'ambito del culto, dei sacramenti e del comportamento morale. Si tratta di una predicazione concreta e viva. L'oggetto di questa predicazione è quanto gli apostoli hanno imparato dal Cristo nel corso della loro esperienza di piena condivisione con Gesù e quanto lo Spirito ha loro ricordato (cfr. *Gv* 15,26). La Rivelazione è dunque l'evento articolato dell'azione visibile di Gesù e dell'azione interiore dello Spirito.

In secondo luogo, viene la consegna per iscritto, sotto l'ispirazione dello stesso Spirito, del messaggio della salvezza. La messa per iscritto è avvolta nello stesso movimento generale della predicazione originaria.

5. La trasmissione di un Vangelo vivente e del mandato dell'insegnamento ricevuta dal Cristo passa attraverso la costituzione di successori degli apostoli a capo delle Chiese. Il secondo momento della trasmissione funziona come il primo. La concretizzazione maggiore e fondamentale di questa tradizione è la Scrittura, ma in quanto quest'ultima è sostenuta da una testimonianza vivente. La tradizione e la Scrittura – sempre nominate in questo ordine – sono come lo «specchio» della divina rivelazione nel quale la Chiesa contempla Dio. Questo esprime il faccia a faccia trascendente entro tradizione e Scrittura da una parte e Chiesa dall'altra. Tradizione e Scrittura, come veicoli del Vangelo, so-

²⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution "Dei Verbum"*, 517-518.

no al di sopra della Chiesa e costituiscono la sua norma. Questa affermazione implica anche il carattere normativo della tradizione apostolica in rapporto alla tradizione post-apostolica o ecclesiale.

6. Parlando della sacra tradizione il n. 8 la vede nella sua origine apostolica, che si estende comunque a tutta la vita della Chiesa. La tradizione attiva, che ingloba la Scrittura, ma che si esprime in maniera privilegiata nei libri ispirati, è un atto di trasmissione continua. L'oggetto di «ciò che fu trasmesso dagli apostoli» abbraccia non soltanto la dottrina, ma anche la vita e il culto, vale a dire tutto ciò che permette l'«incremento della fede».

Dopo gli apostoli questa tradizione continua nella Chiesa mediante successione ininterrotta. È allora la Chiesa che trasmette, attraverso la sua dottrina, la sua vita, il suo culto: vale a dire attraverso un'attività viva al cui cuore avviene la trasmissione dei libri ispirati. Ciò che il testo non dice abbastanza è che la tradizione ecclesiale è sottomessa alla tradizione apostolica e, ben inteso, alla sua espressione canonica che è la Scrittura. La distinzione tra tradizione apostolica e tradizione ecclesiale, o post-apostolica, viene sottolineata meno della continuità. Lo sviluppo passa insensibilmente dall'una all'altra, come appare nel capoverso seguente, consacrato al «progresso» della tradizione.

Nonostante l'ambiguità dell'espressione che potrebbe far pensare a un progresso della tradizione apostolica, durante il dibattito venne precisato a più riprese che il progresso è dell'ordine della recezione, della comprensione e della penetrazione, sotto l'assistenza dello Spirito Santo, della tradizione apostolica²⁹. Questo progresso riguarda tutta la Chiesa, come popolo strutturato: tutta la Chiesa, poiché è affare di tutti i credenti nella loro meditazione; ma sotto la garanzia della successione episcopale e in legame con coloro che sono incaricati di predicare la parola, dal momento che essi hanno ricevuto «un carisma certo di verità». Il concilio ha preferito così parlare del progresso della tradizione, piuttosto che della questione dibattuta a partire dal XIX secolo dello «sviluppo del dogma».

Il capoverso seguente tratta delle attestazioni della tradizione, in particolare nei Padri della Chiesa, e delle sue ricchezze che segnano la

²⁹ Fu il card. Meyer a stigmatizzare il testo, per questo possibile fraintendimento: AS III/3, 150-151. Anche il card. Léger di Montréal sosteneva similmente: «Necesse est ergo distinctionem clario-rem instituire in textu inter traditiones apostolicas et traditiones post-apostolicas. Solae enim traditiones apostolicae et quidem primitivae revelationem con-

stituunt»: AS III/3, 182. Durante la redazione la sottocommissione incaricata della recezione dei modi, proprio per escludere ogni ambiguità sostituì il precedente *intelligentia* (che poteva essere inteso come un ablativo) con *perceptio* (chiaramente nominativo): U. BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 174-175.

vita pratica e culturale della Chiesa. Allo stesso modo, la determinazione del canone delle Scritture è opera della tradizione ecclesiale.

7. Il n. 9 tratta del mutuo rapporto della tradizione e della Scrittura, il punto cruciale che ha polarizzato i dibattiti conciliari tra maggioranza e minoranza. Ciò che è stato detto nei primi numeri della costituzione conciliare implica già una determinata concezione del rapporto tra tradizione e Scrittura. Ma era necessario tematizzare questo rapporto in modo esplicito. Questo numero lo fa in due tempi, esplicitando prima questo rapporto secondo la logica già iscritta nel documento e che rappresenta la posizione della maggioranza, riprendendo poi, su domanda della minoranza, delle formule che sembrano propendere verso la linea delle “due fonti”.

Il concilio ha sempre rifiutato di canonizzare la tesi della insufficienza della Scrittura. Pone il legame tra tradizione e Scrittura tendenzialmente in modo qualitativo e non quantitativo. Non vi è che una fonte divina della Scrittura e della tradizione, le quali formano un tutto unico, «comunicano tra loro» e non hanno che un medesimo fine: la Scrittura è la parola di Dio (*locutio Dei*) in quanto consegnata per iscritto; la tradizione trasmette la Parola di Dio (*verbum Dei*) integralmente. Esse hanno il medesimo rapporto con la Parola di Dio e sono coestensive. La loro differenza consiste nel modo della trasmissione, lo scritto da una parte, l'oralità vivente dall'altra. La Parola della rivelazione, affidata dal Cristo e dallo Spirito agli apostoli, viene trasmessa ai successori secondo il principio della continuità. La tradizione trasmette ciò che è la Scrittura come contenuto e la Scrittura è sempre trasmessa e ricevuta in una continuità vivente di fede. Alla fine del testo si aggiunge, però, un'altra considerazione che lascia aperta la porta alla teoria delle “due fonti” della rivelazione:

Ne risulta così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura e che di conseguenza l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto (n. 9).

A proposito di questo testo si è parlato di “pentimento”: esso rappresenta l'emendamento (*modus*) di 111 Padri della minoranza, i quali hanno ottenuto da Paolo VI che egli stesso ne chiedesse al concilio l'inserimento³⁰. L'espressione dà adito a due interpretazioni: se vi è complementarità qualitativa tra i due canali della trasmissione, è normale che la Scrittura non sia sufficiente a creare la certezza. Ma la

³⁰ Su questo inserimento cfr. *supra* n. 26.

formula può anche essere compresa nel senso di una insufficienza *materiale* della Scrittura, secondo la visione rivendicata sino alla fine dalla minoranza. Ed è proprio il senso più appariscente alla prima lettura e che verrebbe quindi a “correggere” le precedenti affermazioni. La ripresa della formula di Trento sul «pari sentimento di pietà e di rispetto» (*pari pietatis affectu*) spinge nella medesima direzione. Nel frattempo, poi, si è anche passati da «le tradizioni» di Trento a «la tradizione», fatto che carica ancor più la formula.

In definitiva, il concilio, attraverso formule di compromesso, non ha mai voluto pronunciarsi sulla questione della sufficienza o insufficienza materiale della Scrittura. Nei casi in cui vi è ambiguità delle formule, le due interpretazioni *teologiche* restano legittime, a condizione tuttavia che non si invochi il concilio per fondare la propria opzione su un piano *dogmatico*. Del resto, la cosa più saggia è tener conto del centro di gravità del discorso conciliare che con chiarezza si esprime in favore di una complementarietà *qualitativa*.

8. Da ultimo, il n. 10 riflette sulla relazione della Scrittura e della tradizione con la Chiesa e il Magistero. Si ricorda dapprima che tradizione e Scrittura, che costituiscono un unico deposito, sono sostenute da un popolo al quale sono state affidate. Si tratta di un popolo «unito ai suoi pastori» – espressione tratta da san Cipriano –, poiché la Chiesa è una comunità strutturata. Questo popolo «aderisce» alla Parola, la custodisce, la pratica e la professa. Tutta la Chiesa è dunque chiamata in causa. Si è molto discusso negli schemi preparatori del ruolo del «senso dei fedeli» (*sensus fidelium*), che si trova affermato in LG 12. Il concilio, prima di affrontare il ruolo del magistero, afferma quello del popolo di Dio strutturato dalla relazione tra pastori e fedeli che restano legati in una «singolare unità». La custodia del «deposito» è dunque il compito di tutti, secondo un costante movimento di comunicazione e di scambio che si realizza nella storia tra pastori e fedeli. Ma questo fondamentale aspetto non toglie nulla al ruolo specifico del magistero: «La funzione poi di interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stata affidata al solo magistero vivo della chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo» (n. 10, 2).

L'interpretazione della Parola è affidata al solo magistero vivo. Si tratta della dottrina del Vaticano I e della *Humani generis* di Pio XII. Tuttavia, della posizione di Pio XII non si riprende la distinzione fra «*regula proxima*» e «*regula remota*»³¹ e, per la prima volta in un testo

³¹ Cfr. diversi interventi critici dei Padri in aula su questa distinzione raccolti da U. BETTI, *La dottrina del concilio*

Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione, 97-98.

conciliare, il magistero viene posto a quel livello subordinato che gli è proprio. Paradossalmente, egli è l'autorità di un'obbedienza. Non è al di sopra della Parola: le è sottomesso e la serve, «nella misura» (*quatenus*) in cui la ascolta e attinge da quest'unico deposito della fede «tutto ciò che è da credere come rivelato da Dio». Questa formula riprende il passo in cui il Vaticano I definisce ciò che è oggetto di fede divina e cattolica. Il concilio dunque insiste con forza sull'obbedienza del magistero alla Parola di Dio nella sua attestazione scritta e trasmessa. L'espressione «nella misura» indica la condizione e il limite della sua autorità. Quest'ultima non può venir esercitata se non nell'ascolto obbediente della Parola, allo scopo di mantenere nella medesima obbedienza alla medesima Parola il popolo fedele.

Il terzo capoverso ricorda la solidarietà inviolabile della tradizione, della Scrittura e del magistero sotto l'azione dello Spirito santo, in modo tale «da non poter sussistere indipendentemente l'uno dall'altro». In breve, esse stanno o cadono insieme. Si tratta dell'antica solidarietà delle Scritture, della tradizione del Credo e della successione episcopale.

2.2.4. Un bilancio

Si deve riconoscere che il secondo capitolo è il meno soddisfacente dell'intera costituzione, anche perché fu il risultato di discussioni accese e correzioni fino all'ultimo istante. D'altra parte non si devono trascurare gli innegabili progressi.

1. Si evita di parlare di “tradizioni non contenute nella Scrittura”. Scrittura e tradizione sono pensate formare una unità interiore e indissolubile e non due fonti isolate della Rivelazione (n. 9). La tradizione contiene pertanto l'integrità della rivelazione (n. 8).

2. La tradizione non viene più considerata semplicemente come trasmissione “orale”; essa si attua piuttosto attraverso l'intera vita della Chiesa, in particolare attraverso la sua dottrina, la sua vita e il suo culto (n. 8). Si recupera così il risultato della riflessione teologica del XIX, soprattutto presente nella scuola di Tubinga e in modo più contrastato nella Scuola Romana, che, allargando il concetto di tradizione, la equipara con l'intera realtà cristiana, come si manifesta nella predicazione, pietà e vita della Chiesa. Essa viene intesa come auto-tradizione di Cristo nello Spirito Santo alla Chiesa per una presenza permanente, come automediazione di Cristo mediante lo Spirito in parola e sacramento. Tradizione così non è solo né in prima linea trasmissione verbale, bensì “tradizione reale”.

3. Si evita, però, di identificare la tradizione con la condizione attuale della Chiesa: mentre, infatti, nello schema 4 si diceva che la Chiesa “perpetua e trasmette a tutte le generazioni «tutto ciò che essa ha, tutto ciò che essa è», a seguito dell’intervento del card. Meyer si tolse il «*quod habet*» e si aggiunse il «*quod credit*»³². Si sfugge con ciò alla possibile deriva del concetto romantico di tradizione, che rischia di canonizzare tutte le concrete tradizioni della Chiesa. Tale concetto di tradizione reale è infatti ambiguo: esso può sia condurre a un pensiero rigidamente conservatore, che semplicemente sanziona l’esistente, sia rovesciarsi in un dinamismo senza limiti, poiché esso fa apparire qualsiasi vincolo storico come non necessario, visto che la chiesa presente garantisce per se stessa.

4. La tradizione viene fondata nello Spirito Santo che vivifica la Chiesa; essa è *viva vox Evangelii in Ecclesia* e non un archivio o un museo morto di dottrine di fede. Nella tradizione si tratta della comprensione vivente e dell’attualizzazione dell’annuncio originario (n. 8).

5. Nell’ultimo capitolo, orientato pastoralmente, inoltre viene sottolineato il significato salvifico della Scrittura. La Scrittura non è per nulla una “cava” di argomentazioni scritturistiche; la lettura della Scrittura fatta in preghiera è piuttosto discorso, vita e forza per gli uomini, dialogo di Dio con l’uomo (n. 21.25.26).

Queste affermazioni marcano indubbi progressi. In sintesi si afferma che il farsi attuale del vangelo avviene mediante la testimonianza vivente e ricolma dello Spirito dell’intera Chiesa, non solo attraverso la sua dottrina, bensì mediante la sua vita, liturgia e prassi. La questione circa la Scrittura e la tradizione e la problematica ermeneutica con ciò ha cessato del tutto di essere la questione pura e semplice circa le fonti con cui provare la dottrina ecclesiale e mediare intellettualmente la Rivelazione originaria al nostro tempo.

Nonostante questi progressi nel secondo capitolo appaiono anche dei limiti innegabili.

1. La questione, che negli anni precedenti al concilio aveva scosso la teologia cattolica e dalla quale anche dipendeva il dialogo ecumenico, è stata quasi evitata, cioè la questione circa la posizione particolare della Scrittura nella Chiesa. Il concilio pare aver posto tutto il peso a saldare fra loro Scrittura e tradizione, ma non ha inteso risolvere in modo definitivo né la questione della sufficienza contenutistica né la posizione particolare della Scrittura. Certamente il concilio ha fatto

³² Cfr. *supra* n. 29.

bene a non decidere su tale questione controversa. Questo non solo perché è una buona prassi conciliare quella di lasciare aperte controversie intraecclesiali, ma anche perché il problema era stato posto in modo inadeguato. Il concilio tuttavia ha indirizzato sulla via corretta, perché secondo il loro *ductus* i testi non vogliono sostenere alcuna tradizione quantitativa accanto alla Scrittura.

2. Inoltre, il concilio, pur avvicinandosi alla migliore riflessione ecumenica al tempo disponibile sul tema, ossia il rapporto della commissione Fede e Costituzione redatto a Montréal nel 1963 su «*La Scrittura, la Tradizione e le tradizioni*»³³, non è stato così chiaro sia nel distinguere fra Tradizione (quale auto-tradizione di Dio), tradizione (come processo di trasmissione del Vangelo) e tradizioni (quali forme storiche e confessionali in cui si incarna la Tradizione) e soprattutto nell'affrontare la questione dei criteri con cui discernere la Tradizione nelle tradizioni. Un confronto tra questo testo e la *Dei Verbum* rivela decisive convergenze su due punti, come ha mostrato Jean Louis Leuba: l'affermazione che il magistero è sottomesso alla Rivelazione e dunque alla testimonianza delle Scritture, e l'articolazione qualitativa proposta fra la tradizione e le Scritture. La problematica dunque non si pone più nei termini del XVI secolo. È stata l'esegesi protestante moderna che paradossalmente ha messo in luce per prima il fatto che le Scritture sono il frutto di un processo di tradizione. La tradizione vivente precede dunque le Scritture e le avvolge in modo permanente nella predicazione della Parola di Dio attraverso la loro interpretazione. Il punto di vista cattolico è passato dall'*et ... et ...* all'*una cum* (insieme con), proprio mentre il punto di vista protestante superava il *sola scriptura* nella medesima direzione³⁴. In questa direzione il documento di Montreal scrive:

Possiamo così affermare che come cristiani noi esistiamo grazie alla Tradizione del Vangelo (la *paradosis* del *kerygma*), attestata nella Scrittura, trasmessa *nella e dalla* Chiesa con la forza dello Spirito santo. La Tradizione intesa in questo senso viene attualizzata nella predicazione della parola, nell'amministrazione dei sacramenti e nel culto, nella dottrina e teologia cristiana e nella missione e nella testimonianza resa al Cristo con la vita dei membri della Chiesa³⁵.

³³ FEDE E COSTITUZIONE, *La Scrittura, la Tradizione e le tradizioni*, Montréal 1963, in *Enchiridion Oecumenicum VI. Fede e costituzione. Conferenze mondiali 1927-1993 (= EO VI)*, EDB, Bologna 2005, nn. 1908-1946.

³⁴ J.L. LEUBA, *La Tradition à Montréal et à Vatican II. Convergences et questions*, in *La révélation divine*, II, 483.

³⁵ FEDE E COSTITUZIONE, *La Scrittura, la Tradizione e le tradizioni*, 45, e EO VI.

Ma mentre, il documento di Montréal ha cercato, peraltro senza riuscirci³⁶, di determinare i criteri con cui discernere la Tradizione dalle tradizioni, di ciò la *Dei Verbum* non si è nemmeno occupata. Si capisce allora come da parte di diversi teologi pure cattolici, come Ratzinger, si sia segnalato come nella *Dei Verbum* sia assente la funzione critica della Scrittura a proposito della tradizione³⁷. Il testo sottolinea a più riprese la continuità tra la tradizione apostolica e la tradizione ecclesiale, senza però indicare con uguale chiarezza la discontinuità che si attua nel momento del passaggio alla generazione post-apostolica. Se è naturale mettere sullo stesso piano Scrittura e tradizione apostolica, risulta importante segnalare la differenza quando si tratta della tradizione ecclesiale. È bene, come ha fatto Congar, insistere sull'atto di trasmissione attiva e vivente, ma bisogna riconoscere che essa si porta con sé di tutto un po' e che la tentazione cattolica è quella di accostare la tradizione ecclesiale all'esercizio del magistero. Edmund Schlink, in proposito, ha sollevato il sospetto che lo spazio lasciato vuoto dalla mancata indicazione dei criteri che permettano di discernere la tradizione apostolica autentica da ciò che è semplice tradizione ecclesiastica o persino da ciò che è deformazione dell'autentica tradizione, finisca per essere riempito dalla funzione del magistero «che determina infallibilmente quello che nella vita della Chiesa deve essere considerato come tradizione apostolica e quello che deve essere considerato come senso ultimo della Sacra Scrittura e della tradizione storicamente reperibile della Chiesa antica»³⁸. Ed in realtà il problema della determinazione delle istanze autoritative dell'interpretazione della Scrittura nella Chiesa, ossia il problema dei precisi rapporti fra Scrittura, tradizione e magistero, costituisce a tutt'oggi uno dei problemi più spinosi del dialogo ecumenico³⁹.

³⁶ Sul documento di Montreal cfr. M. HAUDEL, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von «Glauben und Kirchenverfassung»*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 204-237; J. OELDEMANN, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie*, Bonifatius, Paderborn 2000, 215-240; A. MAFFEIS, *La parola di Dio e la chiesa. Il significato ecumenico della costituzione Dei Verbum*, «Teologia» 31 (2006) 173-213.

³⁷ J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution «Dei Verbum»*, 519-520. Karl Barth, pur benevolo con la costituzione, ha visto nel cap. secondo un «infarto» del concilio, perché, a suo dire, non ha considerato pro-

prio l'aspetto «critico» della Scrittura nei confronti della tradizione: K. BARTH, *Conciliarum Tridentini et Vaticanani I inhaerens vestigiis*, in *La révélation divine*, II, 517-520 = F. FERRARIO - M. VERGOTTINI (ed.), *Karl Barth e il Concilio Vaticano II. Ad limina apostolorum e altri scritti*, Claudiana, Torino 2012, 99-110. Sfuma questo rimprovero a partire proprio da elementi contenuti nel testo della DV, A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Vaticano II*, 245-257.

³⁸ E. SCHLINK, *Écriture, Tradition et Magistère selon la Constitution Dei Verbum*, in *La Révélation divine*, II, 507.

³⁹ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Schriftverständnis und Schriftge-*

3. A modo di sintesi

Tentando di riassumere il risultato del dibattito, ispirandoci a un'efficace sintesi offerta qualche anno fa da Joseph Ratzinger, possiamo articolarlo in sei punti⁴⁰.

1. La tradizione cristiana è necessariamente data con il carattere storico-salvifico della Rivelazione cristiana. La Rivelazione è un evento storico, positivo, dinamico, perché è la realtà della parola e dell'agire di Dio indirizzata all'uomo. Il legame di dipendenza della tradizione dalla Rivelazione è talmente stretto che, mutando il concetto di quest'ultima, derivano prospettive nuove anche per la prima, come di fatto è successo al Vaticano II, che superando la concezione dottrinalistica della rivelazione ha offerto soluzioni nuove al problema della tradizione. In particolare, se la Rivelazione cristiana non consiste in una legge, ma in una comunicazione con la pienezza del mistero di Dio, allora essa non si identifica neppure con la parola della predicazione di Gesù, ma con la totalità dell'esperienza viva della sua persona e così «abbraccia insieme con quanto è stato detto anche il non detto, che gli Apostoli, a loro volta, non sono in grado di tradurre pienamente in parole, ma che si sedimenta nel complesso della realtà dell'esistenza cristiana posta in atto»⁴¹. La trasmissione di una simile Rivelazione non può essere il semplice processo del tramandare parole o insegnamenti, ma implica quella *suggestio* dello Spirito Santo, che è «comprensione del non detto attraverso il ricordo di quanto un giorno fu detto, che scende a scandagliare le profondità di una vicenda», la quale non può essere misurata con il semplice concetto di tradizione "orale", come aveva suggerito Trento⁴². La

brauch. Abschliessender Bericht, in T. SCHNEIDER - W. PANNENBERG (ed.), *Verbindliches Zeugnis*, vol. 3, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.B. - Göttingen 1998, 370-386.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione*, in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970 (or. 1965), 27-73. Altri contributi di Ratzinger sul tema si possono trovare in: *Offenbarung - Schrift - Überlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 67 (1958) 13-27; *Tradition: Systematisch*, in *LThK*² 10 (1965) 293-299; *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 1971; *Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1971; *Antropolo-*

gische Grundlegung des Begriffs Überlieferung, in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, Erich Wewel, München 1982, 88-106; *Trasmissione della fede e fonti della fede*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1985; *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993. Una esposizione sintetica della posizione di Ratzinger sulla tradizione si trova in R. TONONI, *Il tema della "tradizione" in J. Ratzinger e in Benedetto XVI*, in *La trasmissione della fede. Quaderni teologici del Seminario di Brescia* n. 17, Morcelliana, Brescia 2007, 257-296.

⁴¹ J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution "Dei Verbum"*, 516.

⁴² *Ivi*.

rivelazione biblica «non deve intendersi come sistema di asserti ma come evento avvenuto nel passato che continua ad accadere nella fede, evento di una nuova relazione fra Dio e l'uomo»⁴³. Il legame all'evento Cristo, accaduto una volta per sempre, come evento trasformante in senso salvifico l'esistenza umana, «si compie proprio nella inclusione in quella storia che da quella origine si è sviluppata e che rappresenta il modo della sua presenza permanente in mezzo agli uomini»⁴⁴. Pertanto la sottolineatura della preminenza della Rivelazione rispetto alla tradizione, dell'evento rispetto all'annuncio (contro l'impostazione bultmanniana, erede della tradizione luterana), ha lo scopo di precisare che le formule dell'annuncio e della trasmissione «non sono più Rivelazione in senso proprio, ma la sua spiegazione in parole umane»⁴⁵. La tradizione cristiana non è quindi una schiavizzante tradizione storico-umana, nella quale ciò che importa è una preservazione archivistica, «ma è la presenza nello Spirito ("Il Signore è lo Spirito": 2Cor 3,17)»; di conseguenza la parola del Signore può, anzi deve essere compresa come una parola attuale che si riferisce al presente; e che «si sviluppa ulteriormente senza che possa mai essere separata dal suo fondamento storico, nel quale anzi sta l'affrancamento nei confronti dell'autonoma speculazione umana, della "gnosi"»⁴⁶.

2. Ciò illumina anche il posto specifico della Scrittura nell'organismo della fede cristiana. La Scrittura è sempre stata ritenuta determinante e normativa per la fede, eppure la Chiesa cattolica non ha mai accettato il principio del *sola Scriptura*, ma le ha affiancato la tradizione, non come complemento di tradizioni apostoliche non scritte: quest'ultima era, infatti, la posizione della gnosi⁴⁷. Proprio l'esistenza della tradizione segnala che *la Rivelazione trascende la Scrittura*. La Scrittura ne è l'attestazione. La Scrittura è trascesa dalla Rivelazione in un duplice senso: verso l'alto, dalla parola e dall'agire di Dio, verso il basso da parte di ciò che la Rivelazione opera nell'accadimento del-

⁴³ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 120.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Tradition*, 293.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 120.

⁴⁶ J. RATZINGER, *Tradition*, 294.

⁴⁷ «La Chiesa non si appella alla παράδοσις per affiancare alla Scrittura dottrine apostoliche non scritte, ma, al contrario, proprio per contestare l'esistenza di tali eredità segrete». Si dà quindi Tradizione in quanto il posto pri-

mario dell'*auctoritas* apostolica si trova nella parola viva della Chiesa che predica, non però nel senso che in essa vengano conservate notizie segrete del tempo apostolico: «si potrebbe anche dire: nella Chiesa c'è Tradizione, ma non tradizioni. L'idea della Tradizione è ecclesiastica, quella delle tradizioni è gnostica»: J. RATZINGER, *Primato, episcopato e successio apostolica*, in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966, 57-58.

la fede, oltre la mediazione della Scrittura. In effetti si può leggere la Scrittura anche senza partecipare alla Rivelazione. La fede cristiana è entrare nella realtà presente di Cristo, «di cui la Scrittura rende testimonianza, ma che non è assolutamente la Scrittura stessa»⁴⁸. D'altra parte, un struttura fondamentale della fede biblica è che «Dio viene agli uomini solo attraverso gli uomini»⁴⁹, non attraverso i libri. Ecco perché la mediazione scritturistica non potrà mai essere separata da quella ecclesiale.

3. Come concepire allora il rapporto tra tradizione e Scrittura? Un'illuminazione decisiva viene dal modo in cui i primi cristiani hanno concepito il rapporto della "Scrittura", che per loro era l'Antico Testamento, con la Parola del Nuovo Testamento. Per essi l'Antico Testamento resta la Scrittura, ma è letto a partire dall'evento di Cristo, che è sperimentato come il compimento della Scrittura. Questa trova in Gesù Cristo l'adempimento e pure il suo superamento. Il Cristo, come *pneuma*, rivela nella sua persona il contenuto vero e proprio della Scrittura intesa quale *gramma* (cfr. 2Cor 3,6-18). «Ora è pur vero che anche nel Nuovo Testamento è sorta una Scrittura. Scrittura però non può più avere questo senso conclusivo ed esclusivo che secondo la concezione paolina essa aveva nell'Antico Testamento, ma è piuttosto lo strumento dell'apertura dell'Antico al libero orizzonte dell'evento di Cristo. Essa è, per così dire, il processo permanente della nuova spiegazione della Scrittura alla luce di Cristo»⁵⁰. In senso stretto solo Gesù Cristo è la Rivelazione di Dio. La recezione della Rivelazione, che nel linguaggio biblico è chiamata fede, significa l'ingresso nella realtà del mistero di Cristo. La Scrittura testimonia che la presenza del Cristo si dà nella fede e nella Chiesa. La Scrittura, quindi, non è la Rivelazione, ma essa testimonia che questa concerne realmente la fede e la Chiesa.

4. Cos'è allora la tradizione? Essa è essenzialmente l'esplicazione della «realtà di Cristo», e ciò in una duplice maniera: interpretazione dell'Antico Testamento a partire dall'avvenimento di Cristo e dell'evento di Cristo a partire dallo *pneuma*, cioè a partire dall'oggi della Chiesa. Il Cristo in effetti vive nella sua Chiesa, che è il suo corpo e nella quale agisce lo Spirito. Secondo Ratzinger, il concetto di tradizione possiede, quindi, tre radici: (a) la maggior estensione della realtà "Rivelazione" rispetto alla "Scrittura"; (b) il carattere specifico, per-

⁴⁸ J. RATZINGER, *Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione*, 42.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Fede e futuro*, 43.

⁵⁰ J. RATZINGER, *Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione*, 40.

ché non oggettivabile, della Rivelazione neotestamentaria (al punto che la *fides ecclesiae* è sopra la *Scriptura*); e (c) la presenza dello Spirito di Cristo nella Chiesa, in quanto corpo di Cristo, connessa con ciò la piena autorità, che egli le conferisce, di interpretare l'evento di Cristo. A ciò corrispondono quattro livelli di tradizione: (I) il primo è la tradizione originaria, cioè il fatto che il Padre consegna suo Figlio al mondo, ciò di cui la Scrittura rende testimonianza; (II) il secondo livello è la presenza del Cristo nella fede, la quale a sua volta come inabitazione di Cristo è antecedente a tutte le esplicitazioni particolari ed è feconda e vivente; (III) al terzo livello la tradizione possiede il suo organo nell'autorità della Chiesa, e in particolare in coloro che, nella Chiesa, in virtù della successione apostolica, hanno ricevuto tale autorità⁵¹; (IV) ad un quarto livello essa esiste però anche come già espressa in ciò che per autorità della fede è già divenuto regola della fede: le formule dogmatiche posseggono un valore *referenziale* in relazione alla realtà che in esse viene a parola, e un valore *costitutivo* della unità della comunità ecclesiale, permettendo alla verità di esprimersi comunitariamente.

5. In questa luce, non esiste alcuna alternativa fra tradizione e Scrittura. La «Tradizione non è nient'altro che la presenza vitale della Scrittura; essa non giustappone alcun *plus* materiale alla Scrittura ma soltanto la sua traduzione nella viva presenza della Chiesa»⁵². Oppure «si potrebbe dire che per Tradizione s'intende la spiegazione, nella storia della fede della Chiesa, dell'evento di Cristo testimoniato nella Scrittura»⁵³. Di conseguenza, l'autorità suprema nella Chiesa è «la Scrittura-secondo-la-Tradizione»⁵⁴. D'altra parte bisogna mantenere la reciprocità della relazione fra i due termini, diversamente «risulterebbe una *relatio unilateralis* che vorrebbe interpretare soltanto la Scrittura secondo il "dogma" ma non più il dogma secondo la Scrittura». Piuttosto anche la "tradizione oggettivata" (ciò che per Ratzinger è il dogma) necessita da parte sua della interpretazione, «che non è concepibile senza la relazione retrospettiva, sempre rinnovata con l'origine»⁵⁵, garantita dalla Scrittura. Qui, come già segnalato, sta la de-

⁵¹ Ratzinger sottolinea lo stretto collegamento fra la tradizione e la successione apostolica: «La successione è la forma della Tradizione, la Tradizione è il contenuto della successione» (J. RATZINGER, *Primato, Episcopato e successione apostolica*, 517). Cfr. anche Id., *Il sacramento dell'ordine come espressione sacramentale del principio di tradizione*, in *Elementi di teologia fondamentale*.

Saggi sulla fede e sul ministero, Morcelliana, Brescia 1986, 147-160.

⁵² J. RATZINGER, *I Padri nella teologia contemporanea*, in Id., *Storia e dogma*, 56.

⁵³ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 122.

⁵⁴ Così la posizione di Ratzinger secondo A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 288.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Tradition*, 296.

bolezza della *Dei Verbum*: al concilio è mancato il coraggio di nominare espressamente la possibilità di una “tradizione” deformante e di «mettere in risalto la Scrittura come un elemento *anche* critico rispetto alla Tradizione, all’interno della Chiesa»⁵⁶.

6. Da ultimo si pone la questione del rendersi sempre attuale della Parola nella vita della Chiesa per l’opera dello Spirito. Se il contesto storico-culturale del ricevente ha una funzione determinante nell’ascolto e nell’interpretazione del Vangelo (cfr. *DV* 7), allora è impossibile comprendere la tradizione nei termini di una crescita “cumulativa” (o secondo un modello di esplicazione “logica” oppure secondo quello di una crescita “organica”⁵⁷): ogni situazione culturale nuova rilancia da capo il processo di recezione e di interpretazione. Se, quindi, da una parte non si può ritornare indietro rispetto a ciò che è stato formulato nel dogma (l’irreformabilità delle formulazioni dogmatiche della nostra tradizione legate al contesto culturale dell’Europa antica, anche se non asservite ad esso⁵⁸), d’altra parte come fare quando si deve entrare in dialogo con differenze culturali maggiori (ad es. fra Oriente e Occidente) che imporrebbe delle vere e proprie rotture di tradizione? Il problema è delicato perché c’è il rischio di cadere o in una concezione evoluzionistica, che non mantiene la fedeltà all’origine, o, all’opposto, in una forma di storicismo, che si appiattisce rigidamente sul passato. Ratzinger fa notare come il Vaticano II rappresenti un «superamento di Trento e del Vaticano I», o per lo meno, una «*relecture* dei loro testi, che porta oltre»⁵⁹. Infatti, la frase di *DV* 8, «la tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce (*proficit*) nella Chiesa sotto l’assistenza dello Spirito Santo», mette in rilievo il carattere dinamico della tradizione nel senso che la Chiesa di Cristo e la sua conoscenza della rivelazione sono in cammino fino all’adempimento della Parola di Dio nella Chiesa stessa alla fine dei tempi. Ciò non solo come funzione della sola gerarchia, ma all’interno del complesso della vita ecclesiale. La tradizione costituisce così l’espressione della progressiva assimilazione attraverso la fede della Chiesa dell’evento testimoniato nella Scrittura. Di conseguenza una vera e propria storia della fede e della tradizione cristiana non solo è possibile, ma necessaria. Le trasformazioni sto-

⁵⁶ J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution “Dei Verbum”*, 525.

⁵⁷ H. HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, 809-810.

⁵⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L’interpretazione dei dogmi*, C III 3, in *EV* 11, 2794-2798.

⁵⁹ J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution “Dei Verbum”*, 521.

riche di questa fede «possono essere indicate come condizioni della sua identità o, come dice G. Ebeling, per restare identica deve essere espressa in modo diverso e (noi aggiungeremmo anche questo) deve essere appunto pensata in modo diverso. Identità e trasformazione costituiscono dunque l'essenza della storia»⁶⁰ cristiana. Questa identificazione della tradizione con la vita della Chiesa non va però esente da gravi rischi, poiché non tutto quello che accade nella vita della Chiesa può esser riconosciuto automaticamente come tradizione normativa: «non ogni tradizione, che si forma nella Chiesa, è realmente un attuare e un mantenere presente il mistero di Cristo»⁶¹. Si riconosce pertanto la necessità di elaborare una criteriologia adeguata che consenta il giusto discernimento. Questa però è un'operazione tutt'altro che semplice, visto che in proposito le prospettive sembrano divergere: mentre alcuni autori (Ratzinger) pensano alla forma patristica della fede cristiana come provvidenziale per cui ogni de-ellenizzazione è insensata⁶², altri (Rahner) hanno scorto nei nostri tempi il sorgere di una terza grande epoca del cristianesimo, in cui, considerata la differenza radicale tra la cultura occidentale e le culture dell'Africa e dell'Asia, e ciò a dispetto della vernice livellatrice della civilizzazione mondiale creata dall'Europa e dagli USA, l'inculturazione del cristianesimo si attua come una vera e propria creazione (*Neuschöpfung*)⁶³.

Rahner mette qui a tema il problema delicatissimo della recezione della tradizione apostolica che è quello della creatività:

È una questione aperta e poco chiarita se la Chiesa possessa, e in che misura, ancora nel periodo post-apostolico le capacità e i poteri creativi che possedeva nel periodo del suo primo divenire, cioè nell'età apostolica, poteri allora posti in atto con decisioni fondamentali irreversibili o apparentemente tali, costitutive della sua essenza concreta al di là di quello che le compete per disposizione diretta ed effettiva di Gesù Risorto. La questione aperta è questa: in occasioni di cesure storiche

⁶⁰ J. RATZINGER, *Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica*, in Id., *Storia e dogma*, 27.

⁶¹ J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution "Dei Verbum"*, 519.

⁶² J. RATZINGER, *Europa: un'eredità doverosa per i cristiani*, in Id., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 207-221, qui 215; Id., *Il Dio della fede il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia*

naturalis, Prolusione a Bonn. Nuovamente pubblicata e commentata da H. SONNEMANS, Marcianum Press, Venezia 2007. Quest'ultima è l'*Antrittsvorlesung* a Bonn del giugno 1959.

⁶³ K. RAHNER, *Interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II*, in *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Edizioni Paoline, Roma 1982, 343-361; Id., *Il significato permanente del Concilio Vaticano II*, in *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, 362-380.

come quella indicata da noi come seconda [verso un cristianesimo mondiale], la Chiesa può esercitare legittimamente certe possibilità di cui non ha mai fatto uso durante il secondo grande periodo, perché la cosa sarebbe stata priva di senso e quindi illegittima?⁶⁴.

Di che ordine può essere questa creatività? Non si rischia di mettere in difficoltà l'interpretazione classica nella teologia cattolica della "chiusura" della Rivelazione con "la morte dell'ultimo apostolo", fissata sotto una certa forma dal Concilio Vaticano I? È evidente che la posta in gioco del dibattito non è la negazione di un "limite" tra storia o cultura e Rivelazione, ma la contestazione del suo carattere pre-stabilito in nome di un "diritto divino" che annullerebbe del tutto semplicemente la sua mobilità storica nei diversi contesti.

Emergono in questo dibattito due modelli diversi di pensare il rapporto tra verità e storia. La prospettiva fondamentalmente platonica di Ratzinger⁶⁵, per cui la relazione fra verità e tempo/linguaggio è asimmetrica e quindi il contesto e la storia non sono affatto con-stitutive del darsi della verità salutare⁶⁶. L'altro modello, ermeneutico, per cui non si può affermare (né fare) la differenza fra la verità, come contenuto permanente, e lingua, come semplice formulazione. Si trascurerebbe il circolo ermeneutico proprio della comprensione umana

⁶⁴ K. RAHNER, *Interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II*, 357-358

⁶⁵ Nel 1960 egli scrive replicando ai cattolici critici: «si tratta solamente della [verità] come azione, come intervento nel processo del mondo. Tutt'altra cosa una verità che è semplice, e che, come uomo, io peraltro ricevo semplicemente, e che mi trasforma nello stesso tempo in cui la ricevo: è il platonismo. In questo senso, io sono in realtà un "platonico" e voglio esserlo»: J. RATZINGER, *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo der Einführung in das Christentum*, «Hochland» 61 (1969) 553-543, qui 537.

⁶⁶ Sulla questione si vedano le oculte osservazioni di Lieven Boeve: «Riassumendo: per Ratzinger il legame della verità al tempo non è mai costitutivo della verità – salvo per la sintesi originale della patristica. Il privilegio della filosofia greca colora in effetti fondamentalmente il suo pensiero sulla verità della Rivelazione –, nello stesso tempo in cui egli afferma il suo carattere dinamico e storico. La sua visione resta racchiusa in una modalità di pensiero di fatto platonica che, manifestamente, porta le trac-

ce delle sue prime ricerche su Agostino e Bonaventura. Un solo esempio a questo riguardo è illuminante. Nel 1967, egli cita con insistenza un'affermazione di Bonaventura: "la spiegazione della fede si aggiunge alla fede, ma non cambia l'essenza della fede; come pure il cambiamento di clima di un'epoca determina la fede, ma non la cambia (*explicatio accedit fidei nec mutat essentiam fidei, sic et variatio temporis determinat, non variat fidem*: cfr. *Theologische Prinzipienlehre*, 188)". Ratzinger considera questa frase come il condensato e il cemento del pensiero agostiniano-platonico. "La storia è di competenza dell'*explicatio*, che a sua volta è sussunta sotto il concetto dell'*accidere*, e così è tolta dalla sfera della "sostanza" (*Ibid.*)". La verità è data e appartiene esclusivamente all'eterno, anche se essa ci appare solamente in forme storiche» (L. BOEVE, «*La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé*». Joseph Ratzinger, *Révélation et autorité de Vatican II*, in *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, sous la direction de G. ROUTHIER et G. JOBIN, Cerf, Paris 2010, 13-50, qui 32).

secondo cui la lingua e la storia sono per lo meno con-costitutive della verità. Di conseguenza ogni sviluppo e rinnovamento della tradizione porta con sé una forma di cambiamento e di discontinuità. Ciò però non comporta di per sé un relativismo ermeneutico; al contrario, in conformità al principio dell'incarnazione, secondo cui proprio l'umanità di Gesù rende possibile la rivelazione di Dio nella storia, ne è con-costituiva e non può esserne dissociata, l'asserto dogmatico resta obbligatorio e apre un processo di ermeneutica dogmatica, che permette di cogliere in condizioni differenti di umanità possibilità finora inesplorate, poiché la Rivelazione di Dio nel suo attuarsi è comprensiva della risposta dell'uomo⁶⁷.

SUMMARY

The question of Tradition was one of the "high lights" which determined the whole development of the Second Vatican Council. To retrace the various components we followed an inquiry marked by three moments: in the first step we introduced the decisions taken by the Council of Trent in its Sacrosancta decree in opposition to the Sola Scriptura Lutheran one; in the second step we dealt about the editing story, the contents and the "cores" of the debate about the second chapter of Dei Verbum of the Second Vatican about the theme of Tradition; eventually we tried to discover what the terms of the problem and the ways towards a possible solution of its might be.

⁶⁷ Cfr. A. BERTULETTI, *Giovanni XXIII e il Concilio*, in G. CARZANIGA (ed.), *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, Atti degli Incontri svoltisi presso il Seminario vescovile di Bergamo 1998-2001, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2003, 72-83; CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti*

sulla storia del Vaticano II, in A. MELLONI - G. RUGGIERI (ed.), *Chi ha paura del Vaticano II*, Carocci, Roma 2009, 45-68 e Id., «*L'herméneutique de réforme*» implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?, «*Recherches de Science Religieuse*» 100 (2012) 65-84.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.