

# Scrittura e Tradizione. Analogia della Parola di Dio e orizzonte pneumatologico della “Tradizione viva” (*Verbum Domini* nn. 17-18)

ANTONIO SABETTA

## INTRODUZIONE

In un testo magisteriale di grande respiro come *Verbum Domini*, essendo il frutto della riflessione del Sinodo dei vescovi dedicato alla Parola di Dio, non poteva mancare un riferimento ai rapporti fra Tradizione e Scrittura, tema che occupa direttamente i nn. 17-18, inseriti nella prima parte del documento dal titolo “*Verbum Dei*”, collocazione per nulla affatto casuale, dal momento che Scrittura e Tradizione sono per la Chiesa in un certo senso il luogo più proprio della Parola di Dio; il fatto poi che della relazione, oseremo dire pericoretica, tra Scrittura e Tradizione si parli nell’orizzonte del *Verbum Dei* manifesta sin dall’inizio l’intenzionalità propria del documento.

Di primo acchito deve risultare quanto meno strano che la questione dei rapporti tra Scrittura e Tradizione in riferimento alla Rivelazione-Parola di Dio, affatto problematica per quasi quindici secoli nella Chiesa, sia divenuta una delle ragioni che ha prodotto lo scisma d’Occidente, con una Chiesa cattolica da Trento in poi “costretta” a difendere i diritti della Tradizione e una Chiesa riformata sempre più propensa a ridurre la Tradizione a un insieme relativamente importante, ma di

sicuro non normativo per la fede, di tradizioni, costumi e leggi umane.

Conosciamo e ripercorreremo brevemente la storia di questo rapporto, sul quale è tornato il Concilio Vaticano II con il cap. II della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (=DV) e su cui un accento nuovo viene offertoci dalla *Verbum Domini*.

Parlare di Scrittura e Tradizione significa fare anche i conti con l'odierno contesto. È vero che la Scrittura nella Chiesa sta progressivamente ritrovando una centralità un po' offuscata nel passato e sempre più ridiventa il vero nutrimento della vita dei cristiani, come testimonia la diffusione della *lectio biblica*, delle catechesi bibliche e l'interesse ritrovato per la Scrittura molto più che per altre questioni che pur riguardano la fede. La Scrittura, insomma, è sempre più vista come "ispirante", seppur talvolta con il rischio di considerare questa capacità attiva di ispirare come il significato dell'essere ispirata<sup>1</sup>. La Tradizione, dal canto suo, attraversa una "crisi d'identità". Il passaggio dal moderno al postmoderno ha fatto prevalentemente venir meno il disprezzo verso la tradizione. Nella sensibilità moderna, dove vige l'identità fra *melius* e *novum*, tutto ciò che proveniva dal passato costituiva intrinsecamente rispetto al presente e al futuro un di meno, di cui bisognava sbarazzarsi, pena il mettere un freno al progresso. Sappiamo come da Gadamer<sup>2</sup> in poi, grazie soprattutto all'ermeneutica, la tradizione come orizzonte-riserva di senso costituisca la precomprensione positiva che dischiude significati e non mortifica il presente. Vi è, del resto, oggi una ripresa di attenzione verso le "tradizioni", per cui in ogni comunità si cerca di ridare spazio e centralità a tutto ciò che appartiene alla storia e definisce l'identità di un popolo. Che questo significhi una riscop-

- 1 Mi riferisco a CH. THEOBALD, "Dans les traces..." de la constitution "Dei Verbum" du concile Vatican II. *Bible, théologie et pratiques de lecture*, Ed. Du Cerf, Paris 2009, in particolare il cap. 3 (57-89) che rilegge il cap. 3 della *Dei Verbum*. Sulla ricchezza di questo testo ma anche sulla sua problematicità soprattutto sul tema dell'ispirazione mi permetto di rimandare alla mia recensione in *Lateranum* 76 (2010), 148-153.
- 2 Cf. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, 325-334.

perta della tradizione è discutibile<sup>3</sup>, soprattutto perché valorizzare le tradizioni non significa di per sé riconoscere loro un valore normativo, credere che dal passato possa provenire qualcosa che determini nell'essenziale il presente. Del resto l'uomo postmoderno non si infiamma più né per la tradizione né per la rivoluzione, poiché il passato e il futuro convergono nella prospettiva del "qui e ora" e la puntiformità dell'attimo presente costituisce l'orizzonte del suo agire.

Queste brevi suggestioni contestuali ci dicono che oggi una riflessione sulla tradizione non è scontata né è aiutata dai contesti, tuttavia rimane la grande questione del nesso necessario tra Scrittura e Tradizione e del valore insostituibile della Tradizione rispetto alla Parola di Dio. Credo che la scelta di *Verbum Domini* di collocare il tema sullo sfondo più ampio della Parola di Dio e nell'orizzonte pneumatologico ci faccia compiere un passo avanti anche rispetto alle pur fondamentali indicazioni della *Dei Verbum*.

#### 1. SCRITTURA E TRADIZIONE: DA "CONTENUTO PACIFICO" A VEXATA QUÆSTIO

La tradizione, intesa come trasmissione non scritta di un contenuto di verità e di principi normativi e efficaci per la salvezza, fa parte dell'autocoscienza della Chiesa sin dalla sua origine. Per oltre un secolo i cristiani hanno trasmesso la fede obbedendo al comando del Signore, comunicando e tramandando un contenuto che era stato ricevuto da Gesù Cristo. Tale comunicazione, effettuata con un mezzo diverso dalla scrittura, non riguardava un aspetto della fede ma la realtà stessa del cristianesimo, poiché il contenuto concerneva tutto ciò che era stato consegnato dagli apostoli in un modo non scritto; per tanti anni, ad esempio, i cristiani celebrano l'eucarestia pur non esistendo alcun testo scritto in proposito. Insomma è evidente non solo che la comunicazione

3 Cf. L. BOEVE, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Peeters Press, Louvain-Dudley (MA) 2003, soprattutto i capitoli 2 e 3 (37-64).

della fede avvenne prima ancora del darsi della forma scritta (per oltre un secolo, ad esempio, per i cristiani le Scritture erano l'Antico Testamento), ma che si dà «una priorità della trasmissione non-scritta rispetto alla scrittura ed anche una certa dipendenza dello scritto nei confronti della trasmissione orale e della conservazione della fede nei nostri cuori»<sup>4</sup>.

Naturalmente questo non significava affatto separare Scrittura e Tradizione quanto al loro contenuto. L'emergere delle prime eresie e soprattutto la grande crisi gnostica, con la quale si confronta Ireneo, il primo grande teologo della tradizione, manifestano che il riferimento alla Scrittura può non essere sufficiente per permanere nella retta fede. Occorre qualcos'altro che accompagni la Scrittura e ne costituisca l'autentica interpretazione, ovvero quella che i padri antenici chiamano la *regula fidei*, quanto gli apostoli hanno tramandato, poiché lo hanno ricevuto direttamente da Gesù, e che la Chiesa trasmette dopo di loro perché normativo per la fede. Il riferimento agli apostoli e alla Chiesa, come luogo in cui quella testimonianza perdura nella storia, diventano fondamentali per la trasmissione della fede: la vera fede e l'interpretazione autentica della Scrittura si trovano solo nella Chiesa in forza della successione apostolica, dove il rimando storico agli apostoli costituisce il discrimine che permette di stabilire quale sia la vera chiesa, l'unica abilitata a trasmettere la vera fede (cf. Ireneo). Il simbolo o *regula fidei* non era altro che un compendio della fede apostolica attestata nelle Sacre Scritture, tanto da essere spesso attribuito agli apostoli; quanto al «contenuto della regola di fede, e quindi della tradizione nel suo tenore drammatico, consisteva materialmente nelle Sacre Scritture e nella confessione di fede, e formalmente nella fede della Chiesa, nella lettura che essa faceva delle Scritture e in ciò che essa affermava nel suo simbolo. La materialità dei testi non bastava»<sup>5</sup>.

Ora il contenuto della tradizione-*paradosis* era il contenuto stesso della Rivelazione ed era sempre relativo alla Scrittura, anzi

4 Y. M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1983, 28.

5 Id., *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Ed. Paoline, Roma 1961, 64.

il contenuto dottrinale della tradizione, in quanto distinta dalla Scrittura, è il significato delle Sacre Scritture in cui consiste, secondo Ireneo, la vera gnosi. Il luogo della conoscenza (e dell'esperienza) della salvezza è la Chiesa che sola ha ricevuto il deposito apostolico ed è abitata dallo Spirito Santo; e proprio questa presenza dello Spirito che continua a vivificare la Chiesa, ad abitarla e a guidarla, è il fondamento, la ragione del valore della tradizione.

Se dunque esistono tradizioni apostoliche che non sono contenute nella Scrittura<sup>6</sup>, tuttavia è da escludere che esse non abbiano alcun collegamento con la Scrittura anche se è pur vero che simili tradizioni non si troveranno certo tali e quali nella Scrittura ma sotto forma di accenni, anticipazioni. In definitiva, come ha scritto Congar, «non v'è un sol punto o articolo che la Chiesa possieda per sola tradizione, senza riferimento alcuno alla Scrittura: al modo stesso che non esiste dogma che proceda dalla Scrittura sola, senza le postille della tradizione»<sup>7</sup>. Anche quando si afferma il Canone scritturistico, riconosciuto come regola suprema, la Scrittura non viene mai considerata sufficiente nel senso di esclusiva, cioè non bisogna di altro da sé in ordine alla fede; la fede della Chiesa, invece, deve richiamarsi alla tradizione degli apostoli trasmessa e vivente nella Chiesa, anche come criterio di lettura della Scrittura. Per i Padri la Scrittura era tutto, tanto che la loro teologia essenzialmente non voleva essere che un commento della Scrittura, ma altrettanto tutto era la tradizione nel suo abbracciare il complesso della fede, nel suo essere regola della fede in quanto questa fede è la fede della Chiesa<sup>8</sup>.

L'intreccio tra Scrittura e Tradizione è tale che *simul stant aut cadunt*, tanto che nessun articolo di fede della Chiesa si ricava dalla Scrittura indipendentemente dalla Tradizione o dalla

6 Cf. un elenco di tradizioni apostoliche non scritte con l'indicazione delle fonti in Y. M.-J. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, 101-112.

7 *Id.*, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 48.

8 Un'ampia e davvero ben fatta trattazione del tema è nel capitolo: *Con lo sguardo rivolto alle origini. Il principio della tradizione*, di M. FIEDROWICZ, *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia 2010, 41-100.

Tradizione indipendentemente dalla Scrittura. Possiamo a questo punto riferire un testo che avrà una lunga storia e tornerà sia a Trento che nel Vaticano II. Mi riferisco al passo del trattato *Lo Spirito Santo* di Basilio di Cesarea: «Circa gli insegnamenti riservati e le predicazioni pubbliche custodite dalla Chiesa, queste ultime le teniamo dall'insegnamento scritto, le prime, invece – trasmesse a noi in segreto – le abbiamo ricevute dalla tradizione degli apostoli: ambedue però hanno lo stesso valore rispetto alla viva fede. E nessuno dissenterà da esse, per quanto poco abbia esperienza delle istituzioni ecclesiastiche. Se infatti cercassimo di scartare gli usi non attestati dalle sacre Scritture come cose di poco valore, rischieremmo di intaccare l'evangelo nei suoi punti essenziali o, piuttosto, si renderebbe la predicazione una parola vuota di significato»<sup>9</sup>. A mo' di commento di questo testo scrive Congar: «ne risulta che la Scrittura deve essere completata dalla tradizione, non già soltanto come un testo completato dalla sua interpretazione, ma come la *parte* principale d'un deposito deve essere completata da un'*altra parte*, certamente meno importante per il suo contenuto ma altrettanto veneranda, dello stesso deposito»<sup>10</sup>.

Il testo di Basilio, nella traduzione seguita da Canisio che rendeva il *τά μὴν τά δὲ* con *partim-partim*, diventerà il riferimento per l'idea di due fonti della dottrina, piuttosto che per due modi di trasmissione di uno stesso deposito apostolico. Se Trento costituirà un momento importante della riflessione circa il rapporto fra Scrittura e Tradizione, non va dimenticato che nei grandi concili della cristianità ancora unita viene sempre ribadito il loro legame indissolubile. In particolare nel Concilio di Nicea del 787 viene ripetuto che «intendiamo custodire gelosamente intatte tutte le

9 BASILIO, *Lo Spirito Santo* 27, 66 (PG 32, 187) trad. di E. Cattaneo in ID., *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero della Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 99. A questo testo si potrebbe aggiungere quello di Epifanio: «è necessaria anche una tradizione; non si può chiedere tutto alle divine Scritture. Perciò gli apostoli ci hanno consegnato alcune cose negli scritti e altre nelle tradizioni» (*Panarion*, PG 41, 1048).

10 Y. M.-J. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, 96.

tradizioni della Chiesa, sia scritte che orali» e seguire la dottrina divinamente ispirata dei santi padri e la tradizione della chiesa cattolica poiché lo Spirito Santo abita in essa (cf. COD 135).

Tuttavia è a Trento, in risposta al grande movimento riformatore che scuoteva la Chiesa e ormai la divideva, che viene riaffrontato in modo esplicito, seppur condizionato dal contesto nel quale ci si trovava, la questione dei rapporti fra Scrittura e Tradizioni. Erede di una teologia medievale nella quale non si distingueva efficacemente tra le tradizioni provenienti dagli apostoli e quelle stabilite dalla Chiesa nel corso della propria storia, il Concilio si ritrovò a mediare tra diverse tendenze e senza una nozione definita di Tradizione, tanto che si preferì parlare di “tradizioni non scritte” con un riferimento indistinto alla Tradizione e alle tradizioni. A Trento alcuni volevano che il decreto abbracciasse le tradizioni ecclesiastiche, altri chiedevano che venissero distinte le tradizioni riguardanti la fede e quelle riguardanti le cerimonie.

Se non era chiaro il concetto di tradizione e la distinzione fra tradizione e tradizioni, era però piuttosto assodato che Scrittura e tradizione andavano intese come due fonti indipendenti e complementari della rivelazione, almeno secondo il progetto di decreto sottoposto al concilio il 22 marzo 1546 dove compariva l'espressione *partim-partim*. Il “Decreto sulle tradizioni apostoliche” (Sessione IV, 8 aprile 1546) rifuggì dall'affermazione di due fonti parallele e parziali, evitando quindi l'idea di un'insufficienza materiale della Scrittura, preferendo parlare di due forme attraverso le quali l'unica sorgente del Vangelo ci è comunicata nella sua purezza e nella sua pienezza da Cristo. Nel Decreto leggiamo: «Il sacrosanto Concilio Tridentino [...] ha sempre ben presente di dover conservare nella chiesa, una volta tolti di mezzo gli errori, 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 ad ogni creatura dai suoi apostoli, quale fonte di ogni verità salvifica e di ogni norma morale. E poiché il Sinodo sa che questa verità e normativa è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte [*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*] 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, seguendo l'esempio dei padri della vera fede, con uguale pietà e venerazione [*pari pietatis affectu ac reverentia*] 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 conservare nella Chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta...» (DH 1501).

Come si può notare il Concilio non parla di rivelazione ma impiega la categoria di "vangelo", che Cristo ha voluto fosse predicato a tutte le genti, e che gli apostoli predicarono sia con gli scritti (il Nuovo Testamento) che con gli insegnamenti non scritti (le tradizioni). La tradizione, dunque, non può essere un fenomeno soltanto umano, ma definisce una realtà che, in quanto proviene direttamente da Dio ed è garantita nella sua verità dallo Spirito, ha un valore rivelativo, come lo hanno le Scritture. Quanto al rapporto fra la Scrittura e le tradizioni rispetto al Vangelo, il Concilio si limita ad affermare che il vangelo è contenuto sia nella scrittura che nella tradizione (*et-et*) senza specificare ulteriormente in che modo lo sia, e lasciando alla teologia il compito e la libertà di articolare questo rapporto. Certo un'ermeneutica particolare veniva già dalla Professione di fede tridentina di Pio IV del 13 novembre 1564 dove si affermava: «Accolgo e abbraccio in modo fermissimo le *tradizioni* apostoliche ed ecclesiastiche e le restanti consuetudini e *costituzioni* della stessa chiesa. E così pure accolgo la sacra Scrittura secondo quel senso che ha tenuto e che tiene per fermo la santa madre Chiesa, cui spetta giudicare sul vero senso e sull'interpretazione delle sacre Scritture, né mai la riceverò o la interpreterò, se non secondo l'unanime consenso dei padri» (DH 1863).

L'interpretazione dell'*et-et* in *partim-partim* segnò la teologia post-tridentina nella forma della teoria delle due fonti della rivelazione e giunse fino al Concilio Vaticano II<sup>11</sup> dove lo sche-

11 Se si dà un'occhiata all'*Humani generis* si nota subito che Pio XII a più riprese parla di "fonti della rivelazione" e in un passaggio rivolto ai teologi è alquanto esplicito sull'idea delle due fonti (con il magistero a fare da "cerniera"): «i teologi

ma proposto sulla Rivelazione era esplicito fin nel titolo: *De fontibus revelationis*. Al n. 4 – *De duplici fonte revelationis* – leggiamo: «Christi itaque et Apostolorum mandati set exemplis edocta, sancta mater Ecclesia semper credidit et credit integram revelationem, non in sola Scriptura, sed in Scriptura et Traditione, tamquam in duplici fonte contineri, alio tamen alio modo». Nel n. 5, che tratta della relazione di una fonte con l'altra, in conclusione si afferma che «Traditio, eaque sola, via est qua quaedam veritates revelatae, eae imprimis quae ad inspirationem, canonicitatem et integritatem omnium et singulorum sacrorum librorum spectant, clarescunt et Ecclesiae innotescunt»<sup>12</sup>. Sappiamo dalla storia cosa accadde allo schema ma basterebbe già leggere qualche intervento dei Padri conciliari per avvertire una sensibilità profondamente diversa dalla teologia che stava dietro lo schema. Il Card. Liénart, ad esempio, nel suo intervento giudicava lo schema incompleto e mancante in maniera grave: mentre si parla di due fonti della Rivelazione in realtà si dovrebbe parlare di due vie mediante le quali la rivelazione ci è trasmessa “quasi per rivulos quibus derivetur”; per non dire poi dell'assenza di una trattazione di ciò che sta prima della Scrittura e della tradizione ovvero il *verbum Dei*. Concordando con Liénart il card. Frings aggiungeva che la dottrina delle due fonti non era antica né sostenuta dai Pontefici, dai Padri, dagli scolastici e dallo stesso san Tommaso, e da tutti i concili ecumenici, sottolineando che l'espressione *de duobus fontibus revelationis* non era *profunda*; infatti, «potest quidem verificari in ordine cognoscendi pro nobis hominibus; sed in ordine essendi unus

devono sempre ritornare alle fonti della Rivelazione divina: è infatti loro compito indicare come gli insegnamenti del vivo Magistero “si trovino sia esplicitamente sia implicitamente” nella Sacra Scrittura o nella divina tradizione. Inoltre si aggiunga che ambedue le fonti della Rivelazione contengono tali e tanti tesori di verità da non potersi mai, di fatto, esaurire. [...] Dio insieme a queste sacre fonti ha dato alla sua Chiesa il vivo Magistero, anche per illustrare e svolgere quelle verità che sono contenute nel deposito della fede soltanto oscuramente e come implicitamente» (DH 3886).

12 *Schema constitutionis dogmaticae De fontibus Revelationis*, in F. GIL HELLÍN, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, LEV, Città del Vaticano 1993, 182.

et unicus est fons, scilicet ipsa revelatio, verbum Dei. Et valde dolendum est, de hac re nihil, fere nihil dici in schemate»<sup>13</sup>.

Il cammino verso la *Dei Verbum* era segnato sin dall'inizio e la "forzatura" del regolamento voluta da Giovanni XXIII apriva le porte a quella nuova sensibilità pastorale e teologica che, rimasta fuori fino ad allora, rappresentava uno dei frutti dello Spirito nella Chiesa.

## 2. SCRITTURA E TRADIZIONE NELLA *VERBUM DOMINI*

### 2.1. *L'orizzonte in cui collocare la questione*

Per affrontare opportunamente la trattazione del rapporto fra Scrittura e Tradizione nella *Verbum Domini* credo sia opportuno anzitutto considerare il contesto nel quale il tema viene collocato nell'esortazione. Siamo all'interno della parte, per così dire, "fondativa", ovvero la prima parte intitolata *Verbum Dei*; essa è dedicata alla "Parola di Dio", espressione che può essere considerata equivalente a Rivelazione, dal momento che il parlare di Dio è anche il suo rivelarsi.

Anzitutto la novità della rivelazione biblica è il fatto stesso del parlare di Dio (n. 6): Dio parla, Dio si fa conoscere agli uomini e intrattiene con loro un dialogo trattandoli come amici (cf. Gv 15), con l'intento di ammetterli alla comunione con sé come ci ricorda DV 2. Ora parlando, Dio non ha anzitutto la preoccupazione di comunicare solo verità o volontà ma si fa conoscere per quello che è, si squaderna ed espone nella sua realtà più intima,

13 Per gli interventi di Liénart e Frings cf. *ibid.*, 196-199. Vorrei anche ricordare l'intervento dell'allora vescovo Wojtyła che richiamando il senso etimologico della parola fonte e l'uso analogico impiegato nello schema faceva notare che quelle che erano chiamate fonti in realtà non erano fonti dal momento che «origo revelationis non est in Traditione vel Scriptura, sed solummodo in Deo loquente». Pertanto «Traditio et Scriptura, quae saltem sensu improprio et secundario constituunt fontes revelationis, melius "fontes" non sunt dicendae [...] ne confundantur media, quibus revelatio nobis subministratur, cum ipsa eius origine» (*ibid.*, 344).

comunicandoci il suo essere mistero di amore infinito e dunque comunione d'amore, dono assoluto (cf. *IGv* 4,16). La rivelazione di Dio non costituisce per l'uomo solo il venir a conoscere Dio ma ha sempre un'implicanza antropologica radicale perché rivelandosi Dio, mentre dice se stesso, dice anche l'uomo che ha creato, cioè chiarisce definitivamente l'enigma della condizione umana<sup>14</sup>.

Se dunque la rivelazione è la Parola di Dio (e non può essere diversamente perché Dio rivelandosi comunica se stesso che è anche *Logos*, perciò parola), occorre però tenere conto dell'uso analogico del linguaggio umano in riferimento alla Parola di Dio e quindi della molteplicità semantica dell'espressione, ovvero il fatto che essa indica diverse modalità di distinta importanza e pregnanza (n. 7). Anzitutto Parola di Dio compiuta è il Verbo eterno, il Figlio unigenito che si è fatto carne, la persona di Gesù, l'evento di Cristo, pienezza della rivelazione. Poiché perciò questa rivelazione è legata anzitutto alla storia (dimensione storico-eschatologica), Parola di Dio è la storia della salvezza (la storia quale luogo in cui Dio parla). In questo orizzonte Parola di Dio è quella predicata dagli apostoli (*Mc* 16,15), quella trasmessa nella Tradizione viva della Chiesa, quella attestata e divinamente ispirata, ovvero la Sacra Scrittura.

La parola di Dio ha però anche una dimensione cosmica, per cui Parola di Dio è il *liber naturae*, la creazione, la quale è «essenzialmente parte di questa sinfonia a più voci in cui l'unico Verbo si esprime» (n. 7). In quanto la realtà è creata ed è creata secondo il *Logos*, essa è rivelativa del *Logos*, il che non significa tanto o solo che è via a Dio, in quanto ne porta le tracce, ma che essa è dentro un disegno ordinato e intelligente (cosmo e non caos) e possiede un'intelligibilità che rappresenta la traccia della Ragione creatrice, la quale ordina e guida e che l'uomo in quanto *logos* può riconoscere e conoscere<sup>15</sup>. Se il *liber naturae* è Parola di Dio in quanto *creatura Verbi*, a maggior ragione lo è l'uomo il quale, come occu-

14 Si avverte qui l'eco di *Gaudium et Spes* 22: «Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo».

15 Aspetto questo ampiamente sviluppato nella *lectio magistralis* di Ratisbona.

pa un posto centrale nella creazione così lo occupa nel parlare di Dio, in quanto è a lui che Dio si rivolge: «la salvezza dell'uomo è il movente di tutto» (n. 9).

Per tutti questi motivi il cristianesimo a buon diritto deve essere considerato la “religione della Parola di Dio”, non di un libro scritto e muto ma, citando san Bernardo, del Verbo incarnato e vivente<sup>16</sup>. Commentando *Dei Verbum*, H. de Lubac diceva la stessa cosa e si riferiva allo stesso passo di san Bernardo: «il cristianesimo, propriamente parlando, non è una *religione del Libro*: è la religione della *Parola*, ma non unicamente né principalmente della Parola nella sua forma scritta, o orale. È la religione del Verbo, “non di un Verbo scritto e muto”, dice san Bernardo, “bensì del Verbo incarnato e vivente”. Parola *viva ed efficace*, unica e personale, che unifica e sublima in sé tutte le parole ispirate che le rendono testimonianza»<sup>17</sup>.

Emerge ancora un volta la centralità della persona di Cristo e questa centratura cristologica dell'analogia della Parola ci dice che la Parola non è discorso o concetti o regole ma la persona stessa di Gesù la cui storia unica e singolare è la Parola definitiva che Dio dice all'umanità; poiché Dio parla, e lo fa in modo definitivo in Cristo, solo incontrando questa parola l'uomo può credere, pertanto la fede cristiana a ragione è l'incontro con una Persona<sup>18</sup>. L'esortazione ricorda la tradizione patristica della Parola che si è abbreviata in Cristo e non è più solo qualcosa di udibile ma possiede anche un volto, quello di Gesù di Nazareth, che ci ha rivelato (ci ha fatto l'esegesi) di Dio (cf. *Gv* 1,18) e, perciò, in quanto Dio come Dio distinto dal Padre, è la parola unica e definitiva consegnata all'umanità. Per indicare questa definitività Benedetto XVI ricorre, citando Galilei, alla metafora dell'“assolo” nella sinfonia del creato<sup>19</sup> e a due riferimenti: uno biblico, il

16 Cf. SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Homilia super missus est*, IV, 11 (PL 183, 86b).

17 H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985, 164-165.

18 Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* 1.

19 Cf. *Omelia nell'Epifania* (6 gennaio 2009), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V,1 (2009), LEV, Città del Vaticano 2010, 19.

prologo della Lettera agli Ebrei (1,1-2, citato al n. 11) e un noto passo della *Salita del Monte Carmelo* (II, 22) di San Giovanni della Croce (cf. n. 14), proprio a commento del prologo di *Ebrei*<sup>20</sup>.

A questo punto il testo fa un passaggio ulteriore perché introduce l'*orizzonte pneumatologico* come unica e reale via d'accesso alla rivelazione: al di fuori dell'azione del Paraclito non è possibile alcuna comprensione autentica della rivelazione (n. 16). Segue una presentazione dell'opera, dell'azione dello Spirito Santo nella storia della salvezza e in particolare nella vita di Gesù. Lo Spirito rimane il tramite fra Dio e la creazione; è grazie all'opera dello Spirito che la parola di Dio si esprime in parole umane ed è lo Spirito che agisce nell'incarnazione, nella vita di Gesù, nell'opera della Chiesa sia quanto all'annuncio della Parola di Dio che alla predicazione degli apostoli; e, infine, Egli è Colui che ispira gli autori delle Sacre Scritture.

Se la Parola di Dio nel corpo di Cristo, nel corpo eucaristico e nel corpo delle Scritture viene a noi incontro mediante l'azione dello Spirito, è sempre nello e grazie allo Spirito che la Parola può essere accolta e compresa. Per illustrare questo ruolo dello Spirito Santo nel rapporto che i credenti devono avere con le Scritture (si noti che non si dice più Parola di Dio ma Sacra Scrittura) sono citate alcune "autorità" (Giovanni Crisostomo, Girolamo, Gregorio Magno, Riccardo di San Vittore) e si insiste inoltre sulla testimonianza che proviene dai testi liturgici. La conclusione è chiara: non si può comprendere il senso della Parola se non si accoglie l'azione del Paraclito nella Chiesa e nel cuore dei credenti.

Ora, riaffermato il profondo legame tra Spirito Santo e Parola di Dio, dice testualmente l'esortazione, sono poste le basi per comprendere il senso ed il valore della viva Tradizione e della Sacra Scrittura nella Chiesa. Sull'*orizzonte pneumatologico*, come chiave per una comprensione adeguata del rapporto Scrittura-Tradizione, tornerò in seguito e comunque credo sia ciò che spiega la trattazione della questione nei nn. 17-18 come pure la ragione di certi mancati riferimenti.

20 Il testo di San Giovanni della Croce è citato anche in altri documenti, per esempio in CCC 65.

## 2.2. Scrittura e Tradizione

C'è subito un'annotazione preliminare da compiere e riguarda l'utilizzo dei termini. Al Concilio di Trento si parlava di sante Scritture e di tradizioni non scritte; se ci spostiamo alla *Dei Verbum* notiamo l'impiego al singolare di "sacra Scrittura" e "sacra Tradizione", mentre una sola volta (n. 12) si fa ricorso all'espressione "viva tradizione". Ebbene *Verbum Domini* abbandona il termine "sacra Tradizione" ed impiega quasi esclusivamente "Tradizione viva". Quando ci si riferisce alle tradizioni, la parola tradizione è in minuscolo, quando invece il testo fa riferimento alla Tradizione viene utilizzata l'iniziale maiuscola e il termine è sempre accompagnato dall'aggettivo "viva". "Tradizione" è usato senza attributo solo nei nn. 1 e 41; altre volte si dice "Tradizione della Chiesa" (nn. 44 e 74), oppure "Tradizione (di origine) apostolica" (nn. 7 e 17), ma nella maggior parte dei casi viene impiegata l'espressione "Tradizione viva": nn. 3, 7, 17 (tre volte), 18 (tre volte), 34, 35, 41, 62 (nota 221 che è una citazione della *Propositio* 19), 73, 74, 108, 112, 121. Sappiamo che nella teologia è stata soprattutto la Scuola di Tubinga e J.A. Möhler a valorizzare l'espressione "tradizione vivente" della Chiesa e alcuni elementi di questa visione sono presenti in *Verbum Domini* dove, però, dietro l'espressione "viva Tradizione" credo si voglia sottolineare soprattutto la natura dinamica e storica (ma non per questo "relativa") della Tradizione, che se fosse solo "Tradizione" rischierebbe di diventare qualcosa di statico, un'ingessatura non in grado di tradurre la "drammaticità" (nel senso di azione, di vitalità) dell'annuncio del Vangelo nella storia, mentre se fosse "tradizioni" rischierebbe di essere rinchiusa in un significato puramente umano che tradirebbe la sua indole di realtà di origine divina. Ritornando in seguito su questi aspetti passiamo ora a considerare il contenuto soprattutto dei nn. 17 e 18 esplicitamente dedicati a "Tradizione e Scrittura".

È opportuno notare che dietro il titolo "Tradizione e Scrittura" non si intende tanto parlare del rapporto tra Tradizione e Scrittura ma del valore decisivo e della viva Tradizione e della Sacra Scrittura nella Chiesa; dunque quello che conta è la centralità della Parola divina che pronunciata nel tempo – in forme diverse ma definiti-

vamente in Cristo, pienezza e compimento della rivelazione – si è “consegnata”<sup>21</sup> alla Chiesa affinché l’annuncio della salvezza possa essere comunicato efficacemente in tutti i tempi e luoghi.

Pertanto Scrittura e Tradizione vanno comprese nell’orizzonte più ampio dell’annuncio della salvezza che definisce l’essere e il compito della Chiesa, fedele all’insegnamento e alla esplicita richiesta di Gesù agli apostoli a conclusione della sua vicenda terrena. La testimonianza evangelica ci attesta che la fede pasquale, generata dalle apparizioni di Gesù (“il Signore è veramente risorto ed è apparso a Simone”, *Lc 24,34*), il solo che può vincere lo iato con il venerdì santo, diventa annuncio missionario in obbedienza alla parola del Risorto che ordina la predicazione del Vangelo a tutti. A tal proposito incontriamo in *Verbum Domini* la lunga citazione di DV 7, che è anche l’inizio del cap. II sulla trasmissione della rivelazione.

La predicazione di quel Vangelo che Gesù non solo ha promulgato ma, come significativamente aggiunge DV rispetto a Trento, ha inoltre adempiuto (*adimplevit*), in quanto è fonte di ogni verità salvifica e di ogni regola morale (così già a Trento) ma è anche (e soprattutto) comunicazione dei doni divini<sup>22</sup>, tale predicazione, nel senso di trasmissione efficace della salvezza sotto forma di annuncio, avviene in modi diversi, essenzialmente in due modi: 1) la predicazione orale, quale trasmissione sia di ciò di cui gli apostoli erano stati testimoni oculari – ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo (parole) vivendo con lui e guardandolo agire (opere), significativo accenno alla struttura sacramentale della rivelazione – sia di quanto avevano imparato *Spiritu Sancto suggerente*; 2) la messa per iscritto dell’annuncio della salvezza (messaggio), questa volta non più su suggerimento ma per l’ispirazione dello Spirito Santo, quell’ispirazione che segna il discrimine e l’irriducibilità della Sacra Scrittura alla tradizione orale<sup>23</sup>.

21 Uno dei significati di tradizione è proprio quello di “consegna”.

22 Si noti che l’espressione “dona divina communicantes” compare già dal II schema (14 luglio 1964) della DV.

23 Si noti che lo schema I della DV usava l’espressione “a Spiritu Sancto dictante” anche in riferimento alla trasmissione orale, riprendendo le parole di Trento che

La Tradizione, continua la DV, è di origine apostolica, ovvero inizia con gli apostoli e attraversa la storia mediante i loro successori ai quali essi trasmettono la funzione di maestri, guide e custodi per la conservazione integra e viva nella Chiesa del Vangelo. Questa Tradizione proprio perché legata intrinsecamente alla storia, è viva e dinamica, cioè non è permanentemente la stessa sempre (nel senso di immutabile e senza nulla di nuovo) ma “progredisce” nella Chiesa sempre grazie allo Spirito Santo che, tuttavia, rispetto alla Tradizione ha un ruolo diverso rispetto alla Scrittura, dal momento che non ispira la Tradizione ma la “assiste” (*sub assistentia*). Mentre Trento aveva detto che le tradizioni non scritte, sempre di origine apostolica, erano state trasmesse dagli apostoli *Spiritu Sancto dictante* la DV articola meglio e differenzia questo diverso ruolo dello Spirito Santo in riferimento a Sacra Scrittura e Tradizione.

Ora il progresso della tradizione non concerne l'oggettività dei suoi contenuti e della sua verità (che è perenne) – come se si aggiungessero alcune verità nel corso della storia – ma la storicità della sua comprensione. È abbastanza immediato il rimando a Vincenzo di Lérin che nel *Commonitorium* aveva distinto tra progresso (l'aumento di una cosa rimanendo sempre identica a sé) e mutamento (il trasformarsi di una cosa in un'altra)<sup>24</sup>. Se così non fosse, se cioè l'oggettivo progresso riguardasse una modifica sostanziale dei contenuti della rivelazione, la Tradizione non potrebbe definire (con la Sacra Scrittura) il momento “costitutivo” della Chiesa, «tempo unico e irripetibile, perché fonda la vita, la struttura e la fede di questa Chiesa in quello che ha di costitutivo della sua essenza e quindi di perennemente valido»<sup>25</sup>.

I soggetti attivi di questo progresso sono sia tutti i credenti mediante la contemplazione, lo studio (i teologi), mediante un'intelligenza che scaturisce da un'esperienza spirituale più

aveva detto la stessa cosa; è dallo schema II che compare invece l'espressione “a Spiritu Sancto suggerente”.

24 Cf. *Commonitorium* 23.

25 E. CATTANEO, *Trasmettere la fede*, 151.

profonda<sup>26</sup>, sia i vescovi con la predicazione, quei vescovi che in forza della successione apostolica hanno ricevuto quello che già Ireneo chiamava “carisma certo di verità”<sup>27</sup>.

*Verbum Domini* ribadisce che la viva Tradizione è essenziale perché la Chiesa nel tempo possa crescere nella comprensione della verità rivelata nelle Scritture; e infatti sia la Tradizione permette alla Chiesa di conoscere l'intero canone dei libri sacri, sia rende tali Sacre Scritture più comprese e operanti. Perciò, in definitiva, la viva Tradizione fa capire in modo adeguato la Scrittura come Parola di Dio; è sì vero che il Verbo Parola di Dio precede ed eccede la Sacra Scrittura, ma quest'ultima non solo la contiene, ma la contiene in modo del tutto singolare in forza del carisma dell'ispirazione. In questo senso, allora, la viva Tradizione può essere intesa come regola ermeneutica della Scrittura in quanto essa sola ci fa andare oltre la lettera allo spirito, cioè oltre le *parole* alla *Parola* che in esse è contenuta.

Perciò da un lato il popolo di Dio deve conoscere e accostarsi alla Scrittura perché davvero l'ignoranza delle Scritture, come dice san Girolamo, è ignoranza del Cristo, se la Scrittura è il corpo del Figlio (sant'Ambrogio). Allo stesso tempo, però, è necessario che questo accostarsi sia ermeneuticamente orientato, cioè la lettura e conoscenza deve avvenire in relazione alla viva tradizione della Chiesa, questo perché Dio dice una sola Parola, comunica il suo unico Verbo anche oggi nella Tradizione viva della Chiesa e nella Sacra Scrittura; per cui, poiché la Parola di Dio si dona a noi nella Sacra Scrittura, che è la testimonianza ispirata della rivelazione, tale Scrittura e la Tradizione viva della Chiesa costituiscono la regola suprema della fede (cf. DV 21).

Ora, però, solo la “regia pneumatologica” permette un'adeguata comprensione e della Scrittura e della Tradizione viva. Da un lato, se si legge la Sacra Scrittura senza la consapevolezza dell'ispirazione, cioè del suo singolare legame senza analoghi con lo Spirito Santo, «si rischia di leggere la Scrittura come oggetto di

26 Si richiama il *sensus fidei* di *Lumen Gentium* 12.

27 Cf. *Adversus Haereses*, IV, 26, 2.

curiosità storica e non come opera dello Spirito Santo, nella quale possiamo sentire la stessa voce del Signore e conoscere la sua presenza nella storia» (n. 19); dall'altro lato se la Tradizione non è legata allo Spirito Santo, che ne garantisce la verità in quanto la "assiste" nel suo costituirsi e nel suo incedere nella storia, degrada in "tradizioni umane" e perde quel valore normativo per la fede di cui si può fare garante solo Dio stesso. Senza l'orizzonte della tradizione, che diventa normativa in forza dello Spirito Santo, ogni lettura della Scrittura resterebbe uguale e pari alle altre, con un'inevitabile deriva che allontanerebbe dalla *Parola* pur, paradossalmente nell'attenzione alle *parole*.

### 2.3. *L'assenza di riferimenti a DV 9*

Come si è notato, il riferimento alla *Dei Verbum* da parte di *Verbum Domini* è marcato almeno per la questione di cui ci stiamo occupando, il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione. Ora se si considera che proprio il numero 9 della *Dei Verbum* è dedicato a tale relazione, ci si aspetterebbe una ripresa o quanto meno un riferimento a questo testo. Invece *Verbum Domini* tace del tutto su questo numero: dei 27 riferimenti alla costituzione conciliare due sono relativi al n. 8, ben cinque al n. 10 ma nessuno al n. 9. Credo sia opportuno cercare di capire le eventuali ragioni o il possibile significato di questo "silenzio".

Sappiamo che la redazione del n. 9 della DV è stata per certi versi problematica soprattutto nella sua seconda parte. Il testo dopo aver ribadito la natura strettamente congiunta e comunicante della sacra tradizione e della sacra scrittura, in quanto scaturenti da una stessa sorgente che le rende *quodammodo unum* e le fa tendere allo stesso fine, precisa anche la loro differenza che, rispetto alla rivelazione, è qualitativa e non certo quantitativa: la scrittura infatti "è" Parola di Dio (*locutio Dei*) anche nella sua formulazione letterale (in forza dell'ispirazione), la tradizione trasmette *integre* tale Parola (*Verbum Dei*). Il numero infine si conclude con le parole: «accade così che la Chiesa attinga la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola sacra Scrittura.

Perciò l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto»<sup>28</sup>.

Le parole *quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*, furono aggiunte dalla Commissione dottrinale nell'ottobre 1965 in seguito alla revisione dello schema votato in aula il 21 settembre 1965, quanto al capitolo II sulla trasmissione della divina rivelazione, che aveva ricevuto 354 *placet iuxta modum*. La commissione iniziò a riunirsi il 29 settembre per elaborare le modifiche e il 18 ottobre Paolo VI interveniva con una lettera firmata dal segretario di Stato e diretta al presidente della commissione dottrinale per chiedere una considerazione attenta di tre questioni: la tradizione (n. 9), l'inerranza biblica (n. 11) e la storicità dei vangeli (n. 19). Questioni che vennero affrontate il 19 ottobre, giorno in cui con 19 voti contro 8 e 1 nullo fu adottata la formula che compare nella redazione finale. Diversi padri reclamavano, seppur in modo diverso, che si esprimesse il ruolo insostituibile della Tradizione per la conoscenza di tutta la Rivelazione<sup>29</sup>; ad ogni modo, come ha scritto U. Betti, «quest'aggiunta non cambia la sostanza del testo» dal quale «così emendato non si può concludere né che la Scrittura è la codificazione di tutta la Rivelazione né che la Tradizione è un supplemento quantitativo della Scrittura»<sup>30</sup>. Del resto il card. Florit nella *relatio* illustrativa delle ultime aggiunte, a proposito delle parole del n. 9 scriveva: «sensus huiusmodi affirmationis ulterios

28 Come si vede nel secondo periodo viene ripreso il Concilio di Trento nel suo Decreto sulla Scrittura e le tradizioni non scritte (DH 1501).

29 Basterebbe qui citare la *relatio* del Card. Franic a nome della minoranza della Commissione; in essa si diceva che è indiscutibile il fatto che tra molti padri cattolici «non omnes veritates in S. Scriptura contentas esse»; il che varrebbe non solo in riferimento alla conoscenza del canone delle scritture ma anche «de aliis quibusdam veritatibus, quae tantummodo per sacram Traditionem certe nobis innotescunt». Il vescovo di Spalato proponeva questa aggiunta «per eandem traditionem quaedam veritates quae in Sacra Scriptura vel expresse non leguntur vel ex ea per se sola, etiam adhibita interpretatione ex Traditione desumpta, probari ac erui non possunt quamvis forsan in ea fundamentum habeant ...» (F. GIL HEL-LIN, *Consitutio dogmatica*, 488).

30 U. BETTI, *Cronistoria della costituzione dogmatica "Dei Verbum"*, in AA. VV., *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, LDC, Leumann (TO) 1966, 45.

diudicandus est atque circumscribendis ex Schematis tenore. Ex quo quidem patet: nec Traditionem presentari veluti quantitativum S. Scripturae supplementum; nec S. Scripturam presentari veluti integrae revelationis codificationem. Patet igitur textum schematis immutatum manere quoad substantiam, perfici autem quoad expressionem»<sup>31</sup>.

Dunque il testo «afferma semplicemente che la Chiesa per entrare nella certezza di tutto il deposito rivelato ricorre né alla Scrittura soltanto né alla Tradizione soltanto ma a tutt'e due insieme. Secondo i casi, ora l'una ora l'altra potrà offrire il criterio determinante di rivelazione di una data verità»<sup>32</sup>. Pertanto il riferimento a Scrittura e Tradizione rispetto alla rivelazione non indica una differenza quantitativa ma solo qualitativa, nel senso di cui parla Congar. La Parola di Dio può essere trasmessa con una via diversa dalla Scrittura, si tratta però di stabilire se la tradizione definisca un modo di comunicazione diverso della scrittura di uno stesso contenuto oppure una comunicazione di un contenuto oggettivo differente o nuovo rispetto alla scrittura. Il fatto che la Scrittura da sempre non si fosse presentata come la regola esclusiva della fede non significava affatto per i Padri che la tradizione contenesse verità rivelate assenti o solo adombrate nella Scrittura, piuttosto essi la intendevano come un modo originale di trasmissione del medesimo contenuto oggettivo delle stesse Scritture, contenuto che assumeva espressioni diverse o forme nuove in forza del fatto che quella Parola incontrava il vissuto e la storia degli uomini nella differenza dei contesti e delle sensibilità<sup>33</sup>.

Difficile che la formula conciliare possa essere compresa anche nel senso di una insufficienza *materiale* della Scrittura<sup>34</sup>,

31 F. GIL HELLÍN, *Consitutio dogmatica*, 705.

32 U. BETTI, *Cronistoria*, 189.

33 Cf. Y. M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 25-28.

34 Possibilità che viene lasciata aperta ad esempio da Sesboüé che pur riconosce che il Concilio non ha voluto pronunciarsi sulla questione della sufficienza materiale della Scrittura, invitando saggiamente a tener conto del centro di gravità del discorso conciliare che con chiarezza si esprime in favore di una complementarietà *qualitativa*. Cf. B. SESBOÜÉ, *La comunicazione della Parola di Dio: Dei Verbum*,

questione di cui il Concilio non intende affatto occuparsi<sup>35</sup>, spostando la questione del rapporto fra scrittura e tradizione rispetto alla rivelazione dal piano dei contenuti a quello della comprensione della Parola, tanto che il concetto stesso di *certitudo* richiama l'evento conoscitivo, ovvero non il darsi di una cosa, quanto piuttosto il suo riconoscimento; ciò vuol dire che conoscere anche mediante la tradizione che una verità appartiene al *depositum fidei*, non vuol dire affatto rivendicare alla tradizione la "creazione" di tale verità ma piuttosto la sua *invenzione* nel senso etimologico latino di scoperta, scoperta di qualcosa che già c'è ma che nel tempo per motivi diversi diventa esplicito, come sempre accaduto nella storia della Chiesa, nella quale le verità di fede spesso hanno ricevuto una formulazione dogmatica con linguaggio anche extra biblico dinanzi alle contestazioni o alle deviazioni dottrinali che, pur appoggiandosi alla Scrittura, ne tradivano il senso autentico che solo la Chiesa poteva stabilire.

Quel che è certo è che la Tradizione senza la Scrittura resterebbe inutile, dal momento che la certezza che essa procura è relativamente a qualcosa che si dà già in altro dalla tradizione stessa e che ha un preminenza in forza di quel "legame" più stretto con lo Spirito Santo che è l'ispirazione; d'altro canto la Scrittura senza la tradizione lascerebbe una incertezza circa il *vero* senso delle verità rivelate ivi date.

Ci chiediamo allora come mai questo passaggio significativo della *Dei Verbum* sia stato tralasciato e non citato, al pari del resto delle altre parti del n. 9. Credo che la spiegazione si trovi nella diversità di impostazione e di sottolineature entro cui è collocata da *Verbum Domini* la questione del rapporto Scrittura e Tradizione; e questa diversità è da un lato rappresentata, come già detto, dall'utilizzo analogico del concetto di parola di Dio e

in ID. (direzione di), *Storia dei dogmi. IV La parola della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 474-475. Cf. il commento al DV n. 9 di J. Ratzinger in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 523-526 (in particolare 525-526).

35 Cf. W. KASPER, *Rapporto tra Scrittura e Tradizione. Una prospettiva pneumatologica*, in ID., *Teologia e Chiesa 2*, Queriniana, Brescia 2001, 76.

dall'altro da quell'orizzonte pneumatologico quale riferimento più certo che permette una valorizzazione della tradizione viva e della Scrittura senza detrimento per nessuna.

### 3. NECESSITÀ DELLA TRADIZIONE RISPETTO ALLA PAROLA DI DIO E LO SPIRITO SANTO ANIMA DELLA TRADIZIONE VIVA DELLA CHIESA

Se la Rivelazione si è compiuta in Gesù Cristo, parola definitiva del Padre, per cui il tempo della storia (della Chiesa nella storia) non è costitutivo ma interpretativo di ciò che è dato per sempre e per intero, tuttavia l'economia salvifica divina continua nella storia in forza della missione affidata dal Cristo agli apostoli, i quali nel fatto stesso della loro testimonianza sono chiamati a comunicare al mondo il Vangelo e, quindi, a prolungare l'incarnazione fino al ritorno di Cristo.

Ora questa trasmissione della fede e della vita cristiana, trasmissione di ciò che Dio ha “deposto” (*depositum*) nel mondo per la sua vita e salvezza, non è solo un'opera umana ma è animata – nel senso che ha un’“anima” – dallo Spirito di Dio che è lo strumento con cui Dio opera *ad extra* per realizzare la comunione degli uomini con sé e rendere reale la sua presenza. Quello Spirito che ha parlato per mezzo dei profeti, per opera del quale Cristo si è incarnato, «conferisce agli apostoli ed alla Chiesa l'intima animazione necessaria all'opera di cui sono incaricati»<sup>36</sup>, è il “principio attivo” che garantisce l'efficacia della loro testimonianza, cioè del loro ripetere il fatto della salvezza. L'annuncio e la trasmissione, perciò, non sono mai solo mera opera umana ma portano l'implicazione necessaria dello Spirito che testimonia in loro, richiama il Vangelo (cf. Gv 14,26), conduce alla verità.

Del resto gli stessi apostoli già nel Concilio di Gerusalemme nel prendere decisioni decisive nella vita della Chiesa scrivono: “è parso bene allo Spirito Santo e a noi” (At 15,28). Lo Spirito Santo è l'anima della trasmissione proprio perché attua, interio-

36 Y. M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 60.

rizza, rende vivo il Vangelo per chi giunge alla fede in forza della predicazione (cf. Rm 10,17). Lo Spirito «non compie altra opera che quella di Cristo, non fa altro che attualizzare e personalizzare la forma evangelica di verità e di vita salvifiche che Cristo ha posto sulla terra come un'istituzione»<sup>37</sup>, la quale diventa così un avvenimento attuale e attivo.

È lo Spirito che assicura la verità della trasmissione del Vangelo nella storia, quello Spirito che abita nella Chiesa<sup>38</sup>, e dunque solo lo Spirito in quanto assiste la Chiesa abitandola garantisce alla Tradizione autorità e valore di norma<sup>39</sup>. Naturalmente poiché lo Spirito Santo non si incarna nella Chiesa né ispira la Chiesa (come ispira la Scrittura), ma la assiste, non tutto nella Chiesa può essere riconducibile allo Spirito Santo; la natura teandrica della Chiesa<sup>40</sup> ci ricorda che essa è umana e che la sua umanità è peccatrice (a differenza di quella del Signore Gesù) e dunque non tutto proviene *ipso facto* da un'origine divina. Tuttavia, rispetto a ciò che è decisivo nella vita della Chiesa, la garanzia ultima di verità rimane lo Spirito Santo; perciò anche la Tradizione è da attribuirsi allo Spirito che ne è il soggetto “metastorico”<sup>41</sup>.

37 *Ibid.*, 62.

38 Cf. il Concilio di Nicea II (DH 600).

39 Molto polemico Theobald sulla distinzione tra l'ispirazione della Scrittura e l'assistenza dello Spirito Santo promessa all'interprete ecclesiale della Scrittura. A suo giudizio lo schema storico-teologico soggiacente a questa posizione «che sottolinea la cesura tra una generazione fondatrice, scomparsa per sempre, e i suoi successori, rischia di minimizzare la nostra contemporaneità con la Rivelazione e la *creatività inerente* ad ogni recezione la quale non può essere mai ridotta a un atto passivo di salvaguardia» (“*Dans les traces...*”, 69). Perciò occorre superare la differenziazione fra fase costitutiva e fase interpretativa della rivelazione che impedisce una comprensione dell'ispirazione a livello dell'atto di lettura. Rifacendosi al modello normativo della Chiesa nascente, Theobald così formula l'esperienza dell'ispirazione: «più il lettore esplora effettivamente il “mondo” della Bibbia e scopre le sue molteplici ramificazioni storiche e intertestuali, più percepisce le dimensioni abissali dello spazio che si apre davanti a lui; al punto di anticipare in un atto di fede e di speranza che il “mondo” che sta scoprendo non sarà *mai troppo piccolo* per lui o per chiunque possa situarvi il suo e renderlo così più abitabile» (*ibid.*, 87).

40 Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n. 8.

41 Cf. Y. M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 65.

Naturalmente se tutti i fedeli trasmettono il Vangelo la domanda diventa stabilire a chi tocca determinare che il deposito resti quello che è e sia tutelato da deviazioni fino al fatto estremo di oggettivarlo in formulazioni normative, cioè dogmatiche, non solo per la vita ma anche per la fede. Ora il compito di custodire fedelmente il deposito, di esporlo e di tutelarlo, rimane prerogativa esclusiva del magistero che esercita tale funzione interpretando autenticamente la Parola di Dio (cf. DV 10) scritta o trasmessa – cioè la rivelazione; ma la ragione ultima di questo “servire la Parola” deriva da una grazia corrispondente, l’assistenza dello Spirito Santo. L’autorità del magistero è solo in vista del servizio alla Parola da cui dipende in tutto e per tutto, tanto che pur se «giudica la Tradizione nel senso che decide se essa è proprio quella *della Chiesa*», «dall’istante in cui l’ha riconosciuta come tale, le si sottomette come alla propria regola interiore»<sup>42</sup>.

Ora se non è possibile considerare la Tradizione senza l’implicazione necessaria dello Spirito Santo, che ne è il soggetto trascendente, proprio perché la tradizione si riferisce non alla staticità perpetua di qualcosa, che in quanto data va conservata nella fissità della forma in cui è data, ma a una realtà, la Chiesa, che vive nella storia ed è fatta da esseri storici, allora la Tradizione non può che essere viva<sup>43</sup>. Se la fede è la stessa quanto alla determinazione dei suoi contenuti (può crescere la loro esplicitazione ma nulla vi può essere aggiunto come nuovo contenuto), la trasmissione della fede non è un atto “asettico” o avulso dalla storia (dai contesti, dalle culture, dalle sensibilità che, per forza di cose, mutano), ma un atto vitale compiuto da un popolo in un determinato momento del tempo che, grazie allo Spirito Santo, non può sbagliare in quello che crede (tutti i battezzati) e in quello che insegna (solo

42 *Ibid.*, 77.

43 D. Hercsik ha scritto che la tradizione è una forma sacramentale delle rivelazione divina, «una presenza sacramentale del Vangelo nella storia» (*Quale relazione tra la Sacra Scrittura e la Tradizione*, in G. LORIZIO-I. SANNA [edd.], *La Parola di Dio compia la sua corsa. I loci teologici alla luce della Dei Verbum*, LUP, Città del Vaticano 2006, 57).

i pastori), ma che non potrà mai ridire allo stesso modo ciò che è lo stesso *quoad se* ma non *quoad nos*, in riferimento alla comprensione che ne abbiamo, proprio perché il riverbero della Parola nell'umanità che l'ascolta, l'accoglie e vi crede è infinito e mai lo stesso. La tradizione è viva perché è portata da spiriti viventi e viventi nel tempo, perché viene ricevuta in soggetti che vivono in una storia e che mettono sempre loro stessi in quello che trasmettono dopo averlo ricevuto. Ecco allora che poiché la tradizione è viva, il segno del suo essere vivente è il progresso, «quella certa intelligenza di tutto il dono primitivo che cresce nella Chiesa animata dallo Spirito Santo»<sup>44</sup>, conseguentemente alla natura stessa della «fedeltà creativa» al dato consegnatoci<sup>45</sup>.

Poiché la tradizione inerisce alla storia non è mai conclusa, in virtù del fatto che non è concludibile la comprensione del vero. Naturalmente solo Dio stesso può garantire che una comprensione sia autentica, corrispondente alla Parola, quella Parola che è data nella Scrittura ed è data totalmente, perché non è pensabile che ciò che la Chiesa crede non sia già nella Scrittura. Il punto allora è che l'emergenza alla consapevolezza di una verità rivelata è solo un esplicitare qualcosa che già c'è, o perché lo ridiciamo in un modo nuovo o perché lo riscopriamo con maggiore chiarezza. Ecco allora che la Tradizione è essenziale, perché diversamente verità rivelate resterebbero non note, non esplicite; allo stesso tempo proprio perché legata alla vita della Chiesa nella storia, la Tradizione salvaguarda questa dinamica infinita di comprensione della verità, dove la certezza dell'assistenza dello Spirito Santo preserva da una deriva ermeneutica nella quale ogni interpretazione vale l'altra. Perciò la Tradizione non può essere un fatto solo umano (non umano ma non senza l'umano), perché Dio stesso garantisce che la comprensione sia corretta e in quanto corretta trasmette la Parola di Dio.

44 Y. M.-J. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, 351.

45 Di Congar cf. anche il cap. IV: *Il progresso della Chiesa nell'intelligenza della fede*, in Id., *La fede e la teologia*, Desclée & c., Roma 1967, 103-131.