

Norma normans non normata?

La Bibbia nel contesto fondante di teologia e magistero

Un sinodo mondiale dei vescovi ha certamente anzitutto uno scopo pratico pastorale, mirante a «estendere e rafforzare la pratica di incontro con la parola di Dio come fonte di vita nei diversi ambiti dell'esperienza», come si afferma nei *Lineamenta*,¹ il documento preparatorio ufficiale al Sinodo convocato a Roma dal 5 al 26 ottobre 2008 come XII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi.

Non sarà facile, in un sinodo dei vescovi, sviluppare e sintetizzare al tempo stesso le molteplici prospettive sul tema «La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa». Infatti, a partire dal concilio Vaticano II si è lavorato e pubblicato moltissimo su questo tema. Del resto, il Concilio, soprattutto attraverso la costituzione dogmatica *Dei verbum* (DV) sulla divina rivelazione, ha offerto un imponente documento in materia. Indubbiamente, si tratta di uno dei testi più importanti e significativi del Concilio, anche se bisogna subito aggiungere che esso è stato ovunque oggetto di grandi elogi e solenni dichiarazioni, ma la sua effettiva ricezione in teologia e nella vita della Chiesa è stata piuttosto debole e titubante. Comunque negli ultimi tempi la situazione è cambiata e migliorata.

Ma si può partire dal fatto che proprio papa Benedetto XVI, che ha giocato un notevole ruolo nella preparazione e anche nella spiegazione di questo testo,² ha voluto cogliere l'occasione di un sinodo dei vescovi per imprimere, per così dire, un nuovo slancio alla ricezione della *Dei verbum* nella Chiesa. Benché il sinodo dei vescovi persegua essenzialmente uno scopo pratico – appunto «La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa» – ha certamente bisogno di un solido fondamento teologico per la preparazione e l'elaborazione di questo compito. In questo senso vorrei felicitarmi con coloro che hanno scelto questo tema per il sinodo e per questo convegno di esperti. Ma questo presuppone la decisa volontà di impegnarsi in un'esigente ricerca teologica.

In questa sede è impossibile ritornare sulle controversie che hanno giocato un notevole ruolo prima e durante il concilio Vaticano II, in particolare in materia di re-

lazione fra *Scrittura* e *Tradizione*. Che la *Scrittura* e la *Tradizione* non siano due realtà separate o addirittura contrapposte è ormai riconosciuto dalla più recente esegesi biblica ed è quindi un dato che non può più essere ignorato. Non solo la *Scrittura* conosce e raccomanda di trasmettere (cf., ad esempio, 1Cor 11,2.23; 15,3; 2Ts 2,15; 3,6; 2Pt 2,21, Gd 3), ma deriva essa stessa da un lungo processo di trasmissione. La *Tradizione* ha svolto un ruolo importante anche nella decisione e nella modalità della raccolta degli scritti nel cosiddetto «canone» normativo.³ Riconosciamo un'effettiva partecipazione della stessa *Scrittura* al processo della formazione (raccolta e delimitazione) del canone, anche se, da parte cattolica, esitiamo a interpretarlo unicamente a partire da una sorta di auto-evidenza e capacità di imporsi da sé della verità della *Scrittura*. In definitiva, non si può ignorare che l'atto di trasmettere prende in gran parte il proprio contenuto dalla *Scrittura*. Essa è decisamente e fondamentalmente spiegazione della *Tradizione*, anche se non si esaurisce in questo. Nonostante singole differenze, la teologia cattolica degli ultimi decenni concorda su questo punto. Cito solo le varie ricerche e pubblicazioni di J.R. Geiselman, Y. Congar, K. Rahner, H. de Lubac, O. Semmelroth, P. Lengersfeld, J. Ratzinger e W. Kasper.⁴

Un importante risultato di questa discussione è anche una maggiore coscienza dell'importanza della dimensione pneumatologica. Nella *Scrittura* e nella *Tradizione* incontriamo lo Spirito Santo, che ha ispirato la *Scrittura* (cf. 2Tm 3,16; 2Pt 1,21) e ci ricorda continuamente, nella *Tradizione*, la fede trasmessa «una volta per tutte» (Gd 3), introducendoci in tutta la verità, come sottolineano soprattutto i discorsi di addio del Vangelo di Giovanni (cf. Gv 14,26; 16,13-14). Così si tiene conto anche di altri due elementi importanti. Ormai è chiaro che questa comprensione della verità della *Scrittura* avviene in un processo scritto, nel quale si impone continuamente soprattutto la fonte con la sua forza. Ma questo avviene – ed è il secondo punto di vista – non senza la necessaria «distinzione degli spiriti» (cf. 1Cor 12,10). La *paradosis* ricevuta dal Signore (cf., ad esempio, 1Cor 11,23) deve essere continuamente distinta dalle tradizioni degli uomini (cf. Mc 7,8; Col 2,8). Qui si concretizza l'idea giovannea della «crisi» (cf. Gv 5,19) in vista della trasmissione del Vangelo.

Ma, alla luce di un recente passato e in vista del presente e del futuro, il tema ha anche un'enorme dimensione ecumenica. Negli ultimi decenni, a livello di confessioni cristiane, la relazione fra *Scrittura* e *Tradizione* è profondamente cambiata, dando luogo a notevoli avvicinati, anche se non si può ancora parlare di accordo. Si possono certamente interpretare le nuove concezioni da prospettive ecclesiali diverse. Il punto critico sembra essere soprattutto quello del primato della *Scrittura* sulla *Tradizione* o di fronte alla *Tradizione*. Sostanzialmente questo primato della *Scrittura* è stato sempre riconosciuto. Si tratta, più precisamente, della funzione critica della *Scrittura* nei riguardi della *Tradizione*.

Al riguardo, nel rapporto finale congiunto sul progetto «*Lehrverurteilungen kirchentrennend?*» (Gli anatemi dividono ancora le Chiese?) si afferma: «Benché il con-



cilio Vaticano II non abbia insegnato espressamente una funzione critica della *Scrittura* e della sua spiegazione nei riguardi del processo della formazione della *Tradizione* ecclesiale dopo la ricezione del canone della *Scrittura*, si afferma comunque che tutta la predicazione ecclesiale deve attingere alla *Scrittura* e lasciarsi guidare da essa (cf. DV 21; EV 1/904) e che lo studio della sacra *Scrittura* è l'anima di tutta la teologia (cf. DV 24; EV 1/907). Prendendo queste affermazioni insieme con le regole formulate nella *Dei verbum* al n. 12 (EV 1/891ss) riguardo alla spiegazione della *Scrittura*, che la vincolano al significato letterale e storico della stessa, sembra perlomeno possibile, e sotto vari aspetti già implicitamente esistente, un'intesa sulla funzione della *Scrittura* come criterio dell'insegnamento della Chiesa. E questo tanto più che, anche in base alla concezione cattolica, presente già nell'alta Scolastica, si può parlare di una sostanziale sufficienza contenutistica della sacra *Scrittura* in materia di fede, anche se la Chiesa, secondo la dottrina cattolica, non trae la propria certezza su tutto ciò che è stato rivelato dalla sola *Scrittura* (cf. DV 9; EV 1/885). In questo senso spetta alla *Tradizione* la funzione della spiegazione della *Scrittura*.⁵

Bisogna vedere in questo contesto il titolo del presente articolo, *'Norma normans non normata'*. Oggi quest'assioma⁶ appare come una ricapitolazione della situazione del dialogo teologico e anche ecumenico. Ma bisogna chiedersi che cosa significhi esattamente.⁷ Infatti bisogna chiarire il significato di «norma» in questo contesto e soprattutto il significato del «normare» mediante la *Scrittura*. In che senso questa norma è anche critica della *Tradizione* e la *Scrittura* come norma non è veramente normata da nessun punto di vista? Qui bisogna ricordare soprattutto la *Formula di concordia*, dove nel n. 1 dell'*Epitome* si legge: «Noi crediamo, insegniamo e confessiamo che la sola regola o norma secondo cui devono essere valutati e giudicati tutti i dogmi e tutti i dottori è quella degli scritti profetici e apostolici dell'Antico e del Nuovo Testamento (...). Quanto agli altri scritti (...) non devono mai essere posti sullo stesso piano delle sacre *Scritture*. Devono essere tutti subordinati a esse e non essere citati che a titolo di testimonianze che attestano in che modo e in quali luoghi la dottrina dei profeti e degli apostoli è stata integralmente conservata dopo l'epoca apostolica».⁸

E un po' più avanti si afferma con assoluta chiarezza: «Così noi conserviamo rigorosamente la distinzione fra i sacri scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento e tutti gli altri scritti. La sacra *Scrittura* resta la sola regola e la sola norma; essa sola ha il potere di giudicare; è come la pietra di paragone con cui saggiare tutte le dottrine per conoscere se sono buone o cattive, vere o false».⁹ Questo mostra una particolare accentuazione nella comprensione del *'norma normans non normata'*.

Durante il Concilio appare una maggiore riserva nei riguardi del termine *norma*, anche se viene usato molto diversamente nel senso di *'norma normans'* e *'norma normata'* per la *Scrittura* e la *Tradizione*. Più avanti indicherò più precisamente la ragione per cui questa forma di distinzione non si addice molto alla relazione

Scrittura-Tradizione-Chiesa descritta. Dovrebbe essere proprio questo il motivo del cambiamento ricordato. Questa struttura ermeneutica ricca di relazioni merita la nostra attenzione. La trasmissione della rivelazione avviene solo mediante un gioco combinato dei suoi elementi fondamentali in *Scrittura*, *Tradizione* e magistero. Perciò, è impossibile chiarire la questione della normatività della *Scrittura* mediante una determinazione della relazione quantitativa o esclusiva dei singoli elementi.¹⁰ Qui appare chiaramente anche il modo di pensare del Concilio quando afferma: «La sacra *Tradizione* e la sacra *Scrittura* costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa» (DV 10; EV 1/886). Su questo ritornerò più avanti.

La comprensione della verità nella Chiesa

Qui non voglio tentare di sviluppare la relazione rivelazione-*Scrittura*-Chiesa al di là di ciò che si afferma nel testo.¹¹ E non richiamerò neppure in dettaglio la struttura e i principali contenuti della *Dei verbum*.¹² Lo si è fatto già molte volte.¹³ Vorrei piuttosto tentare una valorizzazione pratica delle affermazioni della *Dei verbum* sul nostro tema riflettendo su un unico articolo della costituzione.¹⁴

Si tratta dell'art. 10 del secondo capitolo, intitolato «La trasmissione della divina rivelazione». Vorrei più esattamente limitare il mio commento specifico addirittura a un'unica espressione, all'espressione spesso citata che si trova nel secondo paragrafo dell'art. 10:¹⁵ «Il magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio».¹⁶

Qui richiamo brevemente il contenuto essenziale della costituzione dogmatica sulla divina rivelazione.¹⁷ La differenza decisiva rispetto agli schemi e alle bozze precedenti consiste soprattutto nella nuova versione del *primo capitolo* (EV 1/873ss), che è una sorta di meditazione fondamentale sull'essenza della rivelazione come auto-manifestazione di Dio. Il *secondo capitolo* su «La trasmissione della divina rivelazione» (EV 1/880ss) affronta il difficile e molto discusso problema della relazione fra *Scrittura* e *Tradizione*. Esse non vengono considerate, come si era spesso fatto fino ad allora, due «fonti», ma forme della trasmissione del messaggio della salvezza, così come vive nella Chiesa. «Questa sacra *Tradizione* e la sacra *Scrittura* dell'uno e dell'altro Testamento sono come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia com'è (cf. 1Gv 3,2)» (DV 7; EV 1/881). Si evita, lasciandola alla ricerca teologica, la questione della sufficienza materiale della *Scrittura*, se cioè tutte le verità della salvezza siano contenute nella sacra *Scrittura* o se, accanto a esse, occorra una funzione costitutiva della *Tradizione*, che dispone di verità che non sono contenute nella *Scrittura*. Tuttavia la comprensione della verità rivelata può aumentare nella Chiesa,



G. RENI, *San Gerolamo e l'angelo*, 1635-1636, Vienna, Kunsthistorisches Museum.

senza l'aggiunta di nuovi contenuti, sotto l'influenza dello Spirito Santo, sotto la guida dello Spirito Santo.

Il *terzo capitolo* (EV 1/889ss) tratta dei fondamenti dell'ispirazione e dell'interpretazione della sacra *Scrittura*. Lì si parla anche del posto e del ruolo degli autori umani e della loro intenzione nella trasmissione dei loro scritti. Di conseguenza si pone con maggiore urgenza la domanda su ciò che Dio voleva comunicare agli uomini. Il *quarto capitolo* (EV 1/895ss) tratta degli scritti dell'Antico Testamento. Antico e Nuovo Testamento si rinviano a vicenda, per cui, secondo una celebre espressione di Agostino, il Nuovo Testamento è nascosto nell'Antico e l'Antico è interpretato dal Nuovo. Il *quinto capitolo* (EV 1/898ss) tratta degli scritti della nuova alleanza. Lì si sottolinea il posto preminente del Nuovo Testamento, soprattutto dell'incarnazione del Verbo eterno, del ristabilimento del regno di Dio nel nostro tempo mediante le

parole e le azioni, la morte, la risurrezione e l'ascensione di Gesù Cristo e l'invio dello Spirito Santo. Il *sesto e ultimo capitolo* (EV 1/904ss) tratta della sacra *Scrittura* nella vita della Chiesa. La *Scrittura* è insieme con la sacra *Tradizione* la regola suprema della fede. In essa la Chiesa trova la fonte della sua vita spirituale. Infine s'incoraggia l'esegesi.

Com'è noto, la Commissione teologica preparatoria aveva presentato uno schema sulle fonti della rivelazione, che alla metà di novembre del 1962, quindi poco dopo l'inizio del Concilio, fu oggetto di una vivace discussione. Giovanni XXIII istituì una nuova Commissione mista, affidandone la presidenza, con pari poteri, al card. Ottaviani e al card. Bea, e chiese l'elaborazione e la presentazione di un nuovo schema «Sulla divina rivelazione». La Commissione mista presentò il nuovo testo nella primavera del 1963. La Commissione teologica preparatoria elaborò proposte di cambiamenti. La terza versione del documento venne sottoposta al Concilio alla fine del settembre 1964. Dalla discussione derivò, ancora durante la terza sessione, una quarta versione, sulla quale si poté votare solo nel settembre 1965. Furono proposti altri cambiamenti. Anche il papa formulò alcuni modi, lasciando però alla Commissione teologica

la libertà di decidere in merito, e accettò anche alcuni cambiamenti. Nella solenne votazione finale, il 18 novembre 1965, si ebbero 2.344 sì e 6 no. Lo stesso giorno la costituzione dogmatica venne solennemente promulgata.¹⁸

Fin qui un breve sguardo al documento. Ora passo a ciò che mi aiuterà a interpretare l'espressione su cui ho scelto d'incentrare l'attenzione.

Il Vangelo affidato alla vita

Il secondo capitolo (artt. 7-10) sottolinea che il «Vangelo» è affidato alla fedele predicazione e viva preservazione della Chiesa. Ciò che gli apostoli avevano ricevuto da Gesù o «imparato per suggerimento dello Spirito Santo» (art. 7; EV 1/880), ciò che avevano proclamato a voce o era stato scritto da loro o da «uomini della loro cerchia», venne passato ai loro successori sotto forma di



trasmissione della rivelazione. Questa «predicazione apostolica» comprende trasmissione e *Scrittura*. La *Scrittura* possiede una particolare dignità, perché in essa la predicazione apostolica ha trovato «un'espressione particolarmente chiara». Bisogna distinguere la trasmissione dalla *Scrittura*. Essa ha una duplice funzione: il riconoscimento della completezza del canone (art. 8; *EV* 1/882ss) e – come il papa desiderava che venisse espresso con una successiva aggiunta – la certezza su tutto ciò che è rivelato (art. 9; *EV* 1/885). Inoltre, il papa sottolineava l'unità della trasmissione. Né lui né il testo sono favorevoli all'idea secondo cui determinati dogmi avrebbero il loro fondamento nella *Tradizione*.

Nel quadro della riserva consapevole e voluta, l'art. 9 è una sedimentazione molto raffinata della discussione sulla relazione fra *Scrittura* e *Tradizione*. In un certo senso, l'ultimo articolo del secondo capitolo, cioè l'art. 10, abbandona il campo della discussione fatta fino ad allora. Anzitutto, si sottolinea l'unità del popolo di Dio, di ministri e fedeli, di fronte alla parola di Dio e nella parola di Dio. La preservazione e l'operosa attuazione della parola di Dio è compito di tutta la Chiesa e coinvolge l'intera comunità dei credenti. Nel suo commento, Joseph Ratzinger, oggi Benedetto XVI, sottolinea la differenza rispetto alla corrispondente sezione dell'enciclica *Humani generis* di papa Pio XII (22.8.1950)¹⁹ e chiarisce che «la funzione dell'autentica spiegazione limitata al magistero è un servizio specifico, che non comprende la totalità del modo in cui la Parola è presente, modo nel quale c'è anche una funzione insostituibile di tutta la Chiesa, vescovi e laici. Così in questa breve sezione bisogna vedere anche un importante frammento di una rinnovata teologia del laicato, che qui emerge nel contesto della teologia della Parola e lascia intravedere non solo la funzione mondana, ma anche quella veramente ecclesiale e spirituale del laico».²⁰ In fondo, è stato soprattutto il card. Yves Congar a proporre e far accettare, non da ultimo contro il card. Ottaviani, l'inserimento della «singolare armonia fra ministri e fedeli», soprattutto anche attraverso il rinvio a un'espressione di Cipriano (art. 10, primo paragrafo, nota 7).

Riguardo al secondo paragrafo dell'art. 10, dove si afferma che il magistero non è al di sopra della parola di Dio, J. Ratzinger sottolinea, sempre alla luce dell'enciclica *Humani generis*, anche «il carattere più avanzato della rilettura qui operata dal Concilio».²¹ Del resto, dagli artt. 9 e 10 risulta chiaramente che il Concilio non identifica la *Scrittura* con la parola di Dio. Quest'ultima è piuttosto l'unica fonte divina dalla quale provengono *Scrittura* e *Tradizione*. Così, per il Concilio, né la *Scrittura* né la *Tradizione* sono «fonti» nel senso pieno del termine. Nel suo breve commento, che vale sempre la pena leggere, H. de Lubac afferma: «La *Tradizione* viene nominata sempre prima della *Scrittura*, per rispettare la successione temporale, perché all'inizio si trova soprattutto «questa *Tradizione* proveniente dagli apostoli» (*DV* 8; *EV* 1/882) e perché le sacre *Scritture* sono sorte e sono state ricevute in una comunità già esistente (...). *Tradizione* e *Scrittura* sono «fra loro strettamente collegate», perché provengono dalla stessa fonte, sono ordinate allo stesso scopo e costituiscono

no talmente un'unità che la Chiesa non potrebbe raggiungere alcuna certezza su tutti i contenuti rivelati basandosi unicamente sulla *Scrittura*: per poter ascoltare e comprendere la parola di Dio, bisogna collocarsi nella luce della *Tradizione*» (*DV* 9; *EV* 1/885).²²

Ora su questo sfondo bisogna comprendere l'affermazione sulla subordinazione del magistero alla parola di Dio. Durante la discussione sulla bozza relativa alla rivelazione, il cardinale canadese Paule Emile Léger chiese con forza che si mettesse pienamente in luce la trascendenza della rivelazione e questo per vari motivi: «1) la rivelazione trascende veramente tutta la vita della Chiesa, anche gli atti solenni del suo magistero; 2) è proprio della Chiesa ritornare continuamente con una cura permanente alla rivelazione, per rinnovarsi; questo richiede una coscienza viva e un riconoscimento di questa trascendenza; 3) la proclamazione e il riconoscimento pratico di questa trascendenza da parte della Chiesa costituiranno un potente stimolo per il dialogo ecumenico, perché i nostri fratelli separati hanno un senso molto vivo del primato della parola di Dio; 4) in questo campo sembra opportuno un esame di coscienza. Infatti, non di rado alcuni nella Chiesa esagerano il ruolo del magistero nei riguardi della rivelazione».²³ Perciò il card. Léger aggiunse: «La parola di Dio, che è di per se stessa definitiva, è qualcosa di diverso da un'autentica interpretazione da parte del magistero, che consente, anche nei casi particolari della sua infallibilità, un perfezionamento. Secondo la parola dell'apostolo, le ricchezze di Dio sono imperscrutabili e noi conosciamo solo in parte i suoi misteri».²⁴

Il Concilio accolse questa pressante richiesta di un padre conciliare, che, del resto, giocò un ruolo importante anche in altri campi. «Questo non causò alcun danno al magistero della Chiesa; mise anzi in piena luce la sua autorità universale in materia d'interpretazione della parola di Dio. Interpretare è qualcosa di diverso da costituire o aggiungere».²⁵

L'ispirazione della teologia conciliare

Tale è il contesto nel quale ora, nella seconda metà del secondo paragrafo dell'art. 10, si afferma: «Il magistero non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando solo ciò che è stato trasmesso (...)». L'accoglienza di quest'affermazione oscilla fra l'ovvietà e l'idea che si tratti di una delle espressioni più importanti del Concilio. E lo si può ben comprendere.

In fondo, l'idea della subordinazione del magistero alla parola di Dio è stata sempre una convinzione indiscutibile. Non si è mai seriamente dubitato del carattere di servizio del magistero, ma la coscienza pratica non è stata sempre chiaramente modellata da questa verità di fondo, soprattutto all'epoca della Controriforma. «Di fatto, il comportamento pratico (del magistero) è stato non di rado tale da oscurare in qualche modo l'ordine riconosciuto in linea di principio».²⁶ Quindi l'affermazione non è assolutamente ovvia, per cui è molto significativo il fatto che qui un Concilio generale con il papa, quindi la suprema istanza della Chiesa, sottolinei espressamente la subordinazione del magistero alla Parola e il suo radicale carattere di servizio. Dato che questa con-

statazione riveste un grande significato ecumenico, l'affermazione, pur dovendo essere considerata una verità lapalissiana a livello teologico, è comunque un'affermazione centrale del Concilio. «L'autorità con cui il magistero spiega la parola di Dio non è autorità di fronte alla parola di Dio, ma di fronte ai fedeli, ai quali appartengono, del resto, gli stessi membri individuali del magistero della Chiesa».²⁷

Una considerazione più puntuale e precisa delle varie tappe dell'elaborazione del testo è indubbiamente importante, ma non è necessaria riguardo quest'affermazione dell'art. 10 sulla subordinazione del magistero alla parola di Dio. Infatti, ricorre pressoché identica nei testi del 24 maggio 1963, 14 luglio 1964, 29 novembre 1964 e 13 novembre 1965, fino alla promulgazione il 18 novembre 1965.²⁸ Ovviamente si menzionano i momenti importanti della discussione.

Poiché quest'affermazione appartiene al patrimonio comune e alle convinzioni fondamentali della Chiesa, anche nei successivi commenti non ci si è preoccupati di cercare le fonti o lo si è fatto piuttosto raramente. In genere, i commenti all'art. 10, dopo una dettagliata ed esauriente spiegazione dell'art. 9, sono deboli e quest'ultimo articolo del difficile secondo capitolo della costituzione viene considerato piuttosto una sorta di commiato.

Comunque occasionalmente si è cercato di scoprire le fonti di questa espressione. Così Kristen E. Skydsgaard, teologo evangelico danese e osservatore al Concilio, ritiene che la formula possa risalire al card. Agostino Bea.²⁹ H. Hoping rinvia al noto abbozzo di Karl Rahner per un nuovo schema sulla rivelazione e cita al riguardo testi assolutamente plausibili.³⁰ Un'espressione analoga si trova nel sesto capitolo, dove, con un orientamento più pratico, si afferma: «È necessario che tutta la predicazione ecclesiastica come la stessa religione cristiana sia nutrita e regolata dalla sacra *Scrittura*» (DV21; EV 1/904). In un altro passo si afferma che tutto il servizio della Parola, anche la teologia, «si nutre con profitto e santamente vigoreggia con la parola della *Scrittura*» (DV 24; EV 1/90). Si dovrebbero cercare anche i testi di altre risoluzioni (cf., ad esempio, VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium* [LG] sulla Chiesa, nn. 22.25; EV 1/336s.344ss).

In precedenza si era privilegiata questa distinzione: la sacra *Scrittura* è la '*norma normans*', la proclamazione del magistero della Chiesa la '*norma normata*'. La costituzione sulla divina rivelazione non usa questa distinzione, così come non usa la distinzione fra '*regula proxima*' e '*regula remota fidei*'. Benché queste distinzioni compaiano in certi documenti pontifici, il Concilio ha voluto evitarle a causa dei loro possibili fraintendimenti in campo ecumenico, così come risulta dallo svolgimento del Concilio.³¹ Naturalmente si può sostenere, con Hoping, che una chiara sottolineatura della precedenza normativa della *Scrittura* sarebbe stata molto utile.³² Resta pur sempre il fatto che in un testo precedente si usa questa formulazione: '*Omnis ergo praedicatio ecclesiastica atque ipsa religio christiana ad Scripturam semper respicere debent tamquam ad normam et auctoritatem, quibus reguntur et iudicantur*' (AS III/3, 102).

Vale comunque la pena approfondire questa particolare sottolineatura della subordinazione del magistero alla parola di Dio, che, da una parte, è ovvia, ma, dall'altra, ricorre anche nel *corpus* delle affermazioni magisteriali. Nel corso della mia ricerca in preparazione della mia lezione ufficiale per il conseguimento del dottorato in teologia alla Pontificia università Gregoriana, nell'estate del 1967,³³ quando non esistevano ancora ampi commenti alla *Dei verbum*, mi sono imbattuto in alcune importanti testimonianze, che qui pubblico per la prima volta, dal momento che devo interpretare l'art. 10 della *Dei verbum*. Già la grande ricerca di Walter Kasper sulla *Tradizione* nella «Scuola romana» rendeva esitanti e prudenti a sottovalutare le loro dimensioni e influenze storiche e a etichettarle negativamente come «neoscolastica».³⁴

Infatti, la «Scuola romana»³⁵ ha avuto il merito di contribuire a evitare, o comunque a ridurre, il rischio, in precedenza senza dubbio elevato, di un'identificazione di *Tradizione* e magistero, facendo così in qualche modo del magistero una sorta di terza fonte della rivelazione. Già Walter Kasper ha mostrato che Schrader e Passaglia, tutto sommato, propongono un insegnamento corretto ed equilibrato riguardo alla relazione magistero-*Tradizione-Scrittura*. Così, ad esempio, Passaglia sottolinea la stretta unione e pari capacità di queste tre istanze, ma non attribuisce loro lo stesso rango, per cui usa consciamente una diversa terminologia.³⁶ «La rivelazione nella *Scrittura* e nella *Tradizione* si colloca quindi al di sopra della Chiesa. La parola di Dio è la norma suprema e l'archetipo della proclamazione, la Chiesa è solo strumento e ha il compito di mediare questa norma per noi, e in questo senso essa è *regula proxima*. Perciò la parola di Dio e la presentazione della fede della Chiesa sono parimenti, ma non ugualmente necessari per l'attualizzazione della fede cattolica. Entrambe sono in un rapporto di causa prima e causa seconda».³⁷

Proseguendo le ricerche sulla «Scuola romana», si hanno alcune sorprendenti sorprese. Ad esempio, il card. J. B. Franzelin, nella tesi 18 del suo Trattato su *Scrittura* e *Tradizione* allora considerato molto autorevole,³⁸ usa questa formulazione: '*Non ergo constituimus Ecclesiam supra verbum Dei, ut Protestantibus calumniantur; sed dicimus Ecclesiam dirigi verbo Dei in credendo sicque esse sub verbo Dei*'.³⁹ Con mia grande sorpresa ne trovai una riproduzione letterale nel noto teologo gesuita H. Hurter, formato a Roma e poi diventato professore a Innsbruck, il quale del resto, come già Franzelin, aggiunge che la Chiesa non è al di sopra della parola di Dio, ma al di sopra di una comprensione privata e fallibile dei singoli.⁴⁰ Afferma letteralmente: '*Neque propterea constituimus Ecclesiam supra verbum Dei (), sed dicimus Ecclesiam dirigi verbo Dei in credendo, itaque esse sub verbo Dei*'.⁴¹

Si tratta di una sorprendente scoperta, che mi stupisce tuttora come nel 1967 quando la feci. Essa mette in guardia dal postulare in modo troppo sicuro e generale in tutte le questioni un'epoca teologica «preconciliare» e un'epoca «conciliare».⁴² Come abbiamo visto, questo non vale neppure per la «Scuola romana».



Tutta la Chiesa ascolta e insegna

In ogni caso – se quest'espressione capitale del Concilio è al tempo stesso una fondamentale convinzione cattolica generale – è in un certo senso anche ovvio che il Concilio, nonostante la sorpresa e l'importanza di quest'espressione nell'art. 10, non dica nulla di fondamentalmente nuovo. Questa scoperta dimostra piuttosto che la teologia cattolica ha preso sul serio questa verità lapalissiana, anche e proprio là dove non ci si aspettava.

Naturalmente il concilio Vaticano II ha ulteriormente arricchito il contesto e ha tratto da ciò che qui si afferma conseguenze, che prima non erano state formulate in modo così chiaro. Lo si può vedere nel seguito del testo. Così, ad esempio, nel prosieguo dell'espressione relativa alla subordinazione o servizio del magistero alla parola di Dio si afferma che il magistero si comporta così, «in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio» (art. 10).⁴³ Se la relazione umana con la parola di Dio comporta un duplice compito: quello di «custodirla santamente» e quello di «esporla fedelmente» – l'arco di questa tensione è importante – allora, prima di questi compiti, è assolutamente necessario che la Chiesa o il magistero «ascolti piamente» la parola di Dio. Non si potrebbe esprimere con maggior forza la continua dipendenza dalla, subordinazione alla, parola di Dio e il servizio a essa.

In questo modo anche la differenza spesso ricorrente fra Chiesa «che ascolta» e Chiesa «che insegna» viene, come afferma J. Ratzinger, «ricondata nei suoi giusti termini: in definitiva, tutta la Chiesa ascolta e tutta la Chiesa partecipa alla conservazione della retta dottrina». ⁴⁴ Volutamente si colloca l'ascolto rispettoso al primo posto. Ma anche questo fondamentale ascolto come primo servizio è, e rimane, il presupposto per un'adeguata custodia e interpretazione creativa. Tutto questo non è una semplice azione umana, perché questi atti fondamentali relativi alla parola di Dio vengono posti «per divino mandato» e «con l'assistenza dello Spirito Santo». ⁴⁵ Sarebbe difficile sottolineare con maggiore forza le esigenze teologiche e spirituali non solo di una relazione pia, ma anche di una relazione ufficiale con la parola di Dio. Subito prima della nostra espressione capitale si afferma che la piena autorità del magistero della Chiesa si esercita «in nome di Gesù Cristo».

Il compito della ricerca teologica

L'articolo termina con un'espressione riassuntiva, prima di passare a trattare la tematica dell'ispirazione e della spiegazione della sacra *Scrittura*: «È chiaro dunque che la sacra *Tradizione*, la sacra *Scrittura* e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere, e che tutti insieme, ciascuno secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime» (EV 1/888). In realtà, ora è impossibile pensare la *Scrittura* senza la *Tradizione*, la *Tradizione*

senza la Chiesa e quest'ultima senza le altre due. In fondo, questa relazione «funzionale» non può essere sciolta, ma neppure trascesa.

Secondo la convinzione della *Dei verbum* non si può pensare una cosa senza l'altra. L'ordine «in cui vengono nominate le istanze di riferimento, cioè la *Tradizione* prima della *Scrittura*, dipende certamente dal fatto che il concetto di *Tradizione*, nell'importante art. 9, ha un significato più ampio, che, come la parola di Dio da trasmettere, include la *Scrittura*, e un significato più ristretto, nel quale essa viene posta di fronte alla *Scrittura*. Ma bisogna notare che esse, nonostante quest'unione più stretta – si potrebbe parlare addirittura di una pericore-si –, non vengono descritte come formalmente equivalenti. E non si parla neppure di un'armonia garantita a priori. Il testo sottolinea che «ogni momento» opera «secondo il proprio modo» (*singolari suo modo*). Perciò, c'è all'interno della strettissima relazione funzionale un compito specifico di ciascuna istanza.⁴⁶ Questa collaborazione ugualmente originaria, che nei testi del Concilio colloca all'inizio la *Tradizione* nel senso di un processo storico, permette alla *Scrittura* di acquisire nella normatività contenutistica una precedenza normativa e anche critica. In questo senso si è sempre attirata l'attenzione sul fatto che già nell'alta Scolastica c'è il principio del '*sola Scriptura*'.⁴⁷

Resta da osservare che, nell'ultima tappa redazionale, è stata aggiunta alla fine l'espressione «sotto l'azione di un solo Spirito Santo» (*sub actione unius Spiritus Sancti*).⁴⁸ Gli atti del Concilio dimostrano che anche quest'ultimo è stato oggetto di un'accesa discussione.⁴⁹ Questo riferimento allo Spirito Santo è importante: l'azione combinata, nonostante tutta la responsabilità umana, non è il risultato solo di un'azione della Chiesa, ma opera efficacemente la salvezza dell'uomo «sotto l'azione di un solo Spirito Santo».

C'era da aspettarsi che proprio a questo si collegasse soprattutto la protesta della teologia delle Chiese della Riforma. Bisognerebbe parlarne espressamente ed esaurientemente, ma questo richiederebbe un'altra trattazione. Vorrei comunque mostrare perlomeno dove sta la differenza. L'energica sottolineatura dell'unità di *Scrittura* e *Tradizione* nell'art. 9 e nell'art. 10 ha prodotto un tale indissolubile intreccio fra *Scrittura*, *Tradizione* e magistero, che la funzione critica della *Scrittura* nei riguardi della Chiesa non ha praticamente più trovato posto. Perciò, anche le Chiese della Riforma hanno duramente criticato il secondo capitolo della *Dei verbum* e questi due articoli.⁵⁰

Da un lato, nientemeno che il papa attuale ha riconosciuto una notevole parte di ragione in questa critica: «Bisogna riconoscere a queste critiche (...) che qui non si ricorda espressamente la possibilità di una *Tradizione* deformante e non si presenta la *Scrittura* come un elemento *anche* critico della *Tradizione* in seno alla Chiesa, trascurando così un aspetto molto importante, secondo la testimonianza della storia della Chiesa, del problema della *Tradizione*, forse il vero punto di partenza della questione della *Ecclesia semper reformanda*. Proprio un Concilio che voleva essere riformatore e quindi fare im-

PLICITAMENTE spazio alla possibilità e alla realtà della *Tradizione* deformante, avrebbe potuto offrire un contributo essenziale riguardo al suo fondamento teologico e al suo intento. Questo è stato trascurato e ora bisogna considerarlo una spiacevole lacuna». ⁵¹

Io credo che le formulazioni del Concilio offrano uno spazio fra *Scrittura*, *Tradizione* e Chiesa, per marcare la persistente obbedienza e anche la possibilità della disobbedienza in singoli punti. Altrimenti le molte affermazioni secondo cui la Chiesa non è al di sopra della parola di Dio e deve ascoltare la *Scrittura* con rispetto, custodirla santamente e spiegarla fedelmente avrebbero, in definitiva, ben poco da dire. Qui il Concilio ha lasciato alla ricerca teologica un compito impegnativo, ma molto importante, che è stato affrontato anche nel dialogo ecumenico. ⁵²

È certamente vero che in questo campo bisogna recuperare, ⁵³ ma è altrettanto vero che la comune comprensione ecumenica ha anche dei limiti. Ciò appare chiaramente non solo nelle considerazioni di Karl Barth, ma, ad esempio, anche in varie affermazioni di Oscar Cullmann, il quale in diverse pubblicazioni ⁵⁴ richiede uno stretto faccia a faccia fra *Scrittura* e Chiesa. A suo avviso, la *Scrittura* deve essere inequivocabilmente un'istanza al di sopra della Chiesa e una norma critica nei suoi riguardi. Non si tratta di stabilire se la *Scrittura* abbia la precedenza nell'intreccio delle relazioni fra parola di Dio, *Tradizione*, magistero e Chiesa, ma se possa esservi fra loro l'abisso che viene richiesto. ⁵⁵ Si risolve troppo facilmente la questione quando si parte da un'errata identificazione fra Chiesa e rivelazione. Allora la conclusione è logica: «Nella determinazione della reciproca relazione fra *Scrittura*, *Tradizione* e magistero (...) restiamo separati come prima». ⁵⁶

Ma, non da ultimo a causa dei risultati della ricerca storica e soprattutto esegetica sulla relazione fra *Scrittura* e *Tradizione*, la Chiesa cattolica non può accettare una tale contrapposizione di principio fra *Scrittura* e Chiesa. Come ho già indicato, su questo punto il dialogo deve continuare. ⁵⁷ Per ora, come teologo cattolico, bisogna constatare con H. de Lubac: «Nulla contraddirebbe maggiormente lo spirito di questa costituzione di una sorta di ostile concorrenza fra *Scrittura* e *Tradizione*, come se si togliesse all'una ciò che si concede all'altra. Mai finora un testo conciliare aveva espresso il principio della *Tradizione* in tutta la sua ampiezza e complessità, mai era stato fatto tanto spazio alla sacra *Scrittura*». ⁵⁸

Forma e Riforma

Non è facile sintetizzare questa variegata situazione globale e avviarla verso una soluzione. Tenterò di farlo in un modo del tutto provvisorio, che non pretende assolutamente di essere esaustivo e definitivo.

L'affermazione fondamentale, secondo cui la *Scrittura* sarebbe '*norma normans non normata*' e tutte le altre decisioni della Chiesa, compreso il dogma, il credo/gli scritti confessionali sarebbero '*norma normata*' o anche '*norma normans et normata*', non è così innocente come viene ritenuta a prima vista.

Questo già riguardo alla sua origine. L'assioma viene

continuamente citato e usato – anche da parte cattolica – ma finora, nonostante qualche sforzo, non ho ancora trovato nessuna chiara testimonianza riguardo all'origine di quest'espressione. Essa è stata certamente stimolata dalla concezione della *Scrittura* da parte di Lutero ('*sola Scriptura*') e si è consolidata nella già citata *Epitome* della *Formula di concordia* del 1577, che conclude il processo di elaborazione della confessione di fede, perlomeno in ambito luterano. Lì si afferma ripetutamente e chiaramente che la *Scrittura* è l'unica regola e norma di tutte le affermazioni dottrinali. «Alla luce della *Formula di concordia* del 1577 si sono considerati in seguito gli scritti confessionali la *norma normata*. Così erano subordinati formalmente alla sacra *Scrittura* come *norma normans*, ma costituivano, in realtà, la chiave decisiva per la sua comprensione». ⁵⁹ Finora, riguardo alla sua origine, la formula si presenta per me in questo modo: sulla scia delle espressioni della *Formula di concordia*, ⁶⁰ l'antica dogmatica luterana del XVII e XVIII secolo identifica sempre più parola di Dio e *Scrittura*. In questa svolta, che non viene ancora attestata dai primi scritti confessionali, s'instaura sempre più, certamente per assicurare il dato fondamentale, anche la cosiddetta ispirazione verbale. Perciò, si può formulare con una certa sicurezza l'espressione fondamentale che è in discussione (cf., come autori importanti, Calor, Quenstedt, Gerhard ecc.). Purtroppo molti autori usano questo assioma senza considerare più esattamente – come ho già ricordato – la sua origine e il suo significato.

Infatti, la comprensione non è così ovvia. Finché con *Tradizione* si intendono polemicamente in gran parte le usanze e le abitudini umane, spiegazioni spesso deformanti e forme errate di comprensione della *Scrittura*, l'argomentazione è facile. Ma quando ci si rende conto che la stessa *Tradizione* non può essere separata dalla formazione della *Scrittura*, qui intesa come Nuovo Testamento, e anche che la confessione della fede e gli scritti confessionali delle Chiese scaturite dalla Riforma, comunque lì si voglia intendere, sono costitutivi della *Tradizione*, non è più possibile alcuna semplice risposta. Questo è stato riconosciuto già da molto tempo da parte evangelica anche nella comprensione del '*sola Scriptura*', del principio della *Scrittura* proprio delle Chiese della Riforma. ⁶¹ Quando i risultati del metodo storico-critico hanno cancellato l'equiparazione piuttosto ingenua fra parola di Dio e *Scrittura*, si sono dovute percorrere altre strade. ⁶² L'attuale situazione dei dialoghi ecumenici attesta in molti documenti questo sviluppo, come dimostrano soprattutto i risultati del Gruppo di lavoro ecumenico di teologi cattolici ed evangelici nell'opera in tre volumi già spesso ricordata *Verbindliches Zeugnis*. ⁶³

La Chiesa uditrice della Parola

Riguardo alla parte cattolica, ho già brevemente illustrato le affermazioni più importanti della *Dei verbum* in merito. In questa sede non è possibile sviluppare più in dettaglio tutti i loro aspetti. Per questo occorrerebbe interpretare molti testi (cf., ad esempio, DV 2.4.7.9.10.21. 24.26; EV 1/873ss). Non si tratta più di un'equiparazione più o meno data del rango di *Scrittu-*

ra e Tradizione, ma neppure di una sterile contrapposizione. Nei testi conciliari citati si sottolinea piuttosto fin dall'inizio il collegamento fra Tradizione e Scrittura e la parte di entrambe nella loro relazione. «Ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine» (DV 9; EV 1/885). Tradizione e Scrittura «sono come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia com'è (cf. 1Gv 3,2)» (DV 7; EV 1/881). Si sottolinea continuamente che la Tradizione e la Scrittura, come pure il magistero della Chiesa, «per sapientissima disposizione di Dio, sono fra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere, e che tutti insieme, ciascuno secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime» (DV 10; EV 1/888). La costituzione non si stanca di ricordarlo sino alla fine. Questo comporta delle conseguenze anche per la teologia: «La sacra teologia si basa, come su un fondamento perenne, sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra Tradizione, e in quella vigorosamente si consolida e ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio; lo studio delle sacre pagine sia dunque come l'anima della sacra teologia» (DV 24; EV 1/907).

Da molto tempo si accusa la Chiesa cattolica e la teologia di accontentarsi, nella questione della relazione fra Scrittura, Tradizione e Chiesa, di affermare una triade rigida, indissolubile e livellatrice, che non deve essere assolutamente infranta (cf., fra gli altri, i già citati lavori di H. Rückert, G. Ebeling). È invece vero che la Chiesa cattolica non considera la Scrittura isolatamente e non la contrappone semplicemente in modo critico alla Chiesa e alla Tradizione, ma sottolinea anzitutto il gioco comune, multidimensionale, che ho cercato di descrivere sopra.

Ma quest'intreccio non è – nonostante le affermazioni del concilio di Trento (cf. DENZ 1501) – privo di una struttura e rimane positivamente aperto a un più preciso ordinamento della stessa. Ciò risulta particolarmente evidente nella *Dei verbum* al n. 21 (EV 1/904), dove si afferma: «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli. Insieme con la sacra Tradizione, la Chiesa le ha sempre considerate e le considera come la regola suprema della propria fede; esse infatti, ispirate da Dio e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare nelle parole dei profeti e degli apostoli la voce dello Spirito Santo. È necessario, dunque, che tutta la predicazione ecclesiastica come la stessa religione cristiana sia nutrita e regolata dalla sacra Scrittura» (DV 21; EV 1/904).

Abbiamo già ricordato le conseguenze per lo studio della sacra Scrittura (cf. DV 24-25; EV 1/907ss). Quindi, secondo DV 21 (EV 1/904), la Scrittura è, indipendent-

mente dall'intreccio con la Tradizione e la Chiesa, la «regola suprema» della fede cristiana. In questo senso esiste una priorità della sacra Scrittura rispetto alle altre testimonianze della fede della Chiesa. Ma dal testo del Concilio risulta anche che la Scrittura da sola è 'norma normans non normata' solo nella misura in cui anch'essa sottostà al criterio della parola di Dio. Suprema regola di fronte a tutte le sue relazioni è la stessa parola di Dio, anche se naturalmente questa non può essere mai colta da noi da sola al di fuori delle sue testimonianze. Quindi in questo senso la sacra Scrittura presenta lo stesso originario ordinamento alla testimonianza della fede. La fede della Chiesa ha un significato regolativo per la spiegazione della sacra Scrittura. Questo include ovviamente il fatto che la Scrittura è, dal punto di vista del contenuto, un'istanza e norma intangibile, autonoma, giudicante, contenente ogni cosa anche in vista della verità della fede e della salvezza degli uomini (sufficienza della Scrittura). Come ho già indicato, con Joseph Ratzinger/Benedetto XVI si può deplorare il fatto che nei testi conciliari non venga maggiormente sottolineata la funzione critica della Scrittura nei riguardi della Chiesa, ma non v'è dubbio che si preserva lo spazio dell'umile ascolto della parola di Dio nella Scrittura e con questo anche lo spazio per un'obbedienza originaria fra Scrittura e Chiesa.

Naturalmente questo dimostra anche che la Scrittura in un certo senso ha bisogno della Chiesa, per «giungere», nonostante la sua grandezza e sovranità, la sua forza e indeducibilità, in modo non falsificato nella vicenda storica, nella situazione concreta. Nonostante la massima stima per la sacra Scrittura, la religione biblica non è una religione del libro. La forma scritta della rivelazione porta certamente a compimento, contro ogni pericolo di disgregazione e fraintendimento nella storia concreta, un determinato processo definitivo, compiuto, che consolida l'affidabilità del messaggio ricevuto. Ma proprio per questo il testo richiede una spiegazione che lo protegga e lo sviluppi. Per questo esiste il compito della spiegazione della Scrittura, anche se la Chiesa rimane fondamentalmente e costitutivamente sempre rinviata a essa. La Chiesa è sempre uditrice della Parola. Perciò, nella *Dei verbum* si afferma giustamente: «La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono dunque tra loro strettamente congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino; la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano; accade così che la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le verità rivelate non dalla sola sacra Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto» (DV 9; EV 1/885).

Così si può descrivere a mio avviso, in un convegno di specialisti, l'odierna determinazione della relazione fra Scrittura e Tradizione, fra parola di Dio, Scrittura e

Tradizione, comprendendo sempre la Chiesa. Si tratta ovviamente solo di un inizio: infatti, non ci si può fermare qui. Questa parola di Dio vorrebbe per sua intima tendenza – e qui esiste una profonda analogia con il *Logos*, che per la nostra salvezza viene nel nostro mondo e si fa uomo – operare nella nostra vita e attraverso la missione della Chiesa. Perciò la testimonianza della parola di Dio appartiene, anche dal punto di vista missionario, molto profondamente e radicalmente all'essenza della rivelazione e della *Scrittura*, della Chiesa e dell'intera *Tradizione*.

La *Dei verbum* non lascia alcun dubbio riguardo a questa missione e a questo orientamento fondamentale. Ma in questo contesto non posso più mostrarlo in dettaglio. Voglio solo rinviare all'ultima frase della *Dei verbum*, che costituisce anche la conclusione della costituzione sulla divina rivelazione: «Il tesoro della rivelazione, affidato alla Chiesa, riempia sempre più il cuore degli uomini. Come dall'assidua frequenza del mistero eucaristico si accresce la vita della Chiesa, così è lecito sperare nuovo impulso di vita spirituale dall'accresciuta venerazione della parola di Dio che “permane in eterno” (Is 40,8; cf. 1Pt 1,23-25)» (n. 26, EV1/911).

*Karl Lehmann**

* Il testo qui pubblicato è una rielaborazione della relazione che il card. Lehmann, vescovo di Mainz, ha pronunciato al Convegno di specialisti sul sinodo dei vescovi «La parola di Dio nella vita della Chiesa», 16.6.2008, tenuto presso la Katholische Akademie di Monaco di Baviera.

¹ Cf., al riguardo, XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI (2008), *Lineamenta*, aprile 2007; *Regno-doc*, 9,2007,257ss.

² Cf. nota 13.

³ Al riguardo, sinteticamente, K. LEHMANN, «Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt», in *Freiburger Universitätsblätter* 29(1990), 108, 53-63. Cf. nota 5.

⁴ Cf. i principali riferimenti bibliografici nelle pubblicazioni di W. Kasper, nota 7.

⁵ K. LEHMANN, W. PANNENBERG (a cura di), *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, vol. I, Dialog der Kirchen 4, Freiburg i. Br. – Göttingen 1986 e succ., 29s; sul tema cf. soprattutto 29-33. Un'eccellente e completa rassegna della situazione dei dialoghi ecumenici vi può trovare in W. PANNENBERG, TH. SCHNEIDER (a cura di), *Verbindliches Zeugnis I: Kanon-Schrift-Tradition*, Dialog der Kirchen 7, Freiburg i. Br. – Göttingen 1992; W. PANNENBERG, TH. SCHNEIDER (a cura di), *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung-Lehramt-Rezeption*, Dialog der Kirchen 9, Freiburg i. Br. – Göttingen 1995; W. PANNENBERG, TH. SCHNEIDER (a cura di), *Verbindliches Zeugnis III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Dialog der Kirchen 10, Freiburg i. Br. – Göttingen 1998. Lì si trova anche una corposa *Relazione finale* alle pp. 288-389. Una prima rassegna della situazione dei dialoghi ecumenici si trova nella dichiarazione comune *Kanon-Heilige Schrift-Tradition*, in *Verbindliches Zeugnis I*, 378-397. Questi sono certamente i documenti ecumenici più completi sulla nostra questione. Rinvio a questi grandi testi elaborati in molti anni d'intenso lavoro teologico, che non sono stati ancora oggetto della necessaria attenzione e ricezione.

⁶ Si dovrebbe approfondire l'origine e la storia di questo assioma. Finora non conosco alcuna ricerca sistematica su di esso.

⁷ Una buona rassegna dello stato della ricerca è ancora quella di W. Kasper, che si è occupato a fondo della questione già nella sua dissertazione «Dissertation über Geschichte und Tradition in der Römischen Schule» (*Scrittura e Tradizione* nella «Scuola romana»), Freiburg i. Br. 1962, in *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72-100; ID., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 159-208; ID., «Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive», in *Verbindliches Zeugnis I*, 335-370; cf. anche P. LENGSELD, «Tradition und HI. Sch-

rif – ihr Verhältnis», in J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, vol. 1, Einsiedeln 1965, 463-496. Dalla prospettiva ecumenica cf. H.-J. KÜHNE, *Schriftautorität und Kirche. Eine kontroverstheologische Studie zur Begründung der Schriftautorität in der neueren katholischen Theologie*, Kirche und Konfession 22, Göttingen 1980. Cf. già W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965.

⁸ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK), Göttingen ¹⁰1986, 767s. In apertura il testo latino recita: «*Credimus, confitemur et docemur unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris turn Novi Testamenti*» (768). Per la traduzione italiana cf. R. FABBRI (a cura di), *Le confessioni di fede nelle Chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, n. 658.

⁹ *Ivi*, n. 3, 769: «(...) et sola sacra Scriptura iudex, norma et regula agnoscitur». Cf. anche BSLK, 767.834.

¹⁰ Sull'insieme cf. anche G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1995, 54-74.

¹¹ Cf. K. LEHMANN, «Offenbarung – Schrift – Kirche. Zwanzig Jahre nach der Verabschiedung der Konzilskonstitution über die Göttliche Offenbarung». Relazione in occasione del 75° compleanno del prof. Anton Vögtle, 12.12.1985, Università di Freiburg i. Br. (manoscritto inedito).

¹² Oltre al già citato breve testo cf. soprattutto H. DE LUBAC, *Die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution 'Dei verbum' des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Theologia Romanica 26, Einsiedeln 2001, 245ss; nel quadro della pubblicazione delle opere complete è stata pubblicata una nuova versione riveduta: *Révélation divine... Oeuvres complètes IV*, Paris 2006, 209ss.

¹³ Cf. soprattutto il commentario di H. HOPING, «Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*», in P. HÜNERMANN, B.J. HILBERATH (a cura di), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 3, Freiburg i. Br. 2005, 694-860 (bibliografia, 820-831). Questo commentario colma una notevole lacuna, perché in ambito tedesco compare – prescindendo da alcune monografie – a circa quarant'anni di distanza dal grande testo di J. RATZINGER, A. GRILLMEIER, B. RIGAUX, *LThK-Konzils-Ergänzungsband*. Per quanto riguarda la storia della sua origine, la preparazione teologica e la bibliografia alla base della ricerca rinvio fondamentalmente e in generale a questo commentario. Cf. la raccolta delle versioni testuali, con le *relationes*, i discorsi e i modi dei padri conciliari di F. GIL HELLÍN (a cura di), *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei verbum*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Città del Vaticano 1993 (744 pp.). Una precedente sinossi è quella di L. PACOMIO, *Dei verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione*, Casale Monferrato 1971; per il testo latino, originariamente in *Acta Apostolicae Sedis* 58(1966), 817-836, cf. *Enchiridion vaticanum*, EDB, Bologna ¹⁹2006, 1/872ss. Oltre ai lavori più antichi di A. Bea e U. Betti, cf. soprattutto R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Assisi 1967; P. EICHER, *Offenbarung*, München 1977, 483-543; R. LATOURELLE, in *Vaticano II, Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, Assisi 1987, vol. I, 125-339; N. CIOLA (a cura di), *La Dei verbum trent'anni dopo*, Roma 1995. Fra le molte pubblicazioni in occasione dei singoli giubilei mi limito a ricordare: R. BURIGANA, L. PACOMIO (a cura di), *Dei verbum. Per il 40° anniversario del concilio Vaticano II*, Casale Monferrato 2002 (cf. qui in particolare l'Introduzione e, oltre al commento, la documentazione). Ancora utile è R. SCHUTZ, M. THURIAN, *La parole vivante au Concile*, Taizé 1966; B.-D. DUPUY (a cura di), *La Révélation divine*, Unam Sanctam 70a e 70b, 2 voll., Paris 1968; H. SAUER, «Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*», in F.X. BISCHOF, ST. LEIMGRUBER (a cura di), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 232-251.

¹⁴ Nel testo che segue riprendo un articolo che mi ha occupato a lungo: K. LEHMANN, «Schrift – Überlieferung – Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil von nahem betrachtet. Am Beispiel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung», in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 34(2005), 6, 559-571. Avendo lì citato tutta la bibliografia importante, qui mi dispenso dal ripeterla.

¹⁵ Il testo latino recita: «*Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio conceditur est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur. Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit*».

¹⁶ EV 1/887.

¹⁷ Un ottimo compendio si trova anche nella già citata documentazione testuale «Kleines Konzilskompendium», 361-366. Cf. anche nota 2 e 10.

¹⁸ Cf. la cronologia e una descrizione delle singole tappe redazionali in GIL HELLÍN (a cura di), *Dei verbum*, XXVII-XXIX e HOPING, *Herders Theologischer Kommentar*, 699.

¹⁹ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 1995, (DENZ) 3886, cf. nota 21.

²⁰ *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil II, Freiburg i. Br. 1967, 498-528, 571-581, qui 527.

²¹ *Ivi*. In DENZ 3886 si dice: «E il divin Redentore non ha affidato questo deposito (*depositum*) della fede, per l'autentica spiegazione, né ai singoli, né agli stessi teologi, ma solo al magistero della Chiesa (*soli Ecclesiae magisterio*)». A riguardo, anche J. Ratzinger osserva che con questa sottolineatura della parte dei laici nel mantenere pura la parola in relazione alla teoria del *sensus fidei* il Concilio ha preso una «felice decisione».

²² DE LUBAC, *Die göttliche Offenbarung*, 250s.

²³ Quest'intervento ha avuto luogo nella III sessione e si trova nella documentazione già citata (cf. nota 13): GIL HELLÍN (a cura di), *Dei Verbum*, 539s.

²⁴ GIL HELLÍN (a cura di), *Dei Verbum*, 541.

²⁵ E. STAKEMEIER, in GIL HELLÍN (a cura di), *Dei Verbum*, 143.

²⁶ J. RATZINGER, *LThK-Kommentar*, 527.

²⁷ O. SEMMELROTH, M. ZERWICK, *Vatikanum II, Über das Wort Gottes*, Stuttgarter Bibelstudien 16, Stuttgart 1966, 27.

²⁸ Cf. GIL HELLÍN (a cura di), *Dei Verbum*, 3s, 75-81.

²⁹ «Tradition und Wort Gottes», in K. E. SKYDSGAARD, L. FISCHER (a cura di), *Schrift und Tradition*, Zürich 1963, 128-156, sul tema 44.

³⁰ *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III*, 764. Hoping rinvia giustamente a G. Ruggieri, in G. ALBERIGO, K. WITTSTADT (a cura di), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, vol. 2, Mainz 2000, 273-314, soprattutto 280. Il testo di K. Rahner si trova in *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta Über die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus* (con la collaborazione di J. Ratzinger), in E. KLINGER, K. WITTSTADT (a cura di), *Glaube im Prozess*, Freiburg i. Br. 1984, 33-50.

³¹ Cf., al riguardo, GIL HELLÍN, *Dei Verbum*, 78, nota. La Commissione sottolinea che questa terminologia non è adatta in questo contesto e in parte non è in grado di ottenere il consenso (lì anche la presentazione delle relative prese di posizione).

³² HOPING, *Herders Theologischer Kommentar*, 764 (con il rinvio a U. Kühn in nota 217).

³³ Di questo si parla in D. DECKERS, *Der Kardinal. Karl Lehmann. Eine Biografie*, München 2002, 138ss.

³⁴ Cf. *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader*, Freiburg i. Br. 1962.

³⁵ Su questa concezione cf. P. WALTER, «Carlo Passaglia», in P. NEUNER, G. WENZ, *Theologen des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 165-182, soprattutto 181.

³⁶ W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Die Überlieferung von der Tradition in der neueren Theologie V, Freiburg i. Br. 1962, 325s (lì anche i testi italiani); cf. anche *ivi*, 338, 348, 356, 399, 407, 412, 421.

³⁷ *Ivi*, 325.

³⁸ Cf., al riguardo, F. GAAR, *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Job. Baptist Franzelin*, Regensburg 1973. Cf. anche K. DEUFEL, *Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfsprogramms P. Joseph Kleutgens si. Darstellung und neue Quellen*, Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B, Abhandlungen (D 6), Paderborn 1976.

³⁹ *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, Roma - Torino 1870 e succ., 226. Su Franzelin cf. P. WALTER, *Johann Baptist Franzelin*, Bolzano 1987 (bibliografia).

⁴⁰ *Theologiae dogmaticae compendium*, 3 voll., Innsbruck 1876-1878 e succ.; sull'inserimento di Franzelin cf. vol. I, 170ss. Cf. inoltre G. SCHWAIGER (a cura di), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1975, 201-206 (bibliografia).

⁴¹ *Ivi*, 170.

⁴² Cf., al riguardo, le illuminanti riflessioni di P. HENRICI, «Das II. Vatikanische Konzil. Vierzig Jahre danach», in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 34(2005) 6, 543-545.

⁴³ In latino: «(...) docens non nisi quod traditum est, quatenus il-

lud, ex divino mandate et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit» (EV 1/887).

⁴⁴ RATZINGER, *LThK-Kommentar*, 527.

⁴⁵ Nella traduzione ufficiale tedesca si legge «mit dem Beispiel (esempio) des Heiligen Geistes» invece che «mit dem Beistand (assistenza) des Heiligen Geistes», ma si tratta evidentemente di un errore di stampa che è stato corretto in altre pubblicazioni, ad esempio nell'*Herders Theologische Kommentar* (vol. I, 371).

⁴⁶ Per l'interpretazione degli artt. 9 e 10, compreso il loro contesto e collegamento, rinvio ai commenti di RATZINGER, *LThK-Kommentar*, 522-528 e di HOPING, *Herders Theologischer Kommentar*, 759-765.

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I. q. 1 a. 8.

⁴⁸ GIL HELLÍN, *Dei verbum*, 81, riga 60.

⁴⁹ *Ivi*, 80s.

⁵⁰ Cf. qui, in forma esemplare K. BARTH, *Ad limina apostolorum*, Zürich 1967, 8.28s.45-59.

⁵¹ RATZINGER, *LThK-Kommentar*, 524s.

⁵² Cf., al riguardo, il già citato lavoro del Gruppo di lavoro ecumenico di teologi evangelici e cattolici: TH. SCHNEIDER, W. PANNENBERG (a cura di), *Verbindliches Zeugnis I-III, Dialog der Kirchen 7, 8, 10*, Freiburg i. Br.-Göttingen 1992, 1995, 1998. Qui bisogna ancora rinvia in modo particolare alle due dichiarazioni comuni in I, 371-397, e III, 288-389.

⁵³ Il tema di una funzione giudicante della *Scrittura* nei confronti della Chiesa è stato nel frattempo ampliato e approfondito alla luce della relazione fra giustificazione e Chiesa, che anche dopo la «Dichiarazione congiunta» della Federazione luterana mondiale e del Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani (1997, sottoscritta nel 1999 ad Augsburg; EO 7/1831ss) resta inevitabilmente nell'agenda del dialogo ecumenico; cf., al riguardo, K. LEHMANN, «Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?», ora in Id., *Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste*, Freiburg i.Br. 2006, 289-312; cf. sull'intera questione anche J. RAHNER, *Kirche und Rechtfertigung*, Freiburg i. Br. 2004. Nonostante tutti i passi avanti fatti nel frattempo non bisogna dimenticare il documento della COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, *Chiesa e giustificazione*, 1993; EO 3/1223ss. Sulla questione cf. anche J. RAHNER, *Creatura Evangelii. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche*, Freiburg i.Br. 2005. Io ho tentato una prima risposta in «Rechtfertigung und Kirche». Relazione tenuta al Simposio sul significato attuale del messaggio della giustificazione nella città di Lutero, Wittenberg, 10.10.2002, in *KNA OKI* 43, 22, ottobre 2002, Dokumentation, n. 10, 1-16.

⁵⁴ Cf. globale K. LEHMANN, «Einheit durch Vielfalt - heute. Katholische Reflexionen zum ehrenden Gedenken an Oscar Cullmann», *Theologische Zeitschrift* 57(2002), n. 3 (Festheft Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann), 280-290.

⁵⁵ Cf., al riguardo, già molto presto O. Cullmann, in J. CHR. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, vol. 1, München 1967, 189-197, lì anche le riflessioni di J.K.S. Reid, 223-231.

⁵⁶ O. CULLMANN, in *Theologische Literatur-Zeitung* 92(1967), 5.

⁵⁷ Cf., al riguardo, G.G. BLUM, *Offenbarung und Überlieferung: Die dogmatische Konstitution Dei verbum im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie*, Göttingen 1971; H.-J. KÜHNE, *Schriftautorität und Kirche*, Göttingen 1980. Cf. le riflessioni molto profonde e ponderate di U. KÜHN, *Zum evangelisch-katholischen Dialog*, Forum (ThLZ), 15), Leipzig 2005, 36ss.

⁵⁸ DE LUBAC, *Die göttliche Offenbarung*, 251.

⁵⁹ CHR. PETERS, «Bekenntnisschriften», in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4, I, Tübingen 1998, 1270-1276, qui 1271.

⁶⁰ Cf. *BSLK* 767,15; 769, 29; 834, 20; 837, 11s; 840, 1s.

⁶¹ Cf. qui le ricerche pionieristiche di H. RÜCKERT, *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Tübingen 1972, 310-328; G. EBELING, *Wort Gottes und Tradition*, Kirche und Konfession VII, Göttingen 1964.

⁶² Cf., al riguardo, il bilancio in W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988; H. MEYER, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I*, Frankfurt 1998, 227-240.

⁶³ Un buon compendio si trova anche in W. HARLE, *Dogmatik*, Berlin 2007, 116s, 151s, 157.

** A p. 559: G. RENI, *San Matteo* (part.), 1620-1621; Greenville (Sud Carolina, USA), Bob Jones University.