

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2016

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

«Maschile/Femminile»  
a più voci.  
La problematica  
a cura di A. Caputo e L. Renna

EDB

FRANCESCO SCARAMUZZI\*

## Una riflessione sulla tradizione, il suo rapporto con la Scrittura e gli sviluppi nel dialogo ecumenico

### 1. Un tema fondamentale da custodire

Tra i temi teologici che continuano a suscitare interesse e a restare centrali nella ricerca, vi è senza dubbio quello riguardante la tradizione. Per rendersene conto è sufficiente dare uno sguardo alla corposa produzione teologica che negli ultimi anni gli è stata dedicata. Molti riferimenti si trovano nelle pubblicazioni recenti che ne riferiscono nel più ampio piano di una teologia della rivelazione.<sup>1</sup> Altri nelle opere, per lo

---

\* Docente di Teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica Pugliese (francisk@iol.it).

<sup>1</sup> A conferma di quanto sostenuto è sufficiente una breve indagine tra alcune delle pubblicazioni che negli ultimi dieci-quindici anni hanno interessato la teologia fondamentale in genere, il tema della rivelazione in particolare, cui si ricollega quello della tradizione. Alcune presentano trattazioni più ampie del tema, soprattutto in ordine alla tradizione dogmatica: F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Rivelazione e credibilità. Corso di teologia fondamentale*, Università della Santa Croce, Roma 2001, 69-96, 115-132; R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2002, 213-252; S. PIÈ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, 579-620; P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, 64-71; D. CASSARINI, *Elementi di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2003, 145-152; A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Messaggero, Padova 2004, 319-354; D. HERCSIK, «Rivelazione e Tradizione», in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia fondamentale, 2: Fondamenti*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2005, 235-281; A. LIVI – G. LORIZIO (a cura di), *Il desiderio di conoscere la verità*, Lateran University Press, Roma 2005, 213-236; G. LORIZIO – I. SANNA (a cura di), *La Parola di Dio compie la sua corsa. I loci teologici alla luce della Dei Verbum*, Lateran University Press, Roma 2006, 49-68; D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2006, 155-168; C. THEOBALD, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006, 70-72; F. LAMBIASI, «Custodire la verità vivente. Tradizione e tradizioni nella vita della Chiesa», in N. VALENTINI (a cura di), *Le vie della Rivelazione di Dio. Parola e Tradizione*, Studium, Roma 2006, 73-88; G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 175-199; F. CAPPA, *Il credere cristiano. Una teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2010, 225-300. Altre pubblicazioni, poi, trattano il tema più brevemente: J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia

più di commento, che riguardano la costituzione dogmatica sulla rivelazione *Dei verbum* del concilio Vaticano II.<sup>2</sup> Qualche interessante contributo poi è offerto negli articoli di riviste teologiche.<sup>3</sup> Tutto ciò prova

---

2002, 976-979; G. LORIZIO, *Le frontiere dell'amore. Saggi di teologia fondamentale*, Lateran University Press, Roma 2009, 106-112; G. SBUGGI, *Pensare sul confine. Saggi di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2013, 84-90. Altre, infine, non vi dedicano nessun cenno o inglobano il tema della tradizione in quello della rivelazione mediata e testimoniata: M. EPIS, *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2009, 585-640; G. MAZZILLO, *Dio sulle tracce dell'uomo. Saggio di teologia della rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012; C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012; B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorso di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2014; A. PORRECA, *Come ad amici* (DV 2). *Lezioni di teologia fondamentale*, Aracne, Roma 2014.

<sup>2</sup> Cf. tra gli altri R. LATOURELLE, *Come Dio si rivela al mondo. Lettura commentata della Costituzione del Vaticano II sulla «Parola di Dio»*, Cittadella, Assisi 2000; B. MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nella parola di Dio*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2001; R. BURIGANA – L. PACOMIO, *La Dei Verbum. Per il 40° anniversario del Concilio Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 2002; P. FERRARI, *La Dei Verbum*, Queriniana, Brescia 2005; D. CONCOLINO, *Teologia della Parola. Per una comprensione sinfonica della Parola di Dio alla luce della Costituzione Dogmatica «Dei Verbum»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; G. DEIANA, *Introduzione alla Sacra Scrittura alla luce della «Dei Verbum»*, Urbaniana University Press, Roma 2009; F. TESTAFERRI, *La parola viva. Commento teologico alla Dei Verbum*, Cittadella, Assisi 2009; C. THEOBALD, *«Seguendo le orme... della Dei Verbum»*. *Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011; A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Lateran University Press, Roma 2014; G. BENZI, *Quindici passi nella Dei Verbum. Guida alla lettura della costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, EDB, Bologna 2015.

<sup>3</sup> Tra gli articoli più recenti, ne segnaliamo alcuni: M. ZANI, «Tradizione: fedeltà originale e anticipo promettente», in *La trasmissione della fede – Quaderni Teologici del Seminario di Brescia*, Morcelliana, Brescia 2007, 159-197; R. GIRALDO, «Il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione nella Dei Verbum», in *Studi Ecumenici* 26(2008)4, 515-530; T. CITRINI, «Scrittura-Tradizione-Magistero», in *Parola, spirito e vita* (2008)2, 55-65; G. SEGALLA, «Tradizione e tradizioni nel loro mutuo rapporto», in *Studia Patavina* 55(2008)1, 217-254; P.L. CABRI, «La divina rivelazione e la sua trasmissione. Linee di ricezione teologica della Dei Verbum», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 27(2010)1, 7-30; G. ROTA, «Il Concilio Vaticano II e la Tradizione: punti nodali di un dibattito», in *Teologia* 37(2012)3, 415-449; P. PIZZUTO, «La tradizione: punto di riferimento essenziale per una completa trasmissione della divina rivelazione», in *Itinerarium* 20(2012)3, 51-65; H.T. SANKS, «Una Chiesa che può e non può cambiare. Le dinamiche della tradizione», in *La Civiltà cattolica* 166(2015)3966, 449-466; G. LORIZIO, «Rivelazione, Scrittura, Tradizione», in *Lateranum* 81(2015)2, 277-313; M. NARDELLO, «Lo sviluppo della Tradizione in Dei Verbum 8 e la sua ricezione ecclesiologicala», in *Rivista di Teologia dell'evangelizzazione* 29(2015)37, 79-103. Tra gli articoli che affrontano il tema della tradizione da un punto di vista non strettamente teologico, evidenziamo: R. BRAKENHIELM, «La tradizione cristiana e la società contemporanea», in *Concilium* 30(1994)6, 44-59; S. BURGALASSI, «Tradizioni e tradizione: esiste il rischio della loro scomparsa?», in *Rassegna di Teologia* 36(1995)2, 149-166; F. CASSETTI – C. GIACCARDI, «Tradizione e comunicazione nell'era della globalità», in *Rassegna di Teologia* 43(2002)2, 325-345. Infine, due articoli che esaminano il tema della tradizione in rapporto all'educazione e alla formazione dell'identità personale: G. MARI, «Persona,

l'interesse nei confronti di un tema teologico fondamentale e dunque della teologia che pensa l'oggetto di fede.

A questo interesse, però, si accompagna il rischio di una certa ripetitività e stanchezza. Inoltre lo stesso concetto di tradizione registra un certo scivolamento verso posizioni più marginali. Una possibile spiegazione può essere data dal fatto che la tradizione è un fatto indubitabile, di cui si è detto tutto e su cui è difficile non essere in accordo. Oltre ciò, anche i progressi nella ricerca teologica e nel dialogo ecumenico, soprattutto a partire dal concilio Vaticano II, hanno contribuito a rasserenare la disputa intorno al nostro tema, fino quasi a spegnerla. Infine, altri argomenti, forse più interessanti, stimolanti e attuali, ne hanno lentamente fatto segnare il passo. Com'è noto, anche la ricerca teologica, e il conseguente dibattito che ne nasce, dipendono spesso dagli stimoli e dalle urgenze che la fede vissuta e il contesto storico esprimono e impongono. Naturalmente il tema continua a essere considerato e studiato, ma non suscita più confronto o inquietudine, rischiando così di essere annoverato tra quelli serenamente considerati già chiariti. Ma questo è un rischio, soprattutto in un tempo qual è il nostro, in cui il principio della tradizione è seriamente minacciato, sia dal punto di vista del pensiero che da quello pratico e del vissuto.<sup>4</sup> «Liberarsi dalla tradizione»,<sup>5</sup> con tutto quanto comporta, sembra diventato lo slogan della frammentarietà tipica della post-modernità – segnata da ambiguità, stanchezza e disillusione, frutti velenosi delle promesse di redenzione non mantenute della modernità<sup>6</sup> – nella quale l'individuo è alla continua ricerca di provvisori «nuovi inizi», impostando la propria esistenza su passeggiare quanto fragili autodeterminazioni, che presuppongono il rifiuto pregiudiziale di tutto quanto lo precede e la libertà dai vincoli del passato.<sup>7</sup> A

---

tradizione, educazione», in *Archivio Teologico Torinese* 17(2011)2, 239-255; R. CARELLI, «L'educazione e la tradizione», *ivi*, 275-290. Infine menzioniamo la rivista *Urbaniana University Journal. Euntes Docete* 66(2013)2, dedicata interamente a «Lo sviluppo della tradizione nella vita delle Chiese».

<sup>4</sup> Cf. M.P. GALLAGHER, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 123.

<sup>5</sup> Cf. A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, il Mulino, Bologna 2000, 59-61.

<sup>6</sup> Cf. GALLAGHER, *Fede e Cultura*, 125; F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio. Mappe della nuova evangelizzazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 56.

<sup>7</sup> Cf. GALLAGHER, *Fede e Cultura*, 123-131. La post-modernità è una realtà complessa, fatta di elementi negativi, ma anche positivi, difficilmente sintetizzabili. Gallagher ha individuato dieci tendenze post-moderniste: sfiducia nei confronti della ragione, della storia, dell'io, dei valori, delle istituzioni e di Dio; contro questi no decisi, la post-modernità esalta la liberazione dalla vita come produzione, in nome della casualità e del gioco estetico, e della differenza contro l'uniformità (cf. *ivi*, 124-128).

questo pericolo non si sottrae nemmeno la religione,<sup>8</sup> che dalla tradizione trae forma e contenuto:

Nella deriva postmoderna, in ogni modo, la secolarizzazione e la laicità postmoderne – intese ormai come valori non negoziabili – sembrano disposte a offrire asilo culturale all'irreligione, in base all'assunto che essa si batte comunque, nell'interesse comune, contro la vocazione totalitaria della convinzione di fede e a favore dell'emancipazione individuale dei diritti.<sup>9</sup>

Lì dove la religione è percepita come un insieme coercitivo e totalitario di convincimenti e visioni, riversate in pratiche, costumi e comportamenti performanti l'identità religiosa e morale individuale e sociale, lì l'uomo della post-modernità è impegnato nella loro frantumazione e nel loro svuotamento di valore, a favore di un'«apatia religiosa»,<sup>10</sup> di una «libertà senza responsabilità», che implicano «la cancellazione della propria provenienza, delle proprie radici, del debito simbolico nei confronti dell'Altro»,<sup>11</sup> e che producono lo *spaesamento* tipico di chi perde i propri riferimenti spazio-temporali.<sup>12</sup>

Agli effetti della modernità e della post-modernità si aggiungono quelli della globalizzazione,<sup>13</sup> fenomeno complesso, ambiguo e incompiuto,<sup>14</sup> che spinge «non solo le istituzioni pubbliche ma anche la vita quotidiana a liberarsi dal peso della tradizione» e induce anche «le altre società nel mondo rimaste più tradizionali a perdere rapidamente que-

<sup>8</sup> Cf. F.-X. KAUFMANN, *Quale futuro per il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002, 150.

<sup>9</sup> P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 74.

<sup>10</sup> GALLAGHER, *Fede e Cultura*, 139.

<sup>11</sup> M. RECALCATI, «Cosa significa ereditare? Paternità e trasmissione del desiderio», in G. ANGELINI – S. UBBIALI – M. RECALCATI, *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, 4.

<sup>12</sup> Cf. BURGALASSI, «Tradizioni e tradizione. Esiste il rischio della loro scomparsa?», 149-166. In questo contributo, tra le altre cose, l'autore evidenzia come oggi, soprattutto tra le giovani generazioni, si registri una «impossibilità pratica di attuare processi di socializzazione per il venir meno di un minimo di aggregazione sociale (collettività, comunità, famiglia, valori comuni condivisi, ecc.), elementi essenziali richiesti per la trasmissione delle tradizioni (cioè delle idee) e delle abitudini (cioè dei fatti)» (*ivi*, 149).

<sup>13</sup> Ciò che qui possiamo dire solo per cenni può essere approfondito in G. LORIZIO, «Globalizzazione e tradizioni», in Id. (a cura di), *Teologia Fondamentale*, 3: *Contesti*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2005, 236-283. Ci si può rifare al suddetto contributo anche per la ricca bibliografia sul tema della globalizzazione.

<sup>14</sup> Cf. E. PERROT, «Le ambiguità della globalizzazione», in *Concilium* 37(2001)5, 811-821; F. SCHUSSLER FIORENZA, «La sfida portata alla riflessione etica del pluralismo e della globalizzazione», in *Concilium* 37(2001)4, 672-693; A. FABRIS, «Globalizzazione, comunicazione, etica», in *Rassegna di Teologia* 43(2002)2, 181-197.

sta loro caratteristica».<sup>15</sup> Gli effetti di questa spinta all'emancipazione dalle costrizioni passate e dalla tradizione sono innanzitutto il rischio della perdita dell'identità individuale e sociale,<sup>16</sup> venendo a mancare il riferimento e il sostegno stabile garantito dalla tradizione,<sup>17</sup> e poi una certa forma di omologazione indotta su posizioni globali,<sup>18</sup> a discapito delle peculiarità e delle ricchezze delle identità personali e delle tradizioni locali:

La logica stessa della globalizzazione, con l'economia come forza trainante, richiede l'omogeneizzazione della cultura, della produzione e dei consumi, oltre che dello stile di vita. La globalizzazione sembra riconoscere la diversità culturale, ma lo fa solo nella misura in cui essa rientra nella sub-cultura complessiva che la stessa globalizzazione cerca di creare ovunque nel mondo e nella misura in cui può stare al suo servizio. Di conseguenza, le diversità culturali dei popoli e delle nazioni diventano sempre più pezzi da museo.<sup>19</sup>

Frantumando i confini geografici e territoriali, la globalizzazione ha come conseguenza la frantumazione degli elementi di identificazione dei gruppi e dei popoli. Lo stesso pluralismo che la caratterizza, con i suoi molteplici e veloci scambi di idee, modi di pensare, tradizioni culturali, politiche e religiose, simboli e valori, spesso produce il crollo delle barriere e con esse le difese e le sicurezze tradizionali, sradicando l'individuo dal suo centro e disperdendolo in un ambiente di cui non coglie più i riferimenti e le caratterizzazioni. Anche le singole religioni in questo modo finiscono per essere appiattite su posizioni meno caratterizzanti e distintive,<sup>20</sup> trasformate quasi in una «etica globale», in una «religione globale standardizzata», «che ignora la differenza di esperienza religiosa che scaturisce dalla collocazione sociale»<sup>21</sup> ed esalta, al contrario, il relativo e il condiviso adattabile.

Ma non è stato sempre così. La modernità, la post-modernità e la globalizzazione seguono a un tempo in cui il riferimento alla tradizione e il suo influsso sul pensiero e sulla vita erano avvertiti e vissuti come indispensabili per la costruzione dell'identità personale, sociale

---

<sup>15</sup> GIDDENS, *Il mondo che cambia*, 59.

<sup>16</sup> Cf. F. WILFRED, «Le religioni di fronte alla globalizzazione», in *Concilium* 37(2001)5, 838.

<sup>17</sup> Cf. GIDDENS, *Il mondo che cambia*, 63.

<sup>18</sup> Cf. P. DONATI, «La vita come relazione e il suo enigma: un possibile dialogo fra sociologia e teologia», in *Annales Theologici* 29(2015)11, 262.

<sup>19</sup> J. SOBRINO – F. WILFRED, «Editoriale. La globalizzazione e le sue vittime», in *Concilium* 37(2001)5, 807.

<sup>20</sup> Cf. LORIZIO, «Globalizzazione e tradizioni», 240-243.

<sup>21</sup> Cf. WILFRED, «Le religioni di fronte alla globalizzazione», 837-844.

e religiosa, costituendo realmente la ricchezza cui attingere per vivere il presente e progettare il futuro.<sup>22</sup> Un tempo in cui anche nel pensiero teologico e nella conseguente disputa il riferimento alla tradizione era considerato necessario, vincolante e inalterabile, poiché da essa si procedeva e in essa ci si riconosceva.

Nelle pagine che seguono, dunque, cercheremo di riprendere l'argomento «tradizione» nelle due dimensioni che ci interessano: quella da alcuni definita «pre-teologica»,<sup>23</sup> ovvero «la caratteristica umana fondamentale di ricevere e di trasmettere, nella quale contestualizzare la riflessione teologica sulla tradizione»,<sup>24</sup> e quella prettamente teologica. Invertiremo però quest'ordine: in un primo tempo ripercorreremo brevemente il nascere della «questione tradizione» e il suo (quasi) superamento in ambito teologico. In un secondo momento vedremo come la tradizione, quale fattore costitutivo e inalienabile della nostra identità individuale e sociale, lo è anche sul piano della nostra identità di credenti. Per fare questo, faremo incursione nei vari ambiti in cui il concetto di tradizione è messo a tema, quali l'antropologia, la filosofia, la sociologia e la psicologia. Questi riferimenti ci aiuteranno innanzitutto a sganciare l'idea della tradizione dalla sua esclusiva identificazione con il passato e con l'abitudine,<sup>25</sup> ma anche dall'accusa di conservatorismo asfittico e di forza limitante e opprimente la libertà individuale.<sup>26</sup> I risultati raggiunti in questa parte ci permetteranno di esaltare la dimensione vitale, dinamica e direttiva della tradizione, soprattutto in ordine all'uomo e alla sua esperienza di fede.

## 2. Il nascere della *quaestio de traditione* e il suo (quasi) superamento

Se oggi in ambito teologico possiamo parlare di una più serena convergenza e di una ritrovata armonia intorno alla *quaestio de traditione*, non dobbiamo però dimenticare che il cammino percorso per poterlo

---

<sup>22</sup> Cf. N. CAPIZZI, «La realtà pre-teologica della tradizione per una teologia della tradizione», in C. APARICIO VALLS – C. DOTOLO – G. PASQUALE (a cura di), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del prof. Jared Wicks*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 118.

<sup>23</sup> J. WICKS, «Tradition», in G. MATHON – G.H. BAURDY (a cura di), *Catholicisme. Hier. Aujourd'hui. Demain. Encyclopédie publiée de l'Institut catholique de Lille*, XV, Paris 1997, 185-199.

<sup>24</sup> CAPIZZI, «La realtà pre-teologica della tradizione per una teologia della tradizione», 97.

<sup>25</sup> Cf. Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1994, 255.

<sup>26</sup> Cf. GIDDENS, *Il mondo che cambia*, 58.

fare è stato faticoso e segnato da accese discussioni, non del tutto terminate.

Va precisato subito che quando si è cominciato a contestare la tradizione, lo si è fatto non in quanto processo storico e umano di mediazione della rivelazione, che è di per sé irrefutabile.<sup>27</sup> La ferma messa in discussione e il conseguente rifiuto della tradizione da parte di Lutero (1483-1546) nascevano da un equivoco terminologico, frutto di una visione riduttiva della tradizione.<sup>28</sup> Egli identificava genericamente «la tradizione» con «le tradizioni ecclesiali», cioè l'insieme di «pratiche e precetti ecclesiali, quali appunto le indulgenze, le differenti consacrazioni o benedizioni, le regole per i digiuni, in una parola le *consuetudines Ecclesiae* che si erano venute a stabilire nel tardo medioevo»,<sup>29</sup> da lui considerate come invenzioni di uomini, nelle quali la Chiesa di Cristo collocava la speranza di *autogiustificazione*, per giungere così alla salvezza con le proprie opere e i propri meriti. Ma Lutero mirava soprattutto alla demolizione dell'autorità del papa – il quale, secondo la sua accusa, «non permetteva a Cristo di dire quanto Cristo voleva dire, ponendosi al di sopra della Bibbia anziché sottomettersi alla sua autorità»<sup>30</sup> – e del magistero della Chiesa, considerato come usurpatore dell'autorità che spetta solo, e in modo esclusivo, alla Scrittura.<sup>31</sup> Per il monaco agostiniano, le tradizioni ecclesiali andavano semplicemente rifiutate perché figlie di un magistero illegittimo che si arrogava il potere di costituire verità di fede e prassi ecclesiali e disciplinari che non avevano nessun fondamento nella Scrittura, ritenuta la sola fonte di salvezza.<sup>32</sup> Solo la Parola, che è *viva vox*, predicata e da predicare, come attualizzazione del messaggio di salvezza realizzata da Cristo, giustifica; nient'altro. Ad essa la Chiesa è subordinata e ne è ministra, ma non è essa stessa

---

<sup>27</sup> La riflessione intorno al tema della tradizione non comincia naturalmente con Lutero. Per ragioni di spazio non possiamo dilungarci, ma rimandiamo all'insuperabile contributo offerto da Y. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Edizioni Paoline, Roma 1961, soprattutto per il periodo dei padri della Chiesa e del medioevo.

<sup>28</sup> Cf. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di teologia fondamentale*, 194.

<sup>29</sup> FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, 226.

<sup>30</sup> RAPPORTO DELLA COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA PER L'UNITÀ, *Dal conflitto alla comunione. Commemorazione comune luterana-romano cattolica della Riforma nel 2017* (2013), n. 53, in *Il Regno-Documenti* 11(2013), 361.

<sup>31</sup> Cf. J. RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 2006, 29.

<sup>32</sup> Cf. R.J. EHRLICH, *Teologia protestante e teologia cattolica*, Paideia, Brescia 1969, 270-271. In realtà, come fa notare Congar, le tradizioni «incriminate» da Lutero riguardavano sempre: «1) punti secondari, *relativi* a qualche realtà principale che si trova attestata formalmente nella Scrittura; 2) punti concernenti sia la liturgia e il culto, sia la disciplina della Chiesa e della vita cristiana: questioni pratiche, applicazioni, non articoli di fede» (Y.M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, San Paolo, Roma 2003, 45).

sacramento di salvezza al pari di Cristo, tanto meno lo sono le sue tradizioni.<sup>33</sup> Gli stessi sacramenti non possono essere considerati realtà più grandi o al di sopra di essa: il loro «compito è quello di applicare quanto la Parola ha annunciato. Il sacramento è inteso come segno che rinvia alla Parola».<sup>34</sup> La Scrittura perciò basta alla salvezza, e lo è in maniera assoluta, sia dal punto di vista materiale che formale: essa sola insegna la giustificazione per sola fede, è l'interprete di se stessa ed è giudice di tutto.<sup>35</sup> Così scriveva Lutero:

O ditemi, se potete, chi è il giudice che risolve una questione se i padri sono in conflitto? In questo caso si deve decidere infatti secondo il giudizio della Scrittura, e non possiamo farlo se non diamo alla Scrittura quel primo posto in ogni cosa che le attribuiscono i padri, vedendo che la Scrittura stessa è più certa, più facilmente accessibile, più facilmente comprensibile se la si interpreta per mezzo di se stessa: essa è l'interprete di se stessa, che prova, giudica, illumina tutto ciò che viene detto.<sup>36</sup>

Solamente la Scrittura dunque, la cui autorità è esclusiva rispetto a qualsiasi altra autorità e mediazione.<sup>37</sup>

Il concilio di Trento reagirà all'attacco di Lutero col decreto *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*,<sup>38</sup> sostenendo che «la purezza del vangelo [...] è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte».<sup>39</sup> Cosa poi il concilio intendesse per «tradizioni non scritte», è detto nello stesso decreto: quelle che «raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo e dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, tramandate quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi».<sup>40</sup> Con ciò si intendeva genericamente tutto l'insieme di modi che veicolano e mediano la rivelazione e che si distinguono dalla Scrittura in quanto alla forma, accolti

<sup>33</sup> M. DECARO, «Elementi di ecclesiologia luterana», in *Studi Ecumenici* 24(2006)2, 224-225.

<sup>34</sup> *Ivi*, 222.

<sup>35</sup> Cf. R. MARLÉ, «Ermeneutica e Scrittura», in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 103.

<sup>36</sup> M. LUTERO, *Assertio omnium articolorum* (testo citato in EHRlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 250).

<sup>37</sup> Cf. EHRlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 248.

<sup>38</sup> Cf. CONCILIO DI TRENTO, sess. IV, decr. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: Denz 1501-1505.

<sup>39</sup> Denz 1501.

<sup>40</sup> *Ib.* Fa notare G. Lorzio che «il Tridentino non stila una lista di tradizioni (come invece fa per i libri ispirati del canone), lasciando ancora una volta il campo aperto alla teologia per l'articolazione e l'ulteriore determinazione del problema» (G. LORZIO, «Teologia della Rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale», in Id. [a cura di], *Teologia Fondamentale* II,172).

«con uguale pietà e venerazione».<sup>41</sup> Il concilio, quindi, condizionato anche dal clima polemico e dalla volontà di condannare gli errori – quelli dei riformatori protestanti s'intende, anche se non se ne fa esplicito riferimento – poneva le tradizioni accanto alla Scrittura, intendendole «più in senso materiale che modale ed equiparate ai libri della Scrittura».<sup>42</sup>

Quanto poi al ruolo della Chiesa e del magistero rispetto alla Scrittura, il concilio affermerà che solo alla Chiesa «comete giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre Scritture».<sup>43</sup> Un'affermazione, questa, che rafforzerà tra i protestanti l'idea che la Chiesa del papa e del magistero considerasse se stessa come giudice e interprete della Parola, superiore ad essa, e perciò abilitata a costituire nuove verità di fede rispetto a quelle contenute nella Scrittura.

Tutto questo porterà a due visioni opposte e inconciliabili: la Chiesa protestante si attesterà sulla posizione dell'unica fonte, la Scrittura, mentre quella di Roma su Scrittura e tradizione, quest'ultima intesa, non senza qualche ambiguità, come un'altra fonte costitutiva, e non solo esplicativa, parallela alla Scrittura, in quanto più ampia. Lo scontro e la polemica porterà entrambe le Chiese a forzare le proprie posizioni: o a difendere la Scrittura a spese della tradizione, oppure la tradizione a spese della Scrittura.<sup>44</sup> Va notato, però, che il testo conciliare attribuisce il termine *fons* solo al vangelo – intendendo con questo riferirsi «all'evento Cristo che non è identificabile totalmente nei testi scritti»<sup>45</sup> – e non alla Scrittura né alla tradizione, che invece sono comprese più come mezzi, canali o modi di trasmissione dell'unico vangelo. Tuttavia, da Trento in poi il termine *fons* sarà applicato alla Scrittura e alla tradizione, intendendole come due fonti che contengono *altro e in altro modo* l'una rispetto all'altra.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Denz 1501.

<sup>42</sup> D. WIEDERKEKER, «Il principio della tradizione», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale, 4: Trattato di gnoseologia teologica*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990, 112.

<sup>43</sup> Denz 1507.

<sup>44</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 1970, 177-182.

<sup>45</sup> FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, 228.

<sup>46</sup> Com'è noto, l'interpretazione che sarà data in seguito del dettato tridentino tenderà a vedervi la base per parlare di fatto non di una, bensì di due fonti: la Scrittura e la tradizione. Su questo punto molto si è discusso. Proprio negli anni precedenti al concilio Vaticano II, il teologo di Tubinga J.R. Geiselman aveva dimostrato che la formula del concilio di Trento nella quale si affermava che la verità salutare e la disciplina morale «contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus» aveva sostituito un originario «partim in libris [...] partim in [...] traditionibus». Questo cambiamento, secondo Geiselman, era dovuto al fatto che alcuni padri tridentini avevano sostenuto inizialmente l'idea della *sola Scriptura*. Tuttavia tale impostazione era stata abbandonata poiché si era

Sarà il concilio Vaticano II, che pure partirà da confusione e incertezze, a chiarire in maniera definitiva il concetto di tradizione e il suo nesso necessario con la rivelazione.<sup>47</sup> Abbandonando definitivamente la «dottrina delle due fonti» della rivelazione,<sup>48</sup> la *Dei verbum* (1965), nel primo e secondo capitolo,<sup>49</sup> descriverà la tradizione non come una fonte che conserva materialmente una certa quantità di verità rivelata, parallela alla Scrittura e in competizione con questa, né come una realtà distinta o separata dalla rivelazione, che comincia quando questa finisce, quasi una sua propaggine,<sup>50</sup> né la identificherà immediatamente con la sua concretizzazione nelle numerose, varie e spesso mutevoli tradizioni ecclesiali e disciplinari. Piuttosto la presenterà come l'intimo, irrinunciabile e intrinseco dinamismo attraverso il quale la rivelazione stessa si trasmette *per mezzo e nella* vita della Chiesa a tutte le generazioni:

Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni [...]. Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta

---

voluti evitare deliberatamente di prendere una decisione sul rapporto Scrittura e tradizione, ammettendo implicitamente anche la possibilità di una *sola Scriptura*, cioè di una completezza materiale della Scrittura. Per Geiselmann, dunque, la Scrittura fondava tutte le dottrine di fede, mentre la tradizione viva della Chiesa trasmetteva e interpretava in ogni epoca lo stesso messaggio che la Scrittura contiene a suo modo (cf. J.R. GEISELMANN, *La sacra Scrittura e la tradizione*, Morcelliana, Brescia 1974). Di parere opposto H. Lennerz, il quale nel cambiamento dal «partim... partim...» all'«et... et...», vedeva la prova che i padri a Trento avevano originariamente voluto sostenere la duplicità delle fonti della rivelazione, considerando la tradizione una fonte parallela, in parte materialmente diversa dalla Scrittura (cf. H. LENNERZ, «Sine scripto traditiones», in *Gregorianum* 40[1959], 624-635). La lettura di Lennerz sarà condivisa dalla maggior parte dei teologi cattolici fino al concilio Vaticano II. Per una ricostruzione di tutta la questione si veda CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 49-51; più brevemente in M. FARRUGIA, «Cercando una tradizione viva. La riscoperta della *Paratheke*», in *Rassegna di Teologia* 33(1992)4, 417, nota 15.

<sup>47</sup> Anche in questo caso, non potendo dilungarci oltre qualche breve cenno, rimandiamo per qualsiasi approfondimento alla pregevole e completa trattazione che offre su questo argomento FRANZINI, *Tradizione e Scrittura*.

<sup>48</sup> Lo schema *De fontibus revelationis*, redatto dalla Commissione teologica presieduta dal cardinale Ottaviani e con segretario il gesuita S. Tromp, presentato in aula per la discussione il 14 novembre 1962, sarà rigettato dai padri a causa di alcune posizioni dottrinali che nel documento si sostenevano, in particolare, la dottrina delle «due fonti della rivelazione». Secondo questa impostazione, la rivelazione non era contenuta soltanto nella Scrittura, implicitamente considerata insufficiente dal punto di vista materiale, ma anche nella tradizione, che costituiva verità di fede non contenute nella Scrittura. Questa posizione, diventata a partire dal concilio di Trento quella maggiormente condivisa in ambito cattolico, anche se mai ufficialmente sancita, sarà in seguito rigettata tra molte resistenze.

<sup>49</sup> Cf. *Dei verbum* (= DV), nn. 2-10: EV 1/873-888.

<sup>50</sup> Cf. TESTAFERRI, *La parola viva*, 109.

santa del popolo di Dio e all'incremento della fede; così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede [...]. La sacra Tradizione dunque e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine.<sup>51</sup>

Perciò – dicendolo con le parole di J.S. Drey (1777-1853) – la trasmissione della rivelazione «è un automovimento, grazie all'elemento spirituale dinamico che le è originariamente proprio, grazie alla forza e azione di Dio che senza diminuzione continua ad agire e porta a compimento la sua opera. La rivelazione non è trasmessa, ma trasmette se stessa».<sup>52</sup> Questo automovimento ha in Dio la sua origine e il suo contenuto, e persiste nella storia per mezzo del corpo di Cristo, la Chiesa. Un unico dinamismo di salvezza, dunque, che va dal Padre, per mezzo del Figlio alla Chiesa animata dallo Spirito, come spiega J. Ratzinger con la sua consueta chiarezza:

All'inizio di ogni tradizione sta il fatto che il Padre ha consegnato il Figlio al mondo e che il Figlio a sua volta si è consegnato nelle mani dei «gentili», come segno (*παράδοσις*). Questa *παράδοσις* originaria, nella sua caratteristica di giudizio e di dono salvifico, continua nella presenza permanente di Cristo, nel *σῶμα Χριστοῦ* – nel suo corpo, la Chiesa. Pertanto il mistero totale della presenza di Cristo è anzitutto la realtà totale, che viene trasmessa nella tradizione, realtà decisiva fondamentale che è antecedente a tutte le esplicitazioni particolari, anche a quelle della Scrittura e che rappresenta ciò che propriamente dev'essere tramandato.<sup>53</sup>

Rivelazione e tradizione stanno, perciò, in un rapporto di reciproca dipendenza: la rivelazione costituisce l'origine e il contenuto della trasmissione, la tradizione è il processo con il quale la rivelazione si trasmette nella storia. Senza la tradizione, la rivelazione resterebbe inaccessibile e fallirebbe nel suo scopo di salvezza per tutte le generazioni, mentre alla tradizione mancherebbe la causa, il contenuto e il fine, ossia la possibilità stessa di esserci. Perciò, «la natura propria della Tradizio-

<sup>51</sup> DV 7-9: EV 1/880-885.

<sup>52</sup> Testo italiano ripreso da A. MAFFEIS, «"La rivelazione non è trasmessa, essa trasmette se stessa". Tradizione e Chiesa nella teologia di Johann Sebastian Drey», in *La trasmissione della fede – Quaderni Teologici del Seminario di Brescia*, Morcelliana, Brescia 2007, 219.

<sup>53</sup> RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», 47.

ne consiste [...] nella sua connaturalità con la Rivelazione»,<sup>54</sup> è una conseguenza naturale del suo carattere storico e incarnazionale:

Dire «incarnazione» significa sottolineare che la rivelazione è essenzialmente storica. Ne consegue la necessità di una trasmissione nello spazio e nel tempo. Di qui il problema che sta alla base di ogni discorso sulla tradizione: come trasmettere a ogni generazione ciò che Dio ha rivelato nel passato? L'incarnazione fonda la necessità della tradizione. Dire «incarnazione» significa, inoltre, evidenziare che la rivelazione si inserisce nella creazione, accettando l'umano e i suoi dinamismi. La novità (incarnazione dice, infatti, anche novità e gratuità) passa attraverso l'umano, il normale, assumendolo e trasformandolo, non rinnegandolo. Questo è importante per il discorso sulla modalità della trasmissione.<sup>55</sup>

I padri del concilio, pertanto, riassumendo una visione più biblica e meno ideologica e apologetica, hanno saputo spiegare con più serenità e chiarezza cosa intendere per tradizione:<sup>56</sup> essa è primariamente un

<sup>54</sup> U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum*, Antonianum, Roma 1985, 253.

<sup>55</sup> MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nella parola di Dio*, 41-42.

<sup>56</sup> Questa impressione non è condivisa da tutti i commentatori; alcuni esprimono perplessità circa il modo in cui i padri del concilio hanno definito la tradizione. Per esempio P. Sequeri scrive: «L'oscillazione dei significati, attraverso la ridondanza delle diverse combinatorie, delle variazioni linguistiche (singolare/plurale, simmetria della tradizione apostolica con la parola di Dio, identità con lo sviluppo della fede e del magistero) è cospicua. Il testo tende infatti a raggiungere, per successive approssimazioni, tutti i luoghi classici della dottrina della *traditio* come fonte della parola di Dio e come modello della sua varia approssimazione nella fede. Nell'intento evidente di fondere i significati in una visione globale e unitaria: ma senza impegnarsi nella precisa determinazione dei criteri di distinzione e di relazione dei vari sensi impiegati. La lacuna è molto grave. Il concetto di tradizione muore letteralmente qui della morte di mille qualificazioni: si indebolisce il suo significato dogmatico, si estenua la sua differenziazione ermeneutica. Il testo rende difficilmente praticabile, a partire dal dettato medesimo, una rigorosa organizzazione dei vari aspetti intorno a un centro non troppo mobile semanticamente. L'impaccio delle formule, e le ripetizioni sempre nuovamente arricchite di incisi che ne attenuano la possibile linearità interpretativa, tradiscono l'imbarazzo di un'elaborazione dottrinale affatto immatura nella coscienza dei Padri conciliari» (SEQUERI, *L'idea della fede*, 65-66). Ben più dura è la critica del teologo cattolico A. Naud – perito al concilio Vaticano II – per il quale il capitolo II della *Dei verbum* è un «mezzo fallimento», segnato da «gravissime oscurità», «pieno di equivoci» (cf. A. NAUD, *Il Magistero incerto*, Queriniana, Brescia 1990, 38-40). Quattro richiami possono sintetizzare le sue accuse. Il primo, che «l'errore fondamentale dei redattori della *Dei verbum* del Vaticano II consiste nell'aver voluto racchiudere tutte le realtà disparate contenute nel concetto generale di tradizione in un solo termine» (*ivi*, 42), finendo così per includere in esso sia la tradizione apostolica che quella successiva, allargando perciò a dismisura il concetto di tradizione; il secondo, che la nozione di tradizione apostolica viva, cioè che cresce, è contraddittoria, poiché lascia intendere l'idea di una rivelazione continuata (cf.

atto vivo, dinamico e integrale, più che formale o materiale, che ha inizio in Dio ed è continuato dalla Chiesa e dallo Spirito Santo che agisce in essa,<sup>57</sup> il cui contenuto è ciò che a Dio è piaciuto rivelare nella sua bontà e sapienza, ovvero se stesso e «il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura».<sup>58</sup>

Su mandato di Cristo, nel quale si consuma tutta la rivelazione, gli apostoli hanno trasmesso «con la predicazione orale, gli esempi e le istituzioni [...] sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo vivendo con lui e guardandolo agire, sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo».<sup>59</sup> Esse soltanto costituiscono la «tradizio-

---

*ivi*, 43-46); terzo, un'eccessiva venerazione della tradizione, compresa quella della Chiesa, elogiata senza riserve, mentre al contrario contiene numerose ambiguità e malintesi, tradimenti e deviazioni, per cui sarebbe stato necessario proporre un orientamento per una sua corretta ermeneutica e la definizione di criteri utili al suo discernimento (cf. *ivi*, 47-55); infine – ed è per lui la questione più importante – il ruolo del magistero e la qualifica di «infallibile», che lo abilita ad ogni tipo di decisione senza limiti. Il termine «infallibile» – sostiene Naud – dovrebbe essere semplicemente abbandonato a causa della sua notevole ambiguità, oppure essere usato con un qualificativo e con una precisazione che ne limitino la portata, poiché «la Chiesa è infallibile, sì, ma non in tutto ciò che essa veicola nella sua considerevole tradizione» (*ivi*, 54). Tutto ciò costituisce per Naud quello che lui chiama il «male cattolico», ovvero la «congiunzione di un pensiero sulla tradizione imperfettamente formulato con dei modi di pensare spontanei e delle pratiche – teologiche e pastorali – che vanno tutte nel senso di una esagerata maggioranza dell'autorità della tradizione della chiesa intesa nel significato più ampio» (*ivi*, 20).

<sup>57</sup> Scrive Congar: «L'opera propria dello Spirito consiste nel realizzare dal di dentro la comunione con milioni di persone singole, sparpagliate lungo i secoli e su tutta l'estensione della terra, in questa unica forma di verità e di vita. Può fare questo in quanto è "Spirito", cioè sottigliezza e presenza senza frontiere, universalità ed intimità. Ma essendo Spirito del Cristo, 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 ed al compimento della quale egli veglia assiso ormai "alla destra del Padre". Così, per mezzo dello Spirito, tale istituzione diventa senza posa un "avvenimento" attuale e attivo. Si opera un'unione fra l'attualità di un'operazione immediata e, per così dire, verticale di Dio, e la sua trasmissione delle strutture dell'alleanza secondo una continuità storica e visibile, in certo modo orizzontale: esattamente come nell'atto personale di fede s'incontrano e si uniscono una comunicazione esteriore di verità definite, operata dalla successione d'un ministero visibile (che forma un solo corpo di missione a partire da Cristo), e un'ispirazione o energia spirituale ricevuta immediatamente e come verticalmente da Dio nella più profonda intimità del nostro cuore» (CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 62-63).

<sup>58</sup> DV 2: EV 1/873. Cf. WIEDERKEKR, «Il principio della tradizione», 116; H. POTTMEYER, «Tradizione», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1346.

<sup>59</sup> DV 7: EV 1/880.

ne degli apostoli», cui la Chiesa riconosce un carattere normativo,<sup>60</sup> in quanto oltre al fatto, trasmettono anche la sua esatta interpretazione.<sup>61</sup> In esse non è contenuto solo il messaggio, ma anche i *bona divina*,<sup>62</sup> vale a dire ciò che la parola proclama, la loro concretizzazione, «i beni ordinati alla salvezza, i quali sono ugualmente elemento costitutivo del Vangelo e della sua predicazione».<sup>63</sup> Solo dopo, questa predicazione apostolica, sarà «espressa in modo speciale nei libri ispirati»,<sup>64</sup> che costituiscono il documento preminente della predicazione apostolica, in quanto autentificato da Dio stesso, ma non l'unico, poiché ad esso è associata sempre la trasmissione viva e reale del vangelo, congenitamente più capace rispetto alla parola scritta di riprodurlo.<sup>65</sup> Per cui la sacra tradizione e la sacra Scrittura *constituisc*ono un tutt'uno in funzione della trasmissione del fatto, del significato e dell'efficacia dell'unica rivelazione.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> La tradizione degli apostoli è normativa poiché costituisce la prima forma testimoniale di accesso immediato alla rivelazione divina. Lo spiega bene D. Hercsik quando scrive: «La distinzione più importante dunque è quella in forza dell'origine della Tradizione. In maniera generale si può distinguere tra la rivelazione divina, il cui contenuto è creduto come rivelato da Dio (*traditio divina*), e tradizioni umane che hanno origine da uomini (*traditio humana*). Poiché però la Tradizione si rifà alla rivelazione divina è accessibile solo attraverso la testimonianza del tempo apostolico, si parla con più esattezza della Tradizione divino-apostolica (*traditio divino-apostolica*), in opposizione a qualsiasi tradizione introdotta dalla Chiesa nel periodo postapostolico (*traditio [mere] ecclesiastica*)» (HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, 165).

<sup>61</sup> Questo è un aspetto importantissimo: la tradizione degli apostoli consegna non soltanto il racconto degli avvenimenti, ma anche la loro esatta interpretazione. Ad essa gli apostoli giungeranno attraverso un cammino faticoso di rilettura e maturazione accompagnati dallo Spirito Santo, che li condurrà dal chiuso e dalla paura suscitata dall'incomprensione di quanto accaduto, alla libertà generata dal vedere chiaro, che si tradurrà nell'annuncio coraggioso. Per approfondire questo aspetto rimandiamo al sempre ottimo contributo di M. ZERWICK, «Il divino attraverso l'umano nei vangeli», in S. LYONNET (a cura di), *La Bibbia nella Chiesa dopo la Dei Verbum*, Edizioni Paoline, Roma 1969, 135-156.

<sup>62</sup> DV 7: EV 1/880.

<sup>63</sup> BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 113.

<sup>64</sup> DV 8: EV 1/882.

<sup>65</sup> Cf. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 251.

<sup>66</sup> Cf. DV 9: EV 1/885. Da notare come il numero 9 della DV affermi l'unità e la circolarità tra tradizione e Scrittura, ma ponga anche una distinzione importante tra le due attraverso una finezza terminologica: «La sacra Scrittura è parola di Dio in quanto consegnata per iscritto per ispirazione dello Spirito divino; quanto alla sacra Tradizione, essa trasmette integralmente la parola di Dio» (DV 9). Nel testo latino – ed è qui che si coglie la differenza – si dice che la Scrittura è *locutio Dei*, mentre la tradizione trasmette il *verbum Dei*. Nel primo caso il termine *locutio* indica la parola effettivamente pronunciata, non tanto quella scritta, intendendo così che la Scrittura costituisce un messaggio orale messo poi per iscritto: il testo scritto è lo stesso atto del parlare. La tradizione invece è l'atto del trasmettere integralmente all'umanità il *verbum Dei*, cioè la rivelazione, che essa ha ricevuto e che solo nell'atto dell'essere trasmesso dalla tradizione apostolica acquista tutta la sua pienezza di significato (cf. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 270-271).

Questa tradizione di origine divino-apostolica, a cui attenersi e da non disperdere,<sup>67</sup> costituisce il primigenio anello di congiunzione tra la rivelazione e la comunità, l'una nella misura della costituzione, l'altra in quella della dipendenza: «Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del popolo di Dio e all'incremento della fede; così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede».<sup>68</sup> È la Chiesa, pertanto, la mediatrice sacramentale della rivelazione, poiché è costituita ontologicamente dalla Parola accolta, da cui riceve non solo la dottrina rivelata, ma anche tutto ciò che la abilita al compimento della sua missione,<sup>69</sup> collocandosi e inserendosi così «nell'intimo della costituzione e dello sviluppo»<sup>70</sup> della rivelazione:

La sacra tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa; nell'adesione ad esso tutto il popolo santo, unito ai suoi pastori, persevera assiduamente nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle orazioni (cf. At 2,42 gr.), in modo che, nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, si stabilisca tra pastori e fedeli una singolare unità di spirito.<sup>71</sup>

La Chiesa, perciò, nella quale per mezzo dello Spirito Santo risuona la *viva vox evangelii* e per suo mezzo nel mondo,<sup>72</sup> è la depositaria e il

---

<sup>67</sup> Soprattutto nelle lettere pastorali di Paolo, nella Seconda lettera di Pietro e nella Lettera di Giuda, si sottolinea l'importanza della tradizione e la necessità di attenersi ad essa: «Perciò, fratelli, state saldi e mantenete le tradizioni che avete apprese così dalla nostra parola come dalla nostra lettera» (2Ts 2,15); «O Timoteo, custodisci il deposito» (1Tm 6,20); «Custodisci il buon deposito con l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi» (2Tm 1,14); «Questa, o carissimi, è già la seconda lettera che vi scrivo, e in tutte e due cerco di ridestare con ammonimenti la vostra sana intelligenza, perché teniate a mente le parole già dette dai santi profeti, e il precetto del Signore e salvatore, trasmessovi dagli apostoli» (2Pt 3,2); «Carissimi, avevo un gran desiderio di scrivervi riguardo alla nostra salvezza, ma sono stato costretto a farlo per esortarvi a combattere per la fede, che fu trasmessa ai credenti una volta per tutte» (Gd 3). Per un approfondimento del tema rimandiamo a J. WICKS, «Il deposito della fede: un concetto cattolico fondamentale», in R. FISICHELLA (a cura di), *Gesù Rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 100-119; E. CATTANEO, *Trasmettere la fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 62-74.

<sup>68</sup> DV 8: EV 1/882.

<sup>69</sup> Cf. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 253.

<sup>70</sup> M. CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», in LORIZIO (a cura di), *Teologia fondamentale II*, 293.

<sup>71</sup> DV 10: EV 1/886.

<sup>72</sup> Come scrive U. Betti nel suo diario il 23 aprile 1964, l'introduzione nel numero 8 della DV dell'espressione «lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'evangelo risuona nella Chiesa» è dovuta al suggerimento contenuto nel testo preparato da Congar sulla tradizione e inviato a Betti qualche giorno prima (cf. il testo di Congar in BETTI, *La dottrina del*

soggetto tradente della rivelazione, «in quanto inclusiva di tutti gli elementi della rivelazione attestata e della fede attestante». <sup>73</sup>

Tuttavia, tra la tradizione costituiva e quella dipendente – che si distinguono come si distingue Cristo dalla Chiesa<sup>74</sup> –, tra la linea orizzontale e quella verticale, vi è una continuità permanente: «La linea verticale non è presente soltanto nel momento costitutivo, ma anche nel momento dipendente. La tradizione non è mai solo orizzontale: in essa è sempre attivamente presente lo Spirito». <sup>75</sup> Perciò, anche la fede della Chiesa, in quanto vissuto e accumulo di comprensione sempre più profonda del significato della parola di Dio ricevuta, diventa successivamente essa stessa contenuto di trasmissione: «La tradizione, che trasmette la testimonianza e diventa a sua volta testimonianza, non testimonia solo il fatto degli eventi rivelatori della parola di Dio, bensì anche la loro importanza sperimentata per gli uomini che ne vengono a conoscenza. Essa testimonia l'intelligenza del *vero senso* di tali eventi». <sup>76</sup>

Questo rapporto di proporzione e di precedenza si riflette anche sul ruolo del magistero, il quale, nell'esercizio dell'autorità di Cristo, è chiamato «a interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa» e a insegnare «soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio». <sup>77</sup> Il ruolo del magistero è perciò spiegato con chiarezza col preciso utilizzo dei verbi, che indicano due relazioni, l'una verticale,

---

*Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 325). L'espressione serviva «per esprimere il concetto dinamico della Tradizione: *Viva haec Traditio in Ecclesia proficit... donec fermentum est totum*» (U. BETTI, *Diario del Concilio*. 11 ottobre 1962 – Natale 1978, EDB, Bologna 2003, 41).

<sup>73</sup> SEQUERI, *L'idea della fede*, 66.

<sup>74</sup> «Cristo non è la chiesa (bensì il Signore della chiesa), né la chiesa è Cristo ma la comunità vivificata da Cristo» (J. ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», in LATOURELLE – O'COLLINS [a cura di], *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, 419).

<sup>75</sup> MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nella parola di Dio*, 60. Questo è un aspetto decisivo nel confronto tra cattolici e riformati. La non totale assimilazione tra rivelazione e Chiesa, tra parola di Dio e parola della Chiesa, tra Scrittura e magistero, è un'affermazione ricorrente della Chiesa cattolica, che però allo stesso modo, con la stessa forza e chiarezza, ne sostiene la relazione circolare e necessaria: l'una con l'altra, l'una nell'altra nell'insieme. Al contrario, i protestanti accusano la Chiesa cattolica di identificare la propria parola con la parola di Dio, il proprio spirito con lo Spirito Santo, la propria autorità relativa con l'autorità assoluta di Dio stesso. Il testo di Ehrlich, cui spesso ci riferiremo e al quale rimandiamo su questo punto, affronta il tema in maniera chiara, soprattutto per la parte protestante: EHRlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 244-301.

<sup>76</sup> H.J. POTTMAYER, «Norme, criteri e strutture della Tradizione», in KERN – POTTMAYER – SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale IV*, 166.

<sup>77</sup> DV 10: EV 1/887.

l'altra orizzontale: *audit* e *custodit*, dicono il rapporto di dipendenza e sottomissione nei confronti della rivelazione; *exponit* e *proponit*, indicano il ruolo di servizio verso la comunità dei credenti.<sup>78</sup> Il magistero non si sostituisce, pertanto, alla parola di Dio, né usurpa il posto che è dello Spirito:<sup>79</sup> esso ha la sola funzione di garantire, assistito dallo stesso Spirito, che «l'espressione della parola di Dio scritta e trasmessa in ogni epoca della storia, in riferimento allo sviluppo e al progresso della confessione della fede, dimori fedelmente nella verità rivelata».<sup>80</sup> In altri termini, l'immutabilità della rivelazione e l'esatta comprensione della verità che Dio ha voluto rivelare per la nostra salvezza, che è sempre uguale a se stessa, ma che risente del condizionamento della storia ed esige di essere trasmessa agli uomini in una maniera viva e corrispondente alle esigenze del loro tempo, è garantita proprio dal magistero,<sup>81</sup> il quale

non gode di nessuna autonomia nei confronti del deposito. Non v'è alcun momento della sua attività di magistero, cioè della tradizione attiva, in cui possa dirsi dispensato dal far riferimento al deposito ed alle sue attestazioni, poiché esso ne è soltanto il testimone. La parola degli apostoli era costituente, e si trovava perfettamente alla pari con i loro scritti. La parola del magistero è costituita e condizionata dalla Tradizione apostolica, scritta o non scritta, presa nel suo stato originale che le Scritture hanno perfettamente conservato, o nel suo stato elaborato in dogmi.<sup>82</sup>

I limiti che il magistero eventualmente pone nella comprensione e definizione dell'oggetto di fede sono già imposti dall'oggetto stesso e corrispondono a quell'intenzione di salvezza che Dio ha manifestato e che è contenuta nel deposito della fede. Essa va semplicemente compresa seguendo la direzione del suo senso,<sup>83</sup> che sta tra l'immutabilità della verità e la contingenza storica della sua manifestazione, comprensione ed espressione.<sup>84</sup>

Per concludere, è indubbio che la *Dei verbum* presenti una comprensione della tradizione molto più complessa e ampia rispetto al passato, intesa più come «evento» che come «concetto»,<sup>85</sup> in cui convergono

<sup>78</sup> Cf. TESTAFERRI, *La parola viva*, 134-135.

<sup>79</sup> Accusa ricorrente in tutti i teologi protestanti, anche in quelli più recenti, compreso K. Barth: cf. EHRlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 256-262.

<sup>80</sup> P. CODA, *Teo-Logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2009, 363.

<sup>81</sup> Cf. *Gaudium et spes* (= GS), n. 62: EV 1/1527.

<sup>82</sup> CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 77.

<sup>83</sup> Cf. POTTMEYER, «Norme, criteri e strutture della Tradizione», 166.

<sup>84</sup> Cf. ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», 420-421; G.D. MUCCI, «È relativista il Magistero della Chiesa?», in *La Civiltà cattolica* 160(2009)3822, 491-497.

<sup>85</sup> Cf. G. SGUBBI, «Il *logos* che tende alla carne. La parola di Dio cuore della teologia di J. Ratzinger», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 27(2010)1, 64.

vari elementi e aspetti che devono essere chiaramente distinti: diversità di soggetti, di significati, di momenti, di forme. Questi aspetti, però, se ben intesi, vanno a inserirsi nell'unica trasmissione che va da Dio all'uomo, nella quale si compie il fine che è contenuto in ciò che Dio è in sé, e cioè amore che salva. Unità organica quindi, non solo logica: in essa, l'unico movimento di apertura salvifica di Dio nella storia, mediato e compiuto in Cristo, cristallizzato nella parola scritta, ispirata e normativa della Scrittura, vissuta, interpretata e tramessa *nella e con la vita della Chiesa animata dalla Spirito Santo*,<sup>86</sup> tende al suo compimento universale.<sup>87</sup> È in ragione di tutto questo che tradizione, Scrittura e Chiesa (magistero) trovano senso, comprendendosi l'una nell'altro nell'insieme, come elementi «tra loro talmente connessi e congiunti che nessuna di queste realtà sussiste senza le altre, e tutte insieme, ciascuna a modo proprio, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime».<sup>88</sup>

### 3. Il contributo del dialogo ecumenico al riavvicinamento sul tema della tradizione

Da Lutero e dal concilio di Trento in poi molto è stato fatto per avvicinare parti un tempo distanti e in contrasto sul tema della tradizione e sul suo rapporto con la Scrittura, fino a trovare una visione condivisa

---

<sup>86</sup> Lo Spirito è il vero protagonista della trasmissione poiché è attivo sin dall'inizio: «Uno stesso Spirito assiste gli apostoli nel loro ministero, richiamando alla memoria e facendo loro comprendere il mistero di Cristo. Il medesimo Spirito li spinge a fissare per iscritto questo mistero, di modo che gli scritti sono parola formale di Dio. Questo Spirito è presente e attivo nella Chiesa, contribuendo allo sviluppo della tradizione e attualizzando la voce del vangelo come rivelazione presente del mistero di Cristo. Lo Spirito che ha affidato agli apostoli la parola illumina i loro successori perché la esponano e la diffondano. E lo stesso Spirito assiste il magistero perché ascolti e interpreti fedelmente la parola; egli infine unifica l'azione e la funzione di tradizione, Scrittura e magistero» (ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, 226).

<sup>87</sup> Lo stesso concetto è espresso da U. Betti: «Il Cristo-rivelazione è dunque insuperabile dal Cristo Chiesa; nella quale riceve una dimensione di presenza operante, nella misura dell'attività, condizionata dalla rivelazione, dei membri che la compongono. Lo Spirito Santo, che ha guidato la predicazione apostolica e ha ispirato i libri sacri, vivifica tutta la comunità ecclesiale, dai vescovi fino agli ultimi laici; e conferisce ad essi un udito soprannaturale che l'abilita ad intendere la parola di Dio, a custodirla con fedeltà, a rendersi disponibile alle sue esigenze» (BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 276).

<sup>88</sup> DV 10: EV 1/888. Efficace il modo in cui G.D. Mucci definisce questa connessione: «Una sorta di pericoresi che collega, per nativa connessione, la Tradizione, la Scrittura, il Magistero e la Chiesa» (G.D. MUCCI, «Che cos'è la Tradizione della chiesa», in *La Civiltà cattolica* 139[1988]3321, 232).

e una convergenza quasi inaspettata, anche se, come vedremo, «le posizioni bipolarmente distinte non sono così ancora superate in maniera definitiva».<sup>89</sup> A ciò ha contribuito in maniera decisiva anche il dialogo tra le parti.

Contemporaneamente alla seconda sessione del concilio Vaticano II, infatti, precisamente dal 12 al 26 luglio 1963, a Montréal, in Canada, si teneva la IV Conferenza generale di Fede e Costituzione,<sup>90</sup> istanza teologica del Consiglio ecumenico delle Chiese.<sup>91</sup> Alla conferenza prendevano parte numerose Chiese – luterana, anglicana, ortodossa e cattolica (cinque rappresentanti) – e diversi gruppi e movimenti: è evidente che la parte non cattolica era prevalente, e questo si rifletterà anche nei testi prodotti. Per preparare la conferenza furono stabilite quattro commissioni, con il compito di fare ricerche su alcuni campi teologici che in quel momento suscitavano maggior interesse. Le commissioni prepararono i loro rapporti tra il 1952 e il 1963, su quattro specifici campi: il Cristo e la Chiesa, la Tradizione e le tradizioni, il culto, l'istituzione.

Per il secondo argomento fu preparato un volume intitolato *Scrittura, Tradizione e tradizioni*,<sup>92</sup> composto da tre relazioni: la prima, di una commissione nordamericana; la seconda, di una commissione europea, redatta dal teologo protestante K.E. Skydsgaard; la terza, dalla trascrizione di una conferenza ortodossa-protestante del teologo svizzero J.L. Leuba. Soprattutto i rapporti di Skydsgaard e Leuba offrivano numerosi spunti di riflessione.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> WIEDERKEKR, «Il principio della tradizione», 115.

<sup>90</sup> Cf. M. VILLAIN, «La quatrième conférence de "Foi et Constitution"», in *Nouvelle Revue Théologique* 85(1963), 834-839; D.T. STOTMANN, «Chronique religieuse. I. Le Mouvement Foi et Constitution à Montréal. 12-26 juillet 1963», in *Irenikon* 36(1963), 368-390. Invece, per una ricostruzione storica del cammino, delle attività e dei documenti della Commissione Fede e Costituzione sin dal suo inizio, rimandiamo alla sintetica, anche se parziale, trattazione di M. TANNER, «75 anni di Fede e Costituzione», in *Il Regno-Documenti* 49(2004)11, 379-384.

<sup>91</sup> Per una panoramica sulla storia del cammino ecumenico nel XX secolo rimandiamo al contributo di H. DÖRING, «Ecumenismo: realtà e speranza», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale, 3: Trattato sulla Chiesa*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990, 279-299.

<sup>92</sup> IV CONFERENZA MONDIALE DI FEDE E COSTITUZIONE, *Scrittura, Tradizione e tradizioni* Montréal 1963: EO 6/1908-1946.

<sup>93</sup> Per una valutazione critica dei contributi delle tre commissioni cf. R. BURIGANA, «Quale tradizione? Riflessioni e definizioni tra la IV conferenza di Fede e Costituzione (Montréal, 12-26 luglio 1963) e la costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II», in *Studi Ecumenici* 27(2009)1-2, 129-146. Il contributo offre anche una panoramica sulla discussione ecumenica circa il rapporto tra la tradizione e la Scrittura precedente alla Conferenza di Montréal.

Le due relazioni riconoscevano la dimensione storica della realtà di Cristo, che la Riforma, nel suo desiderio di rigettare le «tradizioni umane», aveva ignorato. La tradizione, infatti, come trasmissione dell'esperienza intellettuale, spirituale e pratica delle età precedenti, è un processo normale e inevitabile del pensiero umano. Era invece necessario distinguere la Tradizione, «che è la realtà di Cristo trasmesso attraverso il tempo dopo la sua incarnazione», e le tradizioni, «che sono i veicoli più o meno temporanei di questa Tradizione».<sup>94</sup> Il problema, allora, era di porre dei criteri che permettessero di discernere la Tradizione dalle tradizioni. Tutti erano d'accordo che la ricerca dei criteri non poteva fare astrazione né dalla Scrittura né dalla Chiesa, ma, mentre i protestanti attribuivano alla Scrittura la capacità di interpretare se stessa e al singolo credente la possibilità di comprendere il messaggio biblico illuminato dallo Spirito Santo, per i cattolici era la Chiesa la suprema istanza del giudizio di autenticità e correttezza dell'interpretazione biblica.

Inoltre, sia Leuba che Skydsgaard rifiutavano l'idea di una Tradizione «apostolica» in sviluppo, senza per questo ammettere l'idea protestante che la Tradizione fosse semplicemente affermata, senza progresso nella conoscenza, poiché questa posizione non prendeva seriamente in considerazione la realtà della storia.<sup>95</sup>

Quali, dunque, le conclusioni della Conferenza di Montréal – la quarta dopo Losanna 1927, Edimburgo 1937, Lund 1952 – partendo da queste premesse? Innanzitutto, si puntava a una revisione delle posizioni di cattolici, protestanti e ortodossi, preferendo per prima cosa parlare di «Tradizione e Scrittura» anziché di «Scrittura e Tradizione».<sup>96</sup>

Poi, di specificare che «per Tradizione (con la T maiuscola)» si intendesse «il vangelo trasmesso di generazione in generazione nella e dalla Chiesa, Cristo presente nella vita della Chiesa».<sup>97</sup> Ancora, di ritenere che la Tradizione, che è opera della Spirito, fosse incorporata, incarnata, nelle tradizioni, quali «espressioni e manifestazioni in varie forme storiche dell'unica verità e realtà che è Cristo».<sup>98</sup>

Infine, di individuare criteri per discernere la verità delle tradizioni: «Nel corso della storia della Chiesa si è cercato il criterio nella corretta interpretazione delle sante Scritture. Ma che cosa significa "corretta interpretazione"?».<sup>99</sup> Ogni Chiesa, ogni tradizione confessionale ha in-

<sup>94</sup> EO 6/1909.

<sup>95</sup> Cf. R. ROUQUETTE, «"Foi et Constitution" a Montréal. L'Église et le temps», in *Études* (1963)318-319, 113-118.

<sup>96</sup> EO 6/1912.1915.

<sup>97</sup> EO 6/1909.

<sup>98</sup> EO 6/1917.

<sup>99</sup> EO 6/1921.

terpretato questo principio in maniera diversa, per cui il problema non si è risolto, ma in alcuni casi acuito e complicato.<sup>100</sup> «Come possiamo superare la situazione in cui tutti leggiamo la Scrittura alla luce delle nostre proprie interpretazioni?», ci si chiedeva alla fine.<sup>101</sup> La risposta a questa domanda rimaneva sospesa, in quanto si ammetteva l'impossibilità di appianare i diversi modi che cattolici, ortodossi e protestanti adoperavano per interpretare la Scrittura, in un unico, comune, assoluto, principio di interpretazione. La Chiesa cattolica, ad esempio, ha trovato la chiave ermeneutica «nel deposito della fede, custodito dal *magisterium* della Chiesa», mentre quella della Riforma ha «posto l'accento unicamente su ciò che la Scrittura dice alla coscienza individuale, sotto la guida dello Spirito Santo».<sup>102</sup>

Tuttavia, il documento concludeva sostenendo che un principio di convergenza fosse garantito proprio dalla comune Tradizione:

Il fatto stesso che Dio ha donato alla chiesa le Scritture non dovrebbe indurci a sottolineare maggiormente rispetto al passato lo studio comune della Scrittura quando rappresentanti delle varie chiese si incontrano? Non dovremmo studiare maggiormente i Padri di tutte le epoche della chiesa e le loro interpretazioni delle Scritture alla luce del nostro compito ecumenico? La situazione ecumenica non richiede forse che cerchiamo la Tradizione, riesaminando sinceramente le nostre tradizioni particolari?<sup>103</sup>

Tradizione e tradizioni dunque, che, come si diceva prima, sono legate da un nesso di reciprocità e di dipendenza. Ma cosa intendere propriamente con Tradizione?<sup>104</sup> Dove rintracciare la forma prima e incorrotta dell'unica Tradizione capace di costituirsi come criterio per esaminare le singole tradizioni e verificarne la loro connaturalità con ciò che le determina? Il documento ammetteva che le risposte già presup-

---

<sup>100</sup> Cf. EO 6/1923.

<sup>101</sup> EO 6/1924.

<sup>102</sup> EO 6/1923.

<sup>103</sup> EO 6/1925.

<sup>104</sup> È lo stesso documento a riconoscere che «esistono perlomeno due modi diversi di intendere la Tradizione. Il primo è chiaramente affermato dagli ortodossi. Per loro, la Tradizione non è solo l'atto di Dio in Cristo, che viene con la forza dello Spirito Santo a salvare tutti gli uomini che credono in lui, ma anche la fede cristiana, trasmessa in pienezza e purezza ed esplicitata in un'interrotta continuità, di generazione in generazione, mediante determinanti eventi della vita della chiesa cattolica e apostolica. Per altre Chiese, la Tradizione coincide sostanzialmente con la rivelazione in Cristo e la predicazione della parola, affidata alla chiesa che da essa è sostenuta nell'essere, ed è espressa più o meno fedelmente in varie forme storicamente condizionate, cioè nelle tradizioni. Per altri ancora, la concezione della Tradizione e delle tradizioni contiene elementi di entrambe le succitate posizioni» (EO 6/1927).

ponevano visioni distinte tra le varie tradizioni confessionali su ciò che si dovesse intendere per Tradizione e dove si trovasse, impedendo di fatto la convergenza su una risposta concorde.<sup>105</sup> Aggiungiamo noi, che se non fosse già presupposta una visione di fondo discorde sul principio, non esisterebbe nemmeno una differenza di fatto.

Nonostante la difficoltà per arrivare a una convergenza piena, quello di Montréal deve essere comunque valutato come un deciso, sereno e opportuno passo verso un riavvicinamento delle parti.<sup>106</sup> Due le intuizioni fondamentali dal nostro punto di vista. La prima, il riconoscimento e l'importanza del dinamismo della «tradizione», dell'atto del trasmettere, con la conseguente distinzione fra Tradizione, tradizione e tradizioni – distinzione che sarà impiegata con sempre maggior convinzione anche in ambito cattolico – che stabilisce un rapporto di centralità, precedenza e dipendenza, sottolineando positivamente l'interazione permanente tra la Tradizione e le tradizioni, la quale permette una trasmissione fedele, anche se, in alcuni momenti storici, appaiono delle distorsioni della fede apostolica. Tuttavia Montréal non approfondisce che cosa comporti il fatto che la Tradizione unica si incarni in culture e in tradizioni concrete e diverse. La seconda intuizione – confermata anche dai risultati dell'esegesi – è l'impossibilità di contrapporre la Scrittura alla tradizione, perché anch'essa è storicamente nata da una tradizione precedente, concomitante e ulteriormente precedente. La tradizione viene prima della Scrittura e già per motivi ermeneutici questo dato non può essere trascurato, anzi, ne sottolinea l'importanza.<sup>107</sup>

#### 4. Alcuni incroci tra *Dei verbum* e *Scrittura, Tradizione e tradizioni*

Non perdendo di vista quanto appena detto, è sorprendente osservare quanto le affermazioni della Conferenza di Montréal siano in parte in linea con ciò che alla fine si leggerà nella redazione finale della *Dei verbum*,<sup>108</sup> tanto da poter parlare di «letterali corrispondenze tra i due te-

<sup>105</sup> Cf. EO 6/1926-1929.

<sup>106</sup> Cf. BURIGANA, «Quale tradizione?», 137.

<sup>107</sup> Cf. EO 6/1912.

<sup>108</sup> R. Burigana parla, con prove ben documentate, di «impatto della Conferenza di Montréal sul concilio Vaticano II». Per l'autore, le conclusioni della Conferenza di Montréal hanno avuto la capacità di imprimere una svolta circa la revisione del concetto di tradizione che fino ad allora era maturato nella discussione in aula – fondamentalmente costitutiva e in rapporto concorrenziale con la Scrittura – e che di lì a poco sarebbe stato abbandonato in favore di una visione più armonica e co-inerente del rapporto tra rivelazione, tradizione e Scrittura. Burigana fonda questo suo convincimento

sti», certamente non casuali.<sup>109</sup> Naturalmente il concilio utilizzerà un linguaggio diverso rispetto a Montréal, tratterà alcuni temi da prospettive proprie, altri saranno solo accennati, altri tralasciati (come ad esempio il rapporto e la differenza solo intuitiva tra la Tradizione e le tradizioni), altri ancora saranno del tutto ignorati (come i criteri di discernimento delle tradizioni). Ma si sa, un documento conciliare per sua stessa natura è essenziale e breve, non ha la pretesa di sviluppare pienamente ogni argomento, compito affidato per lo più alla successiva riflessione teologica, chiamata a tradurre l'implicito in esplicito e a rendere formalmente evidente ciò che è detto solo intuitivamente.

Si diceva di parallelismi tra i due documenti. È impossibile non notare, ad esempio, una corrispondenza tra le conclusioni della Conferenza di Fede e Costituzione a proposito del formarsi della tradizione di fede,<sup>110</sup> con quanto si legge nella *Dei verbum*:

Pertanto la predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati, doveva esser conservata con una successione ininterrotta fino alla fine dei tempi. Gli apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli ad attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per iscritto (cf. 2Ts 2,15), e di combattere per quella fede che era stata ad essi trasmessa una volta per sempre. Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del

---

soprattutto sul fatto che J. Dupont, perito del concilio, venne incaricato nel 1963 da E. Florit, presidente della Commissione teologica, di presentare un parere sulle forme più adatte per mostrare l'opportunità ecumenica del capitolo II del *De revelatione*. Il *De revelatione* era stato redatto dalla commissione mista, nominata da Giovanni XXIII, con lo scopo di rivedere lo schema *De fontibus revelationis*, curato dalla Commissione teologica e presentato in aula il 14 novembre 1962, testo rigettato dall'aula dopo un'accessissima settimana di dibattito. Una delle ragioni che addussero i padri a rigettare lo schema fu proprio la sua mancanza di afflato ecumenico, di cui se ne chiedeva con forza la presenza. J. Dupont fece riferimento proprio al testo della Conferenza di Montréal, soprattutto allo spirito del testo, nel quale si rifiutava la contrapposizione e la separazione tra tradizione e Scrittura secondo un modello controversistico e apologetico, a favore invece di una visione positiva e complementare del rapporto tra le due realtà. Il suggerimento di Dupont di tener conto della riflessione in ambito protestante e ortodosso fu recepito da Florit, anche se non fece mai riferimento esplicito alla Conferenza di Montréal (cf. BURIGANA, «Quale tradizione?», 121-147). Oltre al contributo di Burigana, rimandiamo per un raffronto sinottico fra le affermazioni della Conferenza di Montréal e quelle del concilio Vaticano II sul tema della tradizione, all'ottimo contributo di uno dei redattori di Montréal, J.L. LEUBA, «La Tradition à Montréal et à Vatican II. Convergences et divergences», in B.-D. DUPUY (a cura di), *La Révélation divine, 2: Constitution dogmatique «Dei verbum»*, Cerf, Paris 1968, 475- 497.

<sup>109</sup> BURIGANA, «Quale tradizione?», 138; ROTA, «Il Concilio Vaticano II e la Tradizione: punti nodali di un dibattito», 440-441.

<sup>110</sup> Cf. EO 6/1915.1926.

popolo di Dio e all'incremento della fede; così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede.<sup>111</sup>

Nel testo, pur non sostenendo un'equivalenza assoluta tra tradizione e Chiesa, si riconosce che è la Chiesa il soggetto e luogo tradente della rivelazione, cui aderisce e che ne determina l'esistenza e l'identità.<sup>112</sup> In essa «le due accezioni di tradizione, attiva e passiva, si mostrano nella loro intima connessione. L'esistenza dell'una richiama quella dell'altra e viceversa».<sup>113</sup>

Il rapporto tra rivelazione e tradizione e tra tradizione e Chiesa è talmente stretto che l'una non potrebbe esistere senza l'altra: la prima non potrebbe assolvere pienamente al suo compito senza la seconda; la tradizione non potrebbe compiersi senza la Chiesa, «soggetto storico» e organismo vivo che, vivificato dallo Spirito, «soggetto trascendente»<sup>114</sup> e anima della Chiesa, trasmette in maniera viva la persona viva di Cristo, mediatore e compimento di tutta la rivelazione.<sup>115</sup> Lo stesso concetto è espresso a Montréal:

<sup>111</sup> DV 8: EV 1/882.

<sup>112</sup> L'interpretazione della tradizione data dalla DV ha sollevato dure critiche da parte di alcuni teologi protestanti, primo fra tutti K. Barth. Inaccettabile, dal loro punto di vista, è l'eccessiva deificazione della tradizione e della Chiesa, ma anche l'affermazione della loro quasi equivalenza. Scrive Ehrlich: «Ancor più importante è la questione della quasi identificazione della tradizione (e perciò della Scrittura che ne è parte) con tutto ciò che la Chiesa è e crede, cioè con la fede e con l'essere della Chiesa: non significa questo, alla fine, che non è né nella tradizione (in tutti i sensi) né nella Scrittura, che si trova la verità salutare, ma nella Chiesa stessa? [...]. In queste circostanze, come può la Scrittura porsi veramente di fronte alla Chiesa come suo superiore e suo giudice? [...]. Finché Roma non riconosce chiaramente e inequivocabilmente che la Scrittura sta di fronte alla Chiesa, è il suo superiore e suo giudice, possiamo solo dire che, malgrado i progressi autentici che sono stati fatti, l'abisso che separa la Chiesa di Roma dalla Chiesa della Riforma rimane. Il rapporto tra Chiesa, tradizione e Scrittura come viene concepito nella *Constitutio de Divina Revelatione* – per non dire di più – corre molto da vicino il rischio di fare della Chiesa il giudice della Parola di Dio» (EHRlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 298-300). Una simile critica, con le dovute differenze, attraversa anche tutto lo studio del già citato NAUD, *Il Magistero incerto*, in particolare 55-62.

<sup>113</sup> M. SEMERARO, «Temi ecclesiologicali nel capitolo secondo della *Dei Verbum*», in N. CIOLA (a cura di), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo. Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti o.f.m.*, Pontificia Università Lateranense-Piemme, Roma 1995, 128.

<sup>114</sup> È Congar a parlare della Chiesa «soggetto storico» della tradizione e dello Spirito Santo «soggetto trascendente»; cf. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 60-83.

<sup>115</sup> Di tutto ciò già parlava Y. Congar nella sua indagine su *La Tradition et les traditions*, di cui pubblicò la seconda parte durante il concilio. Quest'opera profonda, frutto di un lungo studio, presenta una teologia della rivelazione, tradizione e Chiesa, che avrà un influsso crescente e decisivo nel concilio. Va ricordato che Congar fu il perito di riferimento della Conferenza episcopale francese al concilio, la quale si servì degli spunti e

Chiesa e tradizione sono inseparabili. [...] La vita della chiesa ha la sua sorgente nell'atto della rivelazione di Dio in Gesù Cristo e nel dono dello Spirito Santo al suo popolo e nella sua azione nella storia. Attraverso l'azione dello Spirito Santo viene costituita ed equipaggiata una nuova comunità, la Chiesa, per trasmettere fino ai confini della terra e alla fine del tempo la rivelazione e la vita che si trova in Gesù Cristo.<sup>116</sup>

È la vita della Chiesa, dunque, in sé e con tutte le sue manifestazioni, oggettivazioni e fissazioni, la dimensione e lo spazio attraverso il quale la rivelazione si trasmette sin dall'inizio.<sup>117</sup> La *Dei verbum* ripete in maniera regolare – lasciando capire che questo era un punto su cui i padri conciliari hanno voluto ad ogni costo evitare fraintendimenti o ambiguità – che la *dimensione personale, storica, dinamica e vitale* appartiene tanto alla rivelazione (e alla risposta di fede) quanto alla tradizione: Dio si è autocomunicato nella storia con *gesti e parole*;<sup>118</sup> Cristo ha rivelato il Padre con tutta la sua vita, quindi con ogni suo gesto e sua parola; l'uomo, a Dio che si rivela, obbedisce con la fede, consegnando liberamente tutto se stesso, aderendo con tutta la sua vita, il che implica ogni suo gesto e ogni sua parola; che gli apostoli hanno assolto al mandato di Cristo di trasmettere ciò che avevano ricevuto *constituendo* in gesti e parole, cioè nelle forme utili per la mediazione che tutta la loro vita era capace di esprimere; infine, che la Chiesa trasmette ciò su cui si fonda e perciò esiste, ovvero la rivelazione ricevuta, con ogni suo gesto e ogni sua parola, con la totalità della sua stessa vita.<sup>119</sup> È il

---

dei suggerimenti del teologo domenicano per preparare gli interventi in aula. Nel testo citato, circa la dimensione viva della tradizione, si legge: «Se la fede, o la realtà iniziale della salvezza, è trasmessa, essa è anche, nel senso forte del termine, ricevuta. Nel senso forte: ciò significa che esiste un soggetto ricevente della fede (della salvezza) e che questo soggetto è attivo per riceverla. La tradizione non sarà così soltanto trasmissione, poi ricezione passiva e meccanica; essa include la realtà di una verità salvifica vivente in una coscienza» (Y.M.-J. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 43).

<sup>116</sup> Cf. EO 6/1926.

<sup>117</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, 192; SEMERARO, «Temi ecclesiologicali nel capitolo secondo della *Dei Verbum*», 129-130.

<sup>118</sup> Sulla storia e sull'introduzione della formula «gestis verbisque» nella DV, si veda l'interessante studio di S. LANZA, «Gestis verbisque», in CIOLA (a cura di), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo*, 49-78.

<sup>119</sup> Tra i primi che cominciarono a parlare di «Tradizione viva» va ricordato il fondatore della scuola di Tubinga, J.A. Möhler (1796-1838): «La tradizione è il vangelo vivo, annunciato dagli apostoli nella sua integrità, procedente dalla loro anima santificata [...]. Per i primi discepoli, la tradizione era costituita dalla stessa parola viva degli apostoli [...]. Anche ora, e sempre, questa parola viva – derivante immediatamente da quella che per prima risuonò nella Chiesa – si chiama tradizione; e in questa forma si

modo propriamente umano di conservare e trasmettere, che passa attraverso la vita stessa e le sue manifestazioni, condensate e fissate in forme durevoli e resistenti al tempo che consuma, alla manipolazione e alla disgregazione. La Scrittura stessa è una risposta a questa necessità, seppur specifica, in quanto parola di Dio ispirata dallo Spirito e perciò sempre considerata dalla Chiesa «come la regola suprema della propria fede».<sup>120</sup> In questo senso la parola di Dio è distinta e distinguibile dalla Chiesa, ma non separabile:<sup>121</sup> «La Scrittura, in quanto contiene la rivelazione cristiana, è norma per la Chiesa e per la sua fede; ma la Scrittura è parola attuale e viva di Dio per noi, in quanto compresa nella fede viva della chiesa».<sup>122</sup>

L'insistenza del concilio sulle gesta e le parole, sia in ordine alla rivelazione sia in ordine alla tradizione, risponde all'intenzione di sottolineare con forza *la dimensione viva, personale e storica della rivelazione e della sua trasmissione*. Se si dimentica o minimizza quest'aspetto, si rischia di perdere di vista la portata della novità della costituzione, la più rilevante, tenendo conto del modello di rivelazione proposto fino ad allora, soprattutto dal concilio Vaticano I in poi.<sup>123</sup> Nel secondo capitolo della *Dei Filius*,<sup>124</sup> infatti, in un contesto di polemica col razionalismo, la rivelazione era descritta essenzialmente come un evento soprannaturale indeducibile, di degnazione divina, col quale Dio, spinto da una necessità morale, istruisce l'uomo circa le verità che col solo uso

---

attualizzerà anche in futuro» (J.A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa nei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969, 51).

<sup>120</sup> DV 21: EV 1/904. È curioso notare come ancora oggi in ambito protestante si continui ad affermare che la DV non riconosca l'istanza profetica contenuta nella Scrittura come *norma normans* nella Chiesa, ma la situi sullo stesso piano della tradizione e del magistero (cf. E. GENRE, «*Dei Verbum*. Un teologo riformato legge la *Dei Verbum*», in *Parola Spirito e vita* 58[2008]2, 103).

<sup>121</sup> È perciò da ricusare l'affermazione di E. Genre secondo cui il concilio non avrebbe distinto in modo chiaro la parola di Dio dalla parola della Chiesa, lasciando indistinto il loro rapporto e lasciando intendere che Scrittura, tradizione e magistero tendano all'equivalenza, permettendo così alla Chiesa di concepirsi con «pieni poteri su tutto e non più giudicata da nessun altro criterio che non sia quello che lei stessa stabilisce» (cf. GENRE, «*Dei Verbum*. Un teologo riformato legge la *Dei Verbum*», 110-111). In realtà la DV non lo sostiene affatto. Al contrario afferma una circolarità fra tradizione, Scrittura e Chiesa, nella quale ognuna si comprende in pienezza nella relazione con l'altra e nell'inserimento nell'unico movimento di rivelazione. In questa circolarità solo alla Scrittura spetta il ruolo di parola di Dio, perciò di regola normante della fede trasmessa.

<sup>122</sup> ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», 419-420.

<sup>123</sup> Cf. C. DOTOLI, *Sulle tracce di Dio. Lineamenti di teologia fondamentale*, Ed. Messaggero, Padova 1992, 81.

<sup>124</sup> Cf. CONCILIO VATICANO I, sess. III, costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica, c. 2: *Denz* 3004-3005.

della ragione non può conoscere.<sup>125</sup> «La rivelazione è qui non soltanto circoscritta all'aspetto cognitivo dell'azione salvifica di Dio; ma l'evento della rivelazione viene altresì concepito come un insegnamento (istruzione), che comunica concettualisticamente un "deposito" di verità di cui si sottolinea, in particolare, la soprannaturalità, la definitività e l'immutabilità».<sup>126</sup> Difficile cogliere in questa comprensione della rivelazione i tratti di una reale *autocomunicazione* di Dio agli uomini, tanto meno che questa avvenga nella storia.<sup>127</sup>

La costituzione *Dei verbum*, al contrario, accentuerà la dimensione personale e soprattutto storica della rivelazione, cioè il suo accadere dentro l'orizzonte dell'esperienza umana, «intendendo la storia come luogo e struttura portante fondamentale della manifestazione di Dio in Cristo».<sup>128</sup> Per farlo le basterà tornare alle radici bibliche del concetto di rivelazione, recuperandone il linguaggio, la modalità, le immagini e il contenuto.<sup>129</sup> La rivelazione sarà descritta essenzialmente come un atto d'amore, personale, di autocomunicazione di Dio, nel quale, stabilendo un rapporto di amicizia con gli uomini, con *gesti e parole*, svelerà se stesso, la sua vita intima ed essenza, introducendoli alla comunione, fino a dividerne la sorte.<sup>130</sup> Affermare che Dio si fa conoscere attraverso gesti e parole intimamente connessi, significa riconoscere che l'unica via di accesso a Dio «che è in sé» passa attraverso i suoi gesti e le sue parole, che ne portano l'impronta personale, che include a un tempo l'orizzontalità del *fatto* e la verticalità del *senso salvifico* voluto e reso noto da Dio.<sup>131</sup> Non vi è altra via. Come per l'uomo la possibilità di esprimere e rappresentare se stesso passa attraverso i suoi gesti e le sue parole, in cui è impressa la sua impronta personale, cioè il carico di identità e di intenzioni che in essi è riversato e manifestato, così è per Dio.<sup>132</sup> Dio dice se stesso agendo nella storia, e «*agisce lì dove avviene la sua volontà salvifi-*

<sup>125</sup> Su questo argomento si veda l'utile approfondimento di WERBICK, *Essere responsabili della fede*, 322-331.

<sup>126</sup> J. SCHMITZ, «Il cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale, 2: Trattato sulla Rivelazione*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990, 19.

<sup>127</sup> Cf. *ivi*, 18.

<sup>128</sup> LORIZIO, «Rivelazione, Scrittura, Tradizione», 303.

<sup>129</sup> Cf. L. MAZZINGHI, «Percorsi biblici nella *Dei Verbum*», in *Parola Spirito e vita* 58(2008)2, 35-54.

<sup>130</sup> Cf. DV 2: EV 1/873.

<sup>131</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969, 163-172.

<sup>132</sup> Nell'Antico Testamento la manifestazione di Dio non è primariamente associata al *parlare*, ma al *fare*. Il termine ebraico *dabar* potrebbe essere tradotto opportunamente, oltre che con *parola*, con *fare*: Dio parla agendo, fa conoscere se stesso e compie la sua volontà attraverso le gesta storiche da lui compiute. Il «*dabar Adonai*», perciò, allo stesso tempo ha valore noetico e dinamico (cf. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, 23-29).

ca [...], in tutto ciò che fa avvenire la sua volontà buona».<sup>133</sup> Questo dirsi di Dio «non è né un singolo atto né una molteplicità incoerente di opere e di parole, bensì un accadere secondo un piano, che costituisce un tutto, una “oeconomia” che culmina in Gesù Cristo, “il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione”». <sup>134</sup> È l'identità di Dio, che sta e che si esprime in un'intenzione, che dà unità e intreccio coerente ai gesti e alle parole da lui compiuti.<sup>135</sup>

Come trasmettere a tutti, allora, questa identità espressa in un'intenzione, che si è manifestata una volta per sempre nella storia, compiutamente e insuperabilmente in Cristo?<sup>136</sup> Come tradurla in modo tale da renderla comunicabile a tutti? Stabilito che «concretamente la tradizione esiste come presenza nella fede, la quale a sua volta come inabitazione di Cristo è antecedente a tutte le esplicitazioni particolare ed è feconda e vivente, e perciò si esplicita e si sviluppa attraverso il tempo»,<sup>137</sup> essa tuttavia si traduce riversandosi ed esplicitandosi in gesti e parole che, in forza dello Spirito, richiamandosi a quelli originari e fontali, compiuti in un contesto vitale e da soggetti vivi – cioè *dalla* e *nella* mediazione ecclesiale<sup>138</sup> – ne ripropongono il senso e la forma, ne contengono la sostanza e ne permettono la trasmissione, assumendo una valenza sacramentale.<sup>139</sup> Poiché all'origine di ogni tradizione c'è il fatto che «Dio traduce sé, la sua volontà, il suo invito, la sua promessa nel “linguaggio” di eventi e azioni umane, nella lingua parlata dagli uomini allorché essi parlano di Dio e di ciò che corrisponde o lo contraddice»,<sup>140</sup> allora la sua presenza e durata nella storia non può che continuare se non nello stesso verso e nella stessa forma. Concetto che ritroviamo, seppur più brevemente, espresso anche a Montréal: «La Tradizione, che è opera dello Spirito Santo, è incarnata nelle tradizioni [...]. Nella storia cristiana le tradizioni sono di-

<sup>133</sup> WERBICK, *Essere responsabili della fede*, 423.

<sup>134</sup> SCHMITZ, «Il cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa», 22.

<sup>135</sup> Cf. WERBICK, *Essere responsabili della fede*, 423, 425.

<sup>136</sup> Cf. MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nella parola di Dio*, 41.

<sup>137</sup> RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», 47-48.

<sup>138</sup> «La trasmissione della rivelazione suppone il carattere sacramentale della Chiesa, perché essa abbraccia non solo la predicazione e la dottrina della verità, ma anche la comunicazione della stessa divina presenza rivelata, che come tale ha una simultanea efficacia salvifica» (CROCIATA, «Elementi di ecclesiologia fondamentale», 288).

<sup>139</sup> Cf. WERBICK, *Essere responsabili della fede*, 428-429; W. KERN, «La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale», in K.H. NEUFELD (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 88-90.

<sup>140</sup> WERBICK, *Essere responsabili della fede*, 487.

stinte *dalla* e tuttavia legate *alla* Tradizione. Sono le espressioni e manifestazioni in varie forme storiche dell'unica verità e realtà che è Cristo». <sup>141</sup>

È la relazione dipendente con la sua origine, intesa non solo come inizio nel tempo, ma anche come fondamento sostanziale, del «ciò che è in sé», che giustifica la tradizione (e le tradizioni), la quale assolve alla sua necessità muovendo nel tempo, da un prima a un poi, ciò che è iscritto nell'origine. In ragione di ciò, la tradizione sta dinamicamente tra la fedele permanenza nella verità ricevuta da Dio, attraverso le mutevoli vicende della storia, e la tensione profetica verso il suo sviluppo futuro. <sup>142</sup> Per dirla con le parole di Montréal, «nel suo contenuto la Tradizione è rivolta non solo alla sua origine nel passato, ma anche alla pienezza che sarà manifestata in futuro». <sup>143</sup> E a questo processo non possiamo rinunciare, se vogliamo mantenere la contemporaneità con quel significato iscritto nell'origine stessa che, nel caso di Dio che si rivela, è la sua volontà di salvezza per tutti gli uomini, *già* compiuta in Cristo, *non ancora* compiuta in tutti gli uomini.

Per concludere, sia Montréal che il concilio riconoscono come la tradizione, prima ancora che un tema teologico o di confronto confessionale, è un fatto umano costitutivo e innegabile della storicità dell'esistenza, un processo normale e inevitabile di comunicazione dell'esperienza intellettuale, spirituale e pratica delle età precedenti, <sup>144</sup> e quindi anche della fede cristiana, intesa «non solo come somma di principi, ma come una realtà viva trasmessa mediante l'azione dello Spirito» <sup>145</sup> nella vita della Chiesa. Essa va semplicemente ammessa, tenendo conto che vi corrisponde Dio stesso, in quanto autorivelatosi nella storia e storicamente: «La realtà divina coinvolta nel trasmettere e riattualizzare l'autorivelazione salvifica di Dio si fa carne, per così dire, in varie usan-

---

<sup>141</sup> EO 6/1917.

<sup>142</sup> Della tradizione, scrive Alonso Schökel, «la conservazione è solo un polo, l'altro polo è il progresso: l'attuazione congiunta dei due crea il campo di forza unificato della tradizione. Chi isola artificialmente un polo, deforma la realtà, e diventa incapace di spiegare anche il polo artificialmente isolato. Se la tradizione guarda alle sue origini, l'atteggiamento sarà di fedeltà e continuità; mantenendosi così identica a se stessa, innestata nelle origini date o imposte. Se guarda verso il temine, l'atteggiamento sarà di tendenza e tensione, conservando così il dinamismo, l'insoddisfazione dell'incompletezza e vivendo nella speranza. Dobbiamo inoltre aggiungere un'affermazione complementare: anche l'origine possiede un impulso dinamico, in quanto l'esistere è dato come compito, e la realtà data è viva e dinamica. Parallelamente, la tendenza escatologica esige conservazione e fedeltà, poiché solo in queste si può tendere a giungere alla pienezza» (ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, 204). Si veda anche SEMERARO, «Temi ecclesiologicali nel capitolo secondo della *Dei Verbum*», 132-133.

<sup>143</sup> EO 6/1926.

<sup>144</sup> Cf. EO 6/1915-1917.

<sup>145</sup> EO 6/1916.

ze tradizionali, credenze e pratiche, che assicurano agli uomini la propria continuità sociale, identità e unità».<sup>146</sup> Noi siamo tradizione, senza tradizione non esistiamo. Dio si comunica facendosi Tradizione, senza questo dinamismo non ci raggiunge, nemmeno comincia la nostra esperienza di credenti.

## 5. Dopo il concilio Vaticano II e la Conferenza di Montréal

Da quanto detto, si è visto come sia il concilio Vaticano II che la Conferenza di Montréal possano essere considerati come la base per un discorso che mira a superare le differenze su un punto così importante e determinante come quello del rapporto Scrittura, Tradizione e tradizioni, nonostante alcune divergenze rimangano, specie riguardo al valore normativo esclusivo della Scrittura e al ruolo della Chiesa in genere, del magistero nello specifico.

Negli anni successivi non sono mancate altre riflessioni in questo senso, contenute in altrettanti documenti del dialogo ecumenico. Ne scegliamo due tra i tanti, quelli che possono costituire l'occasione per riflettere ulteriormente. La scelta è fatta in ragione degli specifici argomenti che essi affrontano e che sono naturalmente connessi con quello della tradizione: la natura e lo scopo della Chiesa il primo, l'ermeneutica il secondo. Lo spazio a nostra disposizione non ci permetterà di esaminare i testi nella loro totalità e in ogni singola parte, ma ci limiterà a considerare solo quelle parti in cui si tratta specificatamente della tradizione.

Anticipiamo subito due punti che ci sembrano importanti come chiave di lettura di ciò che vedremo e che giustificheranno le nostre considerazioni. Innanzitutto, che all'interno di Fede e Costituzione prevalgono le Chiese protestanti,<sup>147</sup> e questo comporta evidentemente uno sbilanciamento verso posizioni più in linea con la loro visione; secondo, che anche se Montréal indirizza il discorso sulla tradizione verso una visione comune, tuttavia la convergenza resterà incompiuta fino alla fine, giacché il valore della tradizione non riceverà mai un riconoscimento pieno in senso cattolico: sarà sì ammessa come processo vivo e dinamico con cui si attua nella vita della Chiesa la trasmissione della Tradizione, ma al suo interno verranno posti dei distinguo, soprattutto in ordine alla sua normatività e necessità. Nella visione protestante, infatti, solo alla Scrittura è attribuito un valore normativo ed ermeneutico esclusivo:

<sup>146</sup> G. O'COLLINS, *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1988, 243.

<sup>147</sup> Cf. GIRALDO, «Il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione nella *Dei Verbum*», 516.

essa è il tutto, sia in senso materiale che formale, che manifesta e comunica la salvezza. Alla comunità che la riceve resta il compito di applicarla, certamente non nel senso di una mera ripetizione delle parole della Scrittura, ma nemmeno di interpretarla, né tanto meno di svilupparla nel senso di promulgare nuovi articoli di fede,<sup>148</sup> poiché essa dà interamente la parola di Dio e si interpreta da sola. Ogni sviluppo è visto con sospetto, quasi fosse un tradimento del dato originario, un decadimento dell'unico principio normativo, che è la Scrittura.<sup>149</sup>

### Commissione Fede e Costituzione, Ginevra 1998, *La natura e lo scopo della Chiesa*

Un primo documento cui volgiamo la nostra attenzione è *La natura e lo scopo della Chiesa: una tappa sulla strada di una dichiarazione comune*,<sup>150</sup> preparato dalla Commissione Fede e Costituzione e diffuso nel 1999 in occasione dell'VIII Assemblea della stessa commissione. Fu considerato da subito come il primo stadio di un processo di convergenza in ambito ecclesiologicalo, avente come obiettivo il rilancio della prospettiva dell'unità visibile.<sup>151</sup> Il testo è molto lungo e affronta vari argomenti, suddivisi in due parti: una parte in cui si riconoscono le convergenze e l'altra in cui sono elencati gli aspetti che, nonostante gli sforzi, continuano a dividere.

Il nostro tema è trattato nel quarto capitolo, dedicato alla fede apostolica. Non molte le novità rispetto al passato. Si insiste molto sulla dipendenza stretta della fede attuale della Chiesa dall'insegnamento degli apostoli e che tale fede apostolica è «rivelata da Dio unicamente nelle sacre Scritture ed esposta nei simboli ecumenici». Compito della Chiesa è di

---

<sup>148</sup> Cf. EHRlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 272. È essenzialmente questa l'accusa mossa dai protestanti alla Chiesa cattolica, accusa però smentita dai fatti: la Chiesa non ha mai promulgato articoli di fede nuovi, nel senso di non contenuti o che non hanno fondamento, implicito o esplicito, nella Scrittura. Piuttosto ha riconosciuto ciò che è contenuto già nella rivelazione, testimoniato nella Scrittura e assimilato attraverso la fede della Chiesa in modo progressivo (cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 109-142).

<sup>149</sup> RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 114.

<sup>150</sup> COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, Ginevra 1998, *La natura e lo scopo della Chiesa: una tappa sulla strada di una dichiarazione comune*: EO 7/3017-3156.

<sup>151</sup> Per una rilettura critica dell'intero documento rimandiamo a C. MILITELLO, «La natura e lo scopo della Chiesa. Alcune notazioni a margine del documento di "Fede e Costituzione"», in *Protestantesimo* 58(2003)1-2, 263-282.

proclamare la stessa fede in modo nuovo e attuale ad ogni generazione e in tutti e in ciascun luogo. Ogni Chiesa nel luogo in cui si trova è sollecitata nella potenza dello Spirito Santo a rendere quella fede attuale e viva nel suo particolare contesto culturale, sociale, politico e religioso. La fede apostolica deve essere interpretata nel contesto dei diversi tempi e luoghi: deve essere in continuità con la testimonianza originale della comunità apostolica e con la spiegazione fedele di quella testimonianza in tutte le epoche.<sup>152</sup>

Questa fede apostolica, continua il testo, non ha a che fare solamente con una formula o la professione di una formula fissa, ma «è confessata nel culto, nella vita e nel servizio: cioè nella tradizione vivente della chiesa. La fede trasmessa attraverso la tradizione vivente della Chiesa è la fede evocata dalla parola di Dio e ispirata dallo Spirito Santo, attestata nella sacra Scrittura».<sup>153</sup> È facile, leggendo questa affermazione, andare subito con la mente a quanto dichiarato in *Dei verbum*, n. 8.<sup>154</sup> Tuttavia il testo sembra assolutizzare la coincidenza tra il contenuto della fede originaria e fondante e la Scrittura e i simboli ecumenici delle Chiese primitive, quasi come se il fatto della rivelazione fosse contenuto esclusivamente nella parola scritta e poi da questa trasfusa nella vita della Chiesa.

Il testo poi passa a individuare gli elementi che garantiscono la continuità tra la fede degli apostoli e la fede attuale delle Chiese:

La testimonianza della fede apostolica, la proclamazione e la rinnovata interpretazione del Vangelo, la celebrazione del battesimo e della cena del Signore, la trasmissione delle responsabilità del ministero, la comunione nella preghiera, nell'amore, nella gioia e nella sofferenza, il servizio verso l'infermo e il bisognoso, la comunione tra le Chiese locali e la condivisione dei doni che il Signore ha dato a ciascuno.<sup>155</sup>

Come appare evidente, in questo elenco sono menzionati soltanto quegli elementi che possono essere formalmente rintracciati nella sacra Scrittura, ma non quelli che invece possono essere stati rivenuti esplicitando, nella fedeltà al «dato», la tradizione apostolica incarnata nella Scrittura apostolica e continuata nella vita della Chiesa. Questo vale anche per il discorso sui simboli ecumenici, in particolare quello niceno-costantinopolitano, il quale «esprime la fede unicamente rivelata nelle Scritture», fede poi «espressa nella predicazione, nel culto, nei sacra-

<sup>152</sup> EO 7/3092.

<sup>153</sup> EO 7/3093.

<sup>154</sup> Cf. DV 8: EV 1/882.

<sup>155</sup> EO 7/3094.

menti, nelle formule confessionali antiche e recenti, nella vita e nella missione della chiesa, nei differenti contesti culturali e nelle diverse comunioni ecclesiali». <sup>156</sup> Anche in questo caso sembra che il Credo si costituisca come un riversarsi *sic et simpliciter* di ciò che è contenuto nella Scrittura e da questa poi nella vita della Chiesa, quasi un travaso da parola a parola, quando invece è proprio il contesto della fede vissuta che all'inizio, anche per esigenze storiche, l'ha portata a esplicitarsi in maniera normativa ed essenziale nel Credo, senza per questo slegarlo dal riferimento alla fede vissuta. L'impostazione del documento invece lascia trasparire una certa relativizzazione della dimensione storica dell'attestazione di fede, così come anche del contributo della comunità di fede nel tradurre il fatto nella parola e di ritradurla e ricomprenderla poi nella fede vissuta. Solo il linguaggio con il quale si esprime il simbolo è, per il documento, condizionato storicamente: «Il linguaggio del Credo niceno-costantinopolitano, come quello di tutti i Simboli, è condizionato dal tempo e dal contesto». <sup>157</sup> Ma non è tutto, perché subito dopo si precisa che lo stesso Credo non è usato in tutte le Chiese, anche se questa scelta non costituisce un allontanamento dalla fede: «A loro modo, anche queste chiese confessano la stessa fede apostolica». <sup>158</sup> A questo proposito si potrebbe obiettare come sia possibile considerare queste Chiese in continuità con l'unica Tradizione di fede apostolica se non ne riconoscono un elemento costitutivo e di garanzia di continuità com'è il Credo. Già solo questo esempio ci aiuta a comprendere come le varie confessioni cristiane *di fatto* difficilmente possono spiegarsi e convergere solo e unicamente con ciò che è formalmente contenuto nella Scrittura, poiché esse stesse sono tradizioni, cioè «concrete configurazioni della realtà cristiana». <sup>159</sup> In quanto tali, non possono essere semplicemente ignorate o discusse in ragione della sola Scrittura, ma vanno considerate – come suggeriva qualche tempo fa J. Ratzinger – in rapporto di compatibilità con questa. Le tradizioni ci sono perché una forma pura di rivelazione non esiste, essa è sempre Tradizione in tradizioni:

La tradizione (*Paradosis*) non è altro che la comunicazione che di se stesso fa Dio Padre mediante Gesù Cristo nello Spirito Santo, in vista di una presenza sempre nuova nella comunità della Chiesa. Sin

<sup>156</sup> EO 7/3095.

<sup>157</sup> EO 7/3095.

<sup>158</sup> EO 7/3095.

<sup>159</sup> Cf. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 95. È ciò che fa notare anche A. MAFFEIS, «Il rapporto tra Scrittura, Tradizione e Magistero nei documenti del dialogo cattolico-luterano», in V. DI PILATO – M. VERGOTTINI (a cura di), *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazione*, Glossa, Milano 2011, 325-326.

dall'inizio questa Tradizione viva nella Chiesa assume numerose forme differenti nelle tradizioni particolari (*traditiones*). La sua ricchezza inesauribile si manifesta in una pluralità di dottrine, canti, simboli, riti, discipline e istituzioni. La Tradizione mostra anche la propria fecondità con la sua «inculturazione» nelle Chiese locali distinte, secondo le situazioni culturali di queste. Tali molteplici tradizioni in tanto sono ortodosse, in quanto testimoniano dell'unica Tradizione apostolica e la trasmettono.<sup>160</sup>

Le tradizioni, perciò, in quanto di fatto rappresentazioni concrete della verità rivelata, possono determinare differenze, ma non per forza costituire un allontanamento dal loro centro. Le tradizioni confessionali, con tutti i loro elementi costitutivi e distinguenti, si impongono così di fatto – e gli stessi documenti del dialogo ecumenico lo ammettono indirettamente – tanto da potersi considerare un principio formale accanto alla Scrittura.<sup>161</sup> Ma il documento non arriva fino in fondo a questa prospettiva, giacché, come si notava in precedenza, procede su una chiara scelta di fondo: evidenziare ciò che unisce, facendo riferimento esclusivamente a ciò che è formalmente contenuto nella Scrittura o nella tradizione apostolica e patristica nella forma del Credo, della dottrina cristologica e trinitaria definita nei primi quattro concili della Chiesa, cui aderiscono anche i protestanti,<sup>162</sup> salvo poi però dover ammettere che ci sono tradizioni confessionali che pur non professando tutto ciò che è formalmente contenuto nella *sola Scriptura* o nei simboli di fede, non per questo se ne allontanano.

L'affermazione poi che «la fede apostolica è rivelata da Dio unicamente nelle sacre Scritture ed esposta nei simboli ecumenici»<sup>163</sup> con cui si apre il nostro capitolo, non tiene conto di un altro aspetto che invece è decisivo per comprendere in pienezza la portata del riconoscimento della tradizione: la fede apostolica è più che la Scrittura.

---

<sup>160</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi* (1989), C, II, n. 2: EV 11/2780. Si veda anche G. O'COLLINS, «Criteri per l'interpretazione delle tradizioni», in LATOURELLE – O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, 398.

<sup>161</sup> RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 95.

<sup>162</sup> «In tal modo, noi volentieri accogliamo e riveriamo i primi concili, quello di Nicea, di Costantinopoli, il primo concilio di Efeso, quello di Calcedonia ed altri, che si preoccupavano di confutare gli errori riferendosi agli insegnamenti della fede. Essi non contenevano difatti null'altro che la pura e genuina esposizione della Scrittura, che i santi padri applicavano con prudenza spirituale, per schiacciare i nemici della religione che sorgevano in quel tempo» (G. CALVINO, *Institution*, testo citato in EHRLICH, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 272).

<sup>163</sup> EO 7/3092.

Ciò che nella Tradizione è essenziale, ossia il suo originale modo di comunicare, consiste nella sua capacità di trasmettere il deposito della fede oltrepassando qualsiasi testo scritto: il che suppone soggetti viventi di trasmissione e il primato della realtà della viva esperienza cristiana sulle formulazioni sempre necessariamente imperfette e non esaustive.<sup>164</sup>

Questi caratteri, invece, sono appena intuibili nel documento, così come lo sono anche il costituirsi storico della fede, la sua attestazione e la sua comprensione. La comunità non si relaziona con il libro, ma con la realtà viva che nel libro è attestata.<sup>165</sup> È in ragione di questo riconoscimento che poi si spiega la tradizione, soprattutto nel suo incontrovertibile carattere di forza dinamica e vitale, legata imprescindibilmente a soggetti vivi. Al contrario, nel testo la tradizione somiglia molto più a quella consegna materiale e verbale della rivelazione contenuta unicamente nella Scrittura, passata quasi di mano in mano, privata di quel carattere di presenza reale e viva che le è proprio. Per conseguenza, la Chiesa si comprende come la comunità fondata su questa parola, ma nei confronti della quale non ha nessun'altra responsabilità se non quella dell'ascolto e dell'applicazione, che prescinde da una reale relazione viva e dinamica. L'unico elemento di vitalità che si percepisce nel testo è quello costituito dal passaggio nella vita di questa fede attestata nella parola della Scrittura, che dà indirizzo e movimento alla vita stessa. Ma la relazione tra Dio che si rivela e l'uomo che risponde con l'obbedienza della fede è più che la relazione tra la parola scritta e il lettore: è relazione tra persone, tra Dio e l'uomo, viva e presente, realizzata nella vita stessa della comunità che crede e che esiste in quanto fondata su questo dialogo costante, costitutivo e originante con Dio. Se non è intesa in questo senso, la tradizione finisce per essere una semplice e conclusa ripetizione materiale, che conserva intatto ciò che si riceve nella lettera della Scrittura, spostandolo semplicemente nella vita mediante la predicazione. La Scrittura, invece, ha senso perché rimanda oltre se stessa, alla realtà che attesta, che è «la parola del Dio vivo, soprattutto nella forma della Parola incarnata, che ha la precedenza sul libro ispirato».<sup>166</sup>

Fra l'agire e il parlare di Dio nel cosmo e nella storia da un lato e le Sacre Scritture dall'altro non si dà originariamente una relazione di totale equivalenza e corrispondenza, in quanto il termine «rivelazione»

<sup>164</sup> MUCCI, «Che cos'è la Tradizione della chiesa», 229.

<sup>165</sup> Cf. SGUBBI, «Il logos che tende alla carne. La parola di Dio cuore della teologia di J. Ratzinger», 62-64.

<sup>166</sup> G. O'COLLINS, *Il recupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 202-203.

zione» sta a designare l'insieme degli eventi e delle parole attraverso cui Dio si manifesta, che vengono come a cristallizzarsi in quel luogo privilegiato che la fede chiama «parola di Dio» e che sono le Sacre Scritture. Esse dunque non sono la rivelazione, né si può ragionevolmente ritenere che contengano in tutta la sua ricchezza nel suo svolgersi e fluire l'agire-parlare di Dio, bensì «attestano» – nella maniera più autorevole possibile, grazie al carisma dell'ispirazione – il realizzarsi di tale comunicazione e ce ne offrono testimonianza *nostrae salutis causa* (per la nostra salvezza), come si esprime il Vaticano II: i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Scritture (DV 11).<sup>167</sup>

«Come tale, la Scrittura non è un evento vivo, interpersonale»,<sup>168</sup> lo è invece la rivelazione, «che non è altro che Cristo stesso»,<sup>169</sup> e se la rivelazione è un avvenimento, non può essere trasmessa primariamente da un testo scritto o da una dottrina, ma da qualcosa di vivo, da un altro avvenimento, ossia dalla vita stessa della Chiesa, nella quale «la rivelazione avviene, ossia, succede».<sup>170</sup> È solo in questo contesto poi che la fede vissuta nella Chiesa può contribuire dinamicamente a quell'acquisizione di profondità e di certezza sulle cose rivelate che la Scrittura da sola non dà, poiché è il dialogo che si stabilisce tra soggetti vivi, e che passa attraverso il tutto della Parola pronunciata nella storia da Dio, che fa maturare la certezza.<sup>171</sup> In questo senso, la tradizione è

il contesto vivo di tutta la Scrittura in cui si mantiene vivace e attiva la parola di Dio. Tale tradizione, in quanto rappresenta un progresso nella comprensione, articola cumulativamente i contenuti della rivelazione, della Scrittura; li realizza nella vita e li trae a coscienza. Cumulativamente significa che le formulazioni progressive si integrano in un corpo di conoscenze articolate secondo il grado di coscienza attuale; si trasformano quindi in contesto vivo e in contesto conoscitivo.<sup>172</sup>

Perciò non Scrittura *fuori* o *contro* la tradizione, ma Scrittura nella tradizione, perché solo «sommando Scrittura e tradizione si ottiene il

<sup>167</sup> LORIZIO, «Rivelazione, Scrittura, Tradizione», 304-305.

<sup>168</sup> O'COLLINS, *Il recupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, 203.

<sup>169</sup> RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», 40.

<sup>170</sup> *Ivi*, 203.

<sup>171</sup> Cf. DV 9: EV 1/885. Scrive ancora Lorizio: «La Scrittura è Scrittura soltanto perché c'è la Chiesa viva, il suo soggetto vivo; senza il soggetto vivo della Chiesa, la Scrittura è solo un libro e apre, si apre a diverse interpretazioni e non dà un'ultima chiarezza» (LORIZIO, «Rivelazione, Scrittura, Tradizione», 279).

<sup>172</sup> ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, 166-167.

contesto integrale»<sup>173</sup> nel quale la rivelazione esprime tutta se stessa. Il documento, invece, facendo dipendere tutto e solo dalla fede apostolica contenuta nella sacra Scrittura, la cui unica e assoluta consistenza e autorità informa massivamente ciò che è creduto e poi applicato, elimina qualsiasi capacità del tramandamento di originare una comprensione dinamica della rivelazione di Dio in Cristo: tutto è fissato in maniera definitiva e statica nello scritto.<sup>174</sup> Ma questa è una visione riduttiva della rivelazione e quindi della tradizione, che non tiene conto del fatto che essa è una realtà dinamica che include, oltre lo scritto ispirato, anche la prima – sia cronologicamente che sostanzialmente – e, per certi versi più efficace, forma di trasmissione, ugualmente costitutiva e normativa, che è la testimonianza reale e viva degli apostoli. Richiamarsi alla Tradizione della fede apostolica significa non tralasciare nessun elemento che la compone: la vita stessa degli apostoli, la loro attività che assume una forma ben precisa, la testimonianza personale fatta di gesti e parole, le istituzioni<sup>175</sup> – intese come ordinamenti con i quali gli apostoli hanno dato in maniera permanente «strutturazione organica alle prime comunità cristiane»<sup>176</sup> – *la successione apostolica*.<sup>177</sup> Elementi che hanno poi sviluppato le loro virtualità nella fede vissuta della Chiesa e in continuità con il senso originario.

È lecito domandarsi, per esempio, se «il loro proprio posto di maestri»,<sup>178</sup> che gli apostoli hanno lasciato ai loro successori, non includesse anche e soprattutto il triplice *munus santificandi, gubernandi e docendi*, in quanto elemento ordinato di continuità con la loro stessa atti-

<sup>173</sup> Ivi, 167.

<sup>174</sup> Cf. MAFFEIS, «Il rapporto tra Scrittura, Tradizione e Magistero nei documenti del dialogo cattolico-luterano», 331.

<sup>175</sup> Cf. DV 7: EV 1/880.

<sup>176</sup> BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 243.

<sup>177</sup> Lo spiega chiaramente Mucci quando scrive che «il concetto di Tradizione contiene tre elementi, che la costituiscono simultaneamente: l'origine apostolica mediante la successione apostolica; il contenuto, ossia l'insegnamento apostolico; l'autorità normativa della fede, ossia l'autorità di Cristo, dal quale sono stati inviati sia gli Apostoli sia i loro successori. "La Tradizione è fin dall'origine la testimonianza apostolica dell'autorivelazione del Risorto, così come la chiesa l'ha accolta, formulata e trasmessa", mentre la successione è la forma della tradizione, la tradizione è il contenuto della successione» (MUCCI, «Che cos'è la Tradizione della chiesa», 228).

<sup>178</sup> DV 7: EV 1/881. Concetto ribadito anche nella *Lumen gentium* (= LG): «La cura di annunciare in ogni parte della terra il vangelo appartiene al corpo dei pastori» (LG 23: EV 1/340); «I vescovi, quali successori degli apostoli, ricevono dal Signore, cui è data ogni potestà in cielo e in terra, la missione di insegnare a tutte le genti e di predicare il vangelo a ogni creatura, affinché tutti gli uomini, per mezzo della fede, del battesimo e dell'osservanza dei comandamenti, ottengano la salvezza» (LG 24: EV 1/342); «Tra le funzioni principali dei vescovi eccelle la predicazione del vangelo» (LG 25: EV 1/344).

vità e da loro inteso come costitutivo e normativo per il mantenimento della fedeltà alla loro eredità, e che la Chiesa ha compreso sempre più profondamente assistita dalla Spirito che guida alla verità tutta intera? Non tenere conto di questo dinamismo di crescita nella comprensione della eredità degli apostoli, come sembra fare il documento, significa non tener conto della globalità e della portata del loro lascito. Così, la convergenza finisce per essere più il frutto della disponibilità al compromesso che della verità tutta intera: quando più si è disponibili a mettere tra parentesi gli elementi di diversità, tanto più si converge.<sup>179</sup>

Ma se è vero che l'unità non deve essere concepita come omologazione e uniformità, ma che si esprime nella diversità – che non significa divisione, come ricorda lo stesso testo<sup>180</sup> – e la diversità supporta l'unità, è purtroppo anche vero che la diversità in questo caso è generata da questioni di sostanza.<sup>181</sup> Per rendersene conto è sufficiente notare come nella valutazione del dinamismo della tradizione non si faccia mai riferimento alla dimensione sacramentale della Chiesa,<sup>182</sup> al ministero ordinato, alla funzione propriamente *docenti* esercitata al suo interno, che pure sono note costitutive della trasmissione ecclesiale. Si ha sempre l'impressione che l'ammissione di questi elementi sia in opposizione e al di fuori del dono dello Spirito.<sup>183</sup> È bene ricordare, invece, che la Chiesa – al cui interno è esercitato il ministero ordinato come «partecipazione radicale al sacerdozio di Cristo, in virtù del quale rappresenta Cristo alla testa della comunità e come di fronte ad essa»<sup>184</sup> – non esiste se non in relazione a Cristo e allo Spirito, di cui è creatura, ai quali rimanda continuamente nel suo essere mezzo e strumento universale di salvezza.<sup>185</sup>

Lo stesso magistero della Chiesa esprime la sua funzione in relazione costituente e dipendente con Cristo e assistito dalla Spirito; che

---

<sup>179</sup> Impresione comune anche tra i protestanti, e già anni prima che il dialogo ecumenico si intensificasse. Basta leggere ciò che scriveva Ehrlich subito dopo il concilio: «Negli ambienti ecumenici vi è la tendenza a dare molta importanza a ciò che le varie Chiese hanno in comune, minimizzando le loro divergenze. Il perpetuarsi dello scisma della Chiesa cristiana viene giustificato con l'affermazione ormai ritrita e piuttosto indisponente di tanti ecumenisti: ciò che ci unisce è più di ciò che ci divide» (EHR- LICH, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 300).

<sup>180</sup> Cf. EO 7/3084.

<sup>181</sup> Cf. MILITELLO, «La natura e lo scopo della Chiesa», 271.

<sup>182</sup> Cf. LG 1: EV 1/284.

<sup>183</sup> Cf. MILITELLO, «La natura e lo scopo della Chiesa», 276-278.

<sup>184</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Sei tesi sul sacerdozio cattolico* (1970), n. 4: EV S1/394.

<sup>185</sup> Cf. LG 48: EV 1/416. Sul rapporto tra rivelazione e Chiesa, sulla loro mutua implicazione e sul loro reciproco servizio, si può vedere CROCIATA, «Elementi di ecclesologia fondamentale», 282-298.

non «è in balia della propria autoreferenzialità», come da alcune parti si continua a sostenere,<sup>186</sup> né rappresenta «un'autorità assolutistica, non vincolata e autosufficiente, ma è vincolata alle altre fonti vincolanti e autoritative della dottrina».<sup>187</sup> Esso corrisponde a una forma di «autorità che serve alla verità [...], un'autorità di obbedienza»,<sup>188</sup> che guarda alla rivelazione come il tutto da cui riceve sostanza e forma. Il magistero ha il solo compito di garantire che ciò che è creduto nell'oggi corrisponda alla fede apostolica e in ultimo al senso rivelato e non sia in contraddizione.

In ragione di ciò, Scrittura, Chiesa e magistero stanno tra loro come un'unità funzionale, partecipando a quell'unico atto di trasmissione attualizzante della Parola scritta e trasmessa, in cui ognuna per parte sua garantisce normatività, vitalità e continuità conforme al significato inteso da Dio.<sup>189</sup> Solo in questo senso si può parlare *propriamente* di tradizione apostolica, riconoscendo in essa tutti gli elementi che la costituiscono sin dall'origine.<sup>190</sup> Quindi, se giustamente si ammette che l'unità si sperimenta nella proclamazione dell'insegnamento degli apostoli trasmesso nella comunità, poi però si accetta che la differenza è data dal valore attribuito ad alcuni aspetti che riguardano i ruoli e le funzioni dei soggetti che la compiono e che sono inclusi nella *traditio* apostolica. Infatti, mentre nella prospettiva protestante la Chiesa è semplicemente la comunità creata dalla Parola che le è predicata, riservando alla sola Scrittura il ruolo di autorità normativa e interpretativa, nella prospettiva cattolica la stessa comunità che riceve, vive e trasmette ciò che ha ricevuto, identifica al suo interno soggetti che partecipano attivamente al riconoscimento del senso proprio della parola di Dio, in ragione della partecipazione all'autorità di Cristo, al quale rimandano costantemente. Ed è in quest'ultima prospettiva che sta propriamente l'essere fondati sugli apostoli: «Se si può affermare che la Chiesa intera è stabilita sul

---

<sup>186</sup> GENRE, «*Dei Verbum*. Un teologo riformato legge la *Dei Verbum*», 111.

<sup>187</sup> A. DULLES, «Magistero e infallibilità», in KERN – POTTMEYER – SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale* IV, 172.

<sup>188</sup> RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 127.

<sup>189</sup> Cf. DV 10: EV 1/888.

<sup>190</sup> R. Magnani, con una felice schematizzazione, spiega che ciò che costituisce la grande Tradizione della Chiesa è: la fede apostolica, ovvero la trasmissione (*paradosis*) del *kerygma* e la sua interpretazione, fissati nel canone delle sacre Scritture; la vita apostolica, cioè la liturgia, la testimonianza e la disciplina (*apostolica vivendi forma*); infine, il ministero apostolico, in continuità e successione (*diadoche*) al ministero degli apostoli, a servizio e garanzia della fede e della vita apostolica di tutto il popolo di Dio (cf. R. MAGNANI, *La successione apostolica nella tradizione della Chiesa. Ricerca nel BEM e nei documenti del dialogo teologico bilaterale a livello internazionale*, EDB, Bologna 1990, 149).

fondamento degli Apostoli (Ef 2,20; Ap 21,14), bisogna anche e inseparabilmente affermare che questa apostolicità comune a tutta la Chiesa è legata alla successione apostolica ministeriale, che costituisce una struttura ecclesiale inalienabile al servizio di tutti i cristiani». <sup>191</sup>

La tradizione apostolica e la successione apostolica, perciò, sono legate insieme da un vincolo strettissimo, nel quale l'una dà ragione dell'altra:

«Tradizione» non è infatti una semplice anonima trasmissione di una dottrina, ma è parola viva, legata alle persone, parola che ha nella fede la sua realtà concreta. E viceversa: la successione non consiste in un'assunzione di poteri ufficiali che poi restino a disposizione del loro detentore, ma essa è un mettersi a servizio della parola, mandato di testimonianza per un bene affidato, che sta al di sopra del depositario, così che egli si ritrae completamente dietro ciò che ha ricevuto. <sup>192</sup>

In questo senso, «la continuità consistente nella successione di apostoli, discepoli degli apostoli e detentori dell'ufficio da essi costituiti, deve servire all'identità del vangelo nel tempo successivo», <sup>193</sup> non ad altro. Mentre così non è per la Chiesa protestante, la quale

---

<sup>191</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica* (1974), I, n. 3: EV 5/450. Sul tema dell'apostolicità e sulla successione apostolica – che, è bene chiarire, non coincidono l'una con l'altra, benché decisamente correlate, poiché l'una intende la continuità con la fede degli apostoli, l'altra si riferisce al particolare ministero istituito da Cristo la cui funzione è ritenuta essenziale per la Chiesa di ogni tempo – va tenuto in conto anche il più recente documento di studio della Commissione luterana/romano-cattolica per l'unione, *L'apostolicità della Chiesa*, del 2009. Il documento non presenta grandi novità rispetto al passato, anzi da alcuni commentatori è giudicato un tentativo fallito di riavvicinare le parti su un tema così dibattuto (cf. H.-M. BARTH, «L'apostolicità della Chiesa. Documento di studio della Commissione luterana/romano-cattolica per la riunione (2009)», in *Quaderni di Studi Ecumenici* 24, Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino, Venezia 2011, 33-43). Noi non vi possiamo dedicare attenzione, ma rimandiamo all'ottimo lavoro di MAGNANI, *La successione apostolica nella tradizione della Chiesa*, che raccoglie in maniera completa i risultati dei numerosi dialoghi bilaterali sul tema. Segnaliamo ancora la summenzionata rilettura di H.-M. Barth, e il contributo, nello stesso testo, di GIRALDO, «Apostolicità della Chiesa e successione apostolica. Il punto di vista cattolico-romano», 69-92, utile anche per la ricca bibliografia offerta sul tema dell'apostolicità nel dialogo ecumenico e per la distinzione che abbiamo utilizzato all'inizio tra apostolicità e successione apostolica (cf. *ivi*, 77-78).

<sup>192</sup> J. RATZINGER, «Episcopato e secessio apostolica», in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966, 54.

<sup>193</sup> K. KERTELGE, «La realtà della Chiesa nel Nuovo Testamento», in KERN – POTTMEYER – SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale*, III, 129.

ha negato il legame tra la Scrittura e la tradizione della Chiesa in favore della normatività della sola Scrittura. Anche se in seguito ci si richiama in diversa maniera alla Tradizione, tuttavia non si riconosce ad essa la medesima dignità di cui godeva nell'antica Chiesa. Poiché il sacramento dell'ordine è l'espressione sacramentale indispensabile della comunione nella Tradizione, la proclamazione della *sola Scriptura* ha comportato l'oscuramento dell'antica nozione della Chiesa e del suo sacerdozio. E così, di fatto, attraverso i secoli si è spesso rinunciato all'imposizione delle mani sia da parte di uomini già ordinati, sia da parte di altri. Là dov'è stata praticata, non sempre ha avuto il medesimo significato che nella Chiesa della Tradizione. Questa divergenza nel modo di introdurre nel ministero e di interpretarlo non è che il sintomo più rilevante della differente comprensione delle nozioni di Chiesa e di Tradizione.<sup>194</sup>

È lo stesso documento ad ammetterlo quando nei riquadri conclusivi in cui sono elencati gli elementi di diversità fa riferimento alla differenza in merito al modo di intendere il ministero ordinato e le sue funzioni, al peso da assegnare ai diversi mezzi di mantenimento della continuità apostolica e al modo di intendere l'*episcopé*.<sup>195</sup>

Il principio luterano del sacerdozio comune, in cui è evidenziata la capacità personale di ognuno nel sentirsi coinvolto e responsabile del giudizio sull'insegnamento e sulla prassi nella Chiesa, fatto alla luce della Scrittura, è differente dal «*typus ecclesiale cattolico*»<sup>196</sup> del ministero sacramentale, cui spettano funzioni proprie di governo, insegnamento e santificazione.<sup>197</sup> Parimenti, nella Chiesa luterana l'*episkopos* è un

<sup>194</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica*, VI, n. 3: EV/476.

<sup>195</sup> Cf. EO 7/3106-3140. La questione che riguarda il ministero ordinato e l'episcopato è complessa; in essa vanno tenuti in considerazione molti aspetti, a volte piccole sfumature. Inoltre, la complessità è acuita dal fatto che nelle Chiese nate dalla protesta luterana non vi è una visione comune su questi temi. Noi abbiamo genericamente, forse semplificando eccessivamente, parlato di Chiese luterane, Chiese della Riforma, Chiese protestanti, ma queste comunità tra loro si differenziano su alcuni temi, come per esempio su quello del valore e della consistenza da attribuire al ministero ordinato e sulla funzione e sul carattere dell'*episcopé*. Non potendoci dilungare, rimandiamo all'accurata e completa analisi offerta sul tema da MAGNANI, *La successione apostolica nella tradizione della Chiesa*, 160-163.

<sup>196</sup> RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 96.

<sup>197</sup> Così leggiamo nel già citato rapporto *Dal conflitto alla comunione*: «I cattolici differiscono dai luterani nella loro interpretazione dell'identità sacramentale del sacerdote e del rapporto tra il sacerdozio sacramentale e il sacerdozio di Cristo; essi affermano che i sacerdoti sono "resi partecipi in modo speciale del sacerdozio di Cristo [in modo che] nelle sacre celebrazioni agiscono come ministri di colui che ininterrottamente esercita la sua funzione sacerdotale in favore nostro nella liturgia"» (n. 190, in *Il Regno-Documenti* 11[2013], 377).

pastore che esercita la funzione di supervisione (o sovrintendenza)<sup>198</sup> e possiede pertanto il «potere delle chiavi», di insegnare la parola di Dio e di condannare la dottrina contraria al vangelo, ma non costituisce la massima autorità di insegnamento, funzione che è invece esercitata nell'assemblea di tutta la Chiesa, nella quale è previsto che anche i teologi e i non ordinati divengano responsabili e partecipi della funzione magisteriale. Nella Chiesa cattolica, diversamente, i vescovi, quali successori degli apostoli, con l'ordinazione sacramentale ricevono la pienezza del ministero sacerdotale di insegnamento, governo pastorale e santificazione,<sup>199</sup> e possono, assistiti dallo Spirito Santo, attuare, all'occasione, determinazioni irrevocabili della fede, che vincolano l'intera Chiesa, per proteggere la parola di Dio, ma che non sono esse stesse parola di Dio.<sup>200</sup> Esse dipendono dalla parola di Dio data nella Scrittura

---

<sup>198</sup> È sempre nel rapporto *Dal conflitto alla comunione* che si parla di «sovrintendenza»: «Nelle Chiese luterane il compito dell'*episkope* è inteso in varie forme. Coloro che esercitano un ministero a livello più ampio rispetto alla comunità locale vengono indicati in alcune regioni con titoli diversi da quello di "vescovo", come ad esempio eforo, presidente di Chiesa, sovrintendente o pastore sinodale. I luterani ritengono che il ministero dell'*episkope* sia anche esercitato non solo individualmente ma pure in altre forme, come i sinodi, a cui partecipano insieme membri sia ordinati che non ordinati» (n. 184, in *Il Regno-Documenti* 11[2013], 376-377).

<sup>199</sup> «Per adempiere a uffici così grandi, gli apostoli sono stati arricchiti da Cristo con una speciale effusione dello Spirito Santo disceso su loro (cf. At 1,8; 2,4; Gv 20,22-23), ed essi stessi con l'imposizione delle mani hanno trasmesso questo dono dello Spirito ai loro collaboratori (cf. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7), dono che è stato trasmesso fino a noi nella consacrazione episcopale. Insegna il santo concilio che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine, quella cioè che dalla consuetudine liturgica della chiesa e dalla voce dei santi padri viene chiamata sommo sacerdozio, il vertice del sacro ministero. La consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e di governare, che però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio. Dalla tradizione infatti, quale risulta specialmente dai riti liturgici e dall'usanza della chiesa sia d'oriente che d'occidente, consta chiaramente che con l'imposizione delle mani e con le parole della consacrazione la grazia dello Spirito Santo viene conferita, e viene impresso un sacro carattere, in maniera tale che i vescovi, in modo eminente e visibile, sostengono le parti dello stesso Cristo maestro, pastore e pontefice, e agiscono in sua persona. È proprio dei vescovi assumere, col sacramento dell'ordine, nuovi eletti nel corpo episcopale» (LG 21: EV 1/335).

<sup>200</sup> «Già negli scritti neotestamentari che riflettono il passaggio dall'epoca apostolica a quella post-apostolica si delinea uno sviluppo che, nel II secolo, porta alla stabilizzazione e al riconoscimento generale del ministero del vescovo. Le tappe di questo sviluppo si scorgono negli ultimi scritti del corpus paolino e in altri testi che si riallacciano all'autorità degli apostoli. Ciò che gli apostoli avevano rappresentato per le comunità al tempo della fondazione della Chiesa, venne riconosciuto come essenziale per la struttura della Chiesa o per le comunità particolari, attraverso la riflessione del tempo post-apostolico al suo inizio. Il principio dell'apostolicità della Chiesa, acquisito in questa riflessione, portò con sé il riconoscimento del ministero d'insegnamento e di dire-

e nella tradizione. La successione apostolica è in questo senso elemento imprescindibile, «non aggiuntivo, conveniente o auspicabile», attraverso il quale è garantita la tradizione.<sup>201</sup>

Queste diversità, come è facile capire, difficilmente possono armonizzarsi nel pur concorde riconoscimento di derivare tutti dall'unico insegnamento degli apostoli trasmesso continuatamente. Attribuendo alla Scrittura lo *status* preminente come parola di Dio, affidata in modo inalterabile allo scritto, oltre il quale non è lecito sporgersi, né nell'ammissione né nella comprensione, di fronte alla quale tutto deve giustificarsi strettamente giacché ciò che è successivo è considerato «decadenza» rispetto al principio originario e normativo,<sup>202</sup> si è finito per tagliare fuori sia ciò che è conseguenza della comprensione più profonda di elementi già contenuti nella viva trasmissione degli apostoli, sia ciò che è stato compreso successivamente alla fissazione nello scritto, frutto di quella crescita nella comprensione di quanto contenuto implicitamente nel dato apostolico messo per iscritto e portato a esplicitazione nella vita della Chiesa.<sup>203</sup>

Portare a compimento le virtualità contenute nella realtà sempre più ricca e vitale della rivelazione – contenuta nella tradizione apostolica, che supera la sola testimonianza della Scrittura, la quale è di per sé incompleta dal momento che «non può sostituire in tutto la predicazione viva dalla quale proviene»<sup>204</sup> – non significa tradirla, ma esaltarla, poiché gli sviluppi nella comprensione non sono un allontanamento

---

zione come istituzione derivata da Cristo attraverso e mediante gli apostoli. La Chiesa vive nella certezza che, prima di lasciare questo mondo, Gesù ha mandato gli Undici in missione universale, con la promessa di rimanere con loro tutti i giorni sino alla fine del mondo (Mt 28,10-20). Il tempo della Chiesa, tempo di questa missione universale, resta dunque esso stesso compreso in questa presenza di Cristo, che è la medesima nel tempo apostolico e in quello post-apostolico, e che prende la forma d'un unico ministero apostolico» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica*, I, n. 3: EV 5/455).

<sup>201</sup> Come fa notare R. Giraldo, la differenza tra cattolici romani e protestanti nel modo di intendere il triplice *munus*, che entrambi ammettono, è che per i primi esso è collegato necessariamente con l'episcopato e con la sua forma collegiale di trasmissione, mentre per i secondi non è legato a una specifica figura e ugualmente tradizionale forma di trasmissione (cf. GIRALDO, «Apostolicità della Chiesa e successione apostolica», 74-91).

<sup>202</sup> «In fondo cioè l'idea di decadenza non è altro che il negativo del principio della "sola Scriptura". Se infatti conta solo la Scrittura, tutto ciò che viene dopo non può essere che decadenza e depravazione dell'unico principio normativo» (RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 114).

<sup>203</sup> Cf. NARDELLO, «Lo sviluppo della Tradizione in *Dei Verbum* 8 e la sua ricezione ecclesiologica», 79-103.

<sup>204</sup> BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 251.

dalla sostanza dell'origine, ma il suo progredire in forza dello Spirito verso la pienezza, tipica attività di ogni essere vivente che si conserva sviluppandosi.<sup>205</sup> La rivelazione trasmessa, infatti, non è «soltanto un deposito da conservare, ma anche un processo di continua spiegazione e di rinnovato adattamento. Questi due concetti non sono antitetici, ma correlativi e interdipendenti. Il progresso parte dal deposito senza staccarsi da esso; a sua volta, non può essere percepito altro che la realtà viva nel suo sviluppo».<sup>206</sup>

### Commissione Fede e Costituzione, Ginevra 1998, *Un tesoro in vasi di argilla*

Il secondo documento che prendiamo in considerazione in questo cammino ideale di convergenza sul tema della tradizione – anche se non definitivamente compiuto e con tutte le sottili e non sempre evidenti differenze che abbiamo già evidenziato – è *Un tesoro in vasi di argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica*,<sup>207</sup> presentato nel 1998 dalla Commissione Fede e Costituzione. Il contributo «esplora il campo dell'ermeneutica, un campo complesso, potenzialmente conflittuale, ma spesso fecondo».<sup>208</sup>

Proprio nelle battute iniziali è individuato l'obiettivo nodale da sciogliere in vista dell'unità, ovvero i criteri di discernimento delle tradizioni: «Se riflettiamo insieme e troviamo un punto di accordo sul modo in cui bisogna interpretare le tradizioni, può darsi che si giunga a meglio comprendere, e persino a superare, le divisioni, antiche o recenti, che esistono tra le Chiese».<sup>209</sup> Una questione non da poco, se si considera che anche in seno alla Chiesa cattolica è stato sempre uno dei punti più discussi.<sup>210</sup>

<sup>205</sup> Cf. *ivi*, 254-256; ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, 189-228.

<sup>206</sup> BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 256. Similmente scrive G.D. Mucci: «Lo Spirito governa la Chiesa e la fa crescere sviluppando l'immutabile della Tradizione mediante la riforma del mutabile, operando quel prodigio bimillenario, che è sotto gli occhi di tutti: l'adattamento reso necessario dalla stessa fedeltà alla rivelazione divina, senza compromettere, pur soffrendo un inevitabile travaglio, il messaggio della fede con il pretesto di un perenne revisionismo» (MUCCI, «Che cos'è la Tradizione della chiesa», 235).

<sup>207</sup> COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, Ginevra 1998, *Un tesoro in vasi di argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica*: EO 7/3157-3228.

<sup>208</sup> EO 7/3157.

<sup>209</sup> EO 7/3169.

<sup>210</sup> Ci riferiamo, solo per fare qualche esempio tra i più noti e riusciti, ai classici tentativi compiuti da Vincenzo di Lerino con i suoi criteri di continuità; a John Henry Newman con la sua dottrina dello sviluppo storico; a Yves Congar con la sua tesi

Il testo richiama inizialmente la necessità di discernere le varie forme in cui è stata trasmessa l'unica Tradizione, che «nel caso del cristianesimo [...] comprende le Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento e le espressioni della fede cristiana trasmesse e riformulate nel corso dei secoli»,<sup>211</sup> al fine di rinnovare l'esplorazione e l'interpretazione dei testi, dei simboli e delle pratiche esistenti e così superare «i fraintendimenti, le controversie e le divisioni; di individuare i pericoli; di risolvere i conflitti; di prevenire, infine, gli scismi fondati su interpretazioni della fede cristiana che seminano divisione»,<sup>212</sup> in un reciproco rapporto di fiducia e ascolto. Tutto ciò per pervenire a un'interpretazione fedele dell'unico vangelo, riconoscendo «da un lato la multiforme ricchezza ed eterogeneità del Canone delle Scritture, così come è letto, spiegato e applicato nella vita delle Chiese, e nel contempo rafforzando dall'altro la coscienza dell'unica Tradizione nella pluralità delle tradizioni particolari».<sup>213</sup> Ecco il punto: rimettere in ordine all'unica Tradizione le varie tradizioni particolari.

Come anche i precedenti documenti avevano fatto – e il testo si rifà esplicitamente alla Conferenza di Montréal – si chiarisce subito cosa intendere per Tradizione e cosa per tradizioni. Vale la pena leggere per intero cosa dice il documento:

*L'espressione «l'unica Tradizione» designa la presenza redentrice del Cristo risorto di generazione in generazione, nella comunità dei credenti, mentre «le diverse tradizioni» rappresentano i vari modi e le varie manifestazioni di questa presenza. L'autorivelazione di Dio trascende tutte le forme in cui essa può trovare espressione. Come possono i cristiani e le Chiese partecipare al dono dell'unica Tradizione confessando la loro fede e vivendo secondo la Scrittura? Come devono leggere le loro tradizioni particolari alla luce dell'unica Tradizione? Come si è rilevato più sopra, la IV Conferenza mondiale di*

---

sulla Chiesa *semper reformanda*. Non mancano tuttavia tentativi più recenti al riguardo: O'COLLINS, «Criteri per l'interpretazione delle tradizioni», 397-411; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 99-103; POTTMEYER, «Norme, criteri e strutture della Tradizione», 156-163; SEMERARO, «Temi ecclesiologici nel capitolo secondo della *Dei Verbum*», 139-142; MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nella parola di Dio*, 60-64; W. HENN, «The Normativity of Tradition», in C. APARICIO VALLS – C. DOTOLÒ – G. PASQUALE (a cura di), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del prof. Jared Wicks*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 138-148. Infine, ricordiamo l'importante contributo della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, che individua quattro criteri per il discernimento delle tradizioni: la coerenza intrinseca della Tradizione assicurata da Gesù Cristo centro della rivelazione, l'apostolicità, la cattolicità, la liturgia (cf. C, II, n. 2: EV 11/2782-2785).

<sup>211</sup> EO 7/3165.

<sup>212</sup> EO 7/3167.

<sup>213</sup> EO 7/3172.

Fede e costituzione ha affrontato la questione dell'ermeneutica in una prospettiva ecumenica, invitando le diverse tradizioni a riconoscere nell'unica Tradizione un dono di Dio. Il riconoscimento dell'unica Tradizione e il porsi in continuità rispetto ad essa non devono tuttavia essere confusi con la semplice ripetizione del passato, che non tiene conto in alcun modo del presente. Lo Spirito Santo ispira le Chiese e conduce ciascuna di esse a ripensare e a reinterpretare le proprie tradizioni dialogando con le altre, nella costante aspirazione a incarnare l'unica Tradizione nell'unità della Chiesa di Dio. Le Chiese di Dio in quanto comunità vivente, fondate sulla fede in Gesù Cristo e rafforzate dallo Spirito Santo, devono ricevere in modo sempre nuovo il Vangelo, tenendo conto della loro attuale esperienza vissuta. In questo processo di recezione sempre rinnovata, le comunità cristiane sono illuminate dallo Spirito Santo a discernere il vero dal falso e a riconoscere sia la ricchezza sia i limiti dei diversi contesti geografici, storici, religiosi e sociali in cui il Vangelo si rende manifesto. L'ermeneutica ecumenica non è un cammino che si intraprende con le sole forze umane. È un atto ecclesiale guidato dallo Spirito e pertanto deve essere affrontato in un contesto di preghiera.<sup>214</sup>

Una spiegazione che non si espone a critiche, in cui è individuato il fondamento della Tradizione, e cioè Cristo rivelatore del Padre, il suo esprimersi nella storia e nelle varie situazioni storiche contingenti in una pluralità di forme, e il fatto che la continuità non consiste in una semplice ripetizione del passato, ma che tiene conto anche del presente.

Queste tradizioni, si dice subito dopo, «possono essere trasmesse sia per via orale, sia in forma scritta. L'ermeneutica ecumenica – come ogni ermeneutica – è dunque un processo dinamico che ha a che fare non solo con fonti scritte, ma anche con la tradizione orale. Inoltre, oltre la tradizione scritta e orale, vi sono anche simboli non verbali attraverso i quali viene veicolato un significato».<sup>215</sup> Detto questo, si ribadisce come l'unica Tradizione, la presenza vivente di Cristo nel mondo, trascende le singole tradizioni, in quanto «non può essere né afferrabile, né controllabile dal discorso umano. È una realtà vivente, escatologica, che elude qualsiasi tentativo di codificarla in una definizione linguistica o in una forma concettuale definitiva».<sup>216</sup> Ci sembra qui di cogliere una certa sfiducia nella teologia, ma soprattutto una velata critica all'azione del magistero, che esplica parte della sua funzione proprio nel «definire», cioè nel circoscrivere autoritativamente un «contenuto proposizionale come incluso nella rivelazione cristiana»<sup>217</sup> e già accettato nella fede

<sup>214</sup> EO 7/3192.

<sup>215</sup> EO 7/3195.

<sup>216</sup> EO 7/3197.

<sup>217</sup> ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», 421. Ci sembra che chiarisca bene questo punto M. Nardello: «L'indefettibilità della Chiesa suppone che essa abbia la pos-

dalla Chiesa. Le definizioni, infatti, «presuppongono il riconoscimento della trascendenza della parola di Dio e della loro stessa relatività di fronte ad essa».<sup>218</sup> Sono «le definizioni stesse [...] a rinviare alla parola di Dio come al fondamento originario costitutivo della verità definita, ossia della loro credibilità e intelligibilità».<sup>219</sup> Quanto alla teologia, il suo procedere non è tanto finalizzato al controllo mediante il discorso umano, né alla fondazione razionale della fede, quanto piuttosto all'intelligenza dell'oggetto di fede, che prende avvio dal dinamismo stesso della fede, allo scopo di alimentarla e farla crescere.<sup>220</sup>

A questo punto del discorso ci saremmo aspettati l'elenco dei criteri che rendono possibile il discernimento, ma il documento, dopo aver espresso la necessità di discernere le tradizioni per ricreare l'unità intorno all'unica Tradizione, non vi fa nessun cenno. Si limita a dichiarare che la capacità di recezione dell'unica rivelazione trasmessa è un dono dello Spirito Santo

ricevuto dagli apostoli il giorno della Pentecoste e donato a ciascuna comunità cristiana e a ciascuno dei suoi membri nel processo dell'iniziazione cristiana. Questa capacità è un dono dello Spirito Santo che «vi guiderà alla verità tutta intera» (Gv 16,13), un dono dello Spirito di verità; tale verità è lo stesso Gesù Cristo (Gv 14,6), immagine perfetta del Padre, da cui procede lo Spirito. La capacità di recepire la pienezza della rivelazione si attualizza nella celebrazione dell'eucaristia da parte della Chiesa, che comporta a un tempo l'ascolto e l'incarnazione della parola di Dio, la partecipazione all'*eschaton*, il banchetto del Regno.<sup>221</sup>

L'impressione che si ricava dalla lettura di questo documento è che oltre alla consapevolezza della necessità di superare le divergen-

---

sibilità di esprimere la sua fede con affermazioni che, pur restando simboliche e mantenendo i limiti del linguaggio umano, hanno comunque la capacità di comunicare correttamente la verità della rivelazione. Le affermazioni sulla fede che godono di questa condizione potranno essere espresse, ma non contraddette» (NARDELLO, «Lo sviluppo della Tradizione in *Dei Verbum* 8 e la sua ricezione ecclesiologica», 36).

<sup>218</sup> ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», 421. A ciò si aggiunge il chiarimento di J. Ratzinger: «In ogni dogma v'è necessariamente una certa incongruenza fra la parola (cioè il linguaggio in cui è espresso) e la realtà che esso cerca di esprimere e non riesce mai a cogliere perfettamente. La parola in quanto parola umana resta sempre inadeguata rispetto alla realtà. Assumendo poi la convinzione di fede che con questa parola si vuole e si deve esprimere la realtà divina, aumenta sempre più la sproporzione fra la possibilità della parola e la realtà che essa rappresenta» (RATZINGER, *Natura e scopo della teologia*, 126).

<sup>219</sup> ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», 427-428.

<sup>220</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza. Prospettive della sapienza cristiana*, Cittadella, Assisi 1988, 33-38; RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 89-94.

<sup>221</sup> EO 7/3197.

ze per ricostruire l'unità, dell'importanza di distinguere la Tradizione dalle tradizioni, di cui se ne afferma il fatto e la necessità, poi non si arrivi a una posizione comune circa il chi è chiamato a discernere cosa. O meglio lo si fa, dicendo implicitamente che non è il magistero. La differenza di fondo è troppo grande ed è lì come un intoppo insuperabile.<sup>222</sup> Nel documento l'autorità cui ci si richiama è e resta la Scrittura. E lo si comprende maggiormente leggendo ciò che si dice a proposito dell'ermeneutica biblica. Dopo aver evidenziato come la Scrittura «non si presenta come una rivelazione diretta di verità atemporali, bensì come l'attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella storia umana» e in circostanze particolari, e che «essa supera questa particolarità ed entra a far parte dell'universo del lettore di ogni generazione e della testimonianza che la comunità rende nel corso del tempo fino al presente»; dopo aver riconosciuto che il luogo ermeneutico della Scrittura è la comunità viva, che esprime la propria fede in una grande varietà di elementi, tra cui «vanno annoverati la tradizione orale, le narrazioni, le memorie, le liturgie, come pure la vita, gli insegnamenti e le decisioni di ordine etico della comunità dei credenti»,<sup>223</sup> il testo conclude sostenendo che «la Bibbia, in quanto testimonianza ispirata, è il metro sul quale si misurano la verità e il senso della storia umana oggi. In questo senso, la priorità ermeneutica appartiene alla parola di Dio, alla quale compete l'autorità critica su tutte le tradizioni». <sup>224</sup> Ci sembra che questa affermazione, in linea di massima ammissibile, nasconda però un difetto: spezzare la continuità circolare tra rivelazione, Scrittura e Chiesa. La Scrittura finisce per essere isolata, posta di fronte alla comunità come giudice assoluto, sciolta da qualsiasi relazione complementare, in quanto Parola che interpella e che si misura da sola.

Se, infatti, molte delle affermazioni del testo riportato sono condivisibili, molte altre invece accrescono la distanza. Anche la *Dei verbum* mette al centro della vita della Chiesa la parola di Dio,<sup>225</sup> affermando che «la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto consegnata per iscritto per

---

<sup>222</sup> Convincimento condiviso anche tra i luterani, così come ammette nel suo interessante contributo T. DIETER, «Una visione comune dell'apostolicità», in *Studi Ecumenici* 31(2013)1-2, 72.

<sup>223</sup> EO 7/3183.

<sup>224</sup> EO 7/3181.

<sup>225</sup> Che la DV riconosca il giusto posto alla Bibbia nella vita della Chiesa, permettendo così di rafforzare il dialogo fra le due Chiese, è un fatto ammesso anche tra i protestanti. Ehrlich, per esempio, rileggendo la costituzione sulla rivelazione, conviene che sono molti i punti condivisibili, tranne quelli – secondo la sua valutazione – in cui la Scrittura è accostata alla tradizione nell'essere ugualmente essenziale alla salvezza (cf. EHRlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 293-301).

ispirazione dello Spirito divino»,<sup>226</sup> e «che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture» e perciò «utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona».<sup>227</sup> Ma aggiunge anche che la Chiesa considera le divine Scritture come la regola suprema della propria fede *insieme* alla sacra tradizione.<sup>228</sup> E ancora, che «la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura e che di conseguenza l'una e l'altra [Scrittura e tradizione] devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza».<sup>229</sup> Tutte queste affermazioni trovano giustificazione nel fatto che la Scrittura è parte di un tutto che la ingloba e che la determina, ovvero la rivelazione trasmessa nella vita della Chiesa, che è più delle parti prese singolarmente. La Scrittura non può dare conto di se stessa, ma deve rimandare continuamente alla rivelazione, di cui è attestazione scritta e ispirata, e alla tradizione, di cui è parte e da cui trae una serie di determinazioni, tra le quali l'attestazione del canone<sup>230</sup> e la sua capacità di rendere operante ciò che attesta. I libri sacri, infatti,

<sup>226</sup> DV 9: EV 1/885.

<sup>227</sup> DV 11: EV 1/890.

<sup>228</sup> Cf. DV 21: EV 1/904.

<sup>229</sup> DV 9: EV 1/885. Proprio la parità di sentimento di pietà e venerazione che nella DV è accordato sia alla Scrittura che alla tradizione è per molti, non soltanto in ambito protestante, un aspetto contestabile, in quanto genererebbe quell'esaltazione della tradizione che invece, in quanto parola di uomini e perciò fallibile, non dovrebbe essergli riconosciuta. Al contrario, accettata per quello che è, dovrebbe essere continuamente sottoposta a verifica per riconoscerne i limiti e le devianze dall'unica parola di Dio, che è la Scrittura, la sola cui riconoscere sentimento di *pietà e affetto* (cf. NAUD, *Il Magistero incerto*, 21-32, 46-55).

<sup>230</sup> Cf. DV 8: EV 1/884. Sulla questione della formazione del canone, cattolici e luterani hanno posizioni completamentamente divergenti. La posizione cattolica sostiene che il canone delle Scritture si sia formato attraverso un riconoscimento da parte della Chiesa di quei libri in cui distingueva una verità che la precedeva e con cui si identificava. Un processo lento e laborioso, in cui hanno influito vari fattori: l'ortodossa «regola della fede», l'apostolicità e l'uso continuato nella liturgia. Per cui sarebbe improprio l'argomento – utilizzato anche dai protestanti – che «pretende di ravvisare un circolo vizioso nell'affermazione della chiesa secondo cui da una parte essa ha origine dai profeti e dagli apostoli, così come sono conosciuti tramite i loro scritti, e dall'altra si arroga la legittimazione delle Scritture mediante la sua promulgazione del loro canone» (J. WICKS, «Canone biblico», in LATOURELLE – FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, 135). Anche U. Betti rileva come la Chiesa non costruisce il canone, ma «soltanto l'accetta e lo proclama. Non rende sacri e autoritativi i libri che lo compongono; solo riconosce queste due qualità come ad essi inerenti per disposizione divina» (BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 265). Sulla posizione dei luterani, si veda MAFFEIS, «Il rapporto tra Scrittura, Tradizione e Magistero nei documenti del dialogo cattolico-luterano», 342-350.

sono incapaci di esistenza e di efficacia, se staccati dalla viva predicazione apostolica continuata nella Chiesa. Ad essa perciò rimangono indissolubilmente congiunti come al loro ambiente nativo, al di fuori del quale sarebbero come squalificati, ridotti a poco più di un libro qualunque che ne ricopiasse il contenuto. [...] La predicazione esige che i libri sacri siano resi vivi dalla Tradizione che li ha originati e continua per sempre a portarli. [...] La Tradizione, dunque, è indispensabile per avere l'esatta intelligenza dei libri sacri, consentendo alla parola scritta di rendere operante l'atto di Dio che essa riferisce. La Scrittura diviene così una realtà profetica, una proclamazione piuttosto che un libro, capace di dare senso alla storia del mondo e orientarlo nella direzione voluta da Dio. [...] La Tradizione, insomma, compenetra la lettera della sua Scrittura, rendendola parola che parla: viva voce del Vangelo che genera e rigenera continuamente i credenti, e fa dimorare in loro, in tutta la sua ricchezza, la parola di Cristo.<sup>231</sup>

La tradizione, poi, è necessaria anche perché garantisce alla lettera della Scrittura la sua esatta corrispondenza con il senso della verità rivelata in essa racchiusa, garantita sia dalla «indefettibilità» di tutto il popolo di Dio, che «non può sbagliarsi nel credere»,<sup>232</sup> sia dalla funzione espletata dal vivo magistero, che *authentice*,<sup>233</sup> cioè autorevolmente,

<sup>231</sup> BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 266-267.

<sup>232</sup> LG 12: EV 1/316. Il riferimento alla LG è precisato bene da J. Alfaro: «Il Vaticano II, in piena fedeltà al Nuovo Testamento, vede nella chiesa il sacramento primordiale di Cristo, "la comunità della fede, della speranza e della carità", sostenuta dalla presenza di Cristo mediante il suo Spirito. Questa comunità ("il popolo di Dio"), come afferma il concilio, "non può venir meno nella sua fede, ossia è "indefettibile" nella sua adesione al messaggio cristiano. "Infallibilità" o "indefettibilità" vogliono significare che la chiesa, in quanto comunità di coloro che credono in Cristo e confessano, in parole umane, la propria fede in lui, non può perire. La chiesa rimarrà sempre nella verità di Cristo e nella proclamazione della stessa. Senza questa comunione permanente nella confessione proposizionale della stessa fede in Cristo non può esserci la chiesa» (ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», 418).

<sup>233</sup> F.A. Sullivan fa notare come il termine *authenticum* in riferimento al magistero della Chiesa non significhi semplicemente «autentico» o «genuino», ma «autorevole», nel senso che indica anche la fonte della sua autorità e ci dice quale tipo di autorità è implicato. I vescovi sono «dottori rivestiti dell'autorità di Cristo» e perciò «devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità; e i fedeli devono accettare dal loro vescovo il giudizio dato a nome di Cristo in cose di fede e morale, e aderirvi con religioso rispetto». In questo senso il magistero dei vescovi non indica una esclusività nella genuina interpretazione della parola di Dio o «che essi sono i soli in grado di interpretare la Scrittura o la Tradizione con qualsiasi tipo di autorità». Certamente, conclude Sullivan, «il Concilio non intese negare che anche i teologi e gli esegeti parlano con l'autorità conferita loro dalla competenza. Ciò che il Concilio attribuisce esclusivamente al "magisterium vivo" è l'autorità di parlare come pastori della chiesa, rivestiti del mandato di insegnare il vangelo nel nome di

traduce il significato proprio della Scrittura – che non sempre è immediato – alla comprensione dei credenti che la ricevono. In questo modo, riprendendo una felice conclusione di R. Marlé, «la tradizione è prima di tutto, per non dire esclusivamente, una lettura fedele della Scrittura mentre il magistero è al servizio dell'una e dell'altra».<sup>234</sup>

Allo stesso modo, però, anche la tradizione deve confrontarsi e ancorarsi alla Scrittura, che, in quanto garantita di ispirazione divina e parola formale di Dio, costituisce il suo criterio di autenticità.<sup>235</sup> Convergere con la Scrittura è per la tradizione certezza di non sbagliare.

La Scrittura e la tradizione, insomma, non possono essere staccate l'una dall'altra, come ribadisce J. Alfaro:

Una lettura della Scrittura che riconosca ad essa, in quanto libro ispirato, un carattere normativo per la Chiesa di tutti i tempi, è necessariamente una lettura all'interno della Tradizione della Chiesa, che ha riconosciuto la Scrittura come ispirata e normativa. Questo riconoscimento del carattere normativo della Scrittura implica fondamentalmente il riconoscimento della Tradizione, in seno alla quale la Scrittura si è maturata ed è stata considerata ed accettata come ispirata. Il suo carattere normativo e il suo rapporto alla Tradizione si condizionano, dunque, scambievolmente. Ne segue che ogni considerazione propriamente teologica della Scrittura è, al tempo stesso, considerazione ecclesiale.<sup>236</sup>

Il documento invece sottolinea – anche se non è detto esplicitamente, ma è ciò che si deduce se non si afferma altro – che è la sola Scrittura, affidata agli individui senz'altra mediazioni, che definisce da se stessa e in ogni circostanza il suo significato, che si autointerpreta e che non ha bisogno di nessun'altra istanza veritativa complementare o esplicativa.<sup>237</sup> Questa posizione, come fa notare ancora J. Alfaro, è insostenibile, poiché è un fatto che «la rivelazione cristiana non arriva fino a noi per la sola trasmissione del suo contenuto negli scritti del Nuovo Testamento, ma simultaneamente in quanto accettata e testimoniata dalla fede viva della chiesa. La pretesa della *sola Scriptura* è perciò in contraddizione con la realtà storica del cristianesimo e ignora l'ecclesiolo-

---

Gesù Cristo» (cf. F.A. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assisi 1993, 36-38).

<sup>234</sup> MARLÉ, «Ermeneutica e Scrittura», 102.

<sup>235</sup> Cf. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 271.

<sup>236</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica*, Proemio: EV 5/439.

<sup>237</sup> Cf. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 111.

gia neotestamentaria».<sup>238</sup> Su questo punto bisogna convenire, come fa lo stesso documento, che non si è raggiunta la convergenza, nonostante i progressi:

Lo studio comune della Scrittura ha permesso di compiere dei progressi sulla via dell'ecumenismo. Non ha tuttavia, per se stesso, condotto all'unità visibile della Chiesa. Gli interpreti delle diverse Chiese e tradizioni non sono riusciti a raggiungere al riguardo un sufficiente punto di accordo. Tutti i cristiani sono unanimi nell'affermare che la Scrittura gioca un ruolo unico nella formazione della fede e della pratica cristiana. La maggior parte di loro concorda sul fatto che l'espressione della fede apostolica non si limita ai termini in cui si trova nella Scrittura, ma che anche nella vita delle Chiese sono state formulate lungo i secoli delle regole di fede. La Chiesa riceve i testi della Scrittura come una parte della *paradosis* del Vangelo. Essi vanno rispettati come un tesoro venuto dall'esterno che si offre all'interprete perché lo affronti dialogicamente. Nel processo di interpretazione, che mette in gioco l'esperienza particolare del lettore, la Scrittura costituisce la norma e il criterio fondamentale. Le tradizioni particolari devono fare continuo riferimento a tale norma, che conferisce loro autenticità e validità. Questa risposta alla Scrittura prende forma a livello comunitario ed ecclesiale nel culto, nella vita sacramentale, in cui convergono ascolto, contatto e vista, nell'*anamnesis* della vita dei testimoni biblici e di coloro che vivono il messaggio biblico, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. La Scrittura stessa rinvia all'unica Tradizione, vissuta sotto la guida dello Spirito Santo. L'unica Tradizione è dunque il quadro dell'interpretazione della Scrittura.<sup>239</sup>

L'unità, pare di capire, non si raggiunge proprio perché, da una parte, quella protestante, si tende ad assolutizzare il riconoscimento della Scrittura quale unica autorità normativa e interpretativa,<sup>240</sup> dall'al-

<sup>238</sup> ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», 418.

<sup>239</sup> EO 7/3187.

<sup>240</sup> Che sia questo il vero problema è detto chiaramente anche nel documento *Chiesa e giustificazione* del 1993, pubblicato al termine della terza fase del dialogo internazionale cattolico-luterano: «Questo Vangelo, anche quando viene proclamato nella chiesa e dai legittimi ministri "in luogo e al posto di Cristo", non può, secondo la convinzione riformata, essere affidato in modo indiscutibile e senza riserve alla custodia di un magistero ecclesiastico. Infatti, nella misura in cui questo ministero – come ogni altra istituzione ecclesiastica – è affidato a uomini soggetti a errore, non solo il pericolo di errore risulterebbe aggravato, dal momento che l'errore sarebbe rivestito del carattere dell'autorità ecclesiastica, ma anche e soprattutto le decisioni e i decreti di questo ministero e dei suoi titolari avrebbero quella sovranità e quell'autorità assoluta che spetta solo al Vangelo. In definitiva, è solo sul Vangelo che deve essere misurato ciò che gli uomini insegnano nella chiesa. Solo allora è certo che la chiesa segue la parola di Dio e non le parole degli uomini. Per questo, in nome del Vange-

tra, quella cattolica, a riconoscerla accanto alla tradizione della Chiesa che attesta e interpreta autorevolmente il *depositum fidei*. Ed è la prima posizione ad essere sostenuta nel documento con evidenza, mentre si lascia tra parentesi, tra gli elementi di differenza, la seconda: infatti, dire che la Scrittura rinvia all'«unica Tradizione», come fa il testo, non significa altro che dire che rinvia alla «presenza redentrice del Cristo risorto di generazione in generazione, nella comunità dei credenti». Ma il Cristo risorto si rende normativamente presente nella comunità solo nella Scrittura, la cui interpretazione è possibile ad ogni credente sotto l'ispirazione dello Spirito Santo senza nessun'altra mediazione. Così «la Parola diviene normativa e senza condizioni, capace di illuminare tutte le situazioni della vita dell'uomo».<sup>241</sup> Difficile coniugare questa posizione con quanto sostenuto nella costituzione *Dei verbum*, la quale pure sostiene la necessità dell'interpretazione della sacra Scrittura nello stesso Spirito in cui è stata scritta, ma si affretta a precisare che questa interpretazione deve essere sottratta a un'interpretazione soggettiva e tener conto di alcuni riferimenti in cui lo Spirito si oggettivizza e che permettono di inquadrare il testo nel tutto a cui rimanda e a cui appartiene, e che è il solo capace di svelarne in pienezza il significato: l'unità e il contenuto di

---

lo, la dottrina riformata della giustificazione esige dal magistero ecclesiastico e dalle sue decisioni che restino in linea di principio aperte a una verifica da parte di tutto il popolo di Dio e interdice loro di sottrarsi in linea di principio a una tale verifica. Riguardo alle sue decisioni, il magistero deve riconoscere alla chiesa in quanto tale, alla quale si applica la promessa di restare nella verità e che è il "popolo di Dio", il "corpo di Cristo" e il "tempio dello Spirito Santo", la possibilità di "discutere o giudicare", come dice l'Apologia. Altrimenti, alla concezione riformata resta il dubbio che veramente il magistero in quanto ministero serva la parola di Dio e non sia piuttosto al di sopra di essa. Con ciò l'autorità del magistero della chiesa non viene soppressa ma solo sottoposta a una riserva critica. È proprio in questa tensione dialettica fra pretesa di autorità assoluta e riserva critica che si esercita, secondo la concezione riformata, la funzione di insegnamento della chiesa o del magistero ecclesiastico. Essa mostra che il magistero è rispettoso dell'indisponibilità e dell'autorità ultima del Vangelo, il quale altro non è che l'indisponibilità e l'autorità assoluta della grazia di Dio; e, in essa, il magistero della chiesa in quanto tale manifesta la sua conformità al Vangelo. Appare quindi chiaramente che il pensiero riformato non viene affatto indotto dalla dottrina della giustificazione a svalutare e tanto meno a rifiutare l'autorità dell'insegnamento della chiesa e del magistero ecclesiastico. Anche le chiese della Riforma luterana esercitano la funzione di insegnare con autorità e conoscono organi o ministeri di magistero ecclesiale. Esse hanno mostrato persino la disponibilità, addirittura il desiderio espresso, di riconoscere il magistero ecclesiastico nella sua forma tradizionale. Ciò che esigono è solo che questo insegnamento e questo ministero magisteriale sia conforme, sia nella sua concezione che nella sua pratica, al Vangelo e che non lo contraddica» (COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, Würzburg 1993, *Chiesa e giustificazione: EO 3/1442*).

<sup>241</sup> DECARO, «Elementi di ecclesiologia luterana», 224.

tutta la Scrittura, la viva Tradizione di tutta la Chiesa e l'analogia della fede.<sup>242</sup> In questo modo la sacra Scrittura non è isolata, ma inserita nel contesto più ampio della rivelazione trasmessa nella Chiesa che crede indefettibilmente. «"Possediamo" la realtà e la verità del Cristo solo attraverso la mediazione della testimonianza della Chiesa, sorretta e animata dallo Spirito Santo. Senza la Chiesa non "abbiamo" Cristo, Vangelo e Sacra Scrittura. Un cristianesimo a-dogmatico che prescindesse da questa mediazione ecclesiale non sarebbe che esteriorità».<sup>243</sup> Per il documento della Commissione, invece, l'ultima istanza rimane sempre la Scrittura, che si dà dall'esterno alla comprensione immediata del credente, senz'altra mediazione. Su questo punto, evidentemente, è difficile raggiungere l'accordo, poiché la Chiesa cattolica in quest'unica tradizione riconosce anche il ruolo proprio di comunità interpretante,<sup>244</sup> al cui interno il magistero garantisce autorevolmente che ciò che è creduto nell'oggi corrisponda al senso messo per iscritto e, oltre, all'immutabile verità in sé della rivelazione trasmessa nella storia.<sup>245</sup>

L'impossibilità della convergenza, quindi, non sta nel riconoscimento della Scrittura come centro della fede o nella sua interpretazione, che come ammette lo stesso documento porta a conclusioni convergenti,<sup>246</sup> ma sta piuttosto nella difficoltà di armonizzare «comunità ermeneutiche separate, con una storia segnata dalla polemica, e le cui differenze nel modo di comprendere la testimonianza biblica inducono alcuni a domandarsi se sia effettivamente la medesima Scrittura a essere riconosciuta dalle differenti confessioni cristiane, oppure se le differenti ermeneutiche non costituiscano l'oggetto come differente in quanto tale».<sup>247</sup> Il silenzio sul magistero è indice del fatto che la nota dell'*auctoritas* non appartiene, nella concezione luterana, agli elementi costitutivi che formano la Chiesa, ma solo alla Scrittura. Come scriveva tempo fa J. Ratzinger,

la parola è divenuta indipendente. Essa sussiste come entità propria, superiore al ministero. Forse in questo rovesciamento dei rapporti tra parola e ministero sta la vera e propria opposizione tra

<sup>242</sup> Cf. DV 12: EV 1/893. Per un approfondimento dei tre principi dell'interpretazione della Scrittura secondo lo Spirito in cui è stata scritta, rimandiamo allo studio di ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, 165-168.

<sup>243</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, B, III, n. 1: EV 11/2755.

<sup>244</sup> RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 80.

<sup>245</sup> Cf. ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», 416-425.

<sup>246</sup> Cf. EO 7/3187.

<sup>247</sup> MAFFEIS, «Il rapporto tra Scrittura, Tradizione e Magistero nei documenti del dialogo cattolico-luterano», 325-326.

il concetto di Chiesa dei cattolici e quella dei riformatori, che poi coinciderebbe in pari tempo con l'opposizione nel modo di concepire la tradizione. Infatti il rifiuto del ministero come criterio della parola significa conseguenzialmente la riduzione della parola alla Scrittura che interpreta se stessa, la quale ora rimane l'unica autentica forma della parola e non ammette nessun'altra realtà autonoma, la «tradizione», accanto a sé.<sup>248</sup>

I progressi in campo ecumenico si arrestano di fronte al modo di concepire il rapporto della Scrittura con la tradizione e con la Chiesa: ciò che ha diviso all'inizio, continua a dividere ancora oggi, nonostante i chiarimenti. L'ammissione, da una parte, della tradizione quale processo normale di trasmissione della rivelazione non basta a far superare la divergenza, poiché di contro è posta sempre la *sola Scriptura* quale unico e assoluto principio normativo e interpretativo, di fronte al quale sta o cade la Chiesa.<sup>249</sup> La stessa funzione della Chiesa è accessoria rispetto «al predominio della grazia e della salvezza di Dio Padre, in cui Cristo è l'unico mediatore e l'unità avviene per opera dello Spirito Santo».<sup>250</sup> Alla base di tutto c'è la Parola, non quella generica annunciata a tutti, ma quella rivolta al singolo, che porta alla salvezza e alla professione di fede. Nella prospettiva cattolica, invece, la tradizione non è ridotta alla mera trasmissione del contenuto dottrinale, ma ha a che fare con l'essere stesso della Chiesa, la quale nel corso dei secoli e sotto la guida interiore dello Spirito Santo trasmette la rivelazione con tutta la propria vita e cresce man mano nella comprensione e nella formulazione della fede. Al suo interno, il ministero e la successione apostolica garantiscono che questa crescita non tradisca l'insegnamento degli apostoli testimoni del vangelo, da cui essi stessi traggono origine e senso.

## 6. Per concludere

Il cammino fatto ci permette di fare due conclusioni. La prima, che il fatto della tradizione in ordine alla rivelazione, da qualsiasi punto di vista lo si affronti, non può essere messo in discussione. Le difficoltà del passato relative ai rapporti tra Scrittura e tradizione sono state in parte superate. Anche gli ultimi documenti del dialogo ecumenico, pur conservando una certa rigidità terminologica e di impostazione, non possono fare a meno di convenire che la rivelazione, in quanto manifestazione storica di Dio che è in sé, si coniuga necessariamente col dina-

---

<sup>248</sup> RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», 30.

<sup>249</sup> DECARO, «Elementi di ecclesiologia luterana», 223.

<sup>250</sup> *Ivi*, 218.

mismo del trasmettersi nella storia, in maniera viva e pluriforme nella vita della comunità che crede e che vive, diventando così luogo e corpo di trasmissione, non nel senso della semplice ripetizione, ma in quello dello sviluppo verso il compimento di ciò che è immutabile in sé.<sup>251</sup> Un falso problema, quindi, quello del rapporto competitivo tra Scrittura e tradizione. Lo notava già molti anni fa Y. Congar nel suo diario del concilio, proprio in coincidenza con la discussione sulla dottrina delle due fonti della rivelazione, «insegnata nella Chiesa cattolica in modo maggioritario, se non quasi generalizzato». A suo parere, «il punto non era questo. La questione era di USCIRE DA QUESTA PROBLEMATICA, creata nel medioevo dall'ignoranza del problema della TRADIZIONE e, dopo la Riforma, da un certo modo di affrontare l'argomento dominato dalla posizione negativa dovuta alle posizioni dei protestanti».<sup>252</sup> La nostra ricostruzione ci ha portati a vedere come il problema non era costituito dalla tradizione in se stessa, quanto dalla sua associazione polemica col magistero, considerato come istanza autoritativa e veritativa esterna alla stessa Scrittura ed espressione di un diritto-potere usurpato dalla Chiesa, utilizzato per addomesticare la stessa parola di Dio e aprirsi una via per l'*autogiustificazione*.<sup>253</sup> La *Dei verbum* ha fatto chiarezza su questo aspetto, ridando la giusta relazione di proporzione e precedenza

<sup>251</sup> Cf. MUCCI, «Che cos'è la Tradizione della chiesa», 235.

<sup>252</sup> Y. CONGAR, *Diario del Concilio. 1960-1963*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 364. Il mauscolo nel testo è dell'autore. Un giudizio simile fu espresso anche anni prima dal teologo luterano A. von Harnack (1851-1930): «Scrittura e tradizione: con quanta asprezza si è combattuto per l'autorità di queste due realtà nel XVI secolo e dopo; quante formulazioni taglienti si sono usate per esprimere questa dottrina. Ma ora, e già da tempo, i professori protestanti hanno compreso che è impossibile separare la Scrittura dalla tradizione, che la collezione e la canonizzazione degli scritti neotestamentari sono parte della tradizione. Per canto loro, anche i professori cattolici hanno compreso che non è lecito prendere senza critica nessuna tradizione, che nelle questioni più gravi del cristianesimo primitivo è il NT unica fonte sicura. Tutta la battaglia ha perso, non solo la sua violenza, ma anche sostanzialmente il suo significato, dal momento che intendiamo la Scrittura come tradizione e non accettiamo mai una tradizione senza prova» (A. VON HARNACK, *Protestantismus und Katholizismus in Deutschland*; il passo citato in italiano è ripreso da ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, 178-179, nota 3).

<sup>253</sup> La sfiducia nei confronti del magistero è confermata ancora oggi tra i luterani: «Il problema che rimane è il Magistero. È lontano dall'essere risolto. [...]. I cattolici sostengono che, poiché vi sono innumerevoli interpretazioni della Scrittura e il contenuto del Vangelo apostolico, ci deve essere una sola voce finale poiché altrimenti la Chiesa continuerebbe ad essere nell'incertezza su che cosa il Vangelo apostolico significhi in realtà. Penso che questo sia un argomento forte. Ma vi è anche un contro-argomento forte. Chi garantisce che il Magistero e in particolare la voce del Papa è in realtà la voce della Scrittura e di Cristo? Potrebbe essere il punto più alto di soggettività pur fingendo semplicemente di superare la soggettività dei singoli cristiani. I cattolici hanno bisogno di una quantità enorme di fiducia nello Spirito Santo che ispira e guida il Magistero

tra Scrittura, tradizione e magistero, in rapporto alla rivelazione, unica fonte della salvezza.

Tuttavia, ed è questa la seconda conclusione cui siamo giunti, questa relazione di proporzione e precedenza a tutt'oggi resta un punto non riconosciuto dalla teologia protestante, per la quale

si tratta di non confondere, e quindi non annullare in un tutto indistinto, il valore *unico* della Scrittura. È precisamente la trilogia indistinta di Tradizione-Scrittura-Magistero che la teologia protestante non può accettare, perché la sua accettazione comporterebbe l'annullamento di quella norma ultima di riferimento che pone la Chiesa e l'ermeneutica teologica sotto e non sopra o sullo stesso piano della Scrittura.<sup>254</sup>

Come mostrato, la *Dei verbum* non lo sostiene affatto. Il vero problema per i riformati resta un certo modo di intendere la tradizione della Chiesa e, all'interno di questo processo, il ruolo del magistero.<sup>255</sup> Lo stesso Ratzinger riconosce che le questioni «Scrittura e tradizione, Scrittura e autorità dottrinale della Chiesa, unitamente alla questione sul mistero spirituale in genere, sulla successione apostolica come forma sacramentale della tradizione nella sua sintesi con il ministero petrino» rimangono tra quelle che continuano ancora oggi a segnare la differenza.<sup>256</sup> Nonostante ciò, il fatto della tradizione come processo storico e

---

per essere la voce di Cristo. Non ho così tanta fiducia» (DIETER, «Una visione comune dell'apostolicità», 72).

<sup>254</sup> GENRE, «*Dei Verbum*. Un teologo riformato legge la *Dei Verbum*», 109.

<sup>255</sup> Così riconosce anche la *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* del 1999: «La relazione fra la parola di Dio e il magistero ecclesiale, nonché la dottrina della chiesa, dell'autorità al suo interno, della sua unità, del ministero e dei sacramenti» restano tra le questioni non ancora chiarite e su cui il dialogo è più difficile, proprio per le ragioni che abbiamo esposto (cf. FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE – PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione*, Augusta 1999, n. 43: EO 7/1873).

<sup>256</sup> Cf. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 107. Similmente, molti anni prima, si esprimeva Ehrlich: «Il dialogo tra protestanti e cattolici ha certamente aiutato ad eliminare malintesi e ad abbattere alcune barriere immaginarie, ma non è ancora riuscito a superare i veri ostacoli che si frappongono ancora all'unità delle due Chiese: la loro diversa intelligenza della grazia, della giustificazione, della fede, dell'autorità, ecc.» (EHRlich, *Teologia protestante e teologia cattolica*, 300). Assai più duro il giudizio di A. Naud – teologo spesso in dissenso con la Chiesa cattolica, pur facendone parte – per il quale il problema non del tutto liquidato è costituito proprio da una concezione ambigua della tradizione, intesa «nel suo senso più inglobante, che include, dunque, il Magistero» (NAUD, *Il Magistero incerto*, 26). Proprio questa ambiguità, dal suo punto di vista, rappresenta per il dialogo ecumenico l'ostacolo più grande: «Oggi molti pensano che il dialogo ecumenico è senza fiato, per non dire del tutto bloccato. Per l'osservatore pare proprio che da parte cattolica sia la concezione stessa che ci si fa della tradizione

pluriforme di trasmissione entro la comunità di fede del *Verbum Dei scriptum vel traditum* non è più discusso.

Giunti a questo punto, resta da approfondire quella che all'inizio del nostro discorso abbiamo definito dimensione pre-teologica della tradizione, ovvero il funzionamento e gli effetti del processo eminentemente umano e storico del *ricevere-trasmettere*, allo scopo di evidenziare come nel suo compiersi produca effetti notevoli di identificazione tra tradente e ricevente. La tradizione non può essere ingenuamente compresa come una innocua e neutra operazione di passaggio di cose, ma anzitutto come *traditio sui*: il tradente, *consegnando* ciò che crede e vive, consegna parte di sé, contribuendo così a dare forma all'identità personale e credente di chi *riceve*, quasi una generazione all'essere.<sup>257</sup> In questa prospettiva, l'importanza della tradizione non va riconosciuta solo in ragione del suo esserci, ma anche per il ruolo che gioca all'interno della costituzione della nostra identità personale, sociale e religiosa.



*La tradizione, intesa come processo umano e storico di trasmissione tra le generazioni del patrimonio di cultura, credenze, valori, è un fatto irrefutabile, anche se la tendenza del nostro tempo è di respingerne il riferimento e di sminuirne il valore, in quanto percepita come forza costrittiva e limitante la libertà individuale e l'esercizio autonomo della ragione. Tuttavia, l'influsso della tradizione nella costruzione della nostra identità personale, sociale e di credenti è innegabile e imprescindibile: ciò che siamo è anche in forza dell'influsso del passato e di ciò che ci è trasmesso. Nel contributo che presentiamo – il primo di due, nel secondo ci interesseremo più della dimensione antropologica della tradizione – ci soffermiamo sul tema della tradizione in ambito prettamente teologico: la sua messa in discussione da parte di Lutero, il suo rapporto con la Scrittura, infine il parziale superamento delle divergenze tra cattolici e protestanti determinato dalle novità e dai chiarimenti apportati sia dal concilio Vaticano II, sia dal dialogo tra le parti. Oggi, infatti, è per tutti chiaro che la tradizione, in quanto processo storico di trasmissione della rivelazione, è un dato innegabile. Ciò che invece continua a dividere è il significato e il valore da attribuire ai soggetti che compiono la trasmissione. In pratica, la conclusione ci riporterà all'inizio, giacché anche per Lutero sotto accusa non era tanto la tradizione come processo storico di trasmissione della rivelazione, quanto piuttosto la sua identificazione col magistero, soprattutto papale, la cui autorità era contestata. È questo il vero punto che ancora oggi continua a dividere.*

---

ad essere l'ostacolo maggiore, l'ostacolo origine di tutti i mali, per così dire. È del tutto evidente che se bisogna attenersi alla lettera del concilio di Trento, del Vaticano I, del Vaticano II nonché della maggior parte dei documenti pontifici, il dialogo ecumenico è solo un esercizio di buona armonia. In queste condizioni, non viene del tutto esclusa qualsiasi speranza di una riunione?» (*ivi*, 38).

<sup>257</sup> Cf. CARELLI, «L'educazione e la tradizione», 288.



*Tradition, understood as the human and historical process of transmission between generations of cultural patrimony, beliefs, and values, is an irrefutable fact, even if the tendency of our time is to reject it and minimize its value, because it is perceived as a force that constrains and limits individual liberty and the autonomous exercise of reason. Nonetheless, the impact of tradition, of the construction of our personal and social identity and our identity as believers, is evident and essential. We are what we are because of what has been transmitted to us. In this, the first of two articles on this subject – the second will be concerned with tradition in its anthropological dimension –, tradition is considered in the strictly theological context: its beginning with Luther, its connection to Scripture, and the partial overcoming of divergences between Catholics and Protestants that has resulted from the innovations and clarifications coming from the Vatican II Council and from the dialogue between both parties. There is general agreement on tradition as the historical process of Revelation; what continues to divide is its meaning and the value that should be accorded to those who effect that transmission. The conclusion thus takes us back to the beginning, since even for Luther during his trial it was not so much tradition as the historical process of transmission that mattered but rather its identification with the magisterium, especially the pope, whose authority was contested. This point continues to cause division today.*

**TRADIZIONE – SCRITTURA – VATICANO II – DIALOGO ECUMENICO –  
MAGISTERO**