

FRANCESCO SCARAMUZZI*

**«Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli,
progredisce nella Chiesa» (DV 8).
Una riflessione sullo sviluppo del pensiero teologico
a partire dalla voce «Tradizione»
del *Dizionario di Teologia dommatica* (1943)**

Introduzione

Parliamo ancora di tradizione, ma questa volta per ragionare su come l'evoluzione nella riflessione teologica si muova tra due spazi la cui separazione è spesso segnata da una linea tanto sottile quanto labile: da un lato la discontinuità, dall'altro la continuità o, se vogliamo, il rinnovamento nella continuità.

Non sono pochi coloro che sostengono che nella riflessione teologica, specialmente su alcuni temi, si registri una sostanziale spaccatura tra le epoche, una reale trasformazione di alcune categorie dovuta, nel peggiore dei casi, a un discutibile desiderio di novità che mal si concilia con quanto fino ad allora creduto. Quasi un tradimento.

Allo stesso tempo, molti ritengono che non si tratti di una reale frattura, ma di un fenomeno dovuto di volta in volta: ai condizionamenti storici; alle nuove circostanze che spingono a cogliere aspetti fino ad allora non considerati; al tentativo di ricapitolare organicamente i dati raccolti nella riflessione intorno a nuovi principi di unità; alla naturale crescita nella comprensione ed esplicitazione del dato rivelato.

È nota, ad esempio, la discussione che si sta consumando intorno all'ermeneutica del concilio Vaticano II, tra coloro che valutano l'evento, e ciò che ne è scaturito dal punto di vista dottrinale, in continuità con i concili precedenti, e coloro che, al contrario, lo considerano in rottura. Una discussione tanto importante da spingere lo stesso Joseph Ratzinger, da papa, a intervenire:

Perché la recezione del concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giu-

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

sta interpretazione del concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare «ermeneutica della discontinuità e della rottura»; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'«ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del popolo di Dio in cammino.¹

Benedetto XVI, però, non si è limitato a questa constatazione, ma ha espresso anche una severa critica nei confronti dell'ermeneutica della discontinuità:

L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del concilio, ma il suo spirito.²

Un tema cruciale, dunque, capace di suscitare discussioni e divisioni.

In ragione di queste considerazioni preliminari, allora, vogliamo contribuire alla discussione proponendo una riflessione classificabile fra quelle di coloro che sostengono che non si possa parlare di discontinuità in maniera assoluta, quanto piuttosto di avanzamento, «di rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa», come affermato dal papa tedesco, di «un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso». E lo faremo portando ad esempio lo

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana*, 22 dicembre 2005: EV 23/1531.

² *Ivi*.

sviluppo che si è verificato intorno a uno degli argomenti teologici più dibattuti negli ultimi secoli, quello appunto della tradizione.

1. Lo spunto iniziale

Lo spunto ci viene dalla lettura della voce «Tradizione» contenuta in un testo classico della teologia preconciliare, il *Dizionario di Teologia dommatica*, curato da Pietro Parente, Antonio Piolanti e Salvatore Garofalo.³

La voce in questione,⁴ redatta da Piolanti, offre l'occasione per provare a confermare la posizione di quanti dichiarano che la riflessione teologica, segnata da un indiscutibile carattere «storico»,⁵ procede in continuità omogenea con quanto precedentemente appreso e affermato e che le differenze che si registrano nell'intelligenza e definizione di alcuni concetti altro non sono che la conseguenza di una graduale comprensione del dato iniziale, attraverso una lenta ma costante maturazione, non priva di strappi.⁶

Ciò è dovuto al fatto che la teologia, in quanto riflessione scientifica sul suo oggetto, ovvero la rivelazione, non è conoscenza perfetta e compiuta, quanto piuttosto sforzo continuo, da parte del credente, di cogliere, con il contributo determinante della ragione, le motivazioni della sua adesione «a Dio che rivela».⁷ In quanto tale, essa risente di tutti i condizionamenti umani, inclusi il carattere progressivo della conoscenza e i limiti della stessa ragione indagatrice.⁸

Forse è il caso di ricordare che la teologia non è la rivelazione, quanto piuttosto l'opera faticosa del credente di comprenderla; è l'impegno a *intelligere* quanto rivelato e creduto. Perciò, essa cresce, nel senso che avanza per via di successive acquisizioni, verificando quanto raggiunto ed emendando, se necessario, quanto già affermato. Anche l'errore porta il suo contributo al graduale cammino verso la pienezza. E ciò perché l'oggetto di conoscenza e di indagine – l'evento storico della

³ Cf. P. PARENTE – A. PIOLANTI – S. GAROFALO, *Dizionario di Teologia dommatica*, Editrice Studium, Roma 1957. La prima edizione risale al 1943, mentre noi abbiamo utilizzato la quarta edizione, pubblicata nel 1957.

⁴ Cf. *ivi*, 411-412.

⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Teologia scienza della fede. Prospettive della sapienza cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi 1988, 23.

⁶ Cf. *ivi*, 61.

⁷ DV 5: EV 1/877.

⁸ Cf. M. SECKLER, «La teologia come scienza della fede», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale, 4: Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 246.

rivelazione appunto – seppur completamente manifestato, costituito e trasmesso, anche in modo normativo nella sacra Scrittura, rimane per il credente da cogliere interamente, in un impegno inesauribile date la complessità della realtà cui si riferisce e la ricchezza delle sue virtualità.⁹ Spiega René Latourelle:

La teologia cerca di trarre dal dato rivelato tutte le sue ricchezze di intelligibilità, partendo da un'intellezione generica del Mistero verso un'intellezione sempre più profonda, utilizzando allo scopo tutte le risorse del pensiero riflessivo, cioè non soltanto la deduzione rigorosa per via di sillogismo, ma anche tutto l'insieme dei procedimenti portati in luce dalla scienza moderna: per esempio l'analisi fenomenologica, il procedimento di convergenza, la spiegazione genetica, ecc. In definitiva lo scopo della teologia, nella sua funzione speculativa, è di penetrare sempre più nel cuore del Mistero.¹⁰

Ora, questo principio deve applicarsi a qualsiasi riflessione teologica e a qualsiasi tema cui si interessa, affinché l'adesione non resti un atto di cieca obbedienza, un derogare dalla ragione, ma diventi una decisione libera, consapevole e responsabile in quanto ragionevole. Se è vero che la fede è generata dall'incontro personale con Dio che si rivela, è altrettanto vero che la ragione contribuisce a renderla atto pienamente umano.¹¹

Quanto detto, chiaramente, riguarda anche il nostro specifico tema, quello appunto della tradizione, al centro di una discussione teologica plurisecolare, durante la quale si sono registrate posizioni e formulazioni che possono sembrare, a un osservatore disattento, tra loro in contrasto.

Senza riprendere nel dettaglio gli elementi del confronto, è sufficiente ricordare come, dal concilio di Trento in poi, la *quaestio de traditione* sia stata al centro dello scontro tra protestanti e cattolici, i quali, partendo da presupposti e significati diversi, sono giunti a conclusioni discordanti. Da quel momento si sono generati due modi opposti di pensare alla tradizione: da un lato quello dei protestanti, i quali sin dall'inizio hanno considerato la tradizione – ma, più correttamente, «le tradizioni»¹² – come una inutile e dannosa invenzione umana, un

⁹ Cf. LATOURELLE, *Teologia scienza della fede*, 11 e 74.

¹⁰ *Ivi*, 75.

¹¹ Cf. SECKLER, «La teologia come scienza della fede», 228.

¹² La ferma messa in discussione e il conseguente rifiuto della tradizione da parte di Lutero (1483-1546) nasceva da un equivoco terminologico, frutto di una visione riduttiva della tradizione (cf. G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di teologia fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 194). Egli identificava genericamente «la tradizione» con «le tradizioni ecclesiali», cioè l'insieme di «pratiche e precetti ecclesiali, quali appunto le indulgenze,

orpello superfluo e giustapposto all'unica fonte e norma per la fede, ovvero la *sola Scriptura*; dall'altro quello dei cattolici, i quali hanno da subito professato l'assoluta e inviolabile necessità di accompagnare la Scrittura con la tradizione. Per i primi, solo la Scrittura basta, giacché contiene tutto ciò che è necessario alla salvezza, senza nessun bisogno di essere spiegata in quanto *sui ipsius interpretes*;¹³ per gli altri, invece, il testo sacro, materialmente insufficiente, necessita della tradizione, la quale non solo serve per interpretare la Scrittura, ma «costituisce» verità di fede, necessarie alla salvezza, non contenute nei libri ispirati.

Il concilio di Trento, chiamato a esprimersi sulla questione e ad arginare le posizioni oltranziste dei luterani, sposò una linea che diede origine (senza volerlo) a un'ambiguità teologica che si è trascinata fino al concilio Vaticano II, affermando, nel decreto *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*,¹⁴ che «la purezza del vangelo [...] è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte».¹⁵ Cosa poi volesse intendere per «tradizioni non scritte» è spiegato subito dopo: 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».¹⁶ Con ciò si intendeva genericamente tutto l'insieme di modi e mezzi che veicolano e mediano la rivelazione, che si

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» (R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2002, 226), 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» (COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA PER L'UNITÀ, *Dal conflitto alla comunione. Commemorazione comune luterana-romano cattolica della Riforma nel 2017* [2013], n. 53: *Il Regno-Documenti* 11[2013], 361), e del magistero della Chiesa, considerato come usurpatore dell'autorità che spetta solo, e in modo esclusivo, alla Scrittura (cf. J. RATZINGER, «Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione», in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 2006, 29).

¹³ Dopo la Disputa di Lipsia del 1519, nella *Assertio omnium articulorum* del 1520 Lutero affermò che la Scrittura è «per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpretes, omnium omnia probans, iudicans et illuminans».

¹⁴ Cf. CONCILIO DI TRENTO, sess. IV, decreto *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: Denz 1501-1505.

¹⁵ Denz 1501.

¹⁶ *Ivi*. Fa notare Giuseppe Lorizio: «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. LORIZIO, «Teologia della Rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale», in ID. [a cura di], *Teologia Fondamentale, 2: Fondamenti*, Città Nuova, Roma 2005, 172).

distinguono in quanto alla forma dalla Scrittura, e che sono accolti «con uguale pietà e venerazione». ¹⁷ I padri conciliari, quindi, condizionati 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 – ponevano «le tradizioni», intese «più in senso materiale che modale», accanto alla Scrittura, fino a equipararle ad essa. ¹⁸

Quanto poi al ruolo della Chiesa e del magistero rispetto alla Scrittura, il concilio affermò che solo alla Chiesa «compete giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre Scritture». ¹⁹ Un'affermazione, questa, che rafforzò tra i protestanti l'idea che la Chiesa del papa e del magistero considerasse se stessa come giudice e interprete della Parola, superiore a questa, e perciò abilitata a costituire nuove verità di fede rispetto a quelle contenute nella Scrittura.

Come detto, tutto questo porterà a due visioni opposte e inconciliabili, spingendo entrambe a forzare le proprie posizioni: o a difendere la Scrittura a spese della tradizione, oppure la tradizione a spese della Scrittura. ²⁰

Va notato, però, che il testo conciliare non giustifica quanto accaduto dopo la sua promulgazione, nel senso che non arriva mai a sostenere quanto dal suo breve dettato sulla tradizione si evincerà in seguito. Infatti, attribuendo il termine *fons* al solo vangelo – intendendo con questo riferirsi «all'evento Cristo che non è identificabile totalmente nei testi scritti» ²¹ – e non alla Scrittura né alla tradizione, colte più come mezzi, canali o modi di trasmissione dell'unico vangelo, si è smarcato dalla responsabilità di aver dato vita alla posizione massimalista generatasi e vissuta nella Chiesa cattolica – tra molti teologi, ma non tutti – fino al concilio Vaticano II. Sarà solo una lettura distorta di quel testo, infatti, che porterà, nella maggior parte dei casi, ad applicare il termine *fons* sia alla Scrittura che alla tradizione, intendendole come due fonti che contengono *altro e in altro modo* l'una rispetto all'altra. ²²

¹⁷ Denz 1501.

¹⁸ Cf. D. WIEDERKEHR, «Il principio della tradizione», in KERN – POTTMEYER – SECKLER (a cura di), *Trattato di gnoseologia teologica*, 112.

¹⁹ Denz 1507.

²⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 1970, 177-182.

²¹ FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, 228.

²² Com'è noto, l'interpretazione data in seguito al 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 Josef Rupert Geiselmann dimostrò che la formula del concilio di Trento nella quale si afferma che la verità salutare e la disciplina morale «contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus» aveva sostituito un originario «partim in

Ma ormai è storia: da quel momento si comporranno due schieramenti distinti, non solo tra protestanti e cattolici, ma tra gli stessi cattolici: da una parte coloro che riconosceranno alla tradizione solo un valore esplicativo, dall'altra coloro che vi attribuiranno anche un carattere costitutivo. Ed è a quest'ultimo gruppo che va ascritto il testo di Piolanti da cui partiamo per la nostra riflessione. Esso costituisce un ottimo spunto per mostrare come, anche all'interno della stessa riflessione cattolica sulla tradizione, vi sia stata un'evoluzione, da intendersi più come una graduale e sempre più corretta centratura nel modo di intenderla, in continuità con quanto fino ad allora concepito. E ciò risponde perfettamente al principio secondo il quale non sempre le cose si colgono con chiarezza e nel loro pieno significato sin da subito, ma che, anzi, si comprendono progressivamente, per successivi aggiustamenti e correttivi, stimolati anche dalla discussione e dal confronto.

Prima di esaminare il breve testo di Antonio Piolanti nel suo contenuto, però, ci sembra utile contestualizzarlo, guardando più da vicino al suo autore e al suo orientamento teologico.

2. L'autore e il suo orientamento teologico

Per capire un testo è sempre bene conoscerne l'autore, la sua formazione remota e l'ambiente – in questo caso teologico – di riferimento.²³

libris [...] partim in [...] traditionibus». Questo cambiamento, secondo Geiselmann, era dovuto al fatto che alcuni padri tridentini avevano sostenuto inizialmente l'idea della *sola Scriptura*. Tuttavia, tale impostazione fu abbandonata poiché si volle evitare deliberatamente di prendere una decisione sul rapporto Scrittura e tradizione, ammettendo implicitamente anche la possibilità della *sola Scriptura*, cioè della completezza materiale della stessa. 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 Heinrich Lennerz, il quale vide nel cambiamento dal «partim... partim...» all'«et... et...» 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 cf. Y.M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, San Paolo, Roma 2003, 49-51; più brevemente in M. FARRUGIA, «Cercando una tradizione viva. La riscoperta della Paratheke», in *Rassegna di Teologia* 33(1992)4, 417.

²³ Le notizie che riportiamo sono tratte da B. MONDIN, *Storia della Teologia*, IV, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, 504-505; F. FRANCO, «Piolanti Antonio», in L. PACOMIO – G. OCCHIPINTI (a cura di), *Lexicon. Dizionario dei Teologi dal primo secolo ad oggi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 1015.

Antonio Piolanti nasce a Predappio nel 1911. Si forma teologicamente presso l'Ateneo del Pontificio Seminario Romano in Laterano, laureandosi in Teologia e *in utroque iure*. Per ben diciassette anni, dal 1938 al 1955, insegna presso l'Ateneo di Propaganda Fide e, dal 1945, come ordinario di Teologia sacramentaria, anche presso la Pontificia Università Lateranense.

Dal 1955 al 1962 è decano della Facoltà teologica dell'Urbaniana e, fino al 1957, ricopre la stessa carica anche presso la Lateranense, di quest'ultima divenendo rettore, dal 1957 al 1969. Di fatto, è stato il primo magnifico rettore dell'Università Lateranense, dato che, il 17 maggio del 1959, Giovanni XXIII elevò a Università Pontificia quello che, fino ad allora, era stato solo un Ateneo Pontificio.

Tra gli incarichi più importanti ricoperti da Piolanti vi è certamente quello di consultore della curia romana, presso numerose congregazioni, partecipando, tra l'altro, alla preparazione sia del I sinodo romano (24-31 gennaio 1960) che, come perito ufficiale, del concilio Vaticano II. Dal 1969 al 2001 è stato poi vicepresidente della Pontificia Accademia di San Tommaso.

Profondo conoscitore di tutta la teologia, esperto tomista, è stato uno dei maggiori studiosi di teologia dei sacramenti, in particolare dell'eucaristia, su cui ha scritto numerose monografie.²⁴ Di lui ha affermato Brunero Gherardini, suo discepolo ed estimatore:

Passione vera e fervida ebbe pure per l'Aquinate, ch'Egli studiò a fondo e del quale promosse efficacemente la conoscenza dalla cattedra, con gli scritti, con l'attività delle due Accademie Pontificie (la Teologica Romana e quella di San Tommaso). Fondò e diresse varie collane di studi tomistici, dette il suo appoggio a giovani studiosi d'orientamento tomista, organizzò memorabili congressi internazionali sull'Angelico Dottore. Rivelerò anzi, in questo campo, doti *manageriali* che raramente si riscontrano in uomini di pensiero. Preparava tutto da sé, tempestivamente e particolareggiatamente: stabiliva il tema di fondo, ne articolava la trattazione nelle sedute plenarie e nei *circuli minores*, chiamava da tutto l'Orbe cattolico, oltre che dai centri universitari di Roma e d'Italia, i più rinomati relatori. A congresso ultimato, passavano solo pochi mesi e già i relativi Atti (due, tre, quattro e più volumi) facevan la loro comparsa. In Lui c'era davvero del portentoso. E più portentoso ancora era il suo basso sentire di sé, oltre che la semplicità del suo vivere quotidiano.²⁵

²⁴ Si veda, su tutte, A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1958.

²⁵ B. GHERARDINI, «In memoriam: Antonio Piolanti (1901-2001)», in *Path* (2002)1, 117-118.

Ma Piolanti, oltre ad essere stato un attivo organizzatore e promotore all'interno delle varie istituzioni ecclesiastiche, è stato soprattutto uno dei maggiori esponenti della cosiddetta «Scuola romana» di teologia del Novecento,²⁶ insieme a Salvatore Garofalo e Pietro Parente, con i quali collaborerà alla stesura del *Dizionario di Teologia dommatica*.

Con l'espressione «Scuola romana» s'intende un gruppo di teologi gesuiti del XIX secolo, professori del Collegio romano. Tra loro vanno ricordati Giovanni Perrone (1794-1876), considerato il fondatore della scuola, e Johann Baptist Franzelin (1816-1886). Proprio all'interno di questo gruppo di studiosi e docenti furono scelti dalla Santa Sede gli esperti per la preparazione di testi magisteriali del periodo di Pio IX: di fatto i professori della scuola collaborarono alla preparazione della *Ineffabilis Deus* (1854), del *Syllabus* (1864) e degli schemi del concilio Vaticano I (1869-1870).²⁷

Da queste pochissime informazioni, allora, si desume che Piolanti, Perrone e Garofalo sono stati eredi e rappresentanti di una teologia fortemente centrata sul magistero e sulla condanna degli errori, in cui si sottolinea con forza la centralità del ruolo del pontefice nel governo della Chiesa. È sufficiente, a tal proposito, ricordare come lo stesso Franzelin lavorò da perito alla preparazione dello schema *de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos* al Vaticano I.²⁸ È facile, dunque, supporre da parte loro una strenua difesa della teologia «ufficiale» romana, particolarmente conservatrice e poco aperta alle novità teologiche. Così come è facile immaginare lo stesso Piolanti impegnato a difendere la teologia insegnata nelle università romane – di cui egli stesso era autorevole rappresentante – contro ogni novità che potesse minacciarla. Una teologia consacrata nei documenti del magistero durante il turbolento periodo che va dal concilio di Trento, 1545, fino al Vaticano I, 1870, e oltre, prima contro il protestantesimo e poi contro il modernismo e il razionalismo. Dunque, una teologia «sulle barricate», a difesa della «purezza del vangelo», poco incline ai compromessi, sospettosa verso ogni novità sia dottrinale che esegetica,²⁹ pronta alla condanna di quanti si muoveranno al di fuori dal magistero della Chiesa.

²⁶ Cf. K.H. NEUFELD, «La Scuola Romana», in R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia*, 3: *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, EDB, Bologna 1996, 267-283.

²⁷ Cf. *ivi*, 278-279.

²⁸ Cf. G. ALBERIGO, «Il concilio Vaticano I (1869-1870)», in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990, 378.

²⁹ È sufficiente, per rendersi conto del clima di sospetti e veleni vissuto alla vigilia del concilio, ricordare lo scontro tra i professori della Lateranense e quelli del Pontificio Istituto Biblico, accusati dai primi di praticare un'esegesi biblica macchiata da modernismo. Monsignor Antonino Romeo, sulla rivista del Laterano *Divinitas*, attaccò l'ortodossia dei padri Stanislas Lyonnet e Maximilian Zerwick, difesi invece dal *Biblicum*. I

2.1. Il contributo al concilio Vaticano II

Tutto quanto appena detto si riscontra in modo chiaro nel contributo di Piolanti come perito ufficiale al concilio Vaticano II, in particolare per la redazione della costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*. Vale la pena ricordare qualche suo intervento.

Prima che il concilio cominciasse, nella fase di consultazione, propose a Domenico Tardini, presidente della commissione antepreparatoria, una costituzione dogmatica sul magistero.³⁰ Successivamente, non a caso, sarà cooptato da Alfredo Ottaviani – prefetto del Sant'Uffizio e presidente della commissione teologica cui sarà affidato il compito di redigere uno schema su sacra Scrittura e tradizione – per costituire una *sottocommissione*, insieme ad altri membri legati in vari modi allo stesso Sant'Uffizio, per indicare dei criteri sulla formazione della commissione teologica.³¹ Così come non sarà casuale il suo coinvolgimento nel novero dei membri della commissione teologica, composta per intero da membri e consultori che prestavano servizio, a diverso titolo, nella curia romana. Ciò rivela che la cooptazione dei membri della commissione più importante fosse espressione della volontà di dare agli schemi da presentare ufficialmente alla discussione conciliare l'impostazione della teologia ufficiale e lo stigma dottrinale della curia romana.³²

Significativo, poi, fu il *votum* presentato in vista della preparazione degli schemi.

A differenza di molte università e facoltà teologiche, come ad esempio Lovanio e Montreal, in cui si lavorò in modo collegiale, la Pontificia Università Lateranense raccolse studi singoli di professori. Piolanti, che aveva già pubblicato settecento pagine sulla dottrina sacramentaria,³³

due gesuiti furono rimossi dall'insegnamento fino al pontificato di Paolo VI, e mentre la commissione biblica – influenzata in modo particolare da Agostino Bea – raccomandò ai professori del Laterano di desistere dai loro attacchi, il Sant'Uffizio sembrò confermare quanto sostenuto da Romeo. Nel corso del tempo, il percorso di apertura e interazione con gli studi biblici contemporanei suggerito dal *Biblicum* sarebbe prevalso rispetto a quello di condanna e di chiusura difeso dal Laterano (cf. J. KOMONCHAK, «La lotta durante la preparazione», in G. ALBERIGO [a cura di], *Storia del concilio Vaticano II*, 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione*, Peeters-Il Mulino, Bologna 1995, 297-302).

³⁰ Cf. E. FOUILLOUX, «La fase ante-preparatoria (1959-1960). Il lento avvio dell'uscita dall'inerzia», in ALBERIGO (a cura di), *Il cattolicesimo verso una nuova stagione*, 110.

³¹ Cf. KOMONCHAK, «La lotta durante la preparazione», 242-243.

³² Cf. U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum*, Antonianum, Roma 1985, 22, nota 26; Y. CONGAR, *Diario del Concilio, 1964-1966*, II, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 517.

³³ Cf. A. PIOLANTI, *I Sacramenti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1956.

oltre cinquecento pagine sul mistero eucaristico,³⁴ novecentocinquantotto sulla dottrina della grazia,³⁵ e che aveva già prodotto il *Dizionario di Teologia dommatica* insieme al biblista Salvatore Garofalo, rettore dell'Università Urbaniana, e al professor Pietro Parente – considerato il massimo esponente della Scuola romana del XX secolo, docente di teologia presso la Pontificia Università Lateranense e dal 1959 assessore della Congregazione per la dottrina della fede – presentò uno studio preparatorio in cui affrontava il ruolo del magistero nella teologia.³⁶

In particolare, si soffermava sulla propensione del suo tempo alla negligenza nei confronti del magistero, soprattutto da parte della *Nouvelle théologie*,³⁷ la quale incarnava un «orientamento all'autonomia», il che rappresentava una distorsione del rapporto teologia/magistero, giacché l'indirizzo generale degli studiosi riguardo al magistero era di partire dalla dottrina e andare alle fonti di essa, per poi mostrarne lo sviluppo organico e ordinato. Piolanti non ritrovava nella *Nouvelle théologie* il metodo seguito da tutti gli studiosi e dai teologi a lui contemporanei; non rilevava obbedienza e docilità alle linee del magistero, così come richiedeva Pio XII nella *Humani generis*, per il quale il magistero era «norma prossima e universale di verità».³⁸ Più specificatamente, rimarcava un contrasto tra le mutevoli nozioni e la verità perenne delle affermazioni (antinomia tanto più evidente per un teologo che aveva fatto dell'ontologia aristotelico-tomistica il suo sistema di riferimento); criticava l'uso di criteri esperienziali e immanenti nel giudicare la verità

³⁴ Cf. nota 21.

³⁵ Cf. A. PIOLANTI, *Aspetti della Grazia*, Ares, Roma 1958; ID., *Natura e Grazie*, Edizioni Ave, Roma 1958.

³⁶ Cf. AD I/IV, 1, 248-263.

³⁷ Ci sembra che Klaus Wittstadt riassume bene il programma teologico della *Nouvelle Théologie* nel seguente passo: «Come noto, questo termine è divenuto la denominazione di quegli studiosi che mirano a un rinnovamento metodologico e contenutistico della teologia e che perciò vengono accusati di contribuire all'affermazione del modernismo. A venir guardati con sospetto sono particolarmente i gesuiti di Lyon-Fourvière e i domenicani di Le Saulchoir. Così un teologo che non divenne mai perito ufficiale, p. Marie Dominique Chenu op, dichiara che la teologia non è innanzitutto scienza di nessi logici, teologia speculativa, ma deve la propria vita alle fonti bibliche, alla pietà e alla fede. I teologi della *Nouvelle Théologie* pongono al primo posto del loro lavoro lo studio delle fonti della fede. Sanno che il cristianesimo nasce dalla storia e non dalla metafisica. Si tratta quindi di incominciare a conoscere questa storia. Essi cercano di mettere quanto più possibile in chiaro che una teologia adeguata deve tener conto dell'esperienza spirituale e storica» (K. WITTSTADT, «Alla vigilia del concilio», in ALBERIGO (a cura di), *Il cattolicesimo verso una nuova stagione*, 478). Per una completa presentazione invece della *Nouvelle théologie* e dei suoi maggiori rappresentanti cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo* (BTC 69), Queriniana, Brescia 1999, 173-225.

³⁸ Pio XII, enciclica *Humani generis*, Nuovi pericoli per la teologia, 12 agosto 1950, n. 569: *Denz* 3884.

di una proposizione (come esempio citava i lavori di J.-M. Le Blond, sj, su tematiche blondeliane fondate sul principio di immanenza);³⁹ attaccava i «sistemi teologici» generati dall'esperienza religiosa o da una delle varie spiritualità cristiane (come esempio portava un saggio su Gregorio Nisseno di Hans Urs von Balthasar;⁴⁰ il libretto *Le Saulchoir* di Marie-Dominique Chenu, op;⁴¹ gli studi patristici di Jean Daniélou;⁴² tre affermazioni di Henri-Marie de Lubac circa lo sviluppo dogmatico inteso come evoluzione delle verità cristiane, che porta a una nuova percezione del dato rivelato).⁴³ In tutta questa «nuova teologia» intravedeva un «modernismo serpeggiante», un «immoderato razionalismo»,⁴⁴ per cui era necessario che gli incaricati di preparare il concilio ne tenessero conto, allo scopo di porvi rimedio.⁴⁵ Era inaccettabile, infatti, che i francesi continuassero a fare teologia a partire da un contesto storico preciso o da un'esperienza religiosa familiare, contemporanea, secondo linee logiche votate all'autonomia, al soggettivismo, contro il magistero della Chiesa.⁴⁶ Per Piolanti quest'atteggiamento era frutto di una mentalità modernista.

E così pensavano molti altri teologi. Lo stesso Pietro Parente, ad esempio, nel 1942, commenterà per l'*Osservatore Romano* la messa all'Indice dei libri proibiti dell'opuscolo di Dominique Chenu sulla scuola di *Saulchoir* – testo bollato come dannoso anche da Piolanti nel suo *votum* – additandolo come una pericolosa «nuova teologia» (fu proprio lui a

³⁹ Cf. AD I/IV, 1, 251.

⁴⁰ *Ivi*. Il testo a cui si riferisce è H.-U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942.

⁴¹ Cf. AD I/IV, 1, 251. Il testo denunciato è M.-D. CHENU, *Le Saulchoir: une école de théologie*, Etiolles, Kain-lez-Tournai 1937.

⁴² Cf. AD I/IV, 1, 251.

⁴³ Cf. *ivi*, 252. Piolanti riporta in nota tre affermazioni di Henri-Marie de Lubac, tratte da altrettanti suoi scritti (una dall'articolo «Le mystère du surnaturel», comparso nel 1949, nel numero 36 della rivista della Facoltà di Lione *Recherches de Science Religieuse* (pp. 83-84); le altre due dai testi: *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age; Surnaturel*). La prima relativa all'affermazione di un certo evolucionismo nel progresso teologico, di un passaggio dall'implicito all'esplicito, o dal confuso al distinto; la seconda, concernente l'idea di un progresso, nelle cose che riguardano lo spirito, come nuova nascita; l'ultima, attinente al progresso teologico come non definitivo né irreversibile.

⁴⁴ Cf. *ivi*, 249.

⁴⁵ Per rendersi conto del pericolo – a giudizio di molti dei rappresentanti della «teologia romana», intransigenti fautori del tomismo – era sufficiente ricordare che già prima della Seconda guerra mondiale era stata fondata la collana «Sources Chrétiennes», in cui dapprincipio erano state presentate le opere di ben sette padri greci, per evidenziare la ricchezza e la profondità della loro teologia, conseguentemente messa a confronto con la scolastica e la neo-scolastica.

⁴⁶ Cf. *ivi*, 251.

coniare l'espressione *Nouvelle théologie*),⁴⁷ «incline al semi-modernismo, al relativismo e al soggettivismo».⁴⁸ Convinzione ribadita poi nella stessa prefazione alla terza edizione del *Dizionario*⁴⁹ e confermata, seppur in modo più attenuato, anche dopo il concilio, continuando a ritenere la *Nouvelle théologie* «un groviglio», nel quale distinguere quanto accettabile dal resto.⁵⁰

Questo, dunque, il clima che si respirava nel momento in cui Piolanti scrive il suo *votum*. In esso esprime chiaramente l'idea secondo cui il concilio doveva riproporre la dottrina certa, fondata su verità immutabili. In particolare: a) la fede come assenso alla verità, motivata dall'autorità;⁵¹ b) la dimensione «ecclesiale» della fede, in quanto la verità rivelata è stata affidata alla Chiesa, per cui la sana teologia procede *sub ductu Magisterii*;⁵² c) la teologia, nata dalla fede, come tesa a scoprire ulteriori verità e/o manifestare come la verità, enunciata dal magistero, è già presente nella Scrittura e nella tradizione (metodo regressivo in senso positivo).⁵³

La sostanza del suo studio – lo aggiungiamo per dare conto di quanto autorevole fu il suo contributo – senza le note a piè di pagina contro i teologi che destavano preoccupazioni, fu assunta dal dicastero della curia, chiamato *Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatis*, di cui lo stesso monsignore era consultore, e inserita nelle proposte presentate da quella congregazione.⁵⁴

Alla fine di questa brevissima disamina, allora, appare condivisibile il giudizio sommario espresso da Gianluca Montaldi, nel suo lavoro

⁴⁷ P. PARENTE, «Nuove tendenze teologiche», in *Osservatore Romano* 9-10 febbraio 1942, 1. Il cardinale Parente, nell'articolo, faceva notare che molti esponenti della *Nouvelle théologie* affermavano gravemente «la svalutazione delle prove positive della S. Scrittura e della Tradizione per le tesi teologiche, come anche la strana identificazione della Tradizione (fonte di rivelazione) con il Magistero vivo della Chiesa (custode e interprete della Divina Parola)».

⁴⁸ GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 210.

⁴⁹ «Il nostro *Dizionario*, allineato con la perfetta ortodossia e con la migliore tradizione, cautamente aperto anche alle istanze del pensiero moderno, vuole essere una guida sicura sul terreno storico, filosofico e dommatico, contro le inquietanti tendenze di certa "teologia nuova" individuata e riprovata recentemente da Pio XII nella Enciclica *Humani generis*» (P. PARENTE, «Prefazione alla terza edizione», in *Dizionario di Teologia dommatica*, VIII).

⁵⁰ Cf. P. PARENTE, *Itinerario teologico ieri e oggi*, Vallecchi Editore, Firenze 1968, 290-314. Nel testo Pietro Parente esamina le posizioni della *Nouvelle théologie* in rapporto alla dottrina del concilio Vaticano II.

⁵¹ Cf. AD I/IV, 1, 253-254.

⁵² Cf. *ivi*, 254-257.

⁵³ Cf. *ivi*, 257-262.

⁵⁴ Cf. AD I/III, 321-327.

di ricerca dottorale, riguardo al voluminoso contributo di Piolanti alla preparazione del concilio:

Si tratta certamente di uno studio rigoroso, che è comprensibile nel contesto del magistero ecclesiale che, all'epoca, trova condensa nel giuramento antimodernista, rinnovato all'inizio di ogni anno dai professori di teologia. Tuttavia, lo studio di A. Piolanti mostra pure i limiti di questa visione globale. Prima di tutto, nell'uso delle fonti: predomina il recente magistero antimodernista e i brani biblici sono trattati senza alcuna analisi formale del loro significato originario. In secondo luogo, vi è un appiattimento sul magistero che impoverisce la nozione stessa di tradizione.⁵⁵

Ci sembra, a questo punto, di poter capire anche l'indovinata considerazione che Yves Congar espresse nel suo gustosissimo *Diario del concilio*, quando, tra il 13 e il 17 novembre 1960, scrive: «I professori della Lateranense, Piolanti e Garofalo, vorrebbero attribuirsi una specie di magistero dell'ortodossia, giudicare di tutto. Di me Piolanti (come mi riferisce mons. Baron) ha detto: è il teologo più colto, ma ha tre eresie per pagina».⁵⁶ Ed è esattamente questo lo spirito che ritroviamo nel contributo del teologo romagnolo sopra considerato: un evidente riconoscimento della centralità del magistero della Chiesa, quale regola prossima della fede, a cui è affidato il compito di custodire e interpretare il deposito della fede.

Oltre al *votum*, poi, non meno privi di interesse furono i suoi interventi in ordine alla redazione della *Dei Verbum*. Già alla presentazione dello *Schema compendiosum constitutionis De fontibus revelationis* – un canovaccio in 13 punti redatto da Salvatore Garofalo, il primo nella linea genetica della futura costituzione sulla rivelazione – Piolanti chiese che nello schema «fosse inserita una dichiarazione in favore della tradizione costitutiva, in modo che fosse sancito dal concilio che alcune verità di fede erano state trasmesse solo dalla tradizione; si trattava di recepire in concilio quanto sostenuto dai pontefici negli ultimi decenni, in particolare da Pio XII».⁵⁷ In seguito, alla vigilia dell'invio dello schema ufficiale del *De fontibus revelationis* alla commissione centrale preparatoria (18 settembre 1960), dopo la presentazione e lettura del testo da parte del redattore, Salvatore Garofalo, e a seguito di un intervento di Sebastian

⁵⁵ G. MONTALDI, *In fide ipsa essentia revelationis completur. Il tema della fede nell'evolversi del concilio Vaticano II: la genesi di DV 5-6 e i suoi riflessi su ulteriori ambiti conciliari*, Tesi Gregoriana – Serie Teologia 126, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 75.

⁵⁶ Il testo dello schema in R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998, 467-469.

⁵⁷ Cf. *ivi*, 62.

Tromp, segretario della commissione teologica, in cui aveva identificato tradizione e magistero, o, meglio, tradizione e predicazione del magistero, domandò che si sottolineasse con maggior vigore la distinzione fra tradizione e magistero.⁵⁸

2.2. Il riferimento alla tradizione nel *votum* Piolanti

Al di là dell'attenzione insistente sul magistero, che troviamo praticamente in ogni pagina del *votum*, Piolanti si riferisce occasionalmente anche alla tradizione. È interessante recepire quale idea ne avesse, perché – presumiamo, data l'importanza dell'atto – la espresse schiettamente, come «suo» contributo al concilio, come «sua» indicazione a partire da convinzioni profonde e in ragione dall'orientamento dottrinale da sempre coltivato.

Premettiamo subito che non vi troviamo un impiego significativo del termine: in totale undici volte, comprese anche le volte in cui ne fa uso nelle citazioni. Ma la cosa non ci deve sorprendere in modo particolare, giacché sono pochi gli *studia* e i *vota* dei vescovi, dei superiori religiosi e delle facoltà, che si interessarono al tema «tradizione», il più delle volte per chiedere che se ne affermasse il valore costitutivo o che se ne riconoscesse il suo essere altra fonte della fede accanto alla Scrittura.⁵⁹

Tornando al *votum*, nella quasi totalità dei casi i significati attribuiti al termine sono quelli materiale (prevalente), verbale, esplicativo. Così, via via, la tradizione, insieme al magistero, stabilisce la corretta comprensione della rivelazione;⁶⁰ è il deposito divino trasmesso da Cristo alla sua sposa;⁶¹ è la rivelazione trasmessa dagli apostoli;⁶² è l'autentica dottrina della Chiesa ricevuta dagli apostoli e dai profeti;⁶³ è fonte di nuove verità contenute in modo implicito, ritrovate e portate a esplicitazione dal magistero;⁶⁴ infine – e ci sembra la parte più significativa – è il deposito della fede affidato al magistero, il quale, grazie al soffio dello Spirito Santo, vi comprende la verità in modo sempre più ampio, chiaro e totale, e la espone con fedeltà alla Chiesa discendente.

⁵⁸ Cf. *ivi*, 72.

⁵⁹ Ci proponiamo, in un futuro contributo, di rileggere, per documentare quanto qui affermato, gli *studia* e i *vota* inviati dagli organismi consultati nella fase antepreparatoria sul tema della tradizione.

⁶⁰ Cf. AD I/IV, 1, 250.

⁶¹ Cf. *ivi*, 254.

⁶² Cf. *ivi*, 255.

⁶³ Cf. *ivi*, 256-257.

⁶⁴ Cf. *ivi*, 260-261.

In tale processo, il ruolo dei teologi è marginale: essi devono seguire il magistero e obbedirgli.⁶⁵

Da questi pochi cenni si capisce come vi sia un affiancamento continuo tra magistero e tradizione, in cui predomina la funzione del primo quale «organo esterno»,⁶⁶ deputato alla custodia, trasmissione e interpretazione della rivelazione. Più volte, infatti, l'autore sottolinea come al magistero è affidato il compito di custodire, interpretare e portare a esplicitazione quanto contenuto nel deposito della fede, ma anche di guidare i teologi, in particolare gli innovatori e quelli che rivendicano la libertà di indagine:

Qui enim libertatem ab Ecclesiae Magisterio sibi vindicare contentum, falsa theologiae autonomia freti, scientiam theologiam a fide certitudinem haurire et in fide proprium obiectum formale habere obliviscuntur, idcirco ab Ecclesiae obsequio, quae ipsius Divinae Auctoritatis, unice in fidei ambitu certitudinis normae perpetuatio est, se divellere non posse.⁶⁷

E poco dopo:

Hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflamen ac scientiae obex exhibetur, ab acatholicis, vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consieratur quo excutiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium in rebus difei e morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei Sacras Litteras nempe ac divinam traditionem et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a S. Sede proscriptae et prohibitae sunt.⁶⁸

E infine:

Adversus hoc theologiae periculum igitur, ob ipsam huius scientiae intrinsecam constitutionem, necessitas Ecclesiae Megisterio adhaerendi recolenda est quia non tantum ex erroris periculis eam servat, qui a regulae proxima et universalis veritatis neglectu oritur, sed etiam eius cum Ecclesiae Magisterio commercium multa affert beneficia. Etenim non modo eius tutum parat iter, verum etiam ad eius progressum magnopere confert. Magisterium enim organum

⁶⁵ Cf. *ivi*, 261.

⁶⁶ *Ivi*, 255.

⁶⁷ *Ivi*, 259.

⁶⁸ *Ivi*, 259-260.

est vivum cuius non modo Revelationis depositum interpretari est sed etiam novam veritatum divinitus patefactarum implicite in sinu traditionis existentium rationem subiecivam ducere ita ut, Ireneo duce, nobis profiteri liceat, Ecclesiae praedicationem, quamvis aequaliter perseverantem veluti insigne depositum custodiri, perpetuo iuvenescens et invenescere faciens ipsum vas in quo est.⁶⁹

Insomma, è chiara la volontà di affermare un magistero forte, come regola prossima e universale di verità, chiamato a guidare la Chiesa e a condannare gli errori, così come appare evidente una certa marginalizzazione del ruolo della stessa Chiesa nel suo insieme rispetto al magistero. Anche la stessa tradizione assume una consistenza principalmente materiale e verbale, come luogo in cui è contenuta la verità che il magistero porta a esplicitazione.

A questo squilibrio – dovuto all'accentuazione di alcuni aspetti a seguito dei conflitti con il protestantesimo, il modernismo e con quella parte dell'esegesi più incline all'adozione di nuovi metodi di indagine razionale del testo sacro, capaci di condurre non raramente a conclusioni diverse, se non opposte, rispetto a quelle tradizionali – porrà rimedio il concilio Vaticano II, riconoscendo al magistero: *a*) un ruolo subordinato rispetto alla Parola di Dio scritta o trasmessa (scomparirà anche la dicitura «magistero regola prossima della fede») – chiamato quindi a insegnare solo ciò che è contenuto in essa;⁷⁰ *b*) l'esercizio della sua funzione all'interno e non all'esterno della Chiesa: l'unico deposito, costituito dalla sacra tradizione e dalla sacra Scrittura, è affidato all'intera comunità credente – e non al solo magistero – perché ne viva, lo custodisca in modo integro e lo trasmetta.⁷¹

3. Il testo del *Dizionario di Teologia dogmatica*

Cosa aspettarsi, dunque, dal testo redatto da Piolanti nel 1943 sulla tradizione, dopo aver visto più da vicino – anche se, lo ammettiamo, in modo sintetico e certamente parziale – il suo orientamento teologico e dottrinale? Esattamente quello che si prevederebbe di trovare in ragione delle premesse: una presentazione della tradizione soprattutto di carattere materiale e verbale, compresa come *altra fonte* di verità di fede rispetto alla Scrittura, affidata al giudizio del magistero.

Prima di addentrarci nel testo, però, ci sembra necessaria una puntualizzazione. Non ci deve stupire il trovare uno dei temi che oggi

⁶⁹ *Ivi*, 260-261.

⁷⁰ Cf. DV 10: EV 1/887.

⁷¹ Cf. DV 10: EV 1/886.

costituiscono l'oggetto di indagine della teologia fondamentale in un testo di teologia dogmatica, addirittura un dizionario, perché quando fu redatto il testo in questione non era ancora stata sancita la distinzione – oggi netta e pacifica – tra le due discipline.⁷² Di più, la teologia fondamentale, come disciplina teologica con oggetto, metodo, sistemazione e unità propri, doveva ancora nascere e strutturarsi. Solo nel 1979, infatti, Giovanni Paolo II, nel documento *Sapientia christiana*, la ammetterà ufficialmente, facendola figurare per la prima volta nell'elenco delle discipline teologiche.⁷³ A tale riconoscimento contribuirà in modo decisivo lo stesso concilio Vaticano II, il quale getterà le basi tematiche della futura disciplina proprio con la *Dei Verbum*. Fino ad allora, le questioni in seguito investigate dalla fondamentale, costituiranno l'oggetto di indagine di altre discipline, in questo caso della dogmatica.

Fatta questa premessa, vediamo cosa contiene il testo, evidenziandone i punti salienti.

Innanzitutto, l'autore struttura la sua voce su sei brevissimi punti: a) definizione del termine; b) oggetto; c) natura; d) origine; e) strumenti; f) organo. La tradizione, sintetizzando, «è la parola di Dio, concernente la fede e i costumi, non scritta, ma trasmessa a viva voce da Cristo agli apostoli e da questi ai successori fino a noi».⁷⁴ Essa è, dunque, *non scritta* in quanto non contenuta in nessuno scritto ispirato; è *divina* in quanto insegnata direttamente da Gesù Cristo e, perciò, distinta dalla tradizione *divino-apostolica*, che, invece, è ricevuta dagli apostoli non direttamente da Cristo, ma per ispirazione dello Spirito Santo; consiste essenzialmente nella dottrina *orale*; è, insieme alla Scrittura, un altro canale di trasmissione; si conserva attraverso alcuni strumenti, quali le professioni di fede, la sacra liturgia, gli scritti dei padri, gli atti dei martiri, la prassi della Chiesa, i monumenti archeologici; infine, suo organo è il magistero vivo della Chiesa.⁷⁵

⁷² Sulla differenziazione tra teologia dogmatica e teologia fondamentale, operata nel XIX secolo, si può vedere il contributo di M. SECKLER, «Teologia fondamentale e dogmatica», in R. FISICHELLA (a cura di), *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 125-148.

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche *Sapientia christiana*, 15 aprile 1979, II: «Norme applicative», art. 51: EV 6/1506.

⁷⁴ Cf. PIOLANTI, «Tradizione», 411-412.

⁷⁵ Descrizione che si trova praticamente sempre uguale nei testi preconciliari. Si veda, ad esempio, ciò che scrive Giuseppe Filograssi in un suo contributo alla Seconda settimana teologica della Gregoriana nel 1951: «Tradizione assume il significato tecnico, teologico ed ecclesiastico, di dottrina religiosa, da Dio rivelata, e, per via di insegnamento orale, conservata fino a noi attraverso il magistero degli apostoli e dei loro legittimi successori. Dottrina religiosa *divina*, perché ha la sua origine nella rivelazione pubblica soprannaturale di Cristo; *apostolica*, perché a noi giunta per il tramite degli apostoli.

Non mancano nel corso della breve trattazione sia un richiamo alla questione protestante – sottolineandone la scelta di considerare come unica regola di fede la Scrittura e di negare, perciò, la tradizione,⁷⁶ cui l'autore risponde richiamandosi al decreto tridentino – sia al fatto che per alcuni – è citato esplicitamente Yves Congar – il termine tradizione non ha solo un senso oggettivo, ovvero le verità tramandate oralmente, ma anche soggettivo, intendendo con ciò l'azione di trasmissione compiuta da un soggetto, ovvero il magistero.

Le prove scritturistiche e patristiche addotte per giustificare il significato di tradizione così descritto, in perfetto stile apologetico,⁷⁷ sono quelle consuete.

Per confermare il mandato dato da Cristo ai suoi discepoli di insegnare tutto ciò che avevano ascoltato dalle sue labbra o dai suggerimenti dello Spirito (origine e carattere orale della tradizione, in forma di predicazione), cita Mt 28,18; Mc 16,15; At 1,8; Gv 14,36.⁷⁸ Su questi riferimenti torneremo più avanti.

Invece, per confermare l'esistenza della tradizione accanto alla Scrittura, sin dai primordi, nella Chiesa romana, indica un passo dell'*Adversus haereses* (seconda metà del II secolo d.C.) di Ireneo di Lione, in cui si afferma che soltanto nella Chiesa cattolica sono custodite le tradizioni e la dottrina apostolica, in cui si deve cercare la verità;⁷⁹ e il testo *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano (scritto all'incirca tra il 200 e il 205 d.C.), interamente incentrato sul ruolo della tradizione e sull'affermazione della sua esistenza, da sempre, nella Chiesa romana.⁸⁰

Con ciò la distinguiamo da una tradizione o semplicemente apostolica, originata dagli apostoli ma senza una rivelazione divina; o semplicemente ecclesiastica, originata dalla Chiesa postapostolica» (F. FILOGRASSI, «Tradizione Divino-Apostolica e Magistero della Chiesa», in *Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica. Relazioni lette nella Seconda Settimana Teologica 24-28 settembre 1951*, Edizioni della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1953, 136).

⁷⁶ È il caso qui di ricordare la pubblicazione che sul rapporto cattolici/protestanti Piolanti curerà un decennio dopo rispetto al testo in questione: A. PIOLANTI (a cura di), *Protestantesimo ieri e oggi*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1958.

⁷⁷ Cf. G. POZZO, «La Manualistica», in FISICHELLA (a cura di), *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, 314-318.

⁷⁸ Riportiamo qui i riferimenti neotestamentari così come si trovano nel testo di Piolanti. Evidentemente, per il brano del Vangelo di Giovanni si tratta di un refuso, in quanto riporta un versetto, il 36 del capitolo 14, che non esiste. Presumiamo, perciò, che il versetto cui l'autore si richiama sia il 26 e non il 36, come tra l'altro indicherà correttamente anche in un altro punto della stessa pagina (cf. PIOLANTI, «Tradizione», 412).

⁷⁹ Cf. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, vol. II (TP 208), Città Nuova, Roma 2009, 17.

⁸⁰ Piolanti non indica un punto specifico del *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano, limitandosi a dire che tutta l'opera conferma che la tradizione apostolica

È facile, soltanto richiamando i passi scritturistici e patristici utilizzati, accorgersi come Piolanti si muova nel solco tracciato dal concilio Tridentino, secondo una sua interpretazione massimalista: la tradizione (divina e apostolica) è intesa essenzialmente come «predicazione orale», assimilata *tout court* a un contenitore consegnato al magistero della Chiesa, in cui sono racchiuse le verità di fede.

Ora, se ritorniamo ai testi patristici presentati, in particolare a quello di Ireneo, ci rendiamo conto di come il linguaggio utilizzato si presti a questa formulazione, che poi è quella adottata al concilio di Trento. Leggiamo, infatti:

Essendoci dunque prove tanto numerose, è inutile cercare presso altri quella Verità che si può ricevere facilmente nella Chiesa; dal momento che gli apostoli, come in un ricco contenitore, vi hanno raccolto nel modo più pieno tutti gli elementi della Verità, affinché chiunque lo desideri possa bere la coppa della vita. Essa è infatti la via d'accesso alla vita; tutti gli altri *sono ladri e briganti*. Per questo bisogna evitarli, mentre al contrario bisogna amare con un grandissimo zelo ciò che proviene dalla Chiesa e apprendere la tradizione della verità. Che dunque? Se si sollevasse una controversia su qualche questione anche di minima importanza, non bisognerebbe ricorrere alle Chiese più antiche, quelle dove hanno vissuto gli apostoli, per ricevere da queste l'esatta dottrina sulla questione? E se anche gli apostoli non ci avessero lasciato alcuno scritto, non bisognerebbe seguire l'ordine della tradizione che essi hanno trasmesso a coloro ai quali hanno affidato queste Chiese?⁸¹

Anche in questo caso ci troviamo davanti a un testo scritto in circostanze di aspro conflitto e forte polemica con le varie correnti ereti-

è conservata nella Chiesa romana. Tuttavia, volendo essere più esaurienti, potremmo riprendere, come esempio, il numero 36, in cui leggiamo: «Ebbene, se tu vuoi esercitare meglio la tua curiosità, vale a dire la vuoi esercitare per metterla al servizio della tua salvezza, percorri le Chiese apostoliche, nelle quali sono ancora segno di autorità, e stanno al loro posto, le cattedre stesse degli apostoli; ivi vengono recitate le stesse loro lettere, lettere autentiche, che fanno risuonare la voce e rappresentano il volto di ciascun apostolo. Vicino a te è l'Acaia: tu trovi Corinto. Se non sei lontano dalla Macedonia, hai Filippi; se puoi recarti in Asia, hai Efeso; se poi sei ai confini dell'Italia, hai Roma, dove giunge anche fino a noi l'autorità degli apostoli. Quanto è felice questa Chiesa, alla quale gli apostoli profusero tutta la dottrina con il loro sangue, dove Pietro è pari al Signore nella passione, dove Paolo è incoronato della stessa morte di Giovanni il Battista, dove l'apostolo Giovanni, alcuni anni più tardi, viene gettato in un olio di fuoco: niente patì, viene relegato in un'isola [...]. Guardiamo che cosa ha appreso, che cosa ha insegnato, quella Chiesa: insieme alle Chiese africane che sono unite a lei» (TERTULLIANO, *Opere dottrinali*, vol. 3/2a, Città Nuova, Roma 2010, 79).

⁸¹ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, vol. II, 17.

che del tempo, in particolare con quelle gnostiche.⁸² Di fronte ad esse, la posizione dell'apologeta si radicalizza, spingendolo a sottolineare quegli elementi che dimostrano come la vera tradizione degli apostoli è presente nelle Chiese che derivano dal loro insegnamento, ininterrottamente, per successione apostolica, e non in altre comunità, o in singoli individui che presumono di insegnare in loro nome, finendo per diffondere solo l'errore. Questi ultimi si richiamano alla Scrittura, ma la loro interpretazione è falsa e distorce la stessa Scrittura.⁸³ Ed ecco l'affondo del difensore, che è, al tempo stesso, accusatore: la verità non si trova nella Scrittura se si ignora la tradizione. «Infatti – aggiunge Ireneo – la tradizione non è stata trasmessa per iscritto, ma a viva voce, cosa che ha fatto dire a Paolo: *Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo secolo*».⁸⁴ Essa è stata manifestata pubblicamente dagli apostoli e consegnata alle Chiese da loro fondate e si trasmette grazie alla successione dei presbiteri. Solo in esse si trova la vera tradizione degli apostoli.⁸⁵

Ora, da questa brevissima lettura, certamente incompleta, si comprende come la tradizione sia concepita come un altro canale di trasmissione dell'unica verità, in forma orale, utile per il corretto e pieno intendimento della Scrittura. Ma quale tradizione? Quella degli gnostici o quella che deriva dagli apostoli, manifestata pubblicamente e trasmessa ininterrottamente nelle Chiese da loro istituite? La seconda, risponde Ireneo. Tra Scrittura e tradizione non vi è, dunque, contrapposizione, ma interdipendenza: essa garantisce che quanto creduto corrisponde alla verità rivelata. Solo in questo modo, ragiona il vescovo di Lione, si possono smascherare ed evitare le false interpretazioni degli gnostici: richiamandosi all'unico e vero principio interpretativo rappresentato dalla tradizione apostolica orale, conservata nell'unica Chiesa di Cristo.

Questo, dunque, il riferimento patristico remoto portato da Piolanti a supporto della sua descrizione della tradizione. Certo, in esso è riconosciuta una connotazione principalmente orale, ma certamente non costitutiva della tradizione, nel senso di altra fonte di verità rispetto alla Scrittura. Inoltre, appare evidente che il modo di presentarla risenta moltissimo della polemica in corso con gli gnostici, perciò

⁸² Esistono molte introduzioni a questo tema, noi qui indichiamo quella curata da Claudio Moreschini, premessa al *De praescriptione haereticorum*, che ha il pregio di mettere in relazione le opere di Tertulliano e di Ireneo tra loro e nei confronti dello gnosticismo; cf. TERTULLIANO, *Opere dottrinali*, vol. 3/2a, 15-27.

⁸³ Cf. *ivi*, 10.

⁸⁴ *Ivi*.

⁸⁵ Cf. *ivi*, 10-13.

teso soprattutto a smascherare le loro false dottrine e a privarli delle loro argomentazioni.

Tutto ciò, allora, ci sembra confermi la convinzione secondo la quale l'inquadramento contestuale rappresenta un elemento da tenere sempre presente quando vogliamo decifrare gli ingredienti di un dibattito, i quali non vanno assolutizzati, ma relativizzati alla discussione stessa, ai suoi presupposti e alle sue finalità. Lo scontro, infatti, non raramente finisce per condizionare la risposta, inducendo a evidenziare alcuni aspetti anziché altri; a esasperare alcuni elementi piuttosto che altri. Così come il coinvolgimento personale spinge spesso a enfatizzare principi che in quel momento appaiono più bisognosi di difesa. Ma questo è solo il segno del carattere storico della comprensione, in questo caso teologica, la quale avanza lentamente e faticosamente, condizionata inevitabilmente dalle circostanze, verso acquisizioni del dato iniziale sempre più ampie e chiare. Anzi, sono proprio le circostanze – soprattutto quelle conflittuali e polemiche – che, il più delle volte, costringono a considerare aspetti fino ad allora trascurati; a chiarire elementi magari vissuti, ma non ancora ragionati; a organizzare quanto creduto in modo organico e sistematico. Il rispondere agli interrogativi e alle accuse, in fondo, è spesso invito a precisare, chiarire e strutturare quanto pensato.

4. Breve inquadramento esegetico del termine παράδοσις

Appare ancora più interessante, proprio perché ne costituisce la radice remotissima, l'uso delle fonti bibliche da parte di Piolanti per la sua veloce disamina dell'origine etimologica del termine «tradizione».

Egli lo riconduce correttamente al termine greco παράδοσις, da παραδίδωμι, tradotto con precetto, dottrina orale, insegnamento.⁸⁶ Ma lo stesso verbo può significare anche abbandono, consegna; un trasmettere per bocca o per iscritto; il riferirsi alla tradizione tramandata con insegnamenti, istruzioni o pratiche.

Ora, se riprendiamo il termine e lo inquadrriamo nel contesto più ampio di derivazione, specificatamente quello neotestamentario – lo stesso utilizzato da Piolanti, il quale però si richiama soltanto ai brani in cui si conferma espressamente il mandato di Cristo agli apostoli di insegnare, predicare il vangelo, essere suoi testimoni – ci accorgiamo che

⁸⁶ Cf. PIOLANTI, «Tradizione», 411.

lo stesso termine acquista diverse sfumature, non soltanto positive né esclusivamente riferibili alla sola dimensione orale.⁸⁷

La tradizione sinottica conosce una παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων alla quale fanno riferimento Mt 15,2-3 e Mc 7,3-5. È evidente la valutazione negativa di tale tradizione, peraltro espressamente limitata all'osservanza di norme relative alla purità. La tradizione degli anziani sembra non aver nulla a che fare con la Torah alla quale è anzi contrapposta quando si afferma che l'osservanza di una tradizione di uomini finisce per diventare disprezzo del comandamento di Dio (Mt 15,6; Mc 7,8-13). Quando la tradizione è degli uomini di fatto annulla il comandamento di Dio.

Negli scritti paolini c'è, poi, una certa ambivalenza del termine. Fino a quando Paolo perseverava nell'osservanza delle tradizioni dei padri era un avversario impegnato a devastare la Chiesa di Dio (Gal 1,13-14). La medesima valutazione negativa si può leggere in Col 2,8.

Di tutt'altro tenore il riferimento alla tradizione in 1Cor 1,12 e 2Ts 2,15; 3,6. Paolo rivendica il valore positivo della tradizione di cui è portatore e questa rivendicazione, evidentemente, poggia tanto sui contenuti trasmessi quanto sul modo della trasmissione: 1Cor 15,3: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτος, ὃ καὶ παρέλαβον. La qualità della tradizione dipende dalla ricezione di cui il tradente è il termine e dalla sua capacità di trasmettere quanto ha ricevuto, senza alterazioni.

Nella linea della fedeltà, che ricorda il compito del profeta portatore di un messaggio non suo, si può leggere il prologo della 1Gv (1,1-3). La fedeltà della tradizione non è, però, rigidità. La tradizione, e lo indica il significato della parola, non è esclusivamente conservazione del passato.

A proposito del dinamismo della tradizione basta pensare a Mc 1,1-28 in cui l'insegnamento di Gesù è descritto come διδαχὴ καινὴ, e alle antitesi del discorso della montagna. In entrambi i casi si può leggere la denuncia da parte di Gesù di un malfunzionamento della tradizione (lo stesso tema si presenta nel racconto della cosiddetta purificazione del tempio in Gv).

Da questi brevi riferimenti possiamo trarre già alcune conclusioni. La prima è che, generalmente, nel Nuovo Testamento il termine παράδοσις è usato per indicare soprattutto gli ordinamenti, le prescrizioni ricevute, le regole cristiane di vita e di condotta, derivanti dalla stessa esperienza del Cristo, ma anche la trasmissione che ha per oggetto

⁸⁷ L'analisi esegetica che proponiamo scaturisce da un confronto con il professor Luca De Santis, docente ordinario di esegesi biblica presso la Facoltà Teologica Pugliese.

lo stesso Cristo (cf. 1Cor 15,24) e la fede in lui (cf. Gd 3 e Pt 2,21).⁸⁸ Una seconda conclusione è che la riduzione della tradizione alla sola dimensione orale, non scritta, appare ingiustificata o, per lo meno, non tiene conto di tutte le importanti sfumature che il termine assume. Infine, che l'opposizione tra testo scritto e trasmissione orale (e reale) non rispetta il vero significato che nei testi biblici è attribuito al termine παράδοσις, utilizzato invece per indicare l'atto complessivo – parola, scritto, pratiche rituali, azioni, regolamenti – mediante cui si comunica l'unica rivelazione ricevuta e compiuta in Gesù Cristo, la sola da conservare integralmente e fedelmente.

Ora, se quanto appena affermato appare pacifico in ragione della rilettura dei passi neotestamentari considerati, c'è da dire che l'ultimo riferimento usato da Piolanti, il versetto di Gv 14,26, si presta a una lettura più problematica. È evidente, infatti, che egli lo adopera per giustificare una posizione – tradizionale nella Chiesa cattolica, come abbiamo visto in precedenza, anche se mai ufficialmente affermata – forzando i testi. La posizione a cui ci riferiamo è quella che sostiene:

a) il *munus* affidato agli apostoli – perciò ai loro successori – di insegnare quanto ricevuto dalla bocca del Cristo, ma anche dai suggerimenti dello Spirito, quasi che questi ultimi avessero un contenuto nuovo e diverso, come si deduce chiaramente dalla stessa spiegazione data da Piolanti:

Si dice *divina* quando fu insegnata direttamente da Gesù Cristo; *divino-apostolica* quando gli Apostoli non la appresero dalle labbra del Signore, ma l'ebbero per ispirazione dello Spirito Santo, secondo la promessa di Gesù: «Paracletus autem Spiritus Sanctus... ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixerit vobis (Giov. 14,26; cf. DB, 783).⁸⁹

Tradizione «divino-apostolica», perciò, in quanto originata negli apostoli dallo Spirito, successiva a quella appresa da Cristo;

b) il riconoscere, indirettamente, ai successori degli apostoli – il magistero della Chiesa concretamente – una funzione non solo esplicativa, ma anche costitutiva, parallela alla Scrittura, proprio in virtù dei suggerimenti dello Spirito nel tempo presente. Né più né meno, in pratica, di quanto la teologia cattolica aveva voluto leggere fino ad allora nel dettato di Trento. Ma come il testo tridentino non aveva sostenuto ciò che gli è stato attribuito successivamente, così il testo di Giovanni non sostiene la convinzione che «i suggerimenti dello Spirito» equival-

⁸⁸ Cf. W. POPKES, «παράδοσις», in H. BALZ – G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 2004, 753-760.

⁸⁹ PIOLANTI, «Tradizione», 412.

gano a un insegnamento nuovo, diverso e successivo rispetto a quello di Gesù. Anzi, esattamente il contrario. Per rendersene conto è sufficiente leggere correttamente il versetto in questione:

ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.

L'autore, nel contesto del discorso di addio di Gesù e della promessa del soccorso anche dopo la sua assenza, richiama le due funzioni che lo Spirito Santo compirà nei confronti degli apostoli: insegnare (διδάσκειν) e ricordare (ὑπομνήσκειν). Importante, in questo passaggio, il valore della congiunzione καὶ che unisce i due verbi riferiti al Paraclito e che spiega il nesso tra le due attività.⁹⁰ Ci troviamo di fronte a una tipica espressione doppia di Giovanni, tecnicamente detta «endiadi», in cui il secondo termine della coppia guida all'interpretazione del primo. L'insegnamento è nella linea del ricordo. Scrive Raymond Edward Brown:

L'«ogni cosa» si contrappone a «questo» («queste cose») del v. 25, ma non necessariamente nel senso che il Paraclito insegnerà quantitativamente di più di quanto abbia fatto Gesù durante il suo ministero. Piuttosto, come si ricava da 16,13, il Paraclito renderà i discepoli capaci di comprendere il pieno significato delle parole di Gesù. [...]. Ricorderà. Il verbo è usato in Lc 22,61 per il ricordo delle parole di Gesù. Bultmann [...] rileva che insegnare e ricordare non sono due diverse funzioni del Paraclito ma aspetti della stessa funzione. Quindi le due ultime righe del v. 26 sono in parallelismo sinonimico.⁹¹

Leggendo di seguito i versetti 25 e 26, infatti, si riconoscono con chiarezza due momenti o fasi nella rivelazione, dove l'intento dell'evangelista è quello di mostrarne la continuità e non la frattura. Al tempo della rivelazione portata da Gesù di Nazaret (14,25), fa seguito il tempo della medesima rivelazione mediante il Paraclito (14,26), che ne rappresenta lo svelamento pieno. Il versetto 26 è posto in continuità con quanto precede, e non in contrapposizione: il δὲ con cui inizia 14,26 giustifica il fatto che il dono del Paraclito non viene per coprire una possibile lacuna o mancanza dell'insegnamento di Gesù, ma si pone come ulteriore illuminatore di esso.⁹²

In questa prospettiva acquista un particolare rilievo la funzione espletata dallo Spirito Santo nel «far ricordare» ogni cosa detta da Gesù

⁹⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni* (Commentario teologico del Nuovo Testamento), vol. III, Paideia Editrice, Brescia 1981, 139.

⁹¹ R.E. BROWN, *Giovanni*, vol. II, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 83-784.

⁹² Cf. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, vol. III, 140.

(e non nel «suggerire» – dal latino *suggerere*, che può significare anche aggiungere, supplire, far seguire⁹³ – come troviamo nella citazione in latino del versetto di Giovanni contenuta nella spiegazione di Piolanti prima riportata). Nota il biblista Giuseppe Ferraro:

Essa non consiste nel richiamare alla memoria psicologica, bensì nell'approfondire l'intelligenza e la comprensione di fede; non ha come oggetto questa o quella parola singola di Gesù, bensì tutte le cose che Gesù ha detto, cioè la totalità della rivelazione, la totalità del mistero di Gesù e del Padre. Lo Spirito apre ai discepoli credenti il pieno e profondo significato dell'intero contenuto, non soltanto in senso dottrinale ma in senso vitale, del mistero portato da Gesù. L'attività dello Spirito si riferisce al credere e al capire ciò che si crede. Insegnare e ricordare hanno lo stesso oggetto; si tratta, infatti, di due aspetti della stessa attività e dello stesso frutto operato nei credenti dallo Spirito. L'insegnare si perfeziona, si compie nel ricordare. Lo Spirito insegna in quanto porta a ricordare nel senso detto. Insegnare significa interiorizzare; ricordare significa capire in profondità. Ricordo, *anamnesi*, è anche, oltre che approfondimento, un'attualizzazione del mistero; l'*anamnesi* rende presente la cosa ricordata: qui è la rivelazione, la persona, il mistero di Gesù, che viene reso attivo per sempre.⁹⁴

«Ricordare», perciò, è «riportare alla memoria per insegnare» ciò che si è capito in forza dell'azione dello Spirito Santo; significa penetrare sempre più il senso pieno e profondo dell'intero contenuto; implica l'intelligenza della fede da parte dei credenti, la penetrazione e l'assimilazione dei detti di Gesù, di ciò che si è vissuto ma non approfondito o capito; significa, in definitiva, recepire – nella fede, operata dallo Spirito – quanto rivelato *da* e *in* Gesù. Lo Spirito rende presente Gesù nella sua persona, in quanto rivelatore salvifico. Ma poi stabilisce una relazione nuova, speciale, fra Gesù e i discepoli, perché attualizza l'unione fra loro mediante la penetrazione, assimilazione, comprensione e approfondimento interiore della fede.⁹⁵

Considerazioni conclusive

Abbiamo scelto all'inizio un esempio concreto per mostrare come la riflessione teologica soggiaccia a due condizioni: da un lato,

⁹³ Cf. «suggero», in L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI (a cura di), *IL. Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 1987, 1422.

⁹⁴ G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo*, Borla, Roma 1981, 96-97.

⁹⁵ Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni, analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 2000, 605.

l'averne a che fare con qualcosa di definitivo, ovvero il suo oggetto (la rivelazione), dall'altra, con un soggetto, l'uomo, il quale vi riflette per comprenderlo, ma a partire dal suo essere costitutivamente condizionato dalla dimensione storica e accidentale. Per tale ragione, la sua comprensione avviene secondo tempi lunghi e modi diversi di maturazione, di crescita, di sviluppo. Non tutto è posseduto né compreso sin dall'inizio. Come la rivelazione è mediata e compiuta nella storia e storicamente, attraverso un progressivo atto di svelamento, così l'uomo, al quale è destinata, ne comprende gradualmente il contenuto, mediante uno sforzo continuo di indagine e intellesione. Ciò può comportare che, in certi momenti, alcuni aspetti siano meno chiari di altri; che la formulazione risulti meno precisa; che la stessa intellesione sia inesatta. E questo a causa sia dei limiti stessi dell'uomo sia di quelli rappresentati dalla contingenza, dai contesti, spesso conflittuali, che possono restringere la sua visione; indurlo a trascurare alcuni aspetti e a esaltarne altri; a sostenere posizioni che il tempo e l'ulteriore riflessione dimostreranno come non più avvalorabili.

Ora, il testo di Piolanti – ma avremmo potuto sceglierne altri – è stato il pretesto per provare quanto appena sostenuto: la riflessione teologica – anche su materie fondamentali, come può essere la tradizione – in quanto atto umano, è sempre in sviluppo, evoluzione, perciò imperfetta e limitata. Di conseguenza, assolutizzare alcuni momenti di tale processo – o le formulazioni che ne risultano – significa non riconoscere la relatività, l'incompletezza, la particolarità. Ogni suo momento, infatti, ha valore assoluto in quanto relativo sia al precedente che al successivo. Nessun momento, seppur diverso, può essere realmente considerato in alternanza con quanto precede o segue, ma in naturale e logica continuità.

Così, ci siamo soffermati su un testo che, se guardato dal punto di vista raggiunto dalla riflessione successiva, può sembrare sbagliato. Ma questo, come detto all'inizio del nostro contributo, è solo un approccio miope, in quanto non tiene conto né del contesto, né delle cause prossime che hanno agito sul suo autore, né del fatto che quanto successivamente inteso è in parte frutto dell'evolversi del ragionamento che ha aggiustato, ripensato, precisato proprio quanto fino ad allora sostenuto. Solo così «la cosa» trattata dal testo appare per ciò che è realmente: un passaggio, ancora perfettibile, nell'avanzamento verso una comprensione sempre più piena e aderente della verità cui mira.

Abbiamo, quindi, provato a spiegare che quel testo è frutto di un periodo storico fortemente caratterizzato da polemiche e conflitti dottrinali, così come lo era il suo autore, pervaso da quello spirito di opposizione che ha caratterizzato la riflessione teologica cattolica sin dal sorgere della questione protestante e che ha continuato a soffiare sulla

teologia dei secoli successivi. Soltanto una riflessione più serena, positiva – quella appunto del concilio Vaticano II, ben quattrocento anni dopo Trento – ha permesso di riconsiderare alcune questioni, espungendo da esse gli aspetti più problematici e ideologici, e di ripensarle in modo più corretto e complessivo.

Anche la tendenza ad accentuare il ruolo del magistero – che abbiamo visto ben presente nel *votum* di Piolanti – nasce da questo spirito di reazione e opposizione. Sappiamo quanto le posizioni si irrigidiscano allorché si è chiamati a difendere le proprie convinzioni da un attacco che minaccia una parte essenziale di ciò che ci qualifica. Ed è esattamente quanto accaduto al magistero e alla teologia cattolica che, in questo contesto di ostilità, hanno ritenuto che il modo più semplice per difendersi fosse irrigidirsi su posizioni difensiviste, esaltando gli strumenti (tradizione e magistero) più capaci di affermare i principi (di autorità).

Oggi a nessuno verrebbe in mente di affermare il valore costitutivo della tradizione. Eppure, fino all'ultimo concilio, durante la sua stessa celebrazione, erano moltissimi quelli che ripetutamente lo chiedevano, perché eredi di quel modo di pensare alla tradizione che, dal concilio di Trento in poi, era diventato tipico della teologia cattolica, benché mai ufficialmente sostenuto. Nonostante ciò, la Chiesa ha avuto la capacità di ripensare una delle categorie fondamentali della fede, arrivando ad affermare che in nessun modo la tradizione può essere ritenuta costitutiva di verità di fede necessarie alla salvezza non contenute nella Scrittura, per concludere che entrambe, avendo la stessa origine – la rivelazione – formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine.⁹⁶ Per cui entrambe – nella naturale congiunzione e concordanza – sono indispensabili per far acquisire alla Chiesa la certezza che quanto creduto corrisponde a quanto rivelato, come puntualizza DV 9.⁹⁷ Ma la Chiesa è arrivata progressivamente a questa chiarezza, attraverso passaggi turbolenti.⁹⁸

Ci avviamo a concludere, non prima però di riferire una interessante conferma al principio secondo il quale la riflessione teologica procede per progressive conquiste e mai per rotture. Essa ci viene proprio da chi, per lungo tempo, è stato sostenitore di quella teologia di difesa, apologetica, tendente a massimizzare le posizioni, che fu Pietro

⁹⁶ Cf. DV 9: EV/885.

⁹⁷ «Accade così che la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola sacra Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto» (DV 9: EV/885).

⁹⁸ Per una ricostruzione storica della non facile redazione della *Dei Verbum*, suggeriamo il già citato volume di BURIGANA, *La Bibbia nel concilio*.

Parente, il quale nel bel volume *Itinerario teologico di ieri e di oggi*,⁹⁹ nell'appendice intitolata non a caso «Aggiornamento della teologia», scrive:

Il pensiero umano e la sua storia hanno sempre un filone profondo di continuità, pur nel dinamismo della loro evoluzione; qui vale il detto degli antichi: «Natura non facit saltus». Le fratture sono illusioni ottiche. Quel geniale e aperto pensatore che fu Newman scriveva saggiamente nel secolo scorso: «La chiesa non perde niente di ciò che essa ha avuto. I teologi non si succedono, ma si aggiungono gli uni agli altri. E così la teologia in formazione non nega nessuna delle precedenti, ma vi si aggiunge».¹⁰⁰

Un postulato, quello pronunciato da Parente, inconfutabile, che si applica ai pensatori di ieri come a quelli di oggi, i quali insieme, ognuno nel proprio tempo ma in continuità, sono in cammino verso la verità tutta intera.

Terminiamo con un'affermazione riassuntiva, in ragione della quale rileggere quanto detto finora: la tradizione, se intesa come immobilismo, tradisce il suo compito; se invece è sguardo all'origine per recuperarne le virtualità insite e rilanciarle nel presente verso il loro futuro compimento, allora svolge appieno l'incarico che le è affidato. In questo senso, ogni fase del suo svolgersi è in tensione costante tra l'inizio e il suo compimento. Ciò vale anche per la teologia, che di questo processo è parte: nel suo radicamento storico, contribuisce a far crescere la comunità dei credenti nella comprensione piena della rivelazione – crescendo essa stessa (la riflessione teologica) attraverso la fatica del ragionamento e dell'indagine, atti sempre imperfetti e incompiuti, come lo è il loro esecutore. In questo modo partecipa a quel dinamismo della tradizione inteso come spazio temporale ed esistenziale nel quale la Chiesa, mediante la sua vita – studio, contemplazione, esperienza, interpretazione autorevole¹⁰¹ – e l'agire concomitante dello Spirito, «soggetto trascendente» della tradizione, come dirà Yves Congar,¹⁰² progredisce nell'intelligenza della rivelazione trasmessa dagli apostoli. Un progredire nel quale ogni fase, sia di conflitto sia di armonia, partecipa all'unico cammino di crescita – dall'origine al suo compimento –, diventando espressione di quel passaggio nel tempo, sempre imperfetto e incompiuto, mediante il quale la Chiesa avanza verso la verità, perfetta e compiuta.

⁹⁹ Cf. PARENTE, *Itinerario teologico ieri e oggi*.

¹⁰⁰ *Ivi*, 292.

¹⁰¹ Cf. DV 8: EV/883.

¹⁰² Cf. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, 60-83.



Prendendo spunto da un testo sulla tradizione, precedente al concilio Vaticano II, nel presente contributo ragioniamo sul carattere storico della riflessione teologica. In quanto sforzo del credente di comprendere scientificamente l'oggetto di fede, essa procede verso un'intelligenza sempre più piena e corretta, mediante ripensamenti, aggiustamenti, chiarimenti, continui e susseguenti. Ogni sua fase non è mai in assoluta rottura con la precedente, ma sempre in continuità, come parte di un unico processo di avanzamento – non sempre omogeneo e lineare, s'intende – di cui anche il conflitto, l'errore, l'imprecisione, sono fattori decisivi. La rilettura dell'annosa questione relativa alla tradizione, qui offerta, conferma tale assunto.



Starting from a pre-conciliar document about the tradition, this paper discusses the historical aspect within the theological discussion. Theology is the sustained effort made by the believer in order to scientifically understand the object of faith, and thereby it develops towards a more comprehensive and accurate intelligence, via incessant afterthoughts, adjustments, and clarifications. Every stage of this continuous and unceasing process of growth is not always smooth and uniform, and mistakes, conflicts, and imperfection represent crucial factors. Such assumption is validated by the following analysis of the olden debate about tradition.

TEOLOGIA – CONTINUITÀ – TRADIZIONE – PIOLANTI – VATICANO II