

## **TRADIZIONE E SCRITTURA DALLA *DEI VERBUM* ALLA *VERBUM DOMINI***

Enrico CATTANEO

**Adreça:** Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale  
Sezione San Luigi. Via Petrarca, 115  
80131 NAPOLI  
**E-mail:** segreteria.sl@pftim.it

### **Resum**

Per acurar adequadament la relació entre Tradició, Sagrada Escripura i Església, es contempen tres moments de la història: el conflicte amb el gnosticisme del segle II, la problemàtica de la reforma protestant i la moderna exegesi històric crítica. Reprenent substancialment la posició d'Ireneu de Lió, la constitució *Dei Verbum* contempla la Tradició, la Sagrada Escripura i el Magisteri de l'Església no segons un esquema de simple juxtaposició, sinó d'immanència recíproca. Tradició, Sagrada Escripura i Església es troben íntimament unides, contribuint així a la salvació de les ànimes. La *Dei Verbum* ho ha indicat amb tota claredat i la *Verbum Domini* ha entrat més en el detall i en la problemàtica suscitada en el postconcili.

**Paraules clau:** *Dei Verbum*, *Verbum Domini*, Tradició, Escripura, Magisteri de l'Església.

### **Abstract**

*For an adequate study of the relationship between Tradition, Holy Scripture and the Church, three moments in history are considered: conflict with Gnosticism in the 2<sup>nd</sup> cent., the issue of the Protestant reform and modern historico-critical exegesis. In substantially adopting the position of Irenaeus of Lyon, the constitution of Dei Verbum looks at Tradition, Holy Scripture and the Magisterium of the Church not as elements that are simply juxtaposed but rather in a relationship of reciprocal immanence. Tradition, Holy Scripture and the Church are intimately connected, and thus contribute to the salvation of souls. The Dei Verbum makes this quite plain and the Verbum Domini goes into more detail, looking at the problems raised in the post-conciliar era.*

**Keywords:** *Dei Verbum*, *Verbum Domini*, *Tradition*, *Scripture*, *Magisterium of the Church*.

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* (= DV) è, a giudizio di molti, il documento più importante del Concilio Vaticano II, in quanto ha posto il fondamento dottrinale di tutti gli altri documenti. Qualificato come «Costituzione dogmatica», in esso si esprime il «supremo magistero» della Chiesa, cioè quello dei vescovi riuniti in concilio, in comunione con il vescovo di Roma. Questa qualifica teologica pare ormai accettata presso i teologi.<sup>1</sup>

Dopo il cap. I sulla divina Rivelazione, nel cap. II la DV tratta il tema della Tradizione, vista in se stessa e nei suoi rapporti con la Scrittura e la Chiesa (in particolare con il Magistero). Questa tematica ha dietro alle spalle una storia lunga e complessa, non facile da circoscrivere.<sup>2</sup> La *Dei Verbum* ha rimesso in luce il concetto ampio di «tradizione», derivato dal significato originario di «trasmissione».<sup>3</sup> In effetti, la *traditio* o *parádosis* in senso ampio è un atto di «trasmissione», che suppone uno o più *soggetti emittenti*, uno o più *contenuti* trasmessi, uno o più *modi* di trasmissione, uno o più *destinatari*. Siamo in pieno nel mondo della comunicazione. Il *testo scritto* allora è solo uno dei *modi* di comunicare. Nelle culture esclusivamente orali non esisteva e non esiste la scrittura. Fino a poco più di cinquecento anni fa esistevano solo testi scritti a mano (manoscritti) e la stampa è una «rivoluzione» relativamente recente. Oggi con *internet* si sono moltiplicati i canali della comunicazione (*social network*), con ripercussioni enormi sui comportamenti individuali, sociali e religiosi.<sup>4</sup> In definitiva, il rapporto tra Scrittura e Tradizione è un realtà complessa e dialettica, che può essere affrontato entro diversi schemi: di *subordinazione*, di *giustapposizione*, di *contrapposizione* o di *integrazione*.

Per capire bene l'apporto proprio della *Dei Verbum* occorre dunque fare un po' di storia e prendere l'argomento da lontano. Anzitutto faremo qualche accenno ai rapporti tra Scrittura e Tradizione all'interno del tardo giudaismo e del primo cristianesimo. Quindi toccheremo la stessa questione nell'ambito della storia della Chiesa principalmente in tre momenti:

1. Si veda in questo stesso numero il contributo di S. PIÉ-NINOT, *La qualificació doctrinal del Concili Vaticà II*.
2. Cf. le interessanti riflessioni di K. LEHMANN, «Norma normans non normata? La Bibbia nel contesto fondante di teologia e magistero», *Il Regno Attualità* 53 (2008/16) 563-572; G. SEGALLA, «Scrittura, Tradizione e tradizioni nel loro mutuo rapporto», *Lateranum* 74 (2008) 29-68; P. BASTA, «*Scriptura crescit cun legente*. Una riflessione di ermeneutica biblica circa il rapporto tra Scrittura e Tradizione», *Theologia Viatorum* 18 (2013) 45-66.
3. L'etimologia del termine ci dice che esso viene dal latino *trad re*, da cui *traditio*, corrispondente al greco *parádosis*, dal verbo *paradídomi*, che significa «consegnare» e «trasmettere».
4. Cf. A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il Cristianesimo al tempo della rete*, Milano: Vita e Pensiero 2012.

1. Nello scontro con lo gnosticismo del II secolo (Ireneo).
2. Nella Riforma protestante.
3. Nella moderna esegesi storico-critica.

#### 1. SCRITTURA E TRADIZIONE NEL TARDO GIUDAISMO E NEL PRIMO CRISTIANESIMO

Nel giudaismo postesilico, quando la *Torà* si costituisce e diventa normativa per il popolo ebraico, nascono allora anche diversi gruppi all'interno del giudaismo, tutti con una loro particolare interpretazione della *Torà*: pensiamo ai farisei, ai sadducei, agli esseni, per non dire di coloro che si erano «ellenizzati». <sup>5</sup> Data per scontata la preminenza accordata alla Scrittura, la tradizione è vista in un ruolo *subordinato* come *traditio interpretativa*. Tuttavia il giudaismo farisaico adotta di preferenza lo schema della *giustapposizione* tra *Torà* scritta e *Torà* orale, il che permette una maggiore libertà di interpretazione: «Due Torah sono state date a Israele, una scritta e una orale» (*Sifre Dt* 33.10). <sup>6</sup> I Vangeli rispecchiano, almeno in parte, questa varietà di atteggiamenti.

Nel primo cristianesimo la dialettica tra Scrittura e Tradizione fu limitata all'interpretazione dell'Antico Testamento. In contrasto con i giudei, i cristiani si ritenevano in possesso, grazie alla vicenda di Gesù (morte e risurrezione), della vera chiave di lettura della Legge e dei Profeti, una chiave però non facile da applicare neppure per gli stessi cristiani, in quanto comportava non una *abolizione*, ma un *compimento* della Legge e dei Profeti (prospettiva soprattutto di Matteo). Che cosa poi significasse concretamente questo «compimento», fu oggetto di diverse posizioni. <sup>7</sup>

Gesù stesso ha svolto solo una *predicazione orale*: non ha scritto nulla e non ha ordinato di scrivere nulla, ma ha richiamato il senso originario della Scrittura, in aperta polemica contro la «tradizione degli anziani» che, ponendosi come interpretazione e integrazione della *Torà*, di fatto però finiva per «svuotare la parola di Dio» (Mc 7,1-13 e par.).

Il termine «evangelo» usato dai primi scrittori cristiani oscilla tra il significato *kerygmatico* di predicazione, annuncio salvifico (come in Paolo) e quello *narrativo* di «memoria di Gesù» (come in Marco). Nel periodo apostolico e

5. Cf. M. SIMON – A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris: Presses Universitaires de France 1968.

6. Citato da P. BASTA, «*Scriptura crescit cum legente*», 47.

7. I giudaizzanti sostenevano la validità perenne della Legge, mentre per Paolo e la sua cerchia, la Legge aveva finito il suo compito per lasciare posto alla fede.

sub-apostolico la trasmissione orale resta ancora il canale privilegiato della comunicazione.<sup>8</sup> Quando nelle lettere apostoliche si nomina la «parola di Dio», ci riferisce anzitutto alla predicazione (cf. 1Thess 2,13). Solo con la lenta formazione del canone neotestamentario comincerà a porsi la questione della corretta interpretazione degli scritti apostolici (cf. 2Pt 3,15-16) e della stessa predicazione apostolica.

## 2. CHIESA, TRADIZIONE E SCRITTURA IN IRENEO DI LIONE

Il primo forte momento dialettico è quello del confronto tra la grande Chiesa e lo gnosticismo. Lo gnosticismo era una forma alternativa di cristianesimo, che Ireneo dichiarava «falsa», perché basata su una «falsa teologia» (*gnosis*), che si appoggiava su una «falsa tradizione» (*esoterica*) e portava a una falsa interpretazione della Scrittura. È stato appunto Ireneo a porre i termini essenziali della questione, sottolineando che Tradizione, Scrittura e Chiesa sono realtà strettamente connesse e comunicanti, tra loro non separabili.

Benché Ireneo sappia che nella Chiesa ci sono legittime tradizioni particolari, come circa la data della celebrazione della Pasqua, quando però parla della Tradizione, egli intende la predicazione apostolica, che coincide con la *regula fidei* o *veritatis*. Questa Tradizione è conservata nelle Chiese di origine apostolica o in comunione con esse. In particolare, la comunione con la Chiesa di Roma, «fondata» dai due apostoli Pietro e Paolo, è la garanzia della fedeltà alla predicazione evangelica.<sup>9</sup> I custodi di questa Tradizione apostolica sono «gli anziani» (*pesbyteroi*), cioè i vescovi, che sono stati posti dagli apostoli e sono i loro legittimi successori, secondo una catena ininterrotta (*diadochè*).

8. S. E. YOUNG, *Jesus Tradition in the Apostolic Fathers* (WUNT 2/311), Tübingen: Mohr Siebeck 2011. Questo però non significa negare che il giudaismo palestinese del I secolo fosse altamente letterario, come attestano i manoscritti di Qumran (cf. E. EARLE ELLIS, *Christ and the Future in New Testament History* [Supplements tu NT 97] Leiden: Brill 2000, 246-247). D'altra parte però i testi scritti erano quasi sempre destinati a passare attraverso una *oral performance*, che poteva dar luogo ad adattamenti più o meno consistenti. Si veda J. S. KLOPPENBORG, «Memory, Performance, and the Sayings of Jesus», *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10 (2012) 97-132.
9. Con questa Chiesa, scrive Ireneo, «deve necessariamente accordarsi ogni Chiesa, cioè i credenti sparsi dappertutto, nella quale è sempre stata conservata, da quelli che sono <i presbiteri>, la tradizione che viene dagli apostoli» (AH 3,3,3). Riporto qui il passo secondo una mia congettura, che si discosta da quella comunemente accettata. Cfr E. CATTANEO, «*Ab his qui sunt undique*. Una nuova proposta su Ireneo *Adv. haer.* 3,3,2b», *Augustinianum* 40 (2000) 399-405.

Una volta esaminato il concetto di Tradizione secondo Ireneo, ci possiamo chiedere come lo stesso Ireneo intenda il rapporto della Tradizione con la Scrittura. Esso appare strettissimo, della massima convergenza, sia quanto all'*origine*, che al *contenuto* e al *destinatario*. In effetti, quanto all'*origine*, Tradizione e Scrittura derivano dal medesimo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo; quanto al *contenuto*, hanno l'unica fede apostolica; come *destinatario*, Tradizione e Scrittura sono state affidate alla medesima Chiesa, che deve annunciare questa fede a tutto il mondo. Questa convergenza fra Tradizione e Scrittura, prima della crisi gnostica era stata vissuta pacificamente all'interno della Chiesa, come una realtà in sé evidente. Lo gnosticismo, con la sua insistenza su un tipo di tradizione esoterico, considerato portatore del vero senso «spirituale» delle Scritture, ha obbligato ad approfondirne il rapporto. Ireneo si è reso conto che il testo biblico, preso in se stesso è «polisemico», e può quindi essere spiegato in modi diversi. Il testo infatti ha una sua autonomia rispetto all'ambiente vitale da cui è nato, —quello della fede ecclesiale— e per questo lo si può separare dal suo originario orizzonte di significato. In altre parole, vi è la «materialità» del testo e vi è la sua «formalità». Tale «forma» non è la semplice somma materiale delle parti, ma è un «ordine» che rende intelligibile il tutto e le sue parti. Esso trascende la materialità del testo. Ora per Ireneo questa «forma» delle Scritture è costituita dalla *regula fidei*, cioè dal *canone della fede*, che è la fede apostolica professata nella Chiesa. Al di fuori di questo *canone della fede*, le Scritture riescono incomprensibili, a volte anche scandalose, e perciò vengono mutilate, come ha fatto Marcione, alterando il *canone delle Scritture*. L'errore degli gnostici è quello di non aver accettato questa «forma», ma di averla sostituita con un «montaggio» di loro invenzione: «Calpestando l'ordine e il collegamento delle Scritture e, per quanto sta in loro, dividendo le membra della verità, le riferiscono ad altro e le trasformano, e di una cosa facendone un'altra, ingannano molti con la mal combinata sapienza dei detti del Signore adattati da loro. Immaginiamo che uno, avendo dinnanzi una bella immagine del re, fatta con tessere preziose da abile artista, ne distrugga la figura umana che ne costituisce il soggetto, sposti le tessere e le rimetta insieme per rappresentare un cane o una volpe [...]; allo stesso modo costoro, cucendo insieme favole da vecchierelle, tolgono le parole, le frasi e le parabole dall'uno e dall'altro contesto della Scrittura e tentano di mettere d'accordo con le loro favole le parole di Dio» (*Contro le eresie* 1,8,1).

Per Ireneo dunque la Scrittura (Antico a Nuovo Testamento) sta *nella* Tradizione e la Tradizione sta *nella* Chiesa. A sua volta la Chiesa sta *nello* Spirito, come lo Spirito sta *nella* Chiesa, lo Spirito che è il Dono del Figlio, mandato

dal Padre e Creatore. Questo è il contesto trinitario ed ecclesiale che rende possibile una lettura fruttuosa della Scrittura, esente da distorsioni e bestemmie. In definitiva, per Ireneo la Tradizione apostolica è *unica*, nonostante la diversità delle lingue e delle culture, così come la Scrittura attesta un'*unica* economia salvifica, nonostante le differenze tra Antico e Nuovo Testamento; è *pubblica*, cioè visibile, non segreta, esoterica, ma riconoscibile nel canone delle Scritture e nella successione episcopale ininterrotta. Infine la Tradizione è *pneumatica*, cioè animata dallo Spirito Santo, che rende sempre attuale la Tradizione, vivificandola, così come la Scrittura è opera dello Spirito.

Per Ireneo, dunque, Chiesa, Tradizione e Scrittura sono inseparabili: senza la Tradizione, la Scrittura si frantuma e si smarrisce; ma anche senza la Scrittura la Tradizione non ha più l'autorità della Parola di Dio. Infine entrambi, Tradizione e Scrittura hanno senso solo nella Chiesa, opera del Padre, fondata su Cristo e vivificata dallo Spirito Santo.<sup>10</sup>

## 2. SCRITTURA E TRADIZIONE NELLA RIFORMA PROTESTANTE E NEL CONCILIO DI TRENTO

La dialettica tra Scrittura e Tradizione si è rinnovata, sotto altra modalità, con la Riforma protestante. Per Lutero non si dà propriamente interpretazione della Scrittura: essa parla da sé. Il criterio ermeneutico ci vuole, ma è interno alla Scrittura stessa ed è «ciò che mi porta a Cristo». Da qui nasce la Chiesa, *creatura Verbi*. Quello che non corrisponde a questo criterio, fosse anche materialmente «dentro» la Scrittura, non è «Scrittura» in senso proprio. Quindi la criteriologia luterana non si fonda propriamente sulla *sola Scriptura*, perché questo criterio, sebbene valido contro tutte «aggiunte» della tradizione cattolica —che sono aggiunte umane, anzi, sataniche, perché esaltano l'umano, le opere, a scapito della grazia di Dio— ha bisogno però nel suo interno anche degli altri tre criteri: *solus Christus*, *sola gratia*, *sola fide*. In altri termini, Lutero ha accettato il principio di autorità, derivato dalla Rivelazione, ma lo ha tolto alla Chiesa, e lo ha conferito solo alla «parola di Dio» (intesa come *Scriptura*). Da questa criteriologia è sorto poi necessariamente in ambito protestante il problema del «canone nel canone», e cioè su che cosa

10. Per una raccolta dei testi di Ireneo sulla tradizione, si veda W. RORDORF – A. SCHNEIDER, *L'évolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne* (Traditio Christiana, 3), Frankfurt/M.: Bern 1982.

sia veramente «Scrittura», e cioè solo ciò che mi parla di Cristo, mi annuncia la grazia e mi suscita la fede.<sup>11</sup>

Il Concilio di Trento ha risposto alla sfida protestante riaffermando che l'*evangelo* è anzitutto parola predicata e che non può trovarsi solo in un testo scritto, essendo portato da una comunità viva, che trasmette una fede viva. Questa fede viva si trova concretizzata nelle Scritture e nelle «tradizioni» giunte fino a noi «per successione ininterrotta» a partire dagli apostoli (DS 1501). Qui il concilio introduce implicitamente quella distinzione, che sarà poi fatta esplicita da Y. Congar, tra Tradizione (con la 'T' maiuscola) e tradizioni (con la 't' minuscola).<sup>12</sup> Infatti, le «tradizioni» di cui parla il concilio e che contengono l'*evangelo* sono quelle poste da Cristo stesso oppure dagli apostoli sotto ispirazione dello Spirito Santo. Si tratta dunque di tradizioni divino-apostoliche, che fanno parte del *depositum* della fede e che la Chiesa deve custodire e trasmettere integralmente.

Il rapporto Scrittura – Tradizione è visto dunque dal Concilio di Trento, in reazione alla «contrapposizione» protestante, secondo uno schema di «giustapposizione», il che ha favorito nelle recezione postconciliare la formulazione delle «due fonti» della rivelazione, dove la Tradizione ha una sua autonomia, anche se mai completamente disgiunta dalla Scrittura. Così il concilio si limita ad affermare l'esistenza di tradizioni divino-apostoliche senza farne un elenco, ma è evidente dagli altri documenti che, ad esempio, la celebrazione della domenica e il nucleo dei sette sacramenti sono considerati come tradizioni divino-apostoliche, anche se non direttamente attestate nel Nuovo Testamento.

11. Posta in questi termini, la questione sarebbe pienamente accettabile, e riprende quello che già Agostino e i Padri dicevano: la Scrittura è tale se mi parla di Cristo e mi spinge alla carità.
12. Questa distinzione è molto importante, anche nella pratica. Oggi molti cristiani si sentono smarriti di fronte a certi cambiamenti nella Chiesa perché non sanno distinguere tra il *depositum fidei*, che è immutabile, e le varie leggi ecclesiastiche, che sono mutabili. Così, per fare un esempio, è certo che la «legge del celibato» —secondo la quale l'essere costituiti nello stato matrimoniale è un impedimento a ricevere il sacramento dell'Ordine (tranne ora per i diaconi permanenti)— è una tradizione ecclesiastica e non potrà mai essere dichiarata divino-apostolica. Quanto all'ordinazione sacerdotale riservata solo alle persone di sesso maschile, la Chiesa Cattolica è definitivamente orientata a ritenerla una tradizione divino-apostolica, e quindi non modificabile da parte della Chiesa stessa. Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, del 22-5-1994.

### 3. TRADIZIONE E SCRITTURA NELLA MODERNA ESEGESI

Veniamo ora al terzo momento da me indicato all'inizio, quello che ci porta nelle problematiche più attuali.

#### 3.1. *La riscoperta della «tradizione antecedente»*

Possiamo dire che la grande acquisizione dell'esegesi storico-critica è stata la riscoperta della tradizione orale «antecedente» alla Scrittura. Nella concezione classica, la Scrittura sembrava nata a tavolino, uscita dalla penna dell'agiografo ispirato da Dio. Invece si è visto che i testi biblici hanno una storia, a volte molto lunga, a volte tormentata, non sempre facile da ricostruire.<sup>13</sup> Il problema è particolarmente vivo per i Vangeli, i quali, comunque si voglia intenderli, trasmettono in ogni caso una «memoria» di Gesù, e quindi si muovono nell'alveo di una o più tradizioni. È vero che c'è stato un redattore finale e che il ruolo di questo redattore è importante. Però questo redattore non è come un erudito (storico) che raccoglie le memorie di un personaggio per un suo personale interesse e scopo, ma è un credente che opera all'interno di una comunità di credenti, per la quale le parole e le azioni di Gesù hanno un carattere paradigmatico. Alle spalle di questo redattore c'è dunque una «tradizione» o delle «tradizioni» più o meno diverse, che ricoprono un arco di tempo più o meno lungo. L'interesse per questa fase di tradizione orale era stato evidenziato dalla scuola scandinava, ma poi era stato un po' accantonato perché giudicato troppo meccanico. Oggi c'è un rinnovato interesse per le leggi della trasmissione orale, intesa come *social memory*, che possono aiutare a spiegare alcuni fenomeni giudicati anomali in un testo scritto secondo i moderni criteri di composizione.<sup>14</sup> Questo concetto di «tradizione orale antecedente», può però essere abusato, allorché si moltiplicano le «tradizioni» soggiacenti ai testi senza individuarne i precisi contesti storici e i precisi tradenti (*traditionists*). Non è detto che dietro ogni testo ci sia una tradizione e quindi un gruppo più o meno consistente.<sup>15</sup>

13. È forse questo il «tallone d'Achille» dell'esegesi storico-critica, quando è tentata di avventurarsi in ipotesi troppo fantasiose.

14. Cf. A. KIRK – T. THATCHER (ed.), *Memory, tradition and text. Uses of the past in early Christianity*, (Semeia Studies) Atlanta: Society of Biblical Literature 2005.

15. Su questo metodo applicato ai testi gnostici, cf. D. TRIPALDI, *Alessandria d'Egitto e i gruppi «gnostici»: annotazioni preliminari a margine di tre volumi recenti*, ASE 29/1 (2012) 63-71.

Data dunque per certa l'esistenza di «tradizioni antecedenti», rimane il problema di come qualificarle: sono in qualche modo regolate o sono lasciate alla «fantasia devota» come diceva Bultmann? Sono tradizioni fedeli o creative? E che cosa significa essere fedeli?<sup>16</sup> Ormai è chiaro che i Vangeli canonici —i soli ad essere datati sicuramente al 1° secolo dC— non sono stati redatti direttamente da testimoni oculari, ma da altri che hanno raccolto la loro testimonianza (orale o scritta). Si tratta di una testimonianza molteplice, che sarà poi canonizzata: ma che cosa significa questa molteplicità? Significa forse che ci sono tanti Gesù diversi quanto sono gli evangelisti? Ma, qualcuno direbbe, non ci sono anche «altri» Gesù, presenti nei vangeli non canonici? E se questi Gesù fossero più «veri» di quelli trasmessi dai Vangeli canonici?<sup>17</sup> Non dimentichiamo poi che già gli stessi Vangeli canonici ci presentano su Gesù un ventaglio di giudizi provenienti dal popolo o dai capi religiosi, secondo i quali Gesù sarebbe o un profeta o uno posseduto dal demonio, e alla fine anche un bestemmiatore. Per gli evangelisti invece Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio. Come fa lo storico a scegliere in questo ventaglio di interpretazioni?

### 3.2. *La specificità della tradizione evangelica*

Poiché la memoria di Gesù è stata conservata attraverso quattro Vangeli canonici, si pone il problema del senso di questa quadruplicata attestazione e se si possa parlare di «tradizione evangelica» al singolare, come di un'unica grande memoria, certamente molteplice, ma sostanzialmente unitaria.

Qui è in gioco proprio la specificità della tradizione su Gesù, che nel riportare i detti e i fatti da lui compiuti, trasmette anche un giudizio sulla sua persona (cf. Mc 1,1.11). Giustamente è stato notato che questo processo di trasmissione inizia già durante il ministero di Gesù,<sup>18</sup> ma va sottolineato che il principale agente di questo processo è Gesù stesso, non solo come suo iniziatore, ma anche come suo regolatore. Egli infatti deve spesso intervenire per correggere i giudizi falsi o incompleti che la gente o i familiari e anche i discepoli danno sulla sua persona (cf. Mc 3,21.22.30; 4,41; 6,1-6; 8,27-30). Anzi, sembra che i discepoli siano i più lenti a capire chi è Gesù (tema caro a

16. A. PUIG I TÀRRECH, *Jesus: An Uncommon Journey* (WUNT 2/288), Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 1-43.

17. Questo dubbio è insinuato non solo da scrittori di fantascienza, ma anche da esimi studiosi. Cfr. M. PESCE, *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia: Morcelliana 2011.

18. A. PUIG I TÀRRECH, *Jesus: An Uncommon Journey*.

Mc). Paradossalmente sono i demoni che lo conoscono meglio di tutti e sono a lui sottomessi, anche se questa loro sottomissione non è salvifica. Si può dire allora che i Vangeli non sono altro che il progressivo disvelamento dell'identità di Gesù, guidato da Gesù stesso e lasciato volutamente incompiuto fino al momento della risurrezione (cf. Mc 16,6-7). Ma anche dopo la risurrezione Gesù deve intervenire per spiegare ai discepoli increduli il perché della sua morte di croce e la veridicità della sua risurrezione (cf. Lc 24,26.37.46). Da qui la complessità della «memoria di Gesù». Tale complessità è bene riassunta nella DV 19, dove si afferma che i Vangeli provengono da una «fedele trasmissione» di quanto Gesù ha fatto e detto. Tuttavia questa fedeltà non deve essere equiparata a una ripetizione meccanica, ma va affermata tenendo conto di alcuni fattori: 1) primo fra tutti, la «più completa intelligenza» delle parole e delle azioni di Gesù avuta dalla luce della risurrezione; 2) poi l'attenzione alla situazione delle Chiese; 3) quindi il carattere di predicazione che conservano i Vangeli, cioè di annuncio in vista della fede; 4) infine l'intenzione di farci conoscere la «verità» su Gesù.<sup>19</sup> Si ammette così lo schema dei «tre stadi», accettati dalla maggioranza degli esegeti: 1) lo stadio prepasquale o gesuano, 2) la tradizione postpasquale, 3) lo stadio redazionale, dal quale sono usciti gli attuali Vangeli, sostanzialmente così come li leggiamo ancora oggi.

Questi fattori ci aiutano a capire la specificità della tradizione evangelica: essa è un insieme di fedeltà ai dati originari (parole e atti di Gesù), capacità di riformulare e attualizzare quei dati alla luce della Pasqua (tradizione orale) e, infine, fissazione in un testo scritto (Vangeli).<sup>20</sup> Non si tratta dunque di una trasmissione fine a se stessa<sup>21</sup> e neppure di tipo puramente biografico o storiografico; ma non va nemmeno equiparata alle tradizioni popolari di tipo

19. Su questa tematica intendo rifarmi soprattutto agli studi Vittorio Fusco (1939-1999), in particolare V. Fusco, «Introduzione generale ai Sinottici», *Logos* 5 (1994) 99-132.

20. Cf. V. Fusco, *Introduzione generale*, 59, dove egli vede nel termine stesso di «Vangelo» la felice composizione di quei due elementi, e cioè la capacità «di esprimere contemporaneamente entrambi gli aspetti a prima vista conflittuali, quello storico e quello salvifico, il riferimento al passato e il riferimento al presente. E in effetti la «lieta notizia», per definizione, include inscindibilmente la «notizia» e la «gioia», la testimonianza dell'evento compiutosi nella storia una volta per sempre e la risonanza salvifica in tutti coloro che l'accolgono» (corsivo nel testo).

21. Questa era la prospettiva della scuola scandinava, che aveva cercato di cogliere nei Vangeli una trasmissione puramente storica. Tuttavia non va tralasciato l'apporto positivo di questa prospettiva, che sottolinea le tecniche mnemoniche proprie della tradizione orale di scuola, come le scuole rabbiniche nel giudaismo. Si veda sulla questione E. EARLE ELLIS, *Christ and the Future*, 212-254.

folkloristico. Possiamo dire che è una tradizione *sui generis*, così come *sui generis* è la comunità che la porta.

### 3.3. Una comunità strutturata, testimoniale e pneumatica

È importante vedere chi è questa comunità, e anzitutto chi sono i *tradenti*.<sup>22</sup> Gesù non ha solo «predicato», ma ha anche «insegnato», formando attorno a sé una cerchia di discepoli. La tradizione nata da questo gruppo «non è dunque una tradizione anonima, folkloristica, recuperata fortuitamente attraverso canali occasionali, ma una tradizione intenzionalmente affidata a depositari appositamente scelti e preparati».<sup>23</sup> Negli strati più antichi del NT compare la trilogia *apostoli*, *profeti* e *maestri* (*didaskaloi*), a cui forse bisogna aggiungere gli *evangelisti*.<sup>24</sup> I profeti attualizzano la parola del *Kyrios* glorioso, parlando «in spirito», ma sono sottomessi al discernimento della Chiesa (1Cor 14,29).<sup>25</sup> I *maestri* applicano alla vita concreta la parola del Signore, ma anche il loro insegnamento è sottoposto a verifica. Solo *apostoli* in senso stretto sono i garanti della memoria di Gesù (tradizione) e hanno autorità di insegnare. In definitiva, la comunità cristiana, sebbene composta da varie comunità disperse in varie regioni, appare dotata di una forte coscienza unitaria, come una «comunità strutturata», che sa distinguere tra veri e falsi profeti, veri e falsi maestri, tra vere e false applicazioni dell'evangelo, anche là dove non c'è una parola esplicita di Gesù. È una «comunità tradizionale», che sa cioè di dover «trasmettere» ciò che ha «ricevuto» dal Signore.<sup>26</sup> È una «comunità testimoniale», dove cioè sono ancora presenti i testimoni oculari di Gesù e quindi non è possibile dire qualsiasi cosa su di lui.<sup>27</sup> Molto interessante è il caso di Paolo. Quando si rifà esplicitamente a una «parola del Signore», come

22. Cf. V. FUSCO, *Introduzione generale*, 127-129.

23. *Ibid.*, 116.

24. Si veda il mio lavoro *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano: Paoline 1997, 63-92.

25. Sul ruolo dei «profeti» nella prima Chiesa si è molto scritto. Per una messa a punto, si veda A. CARFORA – E. CATTANEO (cur.), *Profeti e profezia*. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2007, 5-14.

26. Cf. il mio articolo «La tradizione liturgica alla luce della coppia semantica «ricevere-trasmettere»», in C. GIRAUDO (a cura di), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*. Atti della XXX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Gazzada, 25-30 agosto 2002), Roma: Ed. Liturgiche 2003, 9-35. Cf. anche E. EARLE ELLIS, *Christ and the Future*, 247-251.

27. Cf. V. FUSCO, *Introduzione generale*, 128-129.

a proposito del divorzio (1Cor 7,12) o circa il diritto degli operai del vangelo a vivere del vangelo (ibid., 9,14) o riguardo e della Cena del Signore (ibid., 11,23), egli si riferisce al Gesù prepasquale, non al *Kyrios* glorioso, e quindi quella parola deve averla ricevuta dalla tradizione, non da una tradizione qualsiasi, ma da una che doveva avere una garanzia apostolica (cf. 1Cor 15, 1-3).<sup>28</sup>

Il punto però su cui poggia la specificità della tradizione evangelica è il fatto di essere «intrinsecamente legata alla risurrezione»<sup>29</sup> e quindi, aggiungiamo noi, al dono dello Spirito. Per Paolo questo fatto è così importante che per lui basta l'incontro con il Cristo risorto, con la missione da lui ricevuta, per rivendicare l'autorità di apostolo; ma ciò non lo esime dal rimanere agganciato con la tradizione apostolica, come abbiamo visto più sopra.

### 3.4. *Una molteplice attestazione*

La molteplicità delle attestazioni, e quindi delle tradizioni che si rifanno a Gesù, diventano uno scandalo solo per chi pensa a un modello puramente storiografico, dove memoria di Gesù «possa essere fissata in un testo, esposta esaurientemente una volta per tutte in un unico racconto completo e preciso».<sup>30</sup> L'evento della risurrezione di Gesù e il dono dello Spirito, da una parte mettono in piena luce quella dimensione della sua persona che sfugge a una presa puramente storica, perché fa parte del divino, ma dall'altra obbligano anche a ripensare il rapporto tra storia ed escatologia, in quanto la risurrezione di Gesù non è coincisa con la risurrezione universale, ma è stata una «irruzione» dell'*eschaton* già nel presente della storia. Da qui «scaturiscono in pari tempo la continuità e la discontinuità, la memoria fedele e l'attualizzazione incessante, la necessità della storia e la sua insufficienza, il rinvio dalla fede

28. In particolare, Paolo si rifà alle Chiese della Giudea e quindi di Gerusalemme, da dove «è partita la parola di Dio», perché si segua la loro tradizione, indicata come «comando del Signore» (1Cor: 14,36-37). Che poi ci fossero delle Chiese dove si celebrava la Cena del Signore senza usare le «parole dell'istituzione», pare ormai certo dall'antichissima anafora siriana detta di *Addai e Mari*. Cf. C. GIRAUDO, «L'anafora degli Apostoli *Addai e Mari*: la «gemma orientale» della *lex orandi*», *Divinitas* 47 (2004) 107-124. Ma questo fatto non giustifica che si possa parlare di «cristianesimi» come fanno alcuni. Su quella antica anafora si è tenuto di recente un convegno: C. GIRAUDO (ed.), *The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*. Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011, Roma: Edizioni Orientalia Christiana & Valore Italiano Lilamé 2013.

29. Cf. V. Fusco, *Introduzione generale*, 132.

30. *Ibid.*

alla storia, dalla storia alla fede».<sup>31</sup> Perciò l'esistenza stessa di quattro Vangeli canonici, che sono l'*unico evangelo* «quadriforme», come dice Ireneo, attesta che la tradizione originatasi da Gesù da una parte è molteplice, ma dall'altra è unica, e questa unicità non è quella di una mera giustapposizione, ma è frutto di una comprensione pneumatica. Il dono dello Spirito permette una rilettura della vita terrena di Gesù sotto una luce nuova, non più umana, dal basso, ma dall'alto, da Dio Padre: «Non la carne e il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (Mt 16,17). Il «ricordare» unito al «capire» (come in Giovanni), il che include una rilettura di tutte le Scritture (= Antico Testamento); e nello stesso tempo favorisce una riflessione sull'identità di Gesù, per cui si può notare uno sviluppo della cristologia già all'interno dei Vangeli, che porta a un pieno riconoscimento della messianicità e della divinità di Gesù.<sup>32</sup>

### 3.5. *Il binomio Tradizione-Scrittura*

In definitiva, dall'esegesi moderna rimane un'acquisizione importante e cioè che il binomio *Tradizione – Scrittura* va mantenuto con questo preciso ordine, in quanto la tradizione *precede* la Scrittura; e tutt'al più va completato con il trinomio: Tradizione (*antecedente*) – Scrittura – Tradizione (*sussequente*). E come la Scrittura è «ispirata da Dio», così la Tradizione è animata dallo Spirito, è «pneumatica», come ha detto Ireneo. Ciò porta a riconsiderare la Chiesa come «ambiente vitale» (*Sitz im Leben*) non solo degli agiografi, ma anche degli esegeti.

### 3.6. *Esegesi e teologia*

Nell'epoca moderna il rapporto Tradizione – Scrittura si pone anche nell'ambito dell'esegesi e della teologia. Non è difficile constatare come questo rapporto con l'imporsi del metodo storico-critico sia stato estremamente conflittuale, e continua ancora oggi a porre non pochi problemi. La questione è stata affrontata a più riprese da J. Ratzinger, che l'ha puntualizzata nella esortazione postsinodale *Verbum Domini* (= VD) del 2011. Sarebbe troppo lungo e

31. *Ibid.*

32. Cf. G. Jossa, *La verità di Vangeli. Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Roma: Carocci 1998; *Id.*, *Gesù, storia di un uomo*, Roma: Carocci 2010.

impegnativo affrontare tale questione, su cui ho scritto recentemente.<sup>33</sup> Mi basti qui richiamare alcune conclusioni, basate sulla distinzione di B. Lonergan tra teologia *in oratione obliqua* e teologia *in oratione recta*. La teologia *in oratione obliqua* espone «che cosa Paolo e Giovanni, Agostino e Tommaso e chiunque altro ancora dissero intorno a Dio e all'economia della salvezza», mentre la teologia *in oratione recta* è quella «nella quale il teologo, illuminato dal passato, affronta i problemi del suo tempo», e lo fa non solo come storico, ma anche come credente, appartenente a una Chiesa.<sup>34</sup> Questo significa che l'esegesi, oltre che ad essere filologica, storica, critica, è anche teologica. Non si può fare l'esegesi del primo capitolo di Giovanni o delle lettere di Paolo senza fare teologia. Ma siccome l'esegesi procede con il metodo delle scienze —cioè con un processo cumulativo che parte dai dati, va alle ipotesi e arriva alla verifica, per ritornare ai dati meglio compresi e così via— spesso giunge a conclusioni che sembrano in conflitto con la dottrina insegnata dalla Chiesa. Il motivo è che i dati utilizzati dagli esegeti sono solo i testi biblici, mentre i teologi sistematici tengono conto anche dei testi conciliari e di tutta la tradizione della Chiesa. Il conflitto diventa serio quando l'esegeta si dimentica dei limiti della sua scienza, oppure non considera rilevante il fatto di essere anche lui un uomo (o una donna), con una sua storia, una sua cultura, con la sua appartenenza a un popolo, a una Chiesa. Se poi si tratta di un non credente (anche un non credente può fare esegesi) deve pur sempre fare i conti con il suo cammino di autenticità, e cioè con la presenza o meno della conversione intellettuale.

### 3.7. *L'ermeneutica della fede*

A questo punto si può cominciare a parlare di ermeneutica, quando cioè uno prende coscienza dei propri presupposti, delle proprie precomprensioni, e impara a discernere quelle autentiche, che lo aiutano ad attualizzare meglio il passato, da quelle inautentiche, che invece lo deformano. Non per nulla la *Verbum Domini* parla di «esegesi secolarizzata», contrapposta a una «ermeneutica delle fede». Scrive Benedetto XVI: «La mancanza di un'ermeneutica della fede nei confronti della Scrittura non si configura unicamente nei termi-

33. E. CATTANEO, *L'ermeneutica biblica alla luce della Verbum Domini*, *Rassegna di teologia* 53 (2012) 543-561.

34. Cf. B. LONERGAN, *Il Metodo in teologia*, Roma: Città Nuova 2001, 165-168 (tit. orig. *Method in Theology*, London 1971).

ni di un'assenza; al suo posto inevitabilmente subentra un'altra ermeneutica, un'ermeneutica secolarizzata, positivista, la cui chiave fondamentale è la convinzione che il Divino non appare nella storia umana» (VD 35b). Qui è la radice del problema, e cioè se si possa affrontare la lettura della Bibbia avendo alle spalle «un'ermeneutica filosofica che nega la possibilità dell'ingresso e della presenza del Divino nella storia» (VD 35c). Questo concetto è ribadito poco più avanti: «Infatti, l'ermeneutica secolarizzata della sacra Scrittura è posta in atto da una ragione che strutturalmente vuole precludersi la possibilità che Dio entri nella vita degli uomini e che parli agli uomini in parole umane» (VD 36). Questo significa, di riflesso, che ci può essere anche un'ermeneutica filosofica che *non* neghi *a priori* la possibilità del soprannaturale, e questa è l'unica ermeneutica veramente corretta, che permette di distinguere i due ambiti della teologia —quello storico, rivolto al passato, e quello teologico, rivolto al presente— senza separarli o peggio contrapporli. In definitiva, l'ermeneutica della fede «non è un criterio estrinseco cui gli esegeti devono piegarsi, ma è richiesta dalla realtà stessa delle Scritture e da come esse si sono formate nel tempo» (VD 29).

In altri termini, il «dogma laico» —come lo chiamava G. Ricciotti— che nega la possibilità del soprannaturale, di fatto si preclude a una vera ricerca storica. Al contrario, l'ermeneutica filosofica che ammette la possibilità del soprannaturale, passerà ad esaminare criticamente le fonti che ne parlano, per vedere se sono attendibili o meno. Mentre il «dogma laico» non ammette discussioni, presso i secondi studiosi c'è una possibilità filosofica «che attende di essere dimostrata reale sul terreno storico». <sup>35</sup>

Tenere uniti i due livelli dell'esegesi —o le due fasi della teologia— significa «presupporre, in definitiva, un'armonia tra la fede e la ragione» (VD 36). Questo permette di evitare i due scogli del fideismo e del razionalismo: «Da una parte, occorre una fede che, mantenendo un adeguato rapporto con la retta ragione, non degeneri mai in fideismo, il quale nei confronti della Scrittura diverrebbe fautore di letture fondamentaliste. Dall'altra parte, è necessaria una ragione che, indagando gli elementi storici presenti nella Bibbia, si mostri aperta e non rifiuti aprioristicamente tutto ciò che eccede la propria misura» (*ivi*).

35. G. RICCIOTTI, *Paolo Apostolo*. Biografia con introduzione critica, Milano: Mondadori 1958, 101; cf. V. Fusco, «Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)», *Studia Patavina* 41 (1994) 341-398, qui 358, nota 84.

3.8. *Un compito ecclesiale*

La *Verbum Domini* si rivolge dunque agli esegeti cattolici perché rendano più esplicito il loro impegno ecclesiale, assicurando che questo non può andare a scapito della ricerca, dell'interpretazione e della valutazione critica, anzi, proprio il contrario, le conserva e le conduce a una realizzazione più piena. L'esegeta fa ricerche, cerca di capire un testo biblico, dialoga con i colleghi, alcuni li critica altri li approva, ma è lui il primo a riconoscere che le sue conclusioni possono essere sottoposte a revisione e quindi sono in gran parte ipotetiche; è attento alle operazioni che fa, e quindi spesso deve affrontare questioni di metodo. Ora «la scienza moderna sta sotto la guida del metodo, e il metodo che è scelto e adottato risulta non soltanto dall'esperienza, dall'intelligenza e dal giudizio, ma anche da una decisione».<sup>36</sup> «La scienza moderna è una cosa, e le opinioni extra-scientifiche degli scienziati un'altra. [...] La storia moderna è una cosa e i presupposti filosofici degli storici è un'altra».<sup>37</sup> La stessa cosa si deve dire dell'esegesi. Per questo è importante partire dalla storia dell'esegesi moderna, perché così se ne evidenziano meglio i presupposti.

Secondo *Verbum Domini* 30, un'esegesi che si fermasse solo alla sua dimensione storica (cioè a una teologia *in oratione obliqua*) risulterebbe «strutturalmente incompiuta». Significherebbe infatti mortificare quell'esigenza che è intrinseca al testo stesso, in quanto testo ispirato, che è quella di portare a una fede confessante, la fede ecclesiale. Questo è qualcosa di più di quel *sensus plenior* di cui si è discusso negli anni '50 del secolo scorso, e che era un frutto diretto del lavoro esegetico. Esso infatti operava all'interno di un orizzonte di fede ecclesiale non esplicitato, ma evidente nelle questioni di fondo. Non è dunque una forzatura considerare la vita della Chiesa come «il luogo originario dell'interpretazione scritturistica» (VD 29). In altri termini, «l'autentica ermeneutica della Bibbia non può che essere nella fede ecclesiale» (*ivi*). Questa è la «chiave di accesso al testo sacro» (*ivi*). «Un'autentica interpretazione della Bibbia deve essere sempre in armonica concordanza con la fede della Chiesa cattolica» (VD 30). Del resto, le Scritture non sono nate a tavolino, in una specie di vuoto, ma furono redatte da persone che vivevano inserite in una comunità di fede, con il suo culto, le sue attività, la sua dottrina. Analogamente, «l'interpretazione della sacra Scrittura esige, in modo simile, la partecipazione degli esegeti a tutta la vita e a tutta la fede

36. B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 348.

37. *Ibid.*, 349.

della comunità credente del loro tempo» (*ivi*).<sup>38</sup> Vi è dunque, sotto questo aspetto, una stretta connessione tra «la vita spirituale e l'ermeneutica della Scrittura», perché «con la crescita della vita nello Spirito cresce anche nel lettore la comprensione delle realtà di cui parla il testo biblico», secondo l'affermazione del papa S. Gregorio: «Le parole divine crescono insieme con chi le legge» (VD 30).

L'opzione per l'ecclesialità della fede significa anche accettare che spetta al Magistero vivo della Chiesa «interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa» (VD 33).<sup>39</sup> Questa opzione permette di non cadere nella posizione della «doppia verità», quella di cui uno è convinto in quanto esegeta e quella che poi lo stesso condivide con la fede della Chiesa. Certo, non è facile far incontrare i due piani, ma separarli diventa a lungo andare qualcosa di insostenibile. In fondo è la posizione presa da R. Bultmann, per il quale «lo studio della Bibbia si divide in due parti: c'è la parte scientifica che è indipendente dalla fede religiosa; e c'è la parte religiosa la quale penetra al di sotto delle oggettivazioni mitiche della Bibbia per arrivare agli eventi religiosi soggettivi ai quali essa rende testimonianza».<sup>40</sup>

Infine, bisogna dire che questa opzione per un'ermeneutica della fede va a difesa della stessa esegesi scientifica. Infatti il Vangelo per sua natura deve essere predicato a tutti, sia alle persone semplici, sia a quelle fornite di cultura. Ma se nessun cattolico è obbligato a leggersi volumi spesso indigesti degli esegeti, ogni cattolico ha il dovere di seguire il Magistero. Ora il Magistero moderno ha sempre proposto la lettura e lo studio della Bibbia, e ha sempre difeso la ricerca scientifica, ammonendo coloro che, in buona fede, vi vedevano un pericolo per la fede stessa.<sup>41</sup> Ancora oggi ci sono alcuni che vedono con sospetto l'esegesi accademica, pensando che il suo dubbio metodico «non sia altro che un espediente fraudolento per respingere il significato chiaro della Scrittura».<sup>42</sup> Vale ancora oggi la messa in guardia di V. Fusco da quei tentativi

38. Questa frase è tratta dal documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), III, A, 3.

39. Citazione di *Dei Verbum* 10. L'aggettivo «autentico» indica la facoltà di interpretare «con autorità» la Parola di Dio scritta o trasmessa. Questa autorità deriva dal mandato di Cristo agli apostoli, e si esercita solo dove sono in gioco questioni di fede e di morale.

40. B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 350. Per una critica approfondita della posizione bultmanniana, si veda A. RIZZI, *Cristo Verità dell'uomo*. Saggio di cristologia fenomenologica, Assisi: Cittadella Editrice 2010.

41. Fondamentali, prima della DV, sono le tre encicliche sulla Scrittura: *Providentissimus Deus* (Leone XIII, 1893), *Spiritus Paraclitus* (Benedetto XV, 1920), *Divino afflante Spiritu* (Pio XII, 1943).

42. B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 361.

che nascono «non dall'esigenza di un'esegesi più teologica o più spirituale, ma di una esegesi più apologetica, più concordistica, ma pur sempre di tipo storico, in un certo senso storica all'eccesso». <sup>43</sup> Questi autodidatti si illudono che basti aver letto qualche libro di esegesi per aver capito la *scholarship* moderna.

### 3.9. *Il principio di autorità*

In definitiva, mi pare che Benedetto XVI inviti l'esegeta cattolico ad attivare quella precomprensione fondamentale, a livello ermeneutico, che consiste nel recepire il principio di autorità come intrinseco alla rivelazione stessa e alla sua trasmissione. Se infatti riconosciamo che Dio si è rivelato, prima ai progenitori, poi ad Abramo, quindi a Mosè e ai profeti, e infine a noi in Gesù Cristo (Eb 1,1), ciò significa che noi accettiamo questa rivelazione perché crediamo in Dio e in Gesù Cristo, quindi sull'autorità di Dio. Questa fede non è irrazionale, assurda, insensata. Infatti sappiamo distinguerla non solo dalla superstizione e dalla magia, ma anche dal politeismo, dal panteismo e dal materialismo ateo. Inoltre, Gesù Cristo, Verbo e Sapienza di Dio, ha affidato questa rivelazione, che è il lieto annuncio della salvezza, ai suoi inviati, gli apostoli, i quali hanno ricevuto l'autorità di insegnare e conferire la grazia di Dio. Ora il compito di un esegeta cattolico è di mostrare che questa facoltà di insegnare con autorità precede il testo biblico e quindi non sta «fuori» di esso, ma «dentro» il testo, anche se non è una semplice ripetizione, ma è una interpretazione. La Chiesa legge il testo biblico all'interno di una tradizione che «porta» il testo, perché lo vive e lo ha già vissuto in una lunga serie di testimonianze, attraverso le quali ci è dato incontrare, non un libro, ma il Dio Vivo, in Colui che era morto e ora il Vivente e dona il suo Spirito.

### CONCLUSIONE

Alla luce di quanto detto si vede chiaramente come la *Dei Verbum* riprenda sostanzialmente la posizione di Ireneo, ponendo insieme Tradizione, Scrittura e Chiesa non secondo uno schema di semplice giustapposizione, ma di *reciproca immanenza*: «La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono dunque strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono

43. V. Fusco, «Un secolo di metodo storico», 343.

dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine» (DV 9). Per questo motivo la Parola di Dio non può essere ridotta alla sola Scrittura, in quanto la Scrittura fa parte di un «bene prezioso» (*depositum*) ben più ampio: «La sacra Tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa» (DV 10). Necessariamente quindi entra in gioco la Chiesa, che è «tutto il popolo santo, unito ai suoi pastori», con i quali si crea «una singolare unità di spirito» «nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa» (*ivi*). Tuttavia il principio di autorità, derivato dalla Parola di Dio, non dall'istituzione umana, non può risiedere in un testo o in una tradizione, ma solo in un ministero vivente. Così il concilio afferma categoricamente che «l'ufficio d'interpretare autenticamente (*authentice*) la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo» (*ivi*). Questo non significa che il Magistero sia superiore alla Scrittura, perché esso non giudica la Parola di Dio, ma le sue interpretazioni. In definitiva, «è chiaro dunque che la sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere, e che tutti insieme, ciascuno secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime» (*ivi*).

La *Dei Verbum* ha indicato la strada con molta chiarezza, anche se poi tocca alla teologia esplicitarla, cercando di sciogliere i nodi ancora non risolti. La *Verbum Domini* ha potuto entrare più nel dettaglio nella problematica. In sintesi, si sarebbe auspicato che la *Dei Verbum* avesse fatta sua la distinzione, così illuminante, tra Tradizione ('T' maiuscola) e tradizioni ('t' minuscola). Sotto questo punto di vista, Trento è stato più esplicito. Certo, la *Dei Verbum* non parla più di «tradizioni» al plurale, come Trento, ma adotta un concetto globale di «tradizione», così che «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (DV 8). Tuttavia, la definizione più vera di Tradizione, sia Trento sia il Vaticano II la danno quando parlano dell'Evangelo: *ut... puritas ipsa Evangelii in ecclesia conservetur* (DS 1501); «affinché l'Evangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa (DV 7). La Tradizione è la trasmissione dell'Evangelo, e tutta la Scrittura è Evangelo, purché sia Cristo a leggercela, il Cristo della fede ecclesiale (Origene). L'Evangelo, nel senso paolino, è la «potenza della salvezza per chiunque crede, giudeo o gentile». Certo, l'Evangelo si presenta sempre culturalmente incarnato, ma non si esaurisce, né viene fagocitato né si cristallizza «in alcuna delle sue incarnazioni cultura-

li». <sup>44</sup> Possiamo allora concludere dicendo che non solo la Tradizione e la Scrittura, in modi diversi, contengono l'Evangelo, ma devono «diventare» Evangelo, grazie allo Spirito Santo, senza il quale la Scrittura diventa «lettera che uccide» e la tradizione una cosa morta. Solo dunque nella *immanenza reciproca* tra Chiesa, Tradizione e Scrittura si ha quella crescita della Parola di Dio che è «apportatrice di salvezza per tutti gli uomini» (Tt 2,11).

44. Ben F. MEYER, *Realismo critico e Nuovo Testamento*, Venezia: Marcianum Press 2009, 212 (tit. orig., *Critical Realism and the New Testament*, Oregon: Pickwick Publications 1989).