

Le «parole di Dio» nella Chiesa. Tradizione in tensione

Marida Nicolaci

La familiarità con la pratica dell'esegesi biblica di S. Manfredi, di cui ho avuto l'onore e il dono di beneficiare proprio grazie alla personale e generativa *traditio* di docenza e di vita da lei attuata, mi ha spinto nel tempo, in modo naturale, alla focalizzazione delle implicazioni ecclesologiche – comunitarie, anzitutto, ma anche individuali ed esistenziali – di un rapporto con la Parola di Dio scritta e ispirata ormai rivoluzionato, dopo il Concilio Vaticano II, dall'assunzione piena e definitiva, anche in ambito cattolico, del metodo storico-critico. Dalla promulgazione della *Dei Verbum* in poi, infatti, leggere le Scritture con metodo scientifico esige, anche nell'autocoscienza ecclesiale dei cattolici, di ricondurre formalmente alla storicità dell'esperienza umana il loro processo generativo e di riconoscere il carattere storico-culturale, e per ciò stesso cangiante, complesso, pluriforme, dinamico, perennemente aperto e suscettibile di nuove attuazioni, del darsi della Parola di Dio e del realizzarsi compiuto delle «parole di Dio» nella vita della Chiesa intesa come processo di tradizione in atto.¹ Nel riflettere sull'eredità scientifica di S. Manfredi, a dieci anni dalla sua morte (18 novembre 2008) e a cinquantaquattro anni dalla promulgazione della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), ho scelto quindi di rileggere alla luce della sua esegesi dell'AT, e della valenza ecclesologica della stessa, il testo di *Dei Verbum* 8, uno dei testi concettualmente più pregni ma anche più pieni di afflato del II capitolo dedicato alla trasmissione della Rivelazione, in cui la Parola di Dio – da dirsi e interpretarsi per l'appunto al plurale – è chiamata in causa come soggetto vero e proprio del processo escatologico del realizzarsi ecclesiale.

Pertanto la predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati, doveva essere conservata con una successione continua fino alla fine dei tempi...Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto

¹ Sul cambiamento di paradigma che reimposta il rapporto tra Scrittura e Tradizione su basi storiche si veda G. Segalla, «Scrittura, Tradizione e tradizioni nel loro mutuo rapporto», in *Studia Patavina* 55 (2008), 217-254. Sul ripensamento in termini ecclesologici e storico-escatologici del concetto di *Traditio* nel cap. II della *Dei Verbum* si veda V. Di Pilato, «La trasmissione della divina rivelazione», in M. Epis, V. Di Pilato, L. Mazzinghi, *Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol. 5: Dei Verbum*, EDB, Bologna 2017, 151-213. Sulla ricezione di questo capitolo della *DV* e sulle sfide che esso lascia aperte sul piano teologico-culturale, si veda C. Theobald, «Seguendo le orme...» della *Dei Verbum*, EDB, Bologna 2011, 31-48.

contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, conserva ininterrottamente e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede. Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce (*proficit*) nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse (*crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio*), sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (*tum ex contemplatione et studio credentium qui ea conferunt in corde suo cf. Lc 2,19.51*), sia con l'intelligenza attinta dall'esperienza profonda delle cose spirituali (*tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*), sia con la predicazione di coloro che con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità (*tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt*).² La Chiesa, in altre parole, nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio (*Ecclesia, scilicet, volentibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummetur Verba Dei*)...Così, quel Dio che ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto (*sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur*), e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa e, tramite essa, nel mondo, guida i credenti in tutta la verità e in essi fa dimorare abbondantemente la parola di Cristo (cf. Gv 16,13; Col 3,16).

La stessa S. Manfredi; del resto, dialogando con C. Militello, evidenziava quanta strada ancora fosse da fare, a partire dalla *Dei Verbum*, in merito alla comprensione del rapporto tra Scrittura e Tradizione: se la *Dei Verbum* deve considerarsi «preziosa per aver definitivamente aperto il mondo cattolico all'acquisizione dei metodi scientifici per lo studio della Scrittura» e per «aver tentato di comporre la tensione tra le cosiddette due fonti della Rivelazione, Scrittura e Tradizione, radicando la Sacra Scrittura all'interno di un grande processo di tradizione», purtuttavia «il rapporto tra Scrittura e Tradizione» appartiene a uno dei «nodi irrisolti» della Costituzione ed esigerebbe, tra l'altro, l'apertura del «dibattito su una corretta ermeneutica delle Sacre Scritture nella vita della Chiesa». ³ In un intervento scritto su *La Civiltà*

² Il riferimento, in terza istanza, alla predicazione dei vescovi con la connessione intrinseca tra «carisma di verità» e successione episcopale mancava negli schemi precedenti del 14 luglio e del 29 novembre '64. Per quanto indubbiamente bilanciata e messa in una prospettiva di maggiore circolarità, la riconduzione del carisma di verità al solo magistero episcopale dipende da uno schema apologetico e antignostico – quello di Ireneo, letteralmente anche se non espressamente citato (*AH IV, 26.2*) – che è completamente estraneo all'oggi ecclesiale e alla concezione postmoderna del sapere. Come la preferenza del termine *intelligentia* a *experientia*, così anche tale riferimento si deve, probabilmente, all'«ansia» serpeggiante tra i padri conciliari «di scivolare su una concezione della fede fortemente soggettivistica e antimagisteriale, nota negli ambienti romani come concezione 'modernista'» (V. Di Pilato, «La trasmissione della divina rivelazione», 176). Letto in questa luce e così formulato, questo riferimento risulta a mio parere anacronistico oltre che equivoco.

³ C. Militello, *Volti e storie. Donne e teologia in Italia*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2009, 260.262

Cattolica nel periodo immediatamente precedente alla celebrazione del Sinodo del 2008 sulla Parola di Dio, anche il card. C.M. Martini indicava il rapporto tra Scrittura e Tradizione come uno dei temi su cui non era «possibile prevedere per il momento nessuna novità di rilievo»⁴ ed auspicava, per questo, che il Sinodo non si pronunciasse indebitamente così da «scendere al di sotto delle formule felici» della *Dei Verbum*, felici perché caratterizzate da una profonda tensione spirituale e da un'accezione personalista e salvifica di concetti come rivelazione, fede e tradizione ben rappresentata da testi come quello di DV 8: «dopo un documento elaborato con grande cura e con formule felici come la *Dei Verbum*», diceva, «occorre che il Sinodo rimanga all'altezza di questo linguaggio e viva dunque quella tensione spirituale profonda che gli permetta di dirci parole in cui risuoni la forza dello Spirito. Occorrerà anche vigilare perché non vengano usate formule che ci riportino indietro rispetto al Concilio Vaticano II».⁵

Dalla pratica esegetica di S. Manfredi penso possano trarsi spunti interessanti proprio per rilanciare la connessione tra la lettura scientifica della Scrittura e la sua ermeneutica ecclesiale, intendendo la definitiva opzione conciliare per il metodo scientifico, storico e critico, come parte e segno del processo vivo e trasformante della *Traditio* ecclesiale e, dunque, come chiave di volta dell'ermeneutica delle Scritture nella vita della Chiesa intesa essa stessa come «processo testimoniale»⁶ ed escatologico di compimento delle «parole di Dio».

La relazione Scrittura-Tradizione e la rivoluzione copernicana attestata dalla *Dei Verbum*

Con la costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla «divina rivelazione» (o, più precisamente secondo il Proemio, *de divina revelatione ac de eius*

⁴ C.M. Martini, «Il prossimo sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa», in *La Civiltà Cattolica* quaderno 3783 2008/1, 219. «Il tema è trattato nel capitolo II della *Dei Verbum*, sotto il titolo 'La trasmissione della divina Rivelazione'. Il testo del capitolo porta ancora i segni delle forti tensioni attraverso le quali si è giunti alla stesura definitiva di esso. Vi fu anche un momento, quello della votazione del 20 novembre 1962, in cui il Concilio apparve praticamente spaccato in due, e qualcuno dubitò della possibilità di andare avanti. La situazione fu salvata dall'intervento personale di Papa Giovanni XXIII, che ritirò lo schema dalla discussione e lo affidò a una nuova commissione, presieduta dai cardinali Ottaviani e Bea. Doveva però ancora passare molto tempo prima della definitiva approvazione...Ho richiamato brevemente questo episodio per dire come sarebbe oggi poco produttiva una ripresa di quelle discussioni. Ciò che è stato raggiunto con grande fatica e non senza qualche compromesso non merita di essere ripreso, soprattutto di fronte ad altre urgenze più pratiche e pastorali» (*Ib.*, 219-220).

⁵ *Ib.*, 219.

⁶ Così M. Epis definisce la Chiesa nell'*Introduzione* al commentario della *Dei Verbum* in M. Epis, V. Di Pilato, L. Mazzinghi, *Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol. 5: Dei Verbum*, 73.

trasmissione), tocchiamo il testo che fu considerato da H. De Lubac come «il portale d'ingresso e fondamento dell'edificio teologico del Vaticano II». ⁷ Non certo perché fu quello scritto e approvato per primo, ma perché cambiò, si sviluppò, lievitò – potremmo dire – con il lievitare delle dinamiche e dell'autocoscienza ecclesiali nei tre anni di celebrazione del Concilio. La maturazione della *Dei Verbum*, dal punto di vista cronologico, fu direttamente proporzionale a quella dell'intero percorso conciliare. La sua elaborazione ha attraversato e accompagnato, con le questioni teologiche fondamentali che tirava in ballo, l'intera storia conciliare e, correndo anche il rischio di arenarsi, ⁸ ha messo a tema «il principio stesso della fede cristiana che, in un certo senso, rimane in sospeso fino all'ultimo momento». ⁹ Specchio dell'autocoscienza ecclesiale dei padri conciliari – ben aldilà del suo stesso dettato materiale – la *Dei Verbum* attesta anche la rivoluzione culturale, al contempo teologica ed ecclesiologica, soggiacente alla sua redazione e da essa implicata.

Il suo secondo capitolo (*De divinae revelationis transmissione*), in particolare, «rappresenta un 'nodo' importante nell'insieme del corpus conciliare, nella misura in cui ogni nuova questione – per esempio ciò che il concilio dice della costituzione gerarchica della Chiesa, delle relazioni ecumeniche o delle sue relazioni alle religioni e all'ebraismo, ecc. – richiama ai rapporti complessi tra Scrittura e Tradizione». ¹⁰ Una delle questioni su cui il Concilio aveva preferito una prudente formulazione di compromesso che mantenesse alta la sua tensione spirituale obbedendo anche al suo fine pastorale era, infatti, quella esplosa quattrocento anni prima, con la riforma protestante, della fonte ultima della Rivelazione: *sola Scriptura* o non anche la tradizione secolare della Chiesa? Il Concilio, grazie all'ormai maturata consapevolezza ecclesiale della maggioranza dei padri conciliari, scelse di rivoluzionare l'impostazione stessa della questione e di andare alla radice della domanda così da orientarne per via diversa la risposta: tra il 14 e il 20 Novembre 1962 discusse e respinse il primo schema *De fontibus revelationis*, che faceva della Tradizione della Chiesa – intesa non come l'insieme delle tradizioni apostoliche al plurale ma sostanzialmente

⁷ *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari 'Dei Verbum' e 'Gaudium et Spes'*, Jaka Book, Milano 1985, 173.

⁸ «Fino alla sua discussione nella terza fase del concilio...molte volte sembrava che la soluzione fosse prescindere da questa Costituzione. Tuttavia Paolo VI, nel discorso di chiusura della seconda fase del Concilio, il 4 dicembre 1963, incoraggiò apertamente il suo completamento in modo che non era più possibile fare marcia indietro» (Vincente Balaguer, università di Navarra, Pamplona, relazione sulla DV alla PUSC del maggio 2012).

⁹ C. Theobald, «*Seguendo le ore...*», 38.

¹⁰ *Ib.*, 31.

ridotta al magistero ecclesiastico¹¹ – una fonte giustapposta alla Scrittura e parzialmente indipendente da essa,¹² e arrivò alla formula di compromesso di DV 9 («la chiesa attinge la certezza su tutte le verità rivelate *non dalla sola Scrittura*»): «la cruciale proposizione luterana *sola Scriptura* era accettata, ma non in modo incondizionato».¹³ Da un lato, «il pacifico rico-

¹¹ Cf. G. Sale, «La discussione conciliare sul rapporto tra Scrittura e Tradizione», in *La Civiltà Cattolica* quaderno 4015 2017/IV, 26

¹² Il primo schema – preparato dopo consultazione previa dell'episcopato cattolico, dei dicasteri della Curia romana, delle facoltà teologiche e canoniche che avevano chiesto ci si occupasse in Concilio di Scrittura, tradizione, fede e costumi –era diviso in cinque capitoli: *De duplici fonte revelationis; De Sacrae Scripturae divina inspiratione; De Vetere Testamento; De Novo Testamento; De Scriptura in Ecclesia*. Venne discusso e ritirato nella prima sessione del Concilio mentre il testo finale venne approvato nell'ultima sessione conciliare alla sua quinta redazione. «Il 14 Novembre 1962 si avviò il dibattito generale sul progetto dedicato alle *Fonti della Rivelazione* e redatto dalla commissione teologica preparatoria. In questa occasione venivano a confronto mentalità, formazioni culturali e orientamenti teologici assai diversi. L'uso del plurale 'fonti' nel titolo indicava l'accoglimento di una precisa tesi teologica di ispirazione antiprottestante, cioè in polemica con il principio della 'sola Scrittura', sostenuto fin dall'inizio da Martin Lutero e dai protestanti. Tale netta contrapposizione sembrava però superata da ulteriori elaborazioni e dal recupero in atto dell'importanza della Bibbia, non solo nella teologia cattolica ma anche nell'esperienza ecclesiale e spirituale. Era cioè ormai opinione prevalente che solo la parola di Dio fosse fonte primaria della rivelazione cristiana. Anche delicati problemi pastorali ed ecumenici erano sottesi a questa problematica, come fu subito chiaro quando lo schema ricevette critiche approfondite e radicali, che rifiutavano di mettere sullo stesso piano la parola di Dio, fissata nella Bibbia, e la tradizione orale» (G. Alberigo, *Breve storia del Concilio*, Il Mulino, Bologna 2005, 50). Giovanni XXIII, non a caso, volle che lo schema fosse completamente rielaborato da una Commissione mista (e non solo da quella dottrinale presieduta da Ottaviani responsabile del Sant'Uffizio) formata anche da membri del Segretariato per l'unità dei cristiani che aveva come suo responsabile il gesuita biblista card. Bea. «Il tema del rapporto Tradizione - Scrittura era vivo soprattutto nell'Europa del Nord, nel quadro del dialogo tra protestanti e cattolici. Si trattava di rispondere alla domanda se la Chiesa ricava i suoi dogmi solo dalla Sacra Scrittura o anche da una tradizione orale che contenga cose non dette dalla Scrittura. Il Concilio di Trento, quattro secoli prima, aveva già discusso il problema e aveva lasciato da parte la formula che era stata proposta, cioè che le verità rivelate si ritrovano *partim in libri scriptis et partim in sine scripto traditionibus*, per una formula che non pregiudicasse il problema, cioè: le verità rivelate si trovano *in libri scriptis et sine scripto traditionibus*: quindi non 'partim' – 'partim' ma 'et' – 'et'. Il problema si ripresentava ora nella sua crudezza, in seguito a discussioni accese da parte di studiosi recenti, cattolici e protestanti. Ciò si trattava di stabilire la sufficienza materiale o meno della Scrittura come fonte da cui attingere tutte le verità rivelate e, viceversa, la possibilità di considerare la tradizione orale come tutt'altra fonte, anche materialmente indipendente, rispetto alla prima» (C.M. Martini, «Il ruolo centrale della Parola di Dio nella vita della Chiesa. L'animazione biblica dell'esercizio pastorale», in *La Civiltà Cattolica* quaderno 3727 2005/IV, 26).

¹³ G. Alberigo, *Breve storia del Concilio*, 146. Con l'intervento di Paolo VI nella lettera inviata il 18 ottobre 1965 al Card. Ottaviani «la tenace opposizione di ispirazione tridentina» era stata superata (*Ib.*). Si trattava di una rivoluzione che doveva portare a ricucire (se non a cancellare) le ferite aperte con la crisi protestante e a chiudere (definitivamente) con il volto della Chiesa della controriforma! Il testo restava pienamente cattolico e, al contempo, con un tono ecumenico che non indulgeva alla polemica: le difficoltà delle minoranze erano ascoltate e accolte e si era andati verso un testo che permettesse la maggiore unanimità e tranquillità di coscienza possibile ai padri conciliari. Nel testo finale furono evitate le questioni e la terminologia relative alla maggiore eccedenza della Tradizione sulla Scrittura e alla sufficienza materiale della Scrittura. Questo obbligò a servirsi di altri paradigmi e di altre nozioni per capire cattolicamente la Tradizione in risposta alla modernità. Cf. V. Balaguer, «La Constitución Dogmática *Dei Verbum*», in *Annuario Historiae Conciliorum* 43 (2011), 271-310.

noscimento della non sufficienza materiale della Scrittura»¹⁴ non metteva in discussione il suo primato radicale in ordine alla conoscenza della Rivelazione divina; dall'altro lato però – sulla base di una concezione cristocentrica, personalista e non proposizionale e reificata della verità rivelata – ci si concentrava su una nozione ben più ampia che quella della Scrittura (potenzialmente parallela a o, peggio, contrapposta alla Tradizione) e, cioè, su quella di Parola di Dio e del suo “unico deposito” o “sorgente” che trovava nella Scrittura e nella Tradizione non le due ‘fonti’ da cui essere attinguta ma un unico, articolato e complesso, canale di attestazione normativa e divinamente ispirata (la *Scrittura*) e di trasmissione vitale, ampia quanto la vita stessa della Chiesa (la *Tradizione*). Il problema, in questo modo, più che essere risolto era eliminato alla radice sulla base di un ripensamento delle genesi della Scrittura, della Tradizione e della Chiesa stessa in termini di processualità storica; un ripensamento tale da determinare anche una significativa quanto incerta sovrapposizione di ambiti tra *Dei Verbum*, in particolare il suo II capitolo, e altri testi conciliari, *in primis* la costituzione dogmatica sulla Chiesa. Se già nel 1968 R. Rouquette poteva dire che con la bocciatura del primo schema «si chiude l'epoca della Controriforma e per la cristianità inizia un'epoca nuova dalle conseguenze imprevedibili»,¹⁵ la «condivisione di ambiti» determinata dalla prospettiva storica soggiacente alla ecclesiologia e alla teologia della rivelazione conciliari non sembra però aver costituito materia di discussione in Concilio. Si offre piuttosto come fertile «zona di turbolenza» affidata alla nostra ricezione creativa: «la tacita eliminazione di un problema», infatti, «è un modo per mantenere zone d'ombra in un testo e *per fissare un appuntamento col futuro*».¹⁶

La rilettura della Tradizione, così come della Scrittura, in termini storici e critici appartiene quindi a una «zona di turbolenza» in cui ritrovarsi per l'appuntamento postconciliare. Se, bocciando lo schema teologico soggiacente al *De fontibus revelationis*, l'assemblea conciliare aveva chiesto di superare definitivamente un modo di pensare e di agire frutto della polemica controriformista, rinunciando a schematizzare in una formula «il delicato rapporto tra Bibbia e tradizione» e ricollocandolo «in una prospettiva di coordinazione dinamica», essa sollecitava anche «l'esperienza ecclesiale ad ulteriori approfondimenti».¹⁷ Tale rapporto non si sarebbe più dovuto pensare in termini quantitativi e materiali, proposizionali, dottrinali, ma in termini qualitativi, formali, dinamici e contestuali: l'unica Parola vera

¹⁴ M. Epis, *Introduzione*, in M. Epis, V. Di Pilato, L. Mazzinghi, *Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol. 5: Dei Verbum*, 74.

¹⁵ Così il gesuita francese Robert Rouquette, *La fine d'une chrétienté. Chronique I*, Cerf, Paris 1968, 259 cit. in G. Routhier, *Vatican II: Herméneutique et réception*, Éditions Fides, Canada 2006, 17.

¹⁶ C. Theobald, «Seguendo le orme...», 35. 37 c.n.

¹⁷ *Ib.*, 149.

e salvifica, attestata normativamente nelle Scritture ispirate, è vitalmente trasmessa e interpretata nella *Traditio* ecclesiale intesa come la vita intera della Chiesa, organismo vivente in perenne crescita e attuazione della propria identità e vocazione fino a che in essa «giungano a compimento le parole di Dio» (DV 8).¹⁸

Sin dal primo confronto sullo schema *De fontibus*, il tema vero del concilio emergente dalla riflessione sulla rivelazione si rivela, dunque, essere la Chiesa stessa. Essa non poteva parlare dei contenuti della rivelazione (il *piano veritativo* o, se si vuole, 'ontologico' del suo oggetto di fede) senza prima definire se stessa come soggetto conoscente (il *piano epistemologico*, del soggetto conoscente, della portata e dei limiti del suo conoscere). La sfida epistemologica posta dalla modernità alla precedenza dell'ontologia si rivelava vincente ed era proprio riflettendo sulla rivelazione divina e sulla sua trasmissione che la Chiesa puntava dritto gli occhi al cuore del suo stesso mistero, essendo essa parte integrante (e non arbitro esterno) della divina rivelazione come evento storico della relazione salvifica di Dio con l'uomo culminante in Gesù Cristo. Quello di cui la Chiesa, rappresentata dall'assemblea conciliare, parlava – la divina Rivelazione e la sua trasmissione – essa stessa lo viveva, lo stava facendo e ne era costituita come soggetto identificato dal suo ascoltare, ricevere e annunziare la Parola (cf. DV 1). Non si trattava di definire dei contenuti dottrinali in materia di fede e costumi, riconosciuti e riconoscibili oggettivamente in quanto attinti dalla Scrittura e/o dalla Tradizione millenaria della Chiesa (le presunte due "fonti della rivelazione"), ma di rileggersi interamente come Chiesa in quanto soggetto dipendente da e strutturato dalla relazione col «Dio rivelante»; anzi, addirittura, di rileggersi come Chiesa in quanto parte integrante dell'evento della rivelazione divina, colei che *volentibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummetur Verba Dei*; colei la cui *Traditio* è detta con l'agire, più che farsi con un'astratta e cristallizzata trasmissione di contenuti dottrinali, e si nutre di una tensione strutturale tra la Parola evangelica cristiforme e il suo

¹⁸ «Il testo dice che tradizione e Scrittura non solo sono tra loro congiunte ma comunicanti: ciò significa che c'è un mutuo scambio, un rapporto reciproco e attivo. Quando poi dice che *formano in certo qual modo una cosa sola*, si vuol senza dubbio superare il rapporto quantitativo, per insinuare che Scrittura e tradizione insieme costituiscono il veicolo della trasmissione della rivelazione. Si noti, infine, come la qualità di Parola di Dio è detta della Scrittura (*locutio Dei*) e della tradizione (*verbum Dei*) ma non allo stesso modo. Della Scrittura si dice che è parola di Dio, della tradizione invece più semplicemente che trasmette la parola di Dio. La Scrittura è parola di Dio in quanto scritta per ispirazione dello Spirito Santo: una duplice qualità – scritta e ispirata – che la tradizione non può rivendicare per sé. La tradizione però trasmette 'integralmente' la rivelazione, una integralità che la Scrittura non possiede da sola» (B. Maggioni, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio. Commento alla Dei Verbum*, EMP, Padova 2001, 56-57 ad DV 9).

pluriforme attuarsi storico (quello de «le parole di Dio») fino alla pienezza escatologica.

La Chiesa, in ultima analisi, si riconosceva immersa in un atto di Parola che la precedeva, l'attraversava, le dava strutturalmente esistenza e ragion d'essere permanente e che, conseguentemente, non poteva che qualificarla nella sua stesa essenza come soggetto-ascoltante, in atto permanente di accoglienza di una Parola che non veniva da sé ma che, nel suo seno (nello spazio e nel tempo del suo esistere storico) faceva sentire la sua eco e poteva raggiungere il «mondo tutto» (cf. la citazione e l'eco di 1Gv 1,2-3 nel Proemio). Questa percezione di fondo della maggioranza dei padri conciliari, che portò al rifiuto del primo schema e al suo completo rifacimento, dimostrava una rivoluzione copernicana già in atto nella e della coscienza ecclesiale. La coscienza storica aveva la meglio su una comprensione di sé stessi e della rivelazione divina di tipo esclusivamente oggettivante, granitico, cristallizzato, astorico e polemico. La storia non era soltanto né principalmente luogo di verifica dell'avvenuta rivelazione divina, ma strutturava, come cornice spazio-temporale ineludibile del darsi della Parola divina, la rivelazione stessa. Storico-critica doveva essere l'interpretazione delle Scritture ispirate, come pienamente storico era riconosciuto anzitutto il processo che aveva portato alla loro stesura e quello che ne manteneva vivo il contenuto evangelico-rivelativo da una generazione all'altra nella *Traditio* ecclesiale. Il secondo capitolo della *Dei Verbum*, dunque, continuava a parlare della rivelazione pur parlando della Tradizione, perché la trasmissione storica della rivelazione che coinvolge costitutivamente l'intera vita della Chiesa, dal primo annuncio del vangelo al suo «oggi», è essa stessa parte integrante della rivelazione: «l'origine esiste soltanto in un atto di recezione e di interpretazione».¹⁹ Detto altrimenti, il dinamismo della Parola che presiede alla storia salvifica come luogo di rivelazione e presiede alla Scrittura come sua attestazione normativa e perenne, si mantiene intatto e vivo nella *Traditio* ecclesiale intesa non come statica conservazione di un contenuto di fede, ma come continua, vivente, concreta ed esistenziale attuazione *secondo le Scritture* del rivelarsi messianico-salvifico di Dio per «invitare e ammettere» gli uomini «alla comunione con sé» (DV 2); ciò, *sub assistentia Spiritus Sancti* e in prospettiva escatologica, *ad consummatione temporum... donec in ipsa consummetur Verba Dei* (DV 8). Salvaguardata nella sua concretezza e contingenza storico-relazionale proprio dallo «statuto inalienabile» che la Parola delle Scritture riconosce ad ogni suo recettore e all'«oggi» in cui la Parola lo raggiunge, la *Traditio* cristiana mantiene dunque il suo «statuto escatologico»,²⁰ conforme alle Scritture, restando

¹⁹ C. Theobald, *Seguendo le orme...*, 44.

²⁰ *Ib.*

irriducibile alle sue singole, plurali e differenti attuazioni spazio-temporali (*tradizioni*). Essa, soprattutto, può riconoscere puntualmente in sé lo spazio pronto perché si dia ogni volta il nuovo dell'incontro salvifico nel dinamismo di «attrazione verso il *telos*» che, intrinseco alla Parola attestata dalla Scrittura, non può che informarne anche la trasmissione ecclesiale.²¹

Le implicazioni ecclesologiche del dinamismo della Parola nella riflessione di S. Manfredi e il ripensamento della relazione Scrittura-Tradizione

La focalizzazione sul dinamismo vivo ed escatologico della Parola, nel suo darsi storico, implica anche un passaggio fondamentale dai contenuti ai modi, dal 'cosa' al 'come' della Rivelazione divina. Se, prima del Concilio, la questione del rapporto tra Scrittura e Tradizione si era affrontata

²¹ R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 2001, 183, parla di una «intenzione canonica» presente nel lavoro di rielaborazione e interpretazione delle tradizioni bibliche che porta alla loro forma letteraria finale. Compito dell'esegesi, per questo, è anche quello «di riconoscere nei singoli libri dell'Antico Testamento le tendenze che finiscono per affermarsi e riuniscono le varie e molto differenziate tradizioni d'Israele a formare un unico canone normativo» (c.n.). Parlare di «tendenze» significa però pronunciarsi su un orientamento soggiacente ai testi capace di suggerire unità nel diverso materiale che costituisce il canone biblico. Lavorare su questo orientamento, studiarlo antropologicamente e teologicamente, significa, nei termini di P. Beauchamp, lavorare sulla «teleologia dell'Antico Testamento, che consiste nell'interpretare il testo in funzione del *telos*, la fine che l'orienta, il suo avvenire. Essa libera l'eccesso con cui sempre le parole vanno oltre e superano la realtà di questo mondo che sembrava precederli» (*L'uno e l'altro Testamento 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 194). Si può parlare quindi di «attrazione del *telos*» (*Ib.*, 201-204) senza che la percezione della teleologia dell'Antico Testamento faccia perdere di vista il passato che sta alla radice dei testi, «la superficie gibbosa, il rilievo storico dei testi» (*Ibid.*, 195). Sull'irrinunciabile riferimento all'«oggi» di chi trasmette e di chi riceve il racconto fondatore già all'interno della Scrittura si veda l'elaborazione del «modulo narrativo» proposta da P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento 2*, 369-403. Il racconto della storia di salvezza, nei suoi elementi fondativi, si protrae necessariamente fino al momento in cui narratore e narratario si incontrano: «l'oggi» conclusivo va quindi considerato in tutto il suo spessore e rilievo, veramente come fulcro del senso, poiché è simultaneamente momento del racconto inquadrato e momento del racconto-quadro» (*Ib.*, 372). Includendo, cioè, seriamente la specificità del tempo presente dei suoi protagonisti, l'«oggi» dell'atto narrativo è un momento di radicale novità: «la ripetizione dell'inizio è necessaria perché gli sia ritirato il prestigio dell'unicità (è la sua 'caduta'), nel tempo stesso in cui l'unicità – che appartiene solamente all'origine – si libera nell'impossibilità di una seconda ripetizione dell'inizio... Ciò che è completamente 'oggi' è completamente nuovo, completamente 'd'origine'. Ora il nuovo si verifica non tanto perché non trasmette nulla del passato, quanto perché non si interrompe per essere ricominciato» (*Ib.*, 329). Particolarmente rappresentativo, a riguardo, è l'impiego dell'«oggi» narrativo nel Deuteronomio (cf. 4,8.20.39-40; 5,1; 6,6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8.13.27.28.32; 15,5.15; 19,9; 26,16-18; 27,9-10; 30,15-16) ma gli è paragonabile il suo impiego nell'opera lucana, in particolare nel Vangelo (cf. Lc 2,11; 4,21; 5,26; 19,5.9; 23,43) e nei discorsi kerigmatici degli Atti in cui l'atto dell'anamnesi narrativa continua fino al giorno degli interlocutori (cf. At 7,2-53; 13,16-41). Questa valenza dell'«oggi» mi sembra bene espressa anche nell'interpretazione che Eb 3,7-4,13 dà del Sal 95,7. «Sospeso a quest'oggi, per secoli, è niente di meno che il racconto fondatore: questo è caratteristico del fatto biblico» (P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento 2*, 380). «Tutti i racconti, infatti, «ci sono solo per sparire nel presente dell'incontro, e la Bibbia non fa che indicarne loro il cammino» (*Ib.*, 446).

e discussa nei termini della sufficienza materiale o meno della Scrittura e, cioè, dal punto di vista dei contenuti dottrinali della Rivelazione, la svolta copernicana del Concilio e della *Dei Verbum* implica un passaggio dai contenuti alla relazione personale, dal 'cosa' conoscitivo/intellettivo al 'come' relazionale e ai suoi dinamismi; dalla tradizione come custodia e trasmissione di contenuti (*tradizione oggettiva*) alla tradizione come azione (*tradizione attiva*); dal pensiero alla vita da cui scaturisce in contestualità spazio-temporali precise. Dal Concilio in poi – in e oltre la lettera dei testi conciliari – il problema non potrebbe più essere quello di «precisare quali siano i punti certi della dottrina cattolica e come presentarli in modo tale che i fratelli separati li riconoscano come dottrina della rivelazione cristiana»,²² ma eventualmente quello dell'autocomprensione storica e culturale della Chiesa-trasmettente: anche la storia dei dogmi, degli scismi, delle dottrine e delle eresie è la riprova dell'inevitabile pluralità dei modi, linguistici e 'politici', necessaria al dirsi identitario del soggetto credente, al dirsi storico della Chiesa/delle chiese in relazione a Gesù Cristo; modi sempre culturali e culturati proprio in quanto antropici e, dunque, sempre contingenti e soggetti a condizionamenti molteplici e mutevoli.²³ Tale storicità della *Traditio* ecclesiale, nel valore profondo che essa riceve dalla sua conformità all'«oggi» dei suoi protagonisti e, al contempo, proprio nei limiti che si devono riconoscere al suo darsi culturale e culturato, non potrebbe o non dovrebbe mai costituire motivo di paralisi al suo trasformarsi continuo. Non meno del processo trasformativo evidente nelle pagine della Scrittura, anche quello insito all'atto della *Traditio* ecclesiale potrebbe e dovrebbe essere interpretato, dunque, analogicamente in conformità al dinamismo della Parola, e non solo – né primariamente – in termini contenutistico-dottrinali.

Trovo istruttivo, in proposito, richiamare il modo in cui, proprio riconoscendo il dinamismo teleologico delle Scritture di Israele, Silvana Manfredi ha restituito dignità e autonomia alle Scritture di Israele e ha mostrato il valore ecclesiale ed ecclesiologico della permanenza dell'Antico nel Nuovo, dell'intimità dell'Uno all'Altro Testamento, ben oltre i rimandi contenutistici del Nuovo all'Antico. Il richiamo continuo all'AT da parte degli autori del NT, a suo dire, non traduceva un'esigenza estrinseca di compiutezza dipendente da una interpretazione esclusivamente contenutistica, storico-li-

²² Come poteva essere, secondo M. Epis, al momento della discussione del testo preso in esame nella riunione plenaria della Sottocommissione del Segretariato per l'unità dei cristiani il 9 novembre 1962 (*Introduzione* in V. Di Pilato, L. Mazzinghi, *Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol. 5: Dei Verbum*, 42).

²³ Sul carattere «culturale» e «culturato» della Parola di Dio si veda per esempio C. Militello, «In dialogo con Jerome Murphy-O'Connor», in J. Murphy-O'Connor, C. Militello, M.-L. Rigato, *Paolo e le donne*, Cittadella, Assisi 2006, 70.106.

neare, della storia o del «compimento», ma una esigenza profondamente critica, teologica e teologale che apparteneva già agli agiografi e che non può mancare, dunque, ai loro interpreti. Tutt'altro che riducibile alla sua attestata realizzazione neotestamentaria, la parola di salvezza rivolta ai padri, infatti, nella realtà di quaggiù, non si è ancora compiuta se non nell'anticipazione e nella speranza: «c'è ancora una meta da raggiungere e così si sposta l'asse dell'escatologia da una prospettiva eminentemente profetica sulla compiutezza attuata ad una di tipo apocalittico, che rinvia all'inaugurazione di un mondo nuovo diverso dal presente... Certo, la storia è già compiuta in Cristo morto e risorto nella gloria del Padre, ma in una realtà altra dalla presente. Se la forza della fede professa la realizzazione dei tempi nuovi, non è lecito dimenticare che la speranza sorregge e nutre il suo progressivo attuarsi fino alla consumazione dei secoli».²⁴ La Chiesa, dunque, deve ricalcare la condizione esistenziale dei credenti dell'Antico Testamento, sottoposta anch'essa ad un movimento lineare e ad uno circolare di continuo approfondimento: «si impone dunque una lettura analogica dell'AT... Spetta alle generazioni della Chiesa del Nuovo Testamento che si susseguiranno *riappropriarsi in maniera analogica dei processi ermeneutici* degli eventi storici che le comunità dell'Antico Testamento hanno saputo vivere nella fede», caratterizzandoli con gli elementi tipicamente neotestamentari della «fine dei tempi».²⁵ L'AT, per loro, «possiede» anzi «una ricchezza che il NT non ha: la varietà delle risposte di fede, al positivo e negativo, di comunità intere, intese nella loro soggettualità, delle loro strutturazioni interne, dei singoli individui, nell'alternanza di peccato e di perdono, di abbandono e di conversione».²⁶

La lunga e laboriosa redazione dei blocchi letterari dell'AT, a molteplici livelli correlati tra loro come l'esegesi storico-critica ha permesso di dimostrare, testimonia un'ermeneutica credente delle Scritture interna alle stesse comunità di fede da cui esse promanano: «il parlare oggi, in ambito accademico, sempre più frequentemente di *riletture* interne all'AT pone degli interrogativi di fondo. Che cosa rende possibile rileggere le Scritture, adattandole a situazioni e tempi nuovi, in modo da consentire loro, mediante aggiunte ai testi oppure con la creazione di nuove opere letterarie, di ridiventare Scrittura sacra?».²⁷ La stessa identica domanda si potrebbe fare guardando in termini storico-critici allo sviluppo redazionale dei testi neotestamentari, compreso quelli che sembrerebbero letterariamente e te-

²⁴ «Perché leggere oggi l'Antico Testamento. Una riflessione biblico-ecclesologica», in *HoTh* XVIII (2000) 125-126.

²⁵ *Ib.*, 125.

²⁶ *Ib.*, 126.

²⁷ *Ib.*, 118.

ologicamente più coesi e compatti come il Vangelo secondo Giovanni in rapporto al quale sempre più studiosi parlano di «riletture» e, talvolta, di riscritture interne.²⁸ Il criterio di questa trasformazione e nuova attualizzazione non è interno «alla sola Scrittura», ma dipende da Dio che la rende possibile e la dona se riconosciuto storicamente presente «in mezzo al suo popolo in maniera attiva, libera, assolutamente non circoscrivibile».²⁹ È, dunque, la prova di un *processo ermeneutico* sempre vitalmente in atto nella «officina della tradizione»³⁰ del popolo di Dio: «l'esperienza di Dio fatta da una data generazione di credenti all'interno dell'unicità del popolo santo, l'interpretazione profetica di tale dinamica presenza, percepita e colta da alcuni uomini della comunità e ad essa donata per loro tramite, precedono la codificazione dello scritto. Nel momento in cui una particolare esperienza assume la veste del documento scritto assume a carattere di testimonianza oggettiva. Ciò non per concluderla e fissarla, ma solo per ripartire da essa e trarre dalla sua luce profetica criteri di discernimento per valutare prossime linee di quell'agire divino, sempre nuovo e sempre libero nella storia del suo popolo».³¹ La storia, dunque, riacquista tutta la sua importanza anche nell'approccio canonico alle Scritture. Come davanti ad un arazzo, dopo essersi lasciati compenetrare dalla bellezza globale del tessuto, «si comincia a desiderare di gustarlo più compiutamente, cogliendo dell'armonioso insieme i particolari, e addirittura i dettagli, che impreziosiscono la tramatura con il loro sapiente e originalissimo intreccio» per poi tornare a godere dell'insieme «con una qualità di percezione notevolmente più raffinata», così accade per l'ermeneutica storica delle riletture interne all'AT.³² Per quanto difficile e incerto possa risultare nel metodo e negli esiti, quindi, «non è di secondaria importanza riuscire a percepire e cogliere la

²⁸ Si vedano, a titolo esemplificativo, A. Dettwiler, «Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie», in D. Marguerat et A. Curtis (éd.), *Intertextualité. La Bible en échos*, Labor et Fides, Genève 2000, 185-200; K. Scholtissek, «Relecture und Réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt», in *Theologie und Philosophie* 75 (2000) 1-29. Ciò che più conta del modello interpretativo della riletture è, in fondo, la sua ultima definizione di «pratica teologica ad impatto ecclesiale» (J. Zumstein, «Visages de la communauté johannique», in Id., *Miettes exégétiques*, Labor et Fides, Genève 1991, 296). La coerenza narrativa e teologica del Quarto Vangelo, come la sua strettissima parentela con le Lettere, si dovrebbe non all'unità del suo autore ma all'unità dell'ambiente ecclesiale da cui esso promana. Osservare il processo di riletture e di continua reinterpretazione delle tradizioni e della memoria ci porrebbe proprio davanti all'atto della riflessione teologica vissuto in seno alla comunità giovannea come lavoro di lettura costante, frutto di una volontà di sempre maggiore comprensione. Gli scritti giovannei non sarebbero «letteratura d'autore», ma frutto della riflessione dinamica di una comunità ben consapevole della propria fede e non meno radicata nella propria storia. La loro complessa storia redazionale ne sarebbe la piena e più significativa espressione.

²⁹ «Perché leggere l'Antico Testamento», 118.

³⁰ Prendo a prestito la bella espressione dal lavoro, per altro molto mirato e specifico, di F. Giuntoli, *L'officina della tradizione. Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gn 25, 19-50, 26)*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003.

³¹ «Perché leggere l'Antico Testamento», 118.

³² *Ib.*, 119.

maturazione degli eventi storici che sta alla base di quel suddetto ampliamento testuale – e quindi contenutistico – di brani, di libri, di blocchi. È tale dinamica evoluzione che è in grado di veicolare in se stessa un valore speciale e *potrebbe avere ancora molto da dire alle comunità credenti di oggi e di domani impegnate a permeare della ricchezza del testo sacro il loro tempo e il loro vissuto sociale, oltre che ecclesiale*.³³ È osservandola che si può desumere dalle antiche generazioni un modo di leggere le Scritture che coniuga in modo specifico «insieme Dio e uomo, storia e fede».³⁴ L'AT offre in questo una «indicazione magistrale: l'attenzione al suo *divenire* Scrittura sacra, la consapevolezza che l'agire di Dio con il suo popolo ha delle costanti; che esse non devono essere assunte di peso nella materialità della forma che le trasmette, ma che vanno individuate e comprese come nuove in ogni circostanza, nella fedeltà alla Parola e alla storia, entrambe dono di Dio, entrambe luogo del suo manifestarsi».³⁵

Prolungando e portando alla sua logica conseguenza l'argomentazione di S. Manfredi sulla necessità di *riappropriarsi in maniera analogica dei processi ermeneutici* soggiacenti alle Scritture penso si possa dire che, come il rapporto tra l'Antico e il Nuovo, così anche il rapporto della *Traditio* con la Scrittura, nella misura in cui obbedisce alla stessa «attrazione verso il *telos*» che anima le Scritture, vada letto alla luce dello statuto escatologico della *Traditio* come processo perennemente in atto di compimento delle parole di Dio. Se la correlazione Scrittura e Tradizione va sempre compresa «all'interno di quel *locus theologicus* per eccellenza che è la Chiesa, corpo di Cristo»,³⁶ la Tradizione stessa va attuata e pensata in chiave escatologica, come processo dinamico, storicamente attuantesi e irriducibile alle sue singole diverse realizzazioni o cristallizzazioni (le diverse forme culturali assunte dal *traditum*), così come irriducibile alla sua realizzazione neotestamentaria resta l'attrazione verso il *telos* che anima l'Antico.³⁷ Anche nella comprensione del rapporto tra Scrittura e Tradizione – come, del resto, nella comprensione di ogni relazione tra due³⁸ – sarebbe suicidario continuare a trascurare di fatto il 'terzo' della relazione che, teologalmente e teologicamente parlando, nel nostro caso, è la Parola del Dio rivelante che «non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto (*sine inter-*

³³ *Ib.*, c.n.

³⁴ *Ib.*

³⁵ *Ib.*, 119-120.

³⁶ V. Di Pilato, «La trasmissione della divina rivelazione», 192.

³⁷ Tale comprensione della relazione tra le Scritture di Israele e il Nuovo Testamento cristiano, evidentemente, è ben diversa da quella che ancora soggiaceva allo schema *De fontibus* per il quale l'intera ragione e ciò che dà impulso all'AT sarebbe stato solo il suo movimento verso il Nuovo (cf. G. Sale, «La discussione conciliare», 27).

³⁸ F. Ceragioli, «Dalla diade alla terzietà. Nuove luci sul significato di relazione», in *Tredimensioni* 12 (2015) 121-136.

missione cum dilectii Filii sui Sponsa colloquitur)» e «lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa e, tramite essa, nel mondo, guida i credenti in tutta la verità».

La Tradizione davanti al cambiamento delle regole del gioco: spunti conclusivi

Nel processo dinamico, culturalmente dato, della *Traditio* l'impatto sulla teologia della lettura scientifica delle Scritture non potrà non determinare, alla lunga, un cambiamento radicale anche nella ricezione del *traditum*. Ha ben ragione C. Theobald nel richiamare la teoria del «cambiamento paradigmatico» affermando che i cambiamenti culturali, quando mettono in discussione le stesse regole del gioco, possono imporre anche «vere rotture di Tradizione». ³⁹ Se «il contesto storico-culturale del recettore ha una funzione determinante nell'ascolto e nell'interpretazione del vangelo», ⁴⁰ l'approdo all'esegesi storico-critica determinato dall'affermarsi della cultura e della scienza moderne e l'assunzione definitiva, in casa cattolica, del metodo scientifico per l'interpretazione delle Scritture non si può non considerare un mutamento vero e proprio delle regole del gioco. Le macro e micro contraddizioni che ne sono scaturite e vanno scaturendo a cascata quando le cristallizzazioni storiche della *Traditio* ecclesiale si riconoscono non (o poco) conformi alle Scritture storicamente e criticamente comprese – si pensi, solo a mo' di esempio particolarmente attuale, alla concezione stessa del ministero nella Chiesa e alle sue declinazioni di genere ⁴¹ – non

³⁹ C. Theobald, «*Seguendo le orme...*», 44-45: «sembirebbe che si possa usare qui la teoria del 'cambiamento paradigmatico' sviluppata in particolare da Thomas S. Kuhn nell'ambito della storia delle scienze per rendere conto non soltanto dei grandi mutamenti culturali attraversati dalla Tradizione cristiana, ma anche dei conflitti, riguardanti le stesse regole del gioco».

⁴⁰ *Ib.*, 44.

⁴¹ Cf. C. Militello, *Ripensare il ministero. Necessità e sfida per la Chiesa*, Nerbini, Firenze 2019, 81-99.116-123. Da biblista non posso che sottoscrivere, con non poca amarezza, quanto rilevato dall'autrice: «la pubblicistica teologica, ecclesiologica soprattutto, ha via via riscontrato la cesura, se si vuole la discontinuità, tra il lessico neotestamentario e il differenziarsi e l'identificarsi delle funzioni ministeriali. La presenza, pure innegabile, di termini indicativi dell'uno o dell'altro servizio non è apparsa nel segno di una continuità o di uno sviluppo coerente al concetto stesso di ministero presente nel NT. La *diakonia* che esso attesta o orienta è, comunque e sempre, riconducibile a forme e criteri, appunto, di 'servizio', assolutamente liberi da ipoteche sacerdotali e/o sacrali. Il che ci avverte – ponendo evidentemente un enorme problema – circa l'impossibilità di stabilire un nesso sicuro tra funzioni di cura, vigilanza, correzione, autorità, governo per altro affidate a una molteplicità di termini (e di soggetti) e i contenuti certi di ciò che, *ab antiquo*, indichiamo come diaconato presbiterato episcopato» (Ibid., 85-86); «avere introiettato» nel ministero «una sacralità estranea alla sua qualità costitutiva, averne fatto proprio lessico e forme costitutive, crediamo, il *vulnus* più pesante, il fraintendimento più eclatante... La pubblicistica dopo il Vaticano II ha volgarizzato giornalmisticamente sia il termine 'ministero', sia il termine 'sacerdozio'. Nel complesso ne è derivato un bisticcio... Se, infatti, il collettivo *basileion iereteuma* ha una sua fondatezza biblica, la sua flessione individuale è del tutto illegittima. Rivendicare

potranno in alcun modo essere risolte con un appello astorico e astratto alla continuità della Tradizione: «il mutamento di contesto culturale e gli sviluppi nel campo dell'esegesi e della lettura biblica non possono non ricadere», anzi, «sul concetto stesso di Tradizione»!⁴² Se, inoltre, la modernità sembra essersi mossa ancora all'interno del sistema simbolico cristiano antico,⁴³ non lo stesso si può dire per la postmodernità e per gli effetti di una comprensione scientifica delle Scritture nella culturazione (in senso attivo e passivo) dell'universo globale:⁴⁴ l'erosione del sistema simbolico rappresentato dalla *societas christiana* è arrivata al suo capolinea e, con il riconoscimento e la relativizzazione della sua matrice storico-culturale, non rimane più tempo per la forma di chiesa cui esso ha dato luogo e per molte delle cristallizzazioni linguistiche e istituzionali del suo *traditum*. Se simbolizzare, culturalmente parlando, significa «congiungere immanente con trascendente in modo coltivativo di questo/tramite quello»⁴⁵ e se «il

una soggettualità sacerdotale, come propria e specifica di alcune figure ministeriali, contraddice la Scrittura. Superfluo, forse, annotare che seguitiamo a fare un grandissimo uso dei termini 'sacerdote/sacerdoti', sia nel lessico teologico e liturgico, sia in quello corrente» (Ibid., 86.88).

⁴² C. Theobald, «Seguendo le orme...», 46.

⁴³ Cf. M. Pesce, *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Carocci 2018 che intende per sistema simbolico «tutto l'insieme di rappresentazioni spaziali e temporali (che presidono cioè all'organizzazione sociale dello spazio e del tempo), testuali, figurative, linguistiche, concettuali, scientifiche e mitiche, tali da organizzare e determinare la vita associata e le rappresentazioni mentali. Scopo del sistema simbolico è di rappresentare in qualche modo unitario (sistemico, appunto) l'estrema complessità della realtà naturale, storica e dell'esperienza umana» (Ib., 19). Se il complesso sistema teologico cristiano, nell'arco di pochi secoli, riuscì a sostituire realmente il sistema simbolico della mitologia greca e romana, la modernità «definisce una svolta fondamentale nel modo di pensare, ma non la caratteristica di un'epoca concepita temporalmente. Il modo di pensare moderno coesiste, infatti, con modi di pensare precedenti che, nello svolgersi dei secoli, non solo permangono (di volta in volta ovviamente in modi diversi), ma anche possono prevalere su ciò che definiamo moderno» (Ib., 194). La modernità, determinata da «basi epistemologiche sostanzialmente nuove» (metodo filologico e storico; metodo scientifico) e non su «dati culturali tradizionali» (Ib., 200), ha effettivamente provocato vari tentativi di ridefinizione di una molteplicità di aspetti del cristianesimo ma in termini di «erosione progressiva e sistemica» (39) del sistema simbolico antico e tardomedievale di matrice cristiana, non nei termini di un vero e proprio cambiamento di paradigma e nella creazione di un sistema simbolico interamente nuovo: «gli scienziati che creano il nuovo metodo scientifico e scoprono tante leggi della natura oscillano in continuazione tra una visione religiosa e una scientifica del mondo» (Ib., 39). L'autore si chiede, quindi, se «sia opportuno considerare la modernità come un insieme sistemico... che si propone di sostituire a sua volta il sistema simbolico cristiano con un nuovo sistema simbolico a partire dalle nuove basi epistemologiche e politiche moderne o se invece la modernità sia soltanto riuscita a creare un momento dialettico, una critica interna alla cultura cristiana e se anche le formulazioni più radicali dell'Illuminismo non siano che un movimento di critica radicale, che però continua a muoversi all'interno del sistema simbolico cristiano. Bisogna allora pensare che solo la scienza contemporanea (dall'evoluzionismo all'astronomia), solo con le scienze umane (in particolare la psicologia e la psicanalisi e gli studi cognitivi) e con determinate correnti dell'arte contemporanea e con la globalizzazione dell'intero sistema culturale planetario, si comincerebbe oggi a delineare un sistema simbolico alternativo e sostitutivo di quello cristiano?» (Ib., 45).

⁴⁴ Assumo la parola «culturazione» da C. Valenziano che la conia preferendola.

⁴⁵ C. Valenziano, *Liturgia. Chiesa in corso d'opera*, Edizioni Liturgiche, Roma 2008, 184. Devo ai lunghi e frequenti dialoghi col prof. C. Valenziano, che qui ringrazio con profonda stima e affetto, l'acquisizione del concetto di *culturazione* che ho usato in queste righe e che egli preferisce a termini

simbolo non è sostituzione» ma «energia»,⁴⁶ anche assumendo, a rilancio, la prospettiva empirica di un 'materialista'⁴⁷ o, per convinta elezione, quella di un fenomenologo, possiamo e dobbiamo riporre nella sempre più radicale conversione culturale dell'*ekklesia* alla propria storicità, alla soggettività creativa e libera del suo corpo e al dinamismo insito nell'essere, la speranza della sua *Traditio*. La fiducia del narratore di parabole, infatti, non sta solo nella potenza della Parola che è seme ma, altrettanto e nella stessa misura, in quella intrinseca della terra che «spontaneamente fruttifica» (αὐτομάτη ἢ γῆ καρποφορεῖ, Mc 4,28). La terra si offre sempre pronta al processo di nuove simbolizzazioni.

A cinquant'anni dal Concilio, dunque, possiamo dire che il cap. II della DV è testimonianza iniziale, e più che un presentimento, di una nuova consapevolezza. Il crescere del corpo ecclesiale che essa ha espresso, ha determinato e continuerà a determinare, con le sue fisiologiche e più o meno brusche trasformazioni, è la prova di quella tensione strutturale e strutturante che sola può permettere, dalla prospettiva credente, il progredire della *Traditio* verso la pienezza della verità divina fino a che le «parole di Dio» siano compiute. Come gestire tale tensione evitando inutili ferite? «Probabilmente il pluralismo radicale delle culture e delle recezioni creative dell'unico vangelo ha bisogno di ripensare oggi in modo del tutto nuovo la forma sinodale e conciliare» della «singolare *conspiratio* messianica» tra tutti i membri del popolo di Dio, chiesa messianica guidata dallo Spirito, e quindi di «ripensare il legame tra *paradosis* apostolica e conciliarità».⁴⁸ La raffinata e accorta pratica dell'esegesi scientifica di Silvana Manfredi, come di tante e tanti, credenti e non, dentro e fuori il corpo ecclesiale, che in essa si cimentano per meglio comprendere in tutte le sue dimensioni la Scrittura, ha concorso e concorrerà ancora a tale ripensamento.

Tantum aurora est...

come inculurazione, acculturazione, transculturazione e simili «descrittivi per sé di una o di un'altra direzione culturale» (*Liturgia e antropologia*, EDB, Bologna 1998, 171). A lui devo anche la comprensione della postmodernità non tanto, al negativo, come perdita della grande narrazione e persino della nostalgia per essa (cf. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2004¹⁵, 76) o come «liquidità» (Z. Bauman), ma al positivo in termini di emersione limpida e auspicabile dell'umano in termini di autentica soggettualità. Ciò che, a suo dire, è vera profezia.

⁴⁶ C. Valenziano, *Liturgia. Chiesa in corso d'opera*, 185.

⁴⁷ Si veda E.R. Urcioli, «The Continuum of History Blasted Open: A Case for a Materialist Approach to Early Christian Research», in *ASE* 36/1 (2019), 13-38. Non vedo alcun problema – una enorme chance di comprensione e di comunicazione, anzi – nel rileggere e rinarrare in termini 'non metafisici' (dipende, poi, da cosa si intenda con 'metafisico') ma storici e corporei (conformi al «physical life-process» che regola la vita dell'individuo e allo «historical life-process» che regola l'ambiente, cf. *Ib.*, 16) il fenomeno delle origini cristiane e, analogamente, del continuo trasformarsi culturale delle chiese e della fede cristiana. Si tratta di un irrinunciabile atto di traduzione culturale del linguaggio e del sistema simbolico di testi e protagonisti nel linguaggio scientifico dei loro interpreti oggi.

⁴⁸ C. Theobald, «Seguendo le orme...», 48.