

Leon Siwecki

La storicità della dottrina cristiana alla luce del Consilio Vaticano II

Łódzkie Studia Teologiczne 14, 75-94

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. LEON SIWECKI
Lublin–Sandomierz

LA STORICITÀ DELLA DOTTRINA CRISTIANA ALLA LUCE DEL CONCILIO VATICANO II

Sebbene il problema teologico, di come conciliare la continuità della predicazione della Chiesa col suo perenne rinnovamento, sia stato in modo particolare presente nel periodo postconciliare, tuttavia, possiamo vedere già che esso non è nuovo. Al tempo della crisi modernista quando il problema si è intrecciato alle altre domande sulla immutabilità e mutabilità del dogma, si è reso necessario da parte del Magistero stabilire con autorità che i dogmi non passano consecutivamente da un senso ad un altro, diverso da quello già fissato dalla Chiesa.

In questo modo, nel corso della storia, la Chiesa ha respinto la soluzione che ammetteva la possibilità di cambiamento del contenuto e del senso del dogma. Però, vedremo che il Concilio Vaticano II ha insistito più volte sul progresso nella comprensione dei fatti e delle parole contenute nella rivelazione, sulla necessità di ripensamento della dottrina immutabile della fede per poterla render accessibile, intelligibile alle varie culture che successivamente si formano nella storia.

Con le riflessioni di quest'articolo renderemo evidenti alcuni aspetti teologici del Concilio riguardo la problematica di progresso della comprensione della rivelazione da parte della Chiesa. Faremo una esposizione dei punti di vista sulla questione che ci interessa soprattutto alla luce delle tre Costituzioni conciliari: *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*.

1. LA DOTTRINA DELLA COSTITUZIONE DOGMATICA *LUMEN GENTIUM*

La Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*¹, insieme con le altre tre Costituzioni sulla sacra Liturgia, sulla divina Rivelazione e sulla Chiesa nel mondo

¹ L'analisi dettagliata della Costituzione *Lumen Gentium* (d'ora in poi: LG) si vedano: G. Barauna, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1967; G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, Milano 1969; *La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1967; *L'Église. Constitution "Lumen Gentium"*, Paris 1966; *L'Église et son mystère*, Paris 1967.

contemporaneo è uno dei fondamenti del magistero del Vaticano II. I primi due capitoli della costituzione formano una unità, il primo descrivendo la Chiesa come “mistero”: la Chiesa è frutto dell’azione trinitaria, ed il secondo come soggetto storico: è presente attivamente nella storia contribuendo ad orientarla. Il capitolo secondo sottolinea la nozione del “popolo di Dio”, di cui si accenna il legame con il popolo dell’Antica Alleanza, la dignità, la universalità e l’indole missionaria. Un posto di rilievo occupano le enunciazioni sul sacerdozio comune dei fedeli² e quelle sul senso della fede e i carismi nel popolo di Dio³. Per il nostro tema ci occuperemo di quest’ultimo. Il terzo capitolo riguarda la costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell’episcopato⁴. Il tema principale per le nostre riflessioni di questo capitolo appare soprattutto nel numero 25: La funzione dottrinale del collegio episcopale.

Il numero 12 della *Lumen Gentium* è il testo basilare, sottolineano Zoltan Alszeghy e Maurizio Flick, “dove il Concilio attribuisce la più profonda penetrazione nella parola di Dio al ‘senso della fede’”⁵. Il Concilio Vaticano II è ricorso varie volte a questo concetto e a nozioni affini⁶. Il numero si apre con un paragrafo introduttivo in cui viene affermata la partecipazione del popolo santo di Dio al “*munus*” profetico di Cristo; questa partecipazione implica la testimonianza di Cristo attraverso la vita di fede e di carità. “La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l’unzione dello Spirito santo (cf. 1 Gv 2, 20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando ‘dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici’ esprime l’universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro Magistero, al quale fedelmente si conferma, accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cf. 1Ts 2,13), aderisce indefettibilmente ‘alla fede una volta per tutte

² LG 10.

³ LG 12.

⁴ Per questa problematica si veda Ch. Boyer, *I vescovi, secondo la Costituzione Conciliare “De Ecclesia”*, “Unitas” 20 (1965), p. 241–249.

⁵ Z. Alszeghy – M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967, p. 103 (d’ora in poi: SD). A.M. Kothgasser nota che “Jedenfalls kommt in diesem zweiten Faktor das dynamisch-vitale Element als fundamentale Antriebskraft im Vollzug des Traditionsfortschrittes der Kirche so recht zum Ausdruck und umfasst damit auch einer der grundlegenden Aspekte der Selbstanschauung, die Kirche des II. Vaticanums von sich hat” (*Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des zweiten Vatikanischen Konzils*, Roma 1969, p. 71). Per l’analisi del LG 12 si veda H. Holstein, *De testimonio Traditionis in fide populi christiani*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Roma 1968, p. 550–554.

⁶ *Sensus fidei* (Lumen Gentium 12, Presbyterorum Ordinis 9); *sensus catholicus* (Apostolicam Actuositatem 30); *sensus christianus fidelium* (Gaudium et Spes 52. 35); *sensus christianus* (Gaudium et Spes 62); *sensus religiosus* (Nostra Aetate 2, Dignitatis Humanae 4, GS 59); *sensus Dei* (Dei Verbum 15, Gaudium et Spes 7); *sensus Christi et Ecclesiae* (Ad Gentes 19); *instinctus* (Sacrosanctum Concilium 24, Perfectae Caritatis 12, Gaudium et Spes 18). Per l’analisi dettagliata si veda G. Biondo, *Il sensus fidelium nel Vaticano II e nei Sinodi dei Vescovi*, Roma 1989, p. 41–78.

trasmessa ai santi' (Giuda, 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita"⁷.

Nella seconda parte si tratta dei carismi del popolo cristiano: lo Spirito guida e santifica il popolo di Dio attraverso i sacramenti, i ministeri ed i carismi; questi ultimi sono dati in vista della comune utilità, secondo 1 Cor 12, 7. Il compito del discernimento dei carismi straordinari appartiene a coloro che sono alla guida della Chiesa, i quali debbono anche adoperarsi perché non venga mortificato lo Spirito che li suscita. L'unzione dello Spirito per la quale avviene la partecipazione del popolo di Dio al "munus" profetico di Cristo⁸, ha come effetto l'indefettibilità nel credere, determinata da tale partecipazione; questa indefettibilità si esprime nel "sensus fidelium". Il "sensus fidei" consiste nel "consensus universalis" del popolo di Dio "de rebus fidei et morum"⁹. Fondamento e sostegno del "sensus fidelium" è lo Spirito di verità che illumina interiormente la comunità dei fedeli¹⁰.

Il Magistero è menzionato come la guida del "sensus fidei" e non come il suo ispiratore. L'infallibilità appartiene all'intero popolo di Dio, il quale comprende evidentemente anche il Magistero. Il "consensus fidelium" riguarda l'accoglienza della Parola come Parola di Dio e non di uomini (1Ts 2, 13). Il rapporto vitale è perciò con la rivelazione operata da Cristo e trasmessa, in quanto dinamica e storica, nella Tradizione della Chiesa (Gd 3)¹¹. Il Concilio non vuole fermarsi all'infallibilità *in docendo*, tipica del Magistero gerarchico, ma pretende sottolineare

⁷ LG 12: "Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. 1 Io 2,20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum 'ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles' universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1 Thess. 2, 13), 'semel traditae sanctis fidei' (Iud. 3), indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat".

⁸ Z. Alszeghy – M. Flick, *Lo sviluppo del dogma...*, p. 107: "L'aggiornamento conciliare considera il senso della fede, sopra tutto sotto l'aspetto della partecipazione dei laici all'ufficio profetico di Cristo".

⁹ Al popolo di Dio come tale è riconosciuta, con l'infallibilità passiva, quell'"attività" soltanto che consiste nel suo universale consenso in materia di fede e di costumi. Il Vaticano II è qui pura ripetizione del Vaticano I. Si vedano U. Betti, *La trasmissione della divina rivelazione*, p. 255–261; L. Pacomio (ed.), *Dei Verbum. Genesi della Costituzione sulla Divina Rivelazione*, Torino 1971, p. 73–89; R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1980, p. 472–478.

¹⁰ Questa azione dello Spirito è negativa: il preservare la Chiesa dall'errore, ossia l'infallibilità; e positiva: la garanzia che la Chiesa ha della verità.

¹¹ Ciò implica la dimensione dell'ascolto della Parola di Dio da parte della comunità dei credenti, l'adesione totale e indefettibile ad essa e la continua ricomprensione di tale Parola nelle situazioni storiche e concrete in cui essa va mediata e attualizzata. Questo fatto ha un ovvio rapporto con le proposizioni dogmatiche e rimanda al problema della storicità del dogma di fede. Cf. G. Biondo, *Il sensus fidelium...*, p. 71–72; S. Pié-Ninot, *Sensus fidei*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 1132; A.M. Kothgasser, *Dogmenentwicklung...*, p. 20–22.

la infallibilità *in credendo*. All'*universitas fidelium* lo Spirito Santo garantisce il senso soprannaturale della fede e l'esclusione dell'errore¹².

La parte essenziale della missione della Chiesa, vivificata ed assistita dallo Spirito Santo, è tradurre nella propria vita i perenni principi del Vangelo e proclamarli agli uomini nel corso dei secoli nelle più svariate e mutevoli circostanze storiche e culturali, individuali e sociali. Così la Chiesa rende testimonianza a Cristo. Questa testimonianza fa la Chiesa maestra e si identifica con il suo Magistero¹³.

¹² H. Holstein, *De testimonio...*, p. 554: "Concilium Tridentinum in Ecclesia magisterium Spiritus agnovit, ex quo Ecclesia Scripturam interpretari et de traditionibus iudicare possit infallibiliter. Vaticanum I^{um} infallibilitatem Ecclesiae in magisterio, specialiter in Summo definiente Pontifice residere docuit, ex qua infallibilitate magisterii fideles in credendo ab errore immunes sunt. Vaticanum II, prius Ecclesiam ut populum attendens Dei, infallibilitatem universitati fidelium, munere prophetico participantis Christi, dari per Spiritum ostendit: ex quo credentes omnes quasi sensu spirituali sunt praediti, quo profundius – sub ductu magisterii – fidem penetrent eamque plenius in vitam applicent". Quando la *Lumen Gentium* parla di infallibilità della Chiesa, e intende riferirsi anche all'infallibilità dei fedeli, in quanto componente del Popolo di Dio, non contraddice alla concezione gerarchica della Chiesa, chiaramente affermata nel capitolo III. Si può parlare di infallibilità dei fedeli nel credere, ma non di magistero dei fedeli. Anzi, la distinzione fondamentale tra infallibilità dei fedeli e infallibilità dei pastori, sta proprio in questo: i primi sono infallibili nel credere, gli altri nell'insegnare. E ciò nei rapporti di comunione che devono esistere tra fedeli e pastori; poiché al di fuori di questa comunione cesserebbe l'infalibilità dei fedeli. C. Vagaggini sottolinea che sia singoli individui che i singoli gruppi, di cui consta la comunità ecclesiale, rendono testimonianza a Cristo e quindi esercitano un magistero, ognuno secondo il suo grado di santità, secondo i propri particolari carismi e il suo particolare ministero. E lo fanno non solo a mutuo aiuto dei credenti ma anche per addurre i non credenti a Cristo e per assumere, nell'edificazione del Corpo di Cristo, tutti i valori che l'uomo può scoprire e realizzare (*Teologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. G. Barboglio, S. Dianich, Cinisello Balsamo 1994⁷, p. 1638).

¹³ Nell'uso moderno cattolico il termine "magisterium" è associato quasi esclusivamente con il ruolo e l'autorità docente della gerarchia. Uno sviluppo ancora più recente è che il termine il "magistero" si usa spesso in riferimento non al compito di insegnare in quanto tale, ma all'insieme delle persone che nella Chiesa cattolica hanno questo compito: il papa e i vescovi. Il Concilio Vaticano II usa questo termine in tutti e due i sensi (F.A. Sullivan, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, Brescia 1986, p. 33–36; *Magistero*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 653). Il soggetto del Magistero è l'intero collegio episcopale in unione e sotto il Papa. Tale collegio esprime la continuità con il collegio apostolico costituito da Cristo, ed è soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa (LG 22). Anche il successore di Pietro è, d'altra parte, soggetto e portatore della medesima potestà (*Ibid.*). Tuttavia non si deve pensare che esistano due soggetti adeguatamente distinti, ma un solo soggetto magisteriale, che agisce in due modi: o con un atto propriamente collegiale o con un atto del Papa come capo del collegio Cf. K. Rahner, *Sul rapporto tra papa e collegio episcopale*, in *Nuovi saggi*, Roma 1969, p. 453–477; P. Schoonenberg, *Storicità e interpretazione del dogma*, in *L'interpretazione del dogma*, Brescia 1992², p. 82; J. Alfaro, *Adnotationes in Tractatum de Virtutibus Theologicis*, Roma 1959, p. 55–57. Le soluzioni tradizionali sono due: 1. Esistono nella Chiesa due soggetti inadeguatamente distinti dell'autorità suprema. 2. Esiste un solo soggetto, e questo è il papa. La spiegazione proposta da K. Rahner, sembra più soddisfacente. Si vedano M. Löhrer, *Portatori della mediazione*, in *Mysterium Salutis*, Brescia 1968, vol. II, p. 110–112; G.B. Sala, *Ortodossia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. G. Barboglio, S. Dianich, Milano 1994⁷, p. 1001.

Il concilio Vaticano II in sintonia con il Vaticano I distingue tre casi in cui si attua il Magistero infallibile¹⁴. Queste tre modalità specifiche dell'infalibilità sono le seguenti: 1. *Magistero straordinario del papa*: si realizza quando il Sommo Pontefice proclama *ex cathedra*¹⁵, e cioè solennemente e con una dichiarazione ufficiale, che una dottrina concernente la fede o la morale è da credersi o ritenersi in modo definitivo da tutti i fedeli¹⁶; 2. *Magistero straordinario del Concilio ecumenico*: esso si realizza quando tutti i vescovi uniti al papa in concilio ecumenico, proclamano in modo solenne e formale una dottrina come proveniente dalla rivelazione e da credersi o ritenersi definitivamente per tutta la Chiesa¹⁷; 3. *Magistero ordinario universale*: mentre i vescovi mantengono il legame di unità tra loro e con il successore di Pietro e mentre insegnano in modo autorevole una questione di fede o di morale, essi concordano su una singola opinione, che è poi quella che dev'essere in definitiva sostenuta¹⁸. Il caso prospettato è quello di un particolare punto della dottrina che non

¹⁴ Bisogna notare che la distinzione tra Magistero straordinario e ordinario non è identica alla distinzione tra infallibile e non infallibile, poiché, in particolari circostanze, il concordante insegnamento ordinario dell'intero collegio episcopale gode dell'infalibilità.

¹⁵ Il Vaticano II non ha definito un'infalibilità che sarebbe legata alla persona del papa e "personale", ma un'infalibilità riferita alla sua funzione, e la funzione del papa, sul piano dogmatico, non può essere separata da quella del collegio dei vescovi (B. Lauert, *Magistero*, in *Enciclopedia Teologica*, ed. G. Francesconi, Brescia 1990², p. 523).

¹⁶ LG 25. J.D. Mansi, *Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nova*, Lucca 1748–1752, continuata da I.B. Martin – L. Petit, Firenze–Venezia–Parigi–Leipzig 1759–1927, t. 52, p. 1334: "docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse" (d'ora in poi: Mansi). Cf. M. Flick, *Chiesa permissiva o Chiesa repressiva?*, "La Civiltà Cattolica" 124/3 (1973), p. 465; M. Löhrer, *Portatori della mediazione*, in *Mysterium Salutis*, ed. J. Feiner-M. Löhrer, vol. II, Brescia 1968, p. 114–118; A. Kubis, *Urząd nauczycielski Papieża w świetle I i II Soboru Watykańskiego* (Il Magistero del Papa alla luce del Concilio Vaticano I e II), "Analecta Cracoviensia" 3 (1971), p. 273–293.

¹⁷ LG 25: "Quod adhuc manifestius habetur quando, in Concilio Oecumenico coadunati, pro universa Ecclesia fidei et morum doctores et iudices sunt, quorum definitionibus fidei obsequio est adhaerendum".

¹⁸ F.A. Sullivan, *Magistero*, p. 658. LG 25 dichiara: "Licet singuli praesules infallibilitas praerogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed communionis nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authentice res fidei et morum docentes in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant. [...] Infalibilitas Ecclesiae promissa in corpore Episcoporum quoque inest, quando supremum magisterium cum Petri Successore exercet". Sullivan nel Congresso Internazionale sulla Teologia del Vaticano II nel 1966 sottolinea: "The third condition laid down for the infallibility of the bishops in the ordinary exercise of their teaching office, is that 'they concur on a point of doctrine as definitively to be held' (in unam tamquam definitive tenendam conveniunt). It is noteworthy that the words: 'as definitively to be held' were added only in the third draft of the text. The phrase clearly has a restrictive sense: the bishops teach infallibly not in every case where it can be shown that they all teach the same doctrine as definitively to be held" (*On the Infallibility of the Episcopal College in the Ordinary*

è stato mai definito solennemente, ma è nondimeno evidente che il papa e i vescovi cattolici di tutto il mondo sono stati d'accordo nell'insegnare qualcosa che i cattolici sono obbligati a sostenere in modo definitivo¹⁹.

Il Concilio afferma anche l'insegnamento ordinario: è la forma comune e più frequente dell'esercizio dell'insegnamento magisteriale. Il carattere fondamentale di tale insegnamento (del papa e dei singoli vescovi) è di essere "autentico", cioè esercitato per autorità di Cristo²⁰. Esso attua e rende concreta nella comunità del popolo di Dio l'autorità intrinseca della parola di Dio, per cui l'autorità del Magistero è al servizio della parola di Dio²¹.

Il Concilio Vaticano I precisa che gli interventi dottrinali papali sono infallibili solo se si riferiscono a questioni attinenti la fede e i costumi²². Il Vaticano II sottolinea che le asserzioni dogmatiche del Sommo Pontefice sono "dette irreformabili per se stesse (*ex sese*), e non per il consenso della Chiesa"²³. Il Papa è come "supremo maestro della Chiesa universale, singolarmente insignito dal carisma dell'infallibilità della stessa Chiesa"²⁴ e "a queste definizioni non può

Exercise of its Teaching Office, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Romae 1968, p. 191). Solo allora una dottrina è proposta in maniera infallibile, quando il Magistero ordinario e universale la propone come da tenersi con un senso definitivo, cioè assoluto. In altre parole, non ogni insegnamento unanime dell'episcopato universale è infallibile. Cf. G.B. Sala, *Ortodossia*, p. 1000; A.M. Kothgasser, *Dogmenentwicklung...*, p. 22–25; M. Flick, *Chiesa permissiva...*, p. 465.

¹⁹ Per esempio ci sono articoli del "credo apostolico" che non sono mai stati oggetto specifico di una solenne definizione ma che sono senza dubbio proposti dal Magistero universale ordinario come dottrina della fede cattolica (F.A. Sullivan, *Magistero*, p. 658–659). Qui sorge il problema: come tali verità non definite e tuttavia insegnate in maniera definitiva si possono distinguere dal resto dell'insegnamento più ampio del Magistero ordinario? Infatti là dove manca una formulazione precisa, chiaramente distinguibile da altre dottrine parimenti insegnate dalla Chiesa, non è sempre facile dire qual è il dogma in questione. In tal caso si deve stare alla norma del canone 749, § 3 del Codice del Diritto Canonico (G.B. Sala, *Ortodossia*, p. 987).

²⁰ LG 25.

²¹ DV 10, LG 25. Su questa problematica si veda: F.A. Sullivan, *On the Infallibility...*, p. 189–195.

²² Mansi 52, p. 1334. Il Concilio Vaticano II ribadisce questo punto di vista, affermando che l'oggetto di questo Magistero è il contenuto della rivelazione divina e tutto ciò che è necessario o utile per custodire, difendere, interpretare correttamente la rivelazione.

²³ LG 25; Mansi 52, p. 1334. Lo scopo di questo comma durante il concilio Vaticano I fu di riprovare definitivamente il quarto articolo gallicano: "In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium nisi Ecclesiae consensus accesserit" (Denz. 2281–2285). Cf. Ch. Boyer, I vescovi secondo la Costituzione conciliare "De ecclesia", "Divinitas" 9 (1965), p. 244–245; U. Betti, *La costituzione dogmatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, p. 373–376.

²⁴ LG 25. Il Concilio Vaticano I non intendeva però minimamente sganciare il supremo Magistero della Chiesa e il suo carisma di infallibilità né dall'obbedienza alla parola di Dio, né dall'unità di fede con l'intera Chiesa. Ciò che esso esclude è una verifica in senso strettamente giuridico della fede dell'intera Chiesa, come condizione per l'assoluta verità e quindi per la validità dogmatica di una definizione *ex cathedra*, verifica che non coincida col pronunciamento stesso del papa. Ciò però non va inteso nel senso che la definizione del Papa *ex cathedra* non sia dipendente dalla fede della Chiesa. Si veda più profondamente su quel tema H. Fries, "*Ex sese, non ex consensu*

mai mancare l'assenso della Chiesa, per l'azione dello Spirito Santo che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo"²⁵. *Lumen Gentium* conclude il numero 25: "Perché la rivelazione sia penetrata esattamente e sia espressa in termini adeguati, il romano pontefice e i vescovi in virtù del loro ufficio e secondo l'importanza della cosa, prestano la loro vigile opera usando i mezzi convenienti; però non ricevono una nuova rivelazione pubblica come appartenente al divino deposito della fede".

La fede infallibile come dono dello Spirito del Risorto ha nel Magistero, istituito da Cristo, l'organo, che suppone la fede del popolo di Dio e ne è esso stesso una manifestazione, col suo carisma proprio di discernimento e di guida²⁶. I fondamenti della teologia del Magistero vengono dati dalla considerazione che il Magistero costituisce la sola guida per la determinazione se una verità sia contenuta o meno nel deposito della fede. L'affermazione che esiste un rapporto intrinseco tra il Magistero della predicazione della Parola vera e la successione apostolica è alla base della comprensione e giustificazione di un Magistero della Chiesa. Questo fatto trova la sua giustificazione già nella Scrittura, dove si dice che la Chiesa è "colonna e sostegno della verità" (1Tm 3, 15): ad essa è affidata la Rivelazione che deve proclamare infallibilmente²⁷.

2. LA CONCEZIONE DELLA COSTITUZIONE *DEI VERBUM*

Il Concilio Vaticano II nella costituzione *Dei Verbum*²⁸, seguendo il Concilio di Trento e Vaticano I²⁹, ha inteso proporre in modo positivo e senza forma

ecclesiae": Volk Gottes, Freiburg 1967, p. 480–500; G. Thils, *L'infailibilité pontificale. Source-conditions-limites*, Duculot, Gembloux 1969, p. 3–15.

²⁵ LG 25.

²⁶ B. Van Leeuwen, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, in *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Barauna, Firenze 1965, p. 483–485.

²⁷ Mansi 51, p. 434: "Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam (cf. 1 Tm 6, 20) proscribendi [...]"

²⁸ Per il nostro tema serve soprattutto l'analisi dei due primi capitoli. Vogliamo qui accennare che la costituzione ha avuto il cammino più lungo e travagliato di tutti i documenti conciliari. Il primo schema *De fontibus revelationis* presentato ai padri conciliari il 14.11.1962, fu ritirato per decisione del papa Giovanni XXIII in seguito alla votazione 6 giorni dopo. Il documento ebbe altre quattro redazioni prima di ottenere l'approvazione definitiva nella sessione del 18.11.1965. Sulla storia delle redazioni si veda: P. Grelot, *La Constitution sur la Révélation, I: La préparation d'un schéma conciliaire; II: Contenu et portée du texte conciliaire*, "Études" 324 (1966), p. 99–113, 233–246; U. Betti, *Cronistoria della costituzione dogmatica Dei Verbum*, in *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino 1966, p. 9–50; B.D. Dupuy, *Historique de la Constitution*, in *La révélation divine, I: Constitution dogmatique "Dei Verbum"*, Paris 1967, p. 61–117; L. Pacomio, ed., *Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione: schemi annotati in sinossi*, Torino 1971; G. Ruiz, *Historia de la constitución "Dei Verbum"*, in *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*, ed. L. Alonso-Schökel, Madrid 1969, p. 3–99.

polemica “la genuina dottrina sulla divina rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l’annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami”³⁰. Il Concilio sottolinea che “Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà”³¹. La rivelazione è in primo luogo un’iniziativa di Dio, del suo amore e della sua sapienza e in secondo luogo è una conversazione di Dio con gli uomini. Egli “uscendo” dalla sua invisibilità, risponde alla ricerca dell’uomo e gli si fa incontro rivelandosi a lui e parlandogli come a un amico³². “Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto. La profonda verità poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione”³³.

Gesù Cristo è, insieme e nello stesso tempo, il Rivelatore e il Rivelato, è il soggetto e l’oggetto della rivelazione – è il Rivelatore al quale bisogna credere e la Verità personale nella quale bisogna credere. Cristo si rivela come Figlio, come Parola del Padre, in Lui c’è epifania di Dio³⁴. La rivelazione cristiana è cristocentrica, ma rimanda al Padre che in Cristo diventa visibile, comprensibile e accessibile all’uomo. La Rivelazione cristiana non è una verità astratta, ma una Persona concreta, storica, Gesù Cristo.

La *Dei Verbum* mette in evidenza che la rivelazione è stata preparata da tre tappe. La prima è la “perenne testimonianza di Sé che Dio offre agli uomini nelle cose create”; la seconda è la manifestazione che Dio fece di se stesso ai progenitori del genere umano, volendo aprire agli uomini la via della salvezza celeste; la terza è quella che va da Abramo al Vangelo³⁵. Il Concilio afferma simultaneamente la continuità e il contrasto tra le rivelazioni, diverse e frammentarie, dell’Antico Testamento e la rivelazione del Figlio la quale è totale, definitiva e perfetta. Infatti, Cristo è la pienezza e il vertice della rivelazione e ne segue un fatto che con Lui la rivelazione divina è giunta al suo compimento e

²⁹ Giova notare che un confronto tra l’insegnamento del Vaticano I e Vaticano II riguardo la rivelazione sarebbe importante, per vedere il progresso della problematizzazione e coscientizzazione eseguito dal Magistero, e analizzare il cambiamento di prospettive. Si vedano: J. Alfaro, *La Costituzione “Dei Filius” del Vaticano I e le sue ripercussioni sul Vaticano II*, “L’Osservatore Romano” (7.12.1969), p. 3–4; R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1980, p. 260–358; H. Bouillard, *Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II*, in *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, p. 35–49; G. Volta, *La nozione di rivelazione dal Vaticano I al Vaticano II*, in *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, p. 195–244.

³⁰ DV 1.

³¹ DV 2.

³² DV 2.

³³ DV 2.

³⁴ DV 5.

³⁵ DV 3.

perciò il cristianesimo, nella storia religiosa dell'umanità, non è una cosa transitoria. È definitiva, ultima. “L'economia cristiana dunque – dice il Concilio – in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf. 1Tm 6,14; Tt 2,13)”³⁶.

Gesù Cristo ha portato a compimento la rivelazione di Dio “Con tutta la sua presenza e con la manifestazione di Sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la gloriosa risurrezione, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione”³⁷. La rivelazione di Dio possiede una struttura sacramentale, è contemporaneamente evento e commento. La rivelazione *verbis gestisque* significa che Dio interviene nella storia, ma con mediazioni, c'è una compenetrazione reciproca delle opere e delle parole.

“A Dio che si rivela è dovuta l'*obbedienza della fede* (cf. Rm 16,26; cf. Rm 1,5; 2Cor 10,5–6) con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando “il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che si rivela” e assentendo volontariamente alla rivelazione data a lui”³⁸. Quindi, credere indica l'adesione personale e integrale dell'uomo, della sua intelligenza e della sua volontà, a Dio che si rivela e, insieme, indica l'assenso a quanto egli rivela – l'accettazione del suo messaggio. Allora possiamo parlare di un elemento personale, soggettivo, di dono di sé e di un elemento intellettuale, oggettivo di adesione alla verità rivelata. I due elementi sono ugualmente necessari per definire la fede cristiana, che è perciò “atto” di fede in una “professione” di fede. Perché si possa prestare questa fede è necessaria la grazia di Dio che “perviene e soccorre” e gli “aiuti interiori” dello Spirito Santo, senza cui, gli aiuti esteriori, come l'annuncio della fede, la predicazione, i miracoli, gli altri segni esterni resterebbero senza efficacia per far sorgere la fede. La fede è suscitata nell'uomo da un doppio elemento: uno, esteriore, costituito dall'annuncio e dall'ascolto del messaggio cristiano e dai segni che lo confermano, e uno interiore, costituito dalla grazia dello Spirito Santo. La fede, essendo un dono, comporta una responsabilità personale”³⁹.

³⁶ DV 4.

³⁷ DV 4.

³⁸ DV 5.

³⁹ Riportiamo per esteso le conclusioni di R. Latourelle riguardo gli aspetti caratteristici della rivelazione secondo *Dei Verbum*: “1. Il concilio affronta in modo ordinato tutti gli aspetti essenziali della rivelazione: natura, oggetto, finalità, economia, progresso, pedagogia; posto centrale di Cristo, culmine della storia della salvezza e della rivelazione; Dio che rivela e Dio rivelato, che attesta e identifica se stesso; carattere decisivo e definitivo della rivelazione cristiana; accoglienza per mezzo della fede e approfondimento sotto l'azione dello Spirito. 2. L'esposizione è serena, profondamente religiosa e si esprime con categorie bibliche (32 riferimenti alla Scrittura, soprattutto a S. Paolo e a S. Giovanni); a dire il vero, vi sono presenti tutti i testi fondamentali. 3. È onnipresente la prospettiva personalista, trinitaria, cristologica, pur senza dimenticare la dimensione antropologica. 4. Sulla base della DV, possiamo definire la rivelazione come automanifestazione e autodonazione di Dio in e attraverso un'economia storica che culmina in Gesù Cristo, autore, oggetto, centro, mediatore, pienezza e segno della rivelazione in persona. Cristo è la chiave di volta di questa

Il capitolo II della *Dei Verbum* affronta il problema della trasmissione della rivelazione alla Chiesa. Dio vuole che quello che ha rivelato per la salvezza di tutti gli uomini rimanga “sempre integro” e venga “trasmesso a tutte le generazioni”⁴⁰. Gesù Cristo ha espresso tale volontà di Dio, inviando gli Apostoli a predicare il Vangelo, che è fonte di ogni verità salvifica e di ogni regola morale, e a comunicare i doni divini⁴¹. L’annuncio del Vangelo è stato effettuato poi dagli Apostoli anzitutto oralmente, loro hanno trasmesso “ciò che avevano ricevuto” da Cristo: le sue parole e le sue azioni, ma anche ciò che avevano imparato dallo Spirito Santo con i suoi suggerimenti circa le parole e le opere di Gesù. La loro testimonianza non si limita a narrare le parole di Gesù, ma ne prolunga le opere nei sacramenti e nelle istituzioni del culto e della vita morale. È una testimonianza della totalità del mistero di Gesù. L’annuncio del Vangelo è stato fatto col mettere per iscritto il messaggio divino che hanno compiuto “quegli Apostoli e uomini della loro cerchia i quali, sotto l’ispirazione dello Spirito Santo, misero per iscritto l’annuncio della salvezza”⁴². Perché il Vangelo sia sempre trasmesso completo e vivo gli Apostoli hanno demandato la loro missione di insegnare ai Vescovi. Il Concilio sottolinea che nella Tradizione orale e nella Sacra Scrittura “la Chiesa ha come uno specchio in cui in terra contempla Dio”⁴³.

Ciò che gli Apostoli hanno trasmesso “comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all’incremento della fede del popolo di Dio. In tal modo la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede”⁴⁴. La vitalità della Tradizione porta tutto quanto Gesù Cristo ha detto e ha fatto e che ha comandato agli apostoli di tramandare. La *Dei Verbum* mette in rilievo il carattere di totalità della tradizione in conformità e continuità con la totalità della predicazione apostolica. Essa si confonde dunque con la stessa realtà ecclesiale, è ben più che una semplice *traditio doctrinalis* o una *traditio consuetudinalis*, ma è trasmissione e comunicazione dell’intera realtà cristiana⁴⁵.

prodigiosa cattedrale i cui archi sono i due Testamenti. È con la fede in Cristo e nel suo vangelo che entriamo nella vita del Padre, del Figlio e dello Spirito. la rivelazione è ormai, nel suo versante attivo e oggettivo, un termine tecnico che non si può usare a qualsiasi proposito o a sproposito (R. Latourelle, *Dei Verbum: commento*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 291).

⁴⁰ DV 7.

⁴¹ Vogliamo notare che la *Dei Verbum* parlando qui del “Vangelo” non accenna ai quattro Vangeli scritti, bensì all’insieme della rivelazione. Infatti, il Concilio afferma: “il Vangelo che, prima promesso per mezzo dei profeti, egli [Gesù Cristo] ha adempiuto e promulgato di sua bocca” (DV 7).

⁴² DV 7.

⁴³ DV 7.

⁴⁴ DV 8.

⁴⁵ J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, p. 148; *La teologia di fronte al magistero*, in *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, ed. R. Latourelle, G. O’Collins, Brescia 1980, p. 419; J. Alfaro, *Problema theologicum de munere theologiae respectu magisterii*, “Gregorianum” 57 (1976), p. 52. Più ampiamente sulla Tradizione rimandiamo a: M. Blondel, *Storia e dogma*, Brescia 1992³, p. 103–137; G. Baum, *Die Konstitution De divina Revelatione*,

La Tradizione apostolica è quindi viva nella Chiesa, è nel progresso incessante sotto l'azione dello Spirito Santo. Tuttavia, si tratta della sua comprensione più profonda, ma non della crescita sostanziale. Dice il Concilio: “Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio”⁴⁶.

La Costituzione mette in rilievo che in virtù della Tradizione noi conosciamo nella sua integrità il canone dei libri ispirati e tramite essa la Chiesa conosce più profondamente la Scrittura e la rende attuale e operante nella sua vita. Il Concilio rileva che “*quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*”⁴⁷. Riportiamo qui l'analisi di Padre Boyer al

“Catholica” 20 (1966), p. 98–102; J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in Offenbarung und Überlieferung*, ed. K. Rahner-J. Ratzinger, Freiburg–Basel–Wien 1965, p. 25–69; L. Alonso-Schökel, ed., *Comentarios a la constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación*, Madrid 1969, p. 228–230, 266–310; A. Antón, *Revelación y Tradición en la Iglesia: “Gesta et Verba” sus elementos constitutivos*, “Estudios eclesiásticos” 43 (1968), p. 225–258; *La comunidad creyente, portadora de la revelación*, in *Comentarios a la constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación*, ed. L. Alonso-Schökel, Madrid 1969, p. 311–364; A. Bea, *La Parola di Dio e l'umanità. La dottrina del Concilio sulla rivelazione*, Assisi 1967; U. Betti, *La rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma 1970; *De sacra Traditione iuxta Constitutionem dogmaticam “Dei Verbum”*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Romae 1968, p. 524–533; G.G. Blum, *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische konstitution Dei Verbum des II Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Band XXVIII, Göttingen 1971; H.U. von Balthasar, *Tradizione*, in *Homo creatus est. Saggi Teologici V*, Brescia 1991, p. 315–329; T. Citrini, *L'apporto del Vaticano II al problema della Tradizione*, “La Rivista del Clero Italiano” 9 (1974), p. 657–661; A. Ibañez Arana, *Escritura y Tradición en el Vaticano II*, “Lumen” 15 (1966), p. 244–255; H.J. Pottmeyer, *Normen, Kriterien und Strukturen der Tradition*, in *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg Br. 1985–1988, IV, p. 124–152; R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution “Dei Verbum”*, “Gregorianum” 47 (1966), p. 1–40; O. Semmelroth-M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966; A. Vargas Machuca, *Escritura y Tradición en la Constitución “Dei Verbum”*, cap. II. *Perspectivas para el diálogo ecumenico*, “Estudios eclesiásticos” 47 (1972), p. 189–204; W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip*, “Theologische Quartalschrift” 155 (1975), p. 198–215; B. Sesboué, *Tradition et traditions*, “Nouvelle revue théologique” 112 (1990), p. 570–585; F. Gaboriav, *Sur le concept de Tradition*, “Revue thomiste” 98 (1990), p. 373–408; P. Grelot, *La Tradition Apostolique*, “Revue biblique” 99 (1992), p. 163–204; K. Schori, *Das Problem der Tradition. Eine fundamental-theologische Untersuchung*, Stuttgart 1992.

⁴⁶ DV 8. Cf. Paulus VI, *Litterae encyclicae “Ecclesiam suam” de quibus viis catholicam Ecclesiam in praesenti munus suum exsequi oporteat* (6.07.1964), AAS 56 (1964), p. 609–659: paragrafo I, il sottotitolo “Vivere la propria vocazione”.

⁴⁷ DV 9.

quesito se la Scrittura basti per conoscere con certezza tutte le verità rivelate⁴⁸. Il mezzo che supplisce all'insufficienza della Sacra Scrittura è la Tradizione. Il Concilio riconosce sia la Tradizione come veicolo di trasmissione integrale della parola di Dio esaltando la sua completezza e l'integrità, sia l'insufficienza della Scrittura per la conoscenza di tutte le verità⁴⁹. Il teologo francese ritiene che la formula considera l'aspetto della certezza perché la richiesta dei Padri conciliari era redatta sotto questa prospettiva e perché l'aspetto soggettivo della conoscenza deriva dallo stato oggettivo del contenuto scritturale. Non si può infatti conoscere con certezza una verità che non è contenuta sufficientemente⁵⁰. La *Dei Verbum* insegna che la sola Scrittura non basta per conoscere con certezza tutte le verità rivelate e che la Tradizione è necessaria. Così Boyer⁵¹. Allora, la Chiesa riguardo la verità rivelata da Dio ottiene la certezza che non proviene dalla sola Scrittura e perciò "l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto"⁵².

⁴⁸ Boyer rammenta che la frase in oggetto fu aggiunta dopo molte discussioni. Lo schema proposto sulla relazione della Tradizione con la Scrittura distingueva già due modi della rivelazione, proponeva un esempio di verità presa nella sola Tradizione: il canone della Scrittura e sembrava logicamente esigere una necessità più generale della Tradizione. Alcuni Padri conciliari e alcuni membri della commissione *De doctrina fidei et morum* consideravano che l'insufficienza della Scrittura fosse troppo timidamente espressa, sicché la questione fu più volte dibattuta, senza pervenire tuttavia ad una felice conclusione. Finalmente furono proposte alcune formule per dichiarare l'insufficienza della Scrittura in ordine alla conoscenza di tutte le verità rivelate. Fu aggiunto al n. 9 del secondo capo dello schema la sentenza che si trova nella costituzione promulgata. 111 Padri avevano chiesto di aggiungere che non si poteva dimostrare tutta la dottrina cattolica con la sola Scrittura. *De propositione Concilii: "Quo fit, ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat"* (*Constitutio dogmatica de divina Revelatione, c. 2, n. 9*), in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Romae 1968, p. 535.

⁴⁹ Boyer aggiunge che "nec fieri potest recursus ad assistentiam Spiritus Sancti. Haec enim, cum datur post constitutum iam Depositum fidei, non amplius ordinatur ad illud Depositum constituendum, sed solum ad illud servandum et explicandum. Si Sacra Scriptura, assistente Spiritu Sancto, sufficeret, dum revelatio clausa est, dicendum esset quod Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis per solam Sacram Scripturam haurit. Quod in Constitutione negatur" (*De propositione...*, p. 538).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 538: "Deinde respectus subiectivus cognitionis supponit respectum obiectivum rerum contentarum. Ideo certitudo hauriri quandoque nequit, quia quandoque veritas sufficienti modo non continetur".

⁵¹ Occorre qui notare che Ch. Boyer mantiene la sua tesi sulla insufficienza della Sacra Scrittura per conoscere tutte le verità rivelate. Tuttavia, egli nel contesto dell'insegnamento del Vaticano II sul rapporto tra Scrittura e Tradizione, sposta l'attenzione dall'aspetto contenutistico sulla certezza nella conoscenza delle verità rivelate. Sembra essere più conciliante quando accetta le idee di alcuni che "tutte le verità rivelate sono contenute in qualche modo nella S. Scrittura, sebbene non tutte in quel modo necessario per la certezza" (*De propositione*, p. 538). Certo, niente obbliga ad accettare questa opinione, continua, che sistema di formazione del deposito rende poco verosimile. Non la si può facilmente escludere perché le dimensioni dell'implicito sono molti (*Ibid.*, 539).

⁵² DV 9. R. Fisichella riporta gli aspetti caratteristici della tradizione e una criteriologia circa il riconoscimento della tradizione. Riguardo al primo: 1. Personalizzazione: la tradizione è una realtà che non è frutto di un lavoro meccanico, ma di un'azione pienamente personale; 2. Centralità di

Il Concilio afferma che tutte e due “sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti”⁵³, ambedue “costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidata alla Chiesa”⁵⁴, “ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine”⁵⁵. Lo stretto legame che unisce Sacra Scrittura e Tradizione risulta dal fatto che l’una e l’altra sono “parola di Dio”. Per quanto riguarda la prima, essa è la parola di Dio “incarnata” nel linguaggio sotto l’ispirazione dello Spirito Santo; la seconda è “parola di Dio” affidata da Gesù Cristo agli Apostoli e trasmessa integra con l’influsso dello Spirito Santo ai loro successori affinché la conservino, espongano, diffondano⁵⁶.

Nella questione del rapporto tra la Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero, il Concilio afferma che l’unico deposito della rivelazione, formato dalla Tradizione e Sacra Scrittura, è stato concesso alla Chiesa, a tutta la Chiesa perché ne viva⁵⁷. Tuttavia, il Magistero possiede una funzione particolare. Afferma la *Dei Verbum*:

Cristo; 3. Gratuità, 4. Storicità; 5. Tensione escatologica; riguardo la seconda: 1. Cristo Glorioso rivelatore del Padre; 2. La Scrittura; 3. La Chiesa; 4. Il Magistero; 5. La *professio fidei*; 6. L’arcaicità (*La rivelazione: evento e credibilità*, 2, Bologna 1994³, p. 122–131). Cf. G. O’Collins, *Criteri per l’interpretazione delle tradizioni*, in *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, ed.R. Latourelle-G. O’Collins, Brescia 1980, p. 397–411.

⁵³ DV 9.

⁵⁴ DV 10.

⁵⁵ DV 9. Il Concilio, per quanto riguarda il problema del rapporto tra la Sacra Scrittura e la Tradizione, non è entrato nella questione delle “due fonti” della rivelazione. E. Dhanis scrive: “Parmi les évêques qui s’opposèrent, pendant la première session du Concile du Vatican II, à l’affirmation de l’existence de deux sources de la révélation, beaucoup contestaient qu’il fût obligatoire d’admettre l’existence, dans la Tradition apostolique, de tout un ensemble de vérités juxtaposé au message scripturaire. Ils voulurent plutôt accorder droit de cité à l’opinion d’après laquelle – mise à part la question aussi importante que spéciale du canon de l’Écriture – la révélation, après avoir été donnée à l’Église d’une manière à peu équivalente dans la Tradition des apôtres et dans les livres saints, fut interprétée dans la lumière du Saint-Esprit, par la Tradition explicative de l’Église, de manière à aboutir à l’enseignement actuel du magistère» (*Le magistère ecclésial au service de la parole de Dieu*, in *Maria in Sacra Scriptura*. Acta Congressus Mariologici – Mariani in Republica Dominicana Anno 1965 Celebrati, v. III: *De analogia fidei, sacra traditio et magistero Ecclesiae in interpretanda Sacra Scriptura*, Roma 1967, p. 238).

⁵⁶ DV 9.

⁵⁷ Il Vaticano II, pur non risolvendo il problema dei rapporti materiali fra Tradizione e Scrittura, cioè la questione della esistenza oppure no di una Tradizione costitutiva che aggiunga qualcosa al contenuto della Scrittura, ha preferito descrivere i mutui rapporti partendo dalla profonda unità della Tradizione e della Sacra Scrittura, fondanti un tutto organicamente legato alla Chiesa. Scrive A. Franzini: “Più che dar risposta diretta alla questione della delimitazione materiale fra i ‘contenuti’ della Scrittura e i ‘contenuti’ della Tradizione, la *Dei Verbum* ha affrontato il problema con un altro linguaggio e ha indirizzato la futura riflessione di fede su altre piste [...]. Se la Costituzione conciliare ha ribadito la posizione cattolica della insufficienza formale della Scrittura, ha evitato di parlare della Tradizione e della Scrittura in termini di giustapposizione puramente esteriore e ha evitato altresì di limitare la funzione della Tradizione alla trasmissione di verità non contenute nella Scrittura, riproponendo quella posizione, classica nella storia della fede, che vede Tradizione, Scrittura e Chiesa organicamente legate nell’assolvimento di un unico compito, la trasmissione nel tempo e nello spazio dei fatti primordiali della rivelazione” (*Tradizione e Scrittura*, p. 48–49). Cf. J. Alfaro, *La Costituzione “Dei Filius”*, 4.

“L’ufficio poi d’interpretare autenticamente 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. Il quale magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l’assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio”⁵⁸.

Il Magistero non può creare una dottrina nuova, ma soltanto interpreta autenticamente quello che è già nella coscienza della Chiesa, lo porta alla luce, lo esprime in maniera più precisa, più profonda. Le definizioni infallibili non costituiscono qualche addizione al deposito rivelato, ma l’attestazione che certe verità si trovano in esso e sono giunte per progressiva maturazione alla piena coscienza della Chiesa. Il Concilio conclude 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”⁵⁹.

⁵⁸ DV 10.

⁵⁹ DV 10. Non entriamo nelle altre questioni della *Dei Verbum*, p. es. riguardo l’ispirazione della Bibbia, la sua interpretazione, il problema della verità della Bibbia, anche se siamo consapevoli che quelle toccano il nostro tema. Si vedano: Pontificia Commissione Biblica, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15.04. 1993), in *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue, Bologna 1994², n. 1259–1560, p. 1183–1361; M. Adinolfi, *Ispirazione e inerranza*, Roma 1962; L. Alonso-Schökel, *Ispirazione*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica*, ed. K. Rahner, vol. IV, Brescia 1977, p. 613–628; A.M. Artola, *La inspiración bíblica*, in *Introducción al Estudio de la Biblia (Biblia y Palabra de Dios)*, ed. A.M. Artola, J.M.S. Caro, Navarra 1989, p. 139–239; *La inspiración de la Sagrada Escritura*, in *La palabra de Dios en la historia de los hombres (Commentario temático a la Constitución “Dei Verbum”)*, ed. L. Alonso-Schökel, A.M. Artola, Bilbao 1991, p. 337–355; A. Bea, *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*, Romae 1954; P. Benoît, *Révélation et Inspiration*, “Revue biblique” 70 (1963), p. 321–370; J. Beumer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vaticanum I und II*, Stuttgart 1966; *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Freiburg 1968; P. Dacquino, *L’ispirazione dei libri sacri e la loro interpretazione*, in *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Torino 1967, p. 265–322; R. Fisichella, *Ispirazione*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 620–625; P. Grelot, *L’inspiration de l’Écriture et son interprétation (commentaire du chapitre III)*, in *La Révélation Divine*, vol. II, Paris 1968, p. 347–380; A. Grillmeier, *L’ispirazione divina e l’interpretazione della sacra Scrittura*, in *Commento alla Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Milano 1966, p. 118–151; A. Ibañez Arana, *Inspiración, Inerrancia e Interpretación de la Escritura en la Concilio Vaticano II*, Vitoria 1987; M.A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, Burgos 1987; I. De La Potterie, *L’interpretazione della sacra Scrittura nello Spirito in cui è stata scritta (DV 12,3)*, in *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962–1987*, ed. R. Latourelle, vol. I, Assisi 1987, p. 204–242; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg in B. 1958. Il Concilio evita di entrare nella problematica dell’“inerranza” biblica, parlando invece di “verità” della Scrittura, dove per il Concilio la “verità”, è la rivelazione concreta e salvifica, è il messaggio di salvezza affidato alla Chiesa. *Dei Verbum* afferma: “Poiché dunque tutto ciò che gli autori, ispirati o agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve dichiarare,

3. L'IDEA DELLA COSTITUZIONE PASTORALE *GAUDIUM ET SPES* E D'ALTRI DOCUMENTI

Mentre la Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, seguendo il metodo deduttivo, assumeva come punto di partenza i dati della rivelazione per poi dedurre da questi delle conclusioni teologiche, la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, invertendo il procedimento, adottava un metodo induttivo. Infatti, prestando dapprima attenzione al mondo presente, ascoltando i suoi problemi con interesse e simpatia, scoprendo nei desideri e nelle aspirazioni della gente del nostro tempo l'opera dello Spirito Santo, essa ha scoperto in tali aspirazioni “i segni dei tempi” e ha dato, alla luce del messaggio evangelico, delle risposte ai problemi e alle aspettative del mondo odierno.

I teologi con lealtà debbono, come accenna il Vaticano II, distinguere il “deposito della fede”, dal “modo di esporre la dottrina”⁶⁰, poiché il *modo* cambia, il

per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità”. Si tratta della verità che “Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere” (n. 11). Quindi, non per sé e direttamente la verità storica e scientifica, ma la verità salvifica, che riguarda il mistero della nostra salvezza. La “verità” della Scrittura è conseguenza non del fatto che Dio sia “autore letterario” della Sacra Scrittura, ma del fatto che egli per mezzo degli autori sacri ha voluto far giungere agli uomini il suo messaggio di salvezza. Allora, in virtù di questa volontà divina, i libri della Sacra Scrittura insegnano la verità in modo sicuro, fedele e senza errore. Occorre essere coscienti che Dio, non volendo che il suo messaggio di salvezza giungesse agli uomini in forma erronea, ha tutto disposto affinché giungesse ad essi senza errore. In breve riportiamo le conclusioni di P. Benoit sulla *Dei Verbum*: “veritas concreta et non mere speculativa; veritas religiosa et non profana; veritas per adaptationes, immo creationes litterarias se exprimens; veritas modo progressivo proposita, et non tota in unoquoque verbo Libri Sancti tradita; sed, post completum opus Revelationis, veritas absolute firma et decisiva pro saeculis, plenam certitudinem homini praebens de voluntate et actis Dei circa eius salutem, unde veritas indefectibili fide servanda” (*De indole veritatis in Sacra Scriptura*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Roma 1968, p. 523). Su questa problematica rimandiamo a: Istruzione della Pontificia Commissione Biblica, *La verità storica dei Vangeli* (21.04.1964), in *Enchiridion Biblicum*, n. 644–659, p. 683–697; F. Alencherry, *The truth of Holy Scripture according to Vatican II and in Catholic Theology, 1965–1992*, Roma 1994; P. Benoit, *La verità nella Bibbia*, in *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, ed. I. De La Potterie, Brescia 1968, p. 149–179; *La vérité dans la Bible. Dieu parle le langage des hommes*, “La Vie spirituelle” 114 (1966), p. 87–416; *De indole veritatis in Sacra Scriptura*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Roma 1968, p. 513–523; S. Cipriani, *La “verità” della Sacra Scrittura nell’insegnamento del concilio Vaticano II*, in *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, ed. I. De La Potterie, Brescia 1968, p. 267–278; H. Fries, *Die Autorität der Wahrheit als Autorität in der Kirche*, in *Theologie. Grund und Grenzen*, ed. H. Waldenfels, Paderborn 1982, p. 239–253; P. Grelot, *La verità della Scrittura*, in *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, ed. I. De La Potterie, Brescia 1968, p. 87–147; N. Lohfink, *Il problema dell’inerranza*, in *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, ed. I. De La Potterie, Brescia 1968, p. 21–63; A. Poppi, *La Verità*, Brescia 1984; I. De La Potterie, *La vérité de la Sainte Écriture et L’Histoire du salut d’après la Constitution dogmatique “Dei Verbum”*, “Nouvelle théologique de Louvain” 2 (1966), p. 149–169; *Storia e verità*, in *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, G. O’Collins, Brescia 1982, p. 115–139.

⁶⁰ UR 6.

deposito della fede rimane. Il Concilio si esprime così: “Queste difficoltà non necessariamente sono di danno alla fede: possono, anzi, stimolare lo spirito ad una più accurata e profonda intelligenza della fede”⁶¹. Seguiamo ancora l’insegnamento del Concilio: “Infatti gli studi recenti e le nuove scoperte delle scienze, della storia e della filosofia, suscitano nuovi problemi che comportano conseguenze anche per la vita pratica ed esigono dai teologi nuove indagini. I teologi sono inoltre invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a sempre ricercare modi più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca, perché altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunziate, rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo”⁶².

Ma che cosa si può cambiare, che cosa invece mai può essere cambiata? La risposta del Concilio, che segue il pensiero di Giovanni XXIII, fa distinzione tra la sostanza della dottrina e la sua espressione, ma – come osservano Z. Alszeghy-M. Flick – “questa distinzione, certamente valida, non basta a dare una soluzione del problema che essa stessa pone”⁶³.

Riguardo ad una fonte di pluralismo inevitabile, il Vaticano II fa osservare che può succedere che mentre alcuni fedeli pensano di essere orientati dalla stessa visione cristiana della realtà ad una determinata soluzione, “altri fedeli, altrettanto sinceramente, potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione,

⁶¹ GS 62.

⁶² GS 62; cf. GS 42, UR 4.6, AG 22. Ricordiamo qui il *Discorso di apertura del Concilio Vaticano II*, di Giovanni XXIII (11.10.1962). Egli ha sottolineato che “il sacro deposito della dottrina cristiana» deve essere “sia custodito che insegnato in forma più efficace”. Di più, nello stesso discorso il Papa Giovanni consacra tutto un brano alla questione “in qual modo oggi va promossa la dottrina”, e dice: “oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione prevestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. *Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia*” [il corsivo nostro] (“Acta Apostolicae Sedis” 54 [1962], p. 792). Il testo italiano pubblicato nel “L’Osservatore Romano” (12.10.1962), p. 3, e nel “La Civiltà Cattolica”, n. 2697 (3.11.1962), p. 214, era più breve: “Altra è la sostanza dell’antica dottrina del depositum fidei, ed altra è la formulazione del suo rivestimento”. Questo corrisponde al testo scritto dal Papa per il suo discorso. Cf. A. Melloni, *Sinossi critica dell’allocuzione di apertura del Vaticano II “Gaudet Mater Ecclesia” di Giovanni XXIII*, in *Fede, Tradizione, Profetia*. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II, ed. G. Alberigo, Brescia 1984, p. 269. La versione più lunga (segnata da noi col corsivo) è quella ufficiale. Cf. J. Dupuis, *Introduzione alla Cristologia*, Casale Monferrato 1993, p. 34–35, nota 10.

⁶³ SD 12. O. Cullmann nota acutamente: “Nun stellt aber die Frage nach der Grenze zwischen unwandelbarer Substanz und Formulierung ein höchst schwieriges und komplexes Problem dar. Diese Frage ist aber weder von Johannes XXIII. noch vom Konzil behandelt worden. Vielleicht kann sie es auch nicht in diesem Rahmen. Das Konzil scheint mir aber daran zu krankeln, daß diese Frage nach der Grenze zwischen unwandelbarem Kern und wandlungsbedürftiger Form als schon gelöst betrachtet wurde. [...] Es nützt nichts zu sagen: Kern und Formulierung müssen unterschieden werden, wenn nicht gezeigt wird, was Kern und was Formulierung ist” (*Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, in K. Rahner, O. Cullmann, H. Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt?*, Theologische Fragen heute 7, München 1966, p. 40–41). Cf. SD 12–13.

ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente” e “in tali casi, ricordino i fedeli, che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l’autorità della Chiesa”⁶⁴. Bisogna saper distinguere tra la verità da enunciare e i vari modi di percepirla e di esprimerla nella luce⁶⁵.

Menzioniamo anche quanto il Concilio dice della gerarchia nelle verità della dottrina cattolica, le quali, sebbene esigano tutte il dovuto assenso di fede, tuttavia, non occupano tutte un posto uguale e principale, quasi centrale nel mistero rivelato in Gesù Cristo perché il loro nesso con il fondamento della fede cristiana è diverso⁶⁶. “Risulta, quindi, – osserva Z. Alszeghy – una concezione organica del messaggio della salvezza, in cui le singole verità si collocano in cerchi concentrici intorno ad una verità fondamentale, per cui il senso dei vari articoli di fede viene tanto più compreso, quanto più essi vengono considerati in rapporto con questo loro centro”⁶⁷.

Nel problema dell’adattamento del messaggio cristiano alle diverse culture, bisogna essere consapevoli che ogni società si caratterizza del proprio modo di

⁶⁴ GS 43. A proposito della tendenza del pluralismo verso l’unità, bisogna applicare ciò che il Concilio raccomanda per il movimento ecumenico (UR 4). Riguardo a questa tematica si veda *Commissio Theologica Internationale, Les quinze propositions “L’unité et la pluralité” sur l’unité de la foi et le pluralisme théologique* (10–11.10.1972), “Documentation catholique” 55 (1973), p. 459–460. Il pluralismo teologico è una necessaria conseguenza della sproporzione tra la limitatezza dell’intelletto umano e “le mystère même du Christ qui, tout en étant mystère de récapitulation et de réconciliation universelles (cf. Ef 2,11–12), déborde les possibilités d’expression de n’importe quelle époque de l’histoire et par là se dérobe à toute systématisation exhaustive (Ef 3,8–10)” (n. 1). Per l’analisi del documento si veda M. Flick, *Chiesa permissiva...*, p. 455–466. Sul problema del pluralismo teologico secondo Vaticano II si veda M. Flick, *Pluralismo teologico ed unità della fede*, “La Civiltà Cattolica” 121 (1970), p. 323–333.

⁶⁵ UR 17; Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, Pars altera *Spiritus Domini* (16.04.1970), “Acta Apostolicae Sedis” 62 (1970), p. 705–724, n. 74.

⁶⁶ UR 11. Z. Alszeghy, mette in rilievo che “L’ordine delle verità, anzitutto, non significa una diversità nella fermezza con cui i singoli dogmi sono ritenuti veri [...]. La diversità delle verità si riferisce, dall’una parte, al rapporto che i vari articoli di fede hanno con il centro della vita teologale, dall’altra parte al valore esistenziale che i singoli articoli hanno nella vita dei credenti”. Egli ritiene che il testo approfondisca la riflessione che la tradizione teologica ha elaborato nella distinzione tra i dogmi che devono essere creduti esplicitamente e quelli che possono essere creduti solamente implicitamente (*Sistema in teologia?*, “Gregorianum” 67 (1986), p. 219). Per le riflessioni più approfondite si veda: C.J. Dumont, *Y a-t-il une hiérarchie de valeur entre les vérités de foi?*, “Unam Sanctam” 26 (1964), p. 157–161; U. Valeske, *Hierarchia veritatum*, München 1968; G.H. Tavard, *Hierarchia veritatum: a preliminary investigation*, “Theological studies” 32 (1971), p. 278–289; M.C. Cardona, *La “Jerarquía de las verdades” según el Concilio Vaticano II, y el orden de la real*, in *Los movimientos teológicos secularizantes*, Madrid 1973, p. 143–163; E. Schlink, *Die “Hierarchie der Wahrheiten” und die Einigung der Kirchen*, “Kerygma und Dogma” 21 (1975), p. 1–12; D. Carroll, *Hierarchia Veritatum: a theological and pastoral insight of the Second Vatican Council*, “Irish theological quarterly” 44 (1977), p. 125–133; W. Hryniewicz, *La hiérarchie des vérités, Implications oecuméniques d’une idée chrétienne*, “Irenikon” 51 (1978), p. 470–491; G. Thils, *Hierarchia veritatum*, “Revue théologique de Louvain” 10 (1979), p. 208–215.

⁶⁷ Z. Alszeghy, *Sistema in teologia?*, p. 219.

pensare, di ragionare. Perciò, il Concilio applica alla verità di fede il fatto che uomini formati nelle diverse culture debbono esprimere la stessa verità con categorie differenti, non contrarie.

Nel decreto conciliare *Ad gentes* riconoscendo la diversità e il valore del “patrimonio culturale” di ciascuna civiltà, il Vaticano II esige che la fede di Gesù Cristo non rimanga “elemento estraneo alle civiltà”, in cui vivono i vari popoli, ai quali la fede viene proclamata. Per ottenere che “la vita cristiana sia commensurata al genio e all’indole di ciascuna civiltà”, pur escludendo “ogni forma di sincretismo e di particolarismo fittizio”, il decreto *Ad gentes* proclama la necessità che “nell’ambito di ogni vasto territorio socio-culturale, venga promossa la ricerca teologica, per cui alla luce della tradizione della Chiesa universale, siano riesaminati fatti e parole, oggetto della rivelazione divina, che si trovano nella S. Scrittura e sono spiegati dai Padri e dal Magistero ecclesiastico. Si comprenderà meglio allora, secondo quale criterio la fede, tenendo conto della filosofia e della sapienza dei popoli, può incontrarsi con la ragione, ed in quali modi le consuetudini, la concezione della vita e la struttura sociale possono essere conciliate con il costume espresso dalla rivelazione divina. Ne risulteranno quindi chiare le vie per un più profondo adattamento in tutto l’ambito della vita cristiana”⁶⁸.

4. VERSO UNA CONCLUSIONE: LA VERITÀ FORMULATA NELLA STORIA

“Il concilio Vaticano II è, senza dubbio, una sfida per la teologia cattolica, in quanto le assegna nuovi compiti, la munisce di una più potente dinamica e le concede maggior libertà di movimento”⁶⁹.

Per le nostre conclusioni meritano l’attenzione le parole molto importanti della *Gaudium et Spes* dal numero 62: “Altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunciate, rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo”. La suddetta dichiarazione ci porta alla distinzione tra il significato delle formulazioni dogmatiche (riamne sempre stabile) e le

⁶⁸ AG 21–22. Cf. Paulus VI, Adhortatio apostolica “*Quinque iam anni*” quinto expleto anno a Concilii oecumenici Vaticani II exitu (8.12.1970), “Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), p. 97–106, n. 1–2; Litterae encyclicae *Mysterium fidei* de doctrina et cultu ss. Eucharistiae (3.09.1965), “Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), p. 758. Documento della Commissio Theologica Internationale, *L’unità de la foi et le pluralisme théologique* (*Enchiridion Vaticanum*, IV) sottolinea la validità permanente delle formulazioni dogmatiche. Esse devono essere considerate come risposte a problemi precisi, e in tale prospettiva restano sempre vere (n. 10); adoperano il vocabolario corrente senza impegnare, tuttavia, la Chiesa in una filosofia particolare (n. 11); non sono avulse dall’espressione della parola di Dio e la rivelazione resta sempre la medesima, non solo nella sostanza ma altresì negli enunziati fondamentali (n. 12).

⁶⁹ K. Rahner, *Il compito della teologia dopo il Concilio*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, Brescia 1967, p. 737.

formulazioni stesse, le quali sono soggette a condizionamenti storici, sono suscettibili di enunciazioni più profonde.

Si deve con lealtà distinguere il “deposito della fede” dal “modo di esporre la dottrina”, poiché il modo cambia, il deposito della fede rimane. Si deve fare ben attenzione a quello che è definito e a quello che è invece soltanto un mezzo per affermare e presentare la verità definita.

Il Concilio Vaticano II ci porta alla conclusione che la coscienza della comunità ecclesiale dev'essere sufficientemente illuminata per non confondere la storicità della predicazione dottrinale (per cui nessuna formula può essere esaustiva) con lo storicismo relativistico (per cui nessuna verità può essere definitiva). La fede e la professione di fede non sono indipendenti dalla parola, né possono essere verificate, almeno come fede espressamente cristiana, al di fuori della parola. La professione della fede da parte di una comunità ecclesiale non può avvenire senza un linguaggio, una terminologia che è di tutta la comunità.

Lo spazio reale all'interno del quale la verità si offre e dev'essere formulata, è la storia. La formulazione determinata con la quale la verità di volta in volta si identifica, senza esaurirsi oppure ridursi, è inseparabile dalla via d'accesso alla verità. È questo che, mentre rende la verità inseparabile dalla forma storica in cui essa si presenta nel tempo, permette di affermarne anche l'assolutezza e la storicità. Caratteri che non possiamo porre in un rapporto di contraddizione. Non vi è affermazione della verità che non passi attraverso la condizionalità storica di essa. Tuttavia, non possiamo concludere che si tratti di relativismo. Sempre si tratta del duplice carattere di ogni discorso che riguarda la verità: quello di essere espressivo e personale e quello di non essere mai del tutto esplicito. La verità, pur essendo unica, non si presenta mai con una determinatezza sua propria, in una formulazione che sia riconoscibile come unica e definitiva. Si offre all'interno della formulazione.

La verità è in se stessa “a-storica”, ma la sua espressione non può essere che storica. Chi prende sul serio la storicità, nella quale si è incarnata anche la verità di Dio con la rivelazione, comprende che non si può da qui giustificare né il superamento, per annullamento, di una formula, né la conservazione pietrificata della conoscenza umana.

HISTORYCZNOŚĆ DOKTRYNY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W ŚWIETLE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Streszczenie

W nauczaniu soborowym, przede wszystkim w trzech konstytucjach: *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* oraz *Gaudium et Spes* poruszana jest problematyka historyczności formuł i definicji dogmatycznych, spotkania dogmatu z historią.

Rozwój dogmatów dokonuje się w płaszczyźnie dziejów Ludu Bożego, gdzie obok Urzędu Nauczycielskiego Kościoła znajduje swoje miejsce *sensus fidei* ogółu wierzących, namaszczonego Duchem Świętym. W poszczególnych dokumentach Vaticanum II znajdują się różnorako rozłożone akcenty dotyczące historyczności doktryny chrześcijańskiej oraz rozwoju dogmatów.

Relacja zachodząca pomiędzy absolutnym i historycznym wymiarem prawdy objawionej nie ma nic wspólnego z relatywizmem. Z nauczania Soboru Watykańskiego II wynika, że nie należy mieszać historyczności przepowiadania doktrynalnego (dla którego żadna formuła nie może być wyczerpująca w swej treści) z historycyzmem relatywistycznym (dla którego żadna prawda nie może być ujęta w formułę lingwistyczną).