

La Tradizione in rapporto alla S. Scrittura secondo il Concilio di Trento

La teologia cattolica da ormai quattro secoli ritiene e insegna come verità di pacifico possesso, o quasi, la dottrina riguardante le fonti della rivelazione. E con il nome di «fonti della rivelazione» i teologi intendevano non la sorgente prima della rivelazione, che non può essere se non una, ma le vie attraverso le quali la divina rivelazione giunge fino a noi, cioè i luoghi (ci si consenta la parola) dov'è contenuta la rivelazione e dove la Chiesa la attinge per proporla a noi. In ordine a ciò, essi ritenevano con tutta certezza che le fonti della rivelazione sono due, cioè la Scrittura e la tradizione: fonti uguali per autorità ma non quanto ad estensione, poiché la tradizione presa in senso stretto, cioè rapportata alla Scrittura, contiene verità non contenute dalla Scrittura.

È questa la dottrina tramandata e propugnata da grandi teologi, riportata ed esposta nei manuali di teologia, inculcata spesse volte nei sinodi provinciali, contenuta in più parti del catechismo: dottrina che poggiava, come su un fondamento solido, sul decreto del Concilio di Trento. Eppure in epoca recente è capitato che questo stesso fondamento sia stato messo in dubbio; e certuni sono dell'avviso che il decreto del Concilio Tridentino debba essere interpretato diversamente.

Gli ideatori e i difensori di questa nuova interpretazione hanno dinanzi agli occhi soprattutto due realtà, cioè la teologia e l'ecumenismo: la teologia in quanto desiderano approfondire un capitolo di teologia, certo di grande importanza ma finora non tenuto nella debita considerazione; inoltre mirano, per quanto è possibile, a ridurre le distanze che separano i cattolici dai protestanti nell'ambito dottrinale.

Questa intenzione ecumenica merita senza dubbio una seria considerazione. Tende infatti a incrementare – come tutti avvertono – l'unione tra i cristiani, che come lo fu di Cristo così è anche il più ardente desiderio della Chiesa; e a tal fine contribuisce sicuramente l'indagare sulla dottrina degli oppositori esaminandola con diligenza e pacatezza, distinguere quanto nella nostra dottrina è essenziale (e quindi immutabile) da ciò che potrebbe essere secondario, e quindi soggetto a cambiamento, e poi far luce sui problemi ambigui, risolvere quelli dubbi. Qui la nostra mente ricorre spontaneamente al vescovo di Ippona, il quale, mosso da ammirevole carità verso i donatisti, con estrema tenacia e pari sapienza tentò ogni via per ricondurli all'unità della Chiesa. Tuttavia, se vogliamo prendere Agostino come guida e maestro, non possiamo mettere in dubbio che un problema teologico, di qualsiasi genere, debba essere vagliato, *primo et per se*, sotto l'aspetto teologico.

Orbene, se la nuova interpretazione del Concilio Tridentino la consideriamo sotto questo aspetto, non vediamo in che modo la si possa sostenere. Esaminando ripetutamente il decreto del Concilio per non alterarlo attribuendo alle parole sensi che esse non hanno, ma volendo ripetere ciò che gli estensori del decreto vollero esprimere, ci è sembrato che non resti spazio per avanzare dubbi consistenti, specie se il Concilio Tridentino lo si valuta alla luce del Concilio Vaticano I° e di tutta la teologia post-tridentina. Non ci siamo rifiutati dall'espore per iscritto i motivi della nostra convinzione, anche se altri hanno già trattato dell'argomento, appoggiati dalla massima di S. Agostino, secondo la quale se da parecchie persone si interviene con libri, e molti libri (nel nostro caso non si tratta di un libro ma di semplici annotazioni) e ci si esprime con diversità di stili e identità di fede, si fa un bel servizio alla verità, anche se si tratta di uno stesso problema, poiché in tal modo la verità giunge a un numero più grande di persone, a chi per una via a chi per un'altra¹.

Un'interpretazione recente del decreto del Concilio tridentino

Nel proporre e difendere la nuova interpretazione da non molti anni si dà un gran da fare J. R. Geiselman, il quale ritiene che le parole del precedente schema del Concilio Tridentino suonavano così: «Questa verità è contenuta in parte nei libri scritti e *in parte* nella tradizione non

scritta». Ad esse si opposero due PP. Conciliari, cioè Giacomo Nacchianti, vescovo di Chioggia, e Agostino Bonuccio, generale dei Servi di Maria. Per questo motivo il Concilio le cambiò sostituendole con altre parole, e cioè: «Questa verità e dottrina disciplinare son contenute nei libri scritti e nelle tradizioni orali». Orbene – prosegue il citato autore – sostituendo le parole «in parte» – con la congiunzione «e» il Concilio volle lasciare aperta, in quanto non ancora matura per la definizione, la questione del rapporto fra Tradizione e Scrittura, se cioè ci siano nella Tradizione verità non contenute nella Scrittura.

Cosa dunque – afferma costui – ha stabilito il Concilio, con quella congiunzione «e», riguardo alle relazioni tra Sacra Scrittura e Tradizione? La risposta non può essere che questa: «Niente, assolutamente niente»².

È facile comprendere come una simile interpretazione del Concilio Tridentino turbasse l'animo di molti. Non pochi scrissero contro³; altri a favore⁴. Ultimamente però Geiselman confermò la sua tesi con una notevole quantità di argomenti⁵. Non sarà inutile notare che l'interpretazione difesa da Geiselman e condivisa da altri si basa sulla teoria che afferma la sufficienza della Sacra Scrittura, e non si tratta di sufficienza formale, come la chiamano, cioè sufficienza di «autorità» nel senso che la Sacra Scrittura non ha bisogno della Chiesa come custode e interprete infallibile (che sarebbe dottrina protestante), ma di sufficienza materiale, come la chiamano, cioè di dottrina.

Secondo questa sentenza, la sacra Scrittura contiene tutto intero il deposito della rivelazione, mentre la tradizione avrebbe solo il compito di interpretarla. In ciò che è materia di fede – dice Geiselman concludendo l'opera edita di recente – quanto a dottrina la Scrittura è da sola sufficiente (contenutisticamente sufficiente); e quindi in materia di fede vale l'assioma: *Tutto nella Scrittura, tutto nella Tradizione*. La Scrittura si basa sulla tradizione per la determinazione del Canone ed ha bisogno della tradizione per la interpretazione (tradizione interpretativa). Per quanto invece riguarda le costumanze e consuetudini della Chiesa, la Scrittura ha bisogno della tradizione per essere completa (tradizione costitutiva). In questo caso vale l'assioma: *Una parte nella Scrittura, un'altra nelle tradizioni orali*⁶.

Così lui. È certamente consentito guardare a questa sentenza da molti e vari punti di vista, sia cioè in riferimento all'interpretazione del Concilio Tridentino, sia in riferimento alla tesi della sufficienza della Scrittura secondo i Padri e i teologi del Medioevo. Noi ci fermeremo sulla prima considerazione, anche se alla fine diremo qualcosa sulla seconda. In primo luogo dunque vedremo di analizzare, a tenore del Concilio Tridentino, questi tre punti:

- 1) la nozione di Tradizione;
- 2) l'autorità della Tradizione;
- 3) la relazione fra Tradizione e Scrittura.

Nozione della Tradizione

I teologi odierni se si occupano della dottrina sulla tradizione vogliono proporre alcune distinzioni per rendere più chiara la nozione di tradizione. In primo luogo affermano che una cosa sono le tradizioni apostoliche, un'altra le tradizioni ecclesiastiche; e quando si parla di tradizioni non si parla di queste ultime ma delle prime. Aggiungono poi che, nel caso delle tradizioni apostoliche bisogna distinguere ancora; una cosa infatti sono le tradizioni che traggono origine dagli apostoli, un'altra le tradizioni che gli apostoli ricevettero da Cristo Signore o per dettatura dello Spirito Santo e con autorità divina consegnarono alla Chiesa. Queste ultime tradizioni, cioè le tradizioni «divine» o (come dicono) «divino-apostoliche», e non le altre costituiscono fonte di rivelazione e devono essere accolte con lo stesso senso di venerazione che si ha verso la Sacra Scrittura.

Non occorre notare che tutte queste distinzioni non si trovano tutte nè tutte con identica chiarezza nel Concilio Tridentino. Vien quindi da domandarsi se ci si trovi la cosa in se stessa: questione, questa a cui riteniamo doversi dare risposta affermativa.

Non si può negare infatti che l'11 febbraio dell'anno 1546, quando nelle congregazioni particolari, e il giorno dopo, nella congregazione generale, fu proposta la questione sulle «tradizioni degli apostoli», né tutti i teologi né tutti i Padri avevano una identica nozione della tradizione. Infatti:

1) Alcuni Padri proposero di accogliere, insieme con le tradizioni apostoliche, anche quelle ecclesiastiche, per non dar l'impressione che il Concilio, mentre accettava le tradizioni apostoliche, respingeva quelle ecclesiastiche⁷.

A render ragione di tale opinione sembra tendere Tommaso Casella, vescovo di Bertinoro; quando parla dello Spirito Santo, che, sempre presente nella Chiesa, le suggerisce di formarsi delle tradizioni, alcune delle quali, sorte per l'insegnamento dello stesso Spirito Santo, debbono mantenersi con continuità ininterrotta mentre le altre debbono cambiarsi secondo le esigenze dei vari luoghi e tempi⁸. Tuttavia il Concilio, distinguendo a dovere le tradizioni apostoliche da quelle ecclesiastiche, non condivise la dottrina di questi tali. Il Card. Cervini, presentando la ragione della scelta, disse: «Uno e identico è l'autore dei libri e delle tradizioni (apostoliche): di essi lo è allo stesso modo. Riguardo invece alle tradizioni ecclesiastiche, siccome hanno diversa origine, di ciascuna a modo suo...»⁹.

2) Altri Padri viceversa sollevavano difficoltà sulle stesse tradizioni apostoliche, mossi da timore che, accettandole in modo generico, si attribuisse la stessa autorità alle tradizioni apostoliche, che sono immutabili, e a quelle che sono suscettibili di cambiamento, essendo cosa notoria che alcune tradizioni apostoliche sono andate in disuso o sono state cambiate. A questa difficoltà si fa incontro Claudio Jay, procuratore del Cardinale di Augusta, il quale nella congregazione particolare del 23 febbraio disse che bisognava distinguere fra le tradizioni riguardanti la fede, le quali «debbono essere accolte con la stessa autorità con cui si accetta il Vangelo» e le altre tradizioni, ad esempio quelle cerimoniali, che non debbono essere accettate con quella stessa autorità, in quanto «moltissime di queste sono state mutate, come quella dei bigami, del cibarsi di carne e simili»¹⁰. Fra quelli che lodarono la distinzione ci furono Girolamo Seripando, generale OSA, e il Card. Cervini¹¹.

La stessa difficoltà fu mossa da M. Vigerio, vescovo di Senigallia, nella congregazione particolare tenuta il 23 marzo: egli chiese che nel decreto fossero aggiunte le parole adatte per «spiegare le vere tradizioni degli Apostoli»¹². Gli replicò Tommaso Campeggio, vescovo di Feltre, dicendo: «Gli incaricati del problema delle tradizioni hanno seguito *il sinodo settimo*, che ha parlato delle tradizioni in genere; riguardo poi alle tradizioni apostoliche che ora non sono più in uso, è stato detto nel decreto "le tradizioni che sono giunte a noi con ininterrotta successione", perché cioè non vi comprendessimo quelle delle carni immolate ecc.»¹³.

Com'è evidente la replica non risolve del tutto la difficoltà. La propose di nuovo Pietro Bertano, vescovo di Fano, nella medesima congregazione particolare e nella congregazione generale del 27 dello stesso mese. Bertano si dice contrario a prendere le parole del decreto che suonano: «Con pari sentimento di venerazione» come riferito alle tradizioni e alla Scrittura. Tale affermazione a lui sembra falsa. Dice infatti: «Il Vangelo mai subì mutamenti né lo si può mutare, mentre le tradizioni sono state cambiate più volte e le si può cambiare secondo le esigenze del tempo»¹⁴. Vale sì e no la pena di notare che le parole di Pietro Bertano presentano una certa confusione fra le tradizioni divine, che sono immutabili, e le tradizioni soltanto apostoliche, che possono essere cambiate. A dissipare questa confusione valse la risposta di Cornelio Musso, vescovo di Bitonto, che diceva: «È da tenersi presente che non tutto quello che dissero gli apostoli o che fu tramandato come parole loro, è stato tramandato perché fosse conservato per sempre, ma qualcosa era di natura perpetua, come ciò che concerne la fede, mentre altro era temporaneo, come le questioni del sangue e degli animali soffocati»¹⁵.

Dal Concilio dunque risultano chiari due elementi o criteri con i quali i Padri cercano di distinguere le tradizioni apostoliche, che sono immutabili, dalle altre, che invece sono suscettibili di cambiamento: cioè che siano giunte fino a noi, e quindi che non sono state mutate, e che rientrino nel campo della fede, cioè che non possono essere cambiate. Orbene i due elementi sono contenuti nel testo del decreto approvato dal Concilio.

Sembra dunque che non ci sia dubbio che i Padri conciliari nel parlare delle tradizioni abbiano parlato di quelle che la teologia post-tridentina chiama tradizioni «divino-apostoliche» o, più brevemente, la *Tradizione*.

Autorità della Tradizione

La seconda questione possiamo trattarla brevemente, essendo cosa più chiara della luce che il Concilio di Trento attribuisce alla Sacra Scrittura e alla tradizione la stessa autorità, assolutamente la stessa.

Per chiarire questo, basta ricordare la controversia sorta a proposito di quell'articolo dello schema: «Ad essi (ai libri sacri e alla tradizione apostolica) è dovuto lo stesso sentimento di pietà».

Se ricordiamo bene, il primo a sollevare la difficoltà fu Pietro Bertano. Nella congregazione particolare del 23 marzo Bertano impugna accanitamente il decreto, dicendo fra l'altro quanto segue: «Non piace l'affermazione: “Insieme con la Sacra Scrittura bisogna accettare le tradizioni” perché le Scritture hanno autorità maggiore delle tradizioni»¹⁶. La stessa cosa ripeté nella congregazione generale del 27 marzo, aggiungendo «che a lui sembrava iniquo accettare i libri sacri e le tradizioni con lo stesso senso di pietà, essendoci fra le due cose una differenza totale». Addusse poi il motivo della sua opinione aggiungendo: «In effetti i libri sacri sono immutabili e indistruttibili mentre le tradizioni sono mutabili e possono essere soppresse dalla Chiesa, quando lo ritenga opportuno, o anche mutarle»¹⁷. Con Bertano (per lo stesso motivo) si dissero d'accordo Juan Fonseca, vescovo di Castellamare e Riccardo Patus, vescovo di Vigorniensis¹⁸. Non sarà fuori posto notare che la difficoltà di Pietro Bertano e di questi altri deriva dal non aver ancora afferrato bene la nozione di tradizione.

Per un motivo diverso sollevò la stessa difficoltà Agostino Bonuccio, adducendo (naturalmente con falsa interpretazione) l'autorità di S. Agostino, come aveva fatto Pietro Bertano. Essendo sorta su questo argomento fra lui e Tommaso Campeggio una lite che andava per le lunghe, il Card. Cervini impose loro di mettersi a tacere¹⁹.

Nella congregazione generale del 10 aprile, Marco Vigerio, vescovo di Senigallia, propose che al posto di «con lo stesso sentimento di pietà» si dicesse: «con *simile* sentimento di pietà». A questa proposta aderirono non pochi Padri fra cui gli italiani Bertano, Musso e Seripando, il francese A. Filheul, lo spagnolo Diego di Alaba (Alba?)²⁰, per cui, contando i voti, si riscontrò che la formula «con lo stesso sentimento di pietà» riportò 33 voti, mentre l'altra «con simile sentimento di pietà» 11 voti. Giacomo Nacchianti votò per la seconda²¹, Agostino Bonuccio per nessuna delle due, essendo contrario a entrambe²².

Fu dunque approvata la prima formula; ma dopo quattro giorni, nella congregazione generale del 5 aprile, Giacomo Nacchianti mosse all'assalto contro di essa e lo fece con tale esagerazione di termini – disse che secondo lui era empio accettare la Scrittura e le Tradizioni con lo stesso sentimento di pietà – e con tale irruenza da sollevare contro di sé quasi l'intero sinodo e si meritò una severa riprensione da parte del primo Presidente²³. Lo stesso giorno il secondo Presidente del Concilio spedì una lettera a Roma al card. Alessandro Farnese in cui si narrava del comportamento del vescovo di Chioggia e del rimprovero a lui fatto dai legati. Chi leggerà questa lettera comprenderà quale fosse il pensiero del Card. Cervini e dei Padri conciliari²⁴.

Vale però la pena notare che dalle parole del vescovo di Chioggia si vede chiaramente che la sua ostilità contro le parole «con lo stesso sentimento di pietà» traeva origine dall'ambiguità circa le tradizioni *apostoliche*, che le opportune distinzioni sopra esposte non avevano ancora tolto i dubbi a tutti. Diceva infatti il vescovo di Chioggia, non senza un certo qual cipiglio: Ho detto e lo ripeto: a me questo decreto pare empio, che cioè io con la stessa venerazione accetti quella tradizione apostolica con cui ci si suggerisce di pregare rivolti a oriente e il Vangelo di Giovanni²⁵. Tuttavia nel Concilio la questione sollevata non era circa questa o altre simili tradizioni apostoliche (seppure sono apostoliche!), ma delle altre che il sacro Concilio avrebbe usato «per fissare i dogmi o stabilire la disciplina ecclesiastica», come si legge nello schema del decreto²⁶, o di quelle che toccano «la

fede e i costumi», come si esprime il decreto²⁷, cioè, come dicevamo, delle tradizioni «*divino-apostoliche*».

Siccome moltissimi Padri desideravano che [in quella stessa congregazione] si desse l'ultima mano al decreto con l'intervento dei Rev.mi Presidi²⁸, i legati, con l'approvazione di tutto il sinodo, presero su di sé questo incarico²⁹; ma per adeguarsi alla minoranza cambiarono la formula: «con *pari* sentimento di pietà con l'altra»: «con *simile* sentimento di pietà».

Or ecco che Geiselman sostiene che questo cambiamento fu la vittoria di Giacomo Nacchianti, e la attribuisce principalmente all'influsso di lui e di Agostino Bonuccio³⁰. È cosa che non possiamo in alcun modo dimostrare, poiché Bonuccio era contrario all'una e all'altra formula³¹. Quanto invece alla tesi di Nacchianti, essa si basava su una specie di ignoranza dell'elenco, cosa che invece ben sapeva il Card. Cervini, che aveva approvato la distinzione fatta da Claudio Jay e che aveva sott'occhio la nozione esatta di tradizione. D'altra parte a favore della formula «con *simile* sentimento di pietà» aveva votato non uno o due Padri, ma 11, tra i quali, come accennavamo, il Seripando, amico e collaboratore del Card. Cervini (= collaboratore di piena fiducia)³², e gli altri ricordati sopra, dei quali è risaputo da tutti quale sia stato il peso e l'importanza nella stesura dei decreti di questo periodo. A noi basti notare che i Padri favorevoli a questa formula furono tutti coloro che il 5 marzo erano stati incaricati dal concilio di collezionare l'elenco degli abusi³³ e il 23 dello stesso mese a stendere il decreto³⁴.

Avendo dunque Padri così numerosi e autorevoli preferito detta formula (che del resto si può difendere con solida ragione teologica), non osiamo attribuire nemmeno il più piccolo influsso in quel cambiamento al vescovo di Chioggia: vescovo che il Card. Cervini lo stesso giorno e quasi la stessa ora in cui Nacchianti si orientò ad accettare il cambiamento, lo chiama un pover uomo («il povero Nacchianti... il poveretto»).

C'è poi da aggiungere che tale cambiamento non sortì un felice successo, poiché la nuova formula visse per un brevissimo tempo. Infatti il giorno seguente, che era il 6 aprile, i Padri nelle congregazioni particolari trattarono dello stesso decreto dell'accettazione dei libri e delle tradizioni approntato dai cardinali, e lì fu di nuovo discusso se le tradizioni e i libri dovessero accettarsi o con lo stesso o con simile sentimento di pietà³⁵.

Per quanto si può arguire dalla congregazione tenuta alla presenza del card. Cervini, i Padri ritennero opportuno tornare alla prima formula, quella che era piaciuta alla maggioranza. Il Card. Pacheco disse che bisognava stare alle conclusioni delle altre congregazioni. Dietro al vescovo di Senigallia, aderirono a questo principio coloro che erano stati favorevoli alla formula inserita alla fine dello schema. Seripando si rimise alla maggioranza e disse di non voler pronunciarsi sui mutamenti arrecati dalle Signorie vostre Rev.me. Bonuccio riaffermò la sua tesi: «Non piace porre né pari né simili»³⁶.

Il giorno dopo il primo presidente del Concilio, nella congregazione generale, indicò di inserire di nuovo nel testo del decreto la formula di prima e chiese ai Padri se piacesse loro il decreto con «lo stesso sentimento di pietà». Tutti risposero: «Piace»³⁷ o, come più esattamente riferisce Severoli, «quasi tutti, meno due o tre»³⁸.

Era stata portata a termine finalmente, anche se con difficoltà, un'impresa importante: l'autorità delle tradizioni apostoliche era stata affermata con parole chiare e confermata. La formula che, quanto all'autorità, non fa alcuna distinzione tra la Scrittura e le tradizioni apostoliche in quanto anche queste hanno come autore Dio, dopo essere passata tra il fuoco e l'acqua, ne era venuta fuori sana e salva.

La relazione della Tradizione con la sacra Scrittura

Ma non basta. Per illustrare la mente del Concilio bisogna ricercare ancora quale sia stato il pensiero del Concilio sulla relazione fra tradizione e Scrittura sotto l'aspetto dell'estensione. Siamo infatti persuasi che in questa materia il Concilio di Trento abbia insegnato che non tutte le verità rivelate riguardanti la fede o i costumi sono contenute nella Scrittura, e per questo motivo respinse

la sufficienza materiale (come la chiamavano) della Scrittura compresa in questo senso. Per chiarire questo vorremmo sottolineare quanto segue:

1) I Cardinali presidi del Concilio preferirono apertamente proprio questa sentenza;

2) I Padri del Concilio nel preparare il decreto avevano dinanzi agli occhi la dottrina dei protestanti secondo la quale tutte le verità rivelate si trovano nella Sacra Scrittura e ad essa vollero contrapporre la dottrina cattolica riguardante la Scrittura e la tradizione;

3) Le testimonianze della Sacra Scrittura e dei SS. Padri citate in Concilio per sostenere la dottrina sulla tradizione palesano a chiare note la stessa verità;

4) Gli argomenti addotti per sostenere la sentenza opposta non sono convincenti.

1. Riguardo alla prima affermazione, ecco le parole con cui il primo presidente del Concilio il 12 febbraio propone alla congregazione generale la questione concernente la Scrittura e la tradizione, che il giorno prima era stata proposta alla congregazione particolare. Egli disse:

«Le vostre Paternità sanno che tutta la nostra fede proviene dalla rivelazione divina e che questa ci è stata trasmessa come per mani dalla Chiesa in parte tramite le Scritture che formano il vecchio e il nuovo Testamento, in parte anche dalla semplice tradizione, come consegnate a mano»³⁹.

Il 18 dello stesso mese il Card. Cervini, che nel formulare i decreti dogmatici era la prua e la poppa, dichiarò:

«Tre sono i principi e i fondamenti della nostra fede: primo i sacri libri, scritti per dettatura dello Spirito Santo; secondo il Vangelo che il nostro Signore Gesù Cristo non scrisse ma insegnò a voce e piantò nei cuori, quel Vangelo che in parte gli evangelisti posero in iscritto ma anche le molte cose che rimasero nel cuore degli uomini; terzo siccome il Figlio di Dio non sarebbe rimasto per sempre fra noi, mandò lo Spirito Santo perché insegnasse alla Chiesa tutta intera la verità ogni giorno e sino alla fine del mondo»⁴⁰.

Le quali parole sono press'a poco la traduzione latina di quelle che dieci giorni prima i Cardinali legati avevano scritto a Roma al Cardinale Alessandro Farnese⁴¹. Lo stesso Card. Cervini, ribadendo più volte il suo pensiero, disse nella congregazione particolare del 23 febbraio:

«Tanto riguardo a ciò che è essenziale alla fede quanto sulle norme rituali ci sono molte cose che non state scritte ma solo tramandate a noi»⁴².

2. Quanto al secondo punto, che cioè i Padri del Concilio avevano dinanzi agli occhi la dottrina dei protestanti, esso appare chiaro dalle lettere che i legati inviarono al Card. Farnese. L'8 febbraio scrivono:

«Perché la rivelazione della fede havuta nel Testamento Nuovo da Gesù Cristo, Nostro Signore, non fu scritta tutta in charta, ma ne restò parte nel cuore degli uomini e nella tradizione d'essa Chiesa, onde approvati i libri, segue che necessariamente si dice ancor questa altra verità... *Il qual punto è di tanta importantia che oggi li heretici non hanno cosa, quale più cerchino di sbattere, che questa*⁴³».

Il 12 dello stesso mese espongono ciò che intendono fare con le parole seguenti:

MANCA

Finalmente il 10 marzo, indicando la ragione del lungo tempo speso nel preparare decreto, sottolineano l'importanza del decreto stesso con queste parole:

«...considerando bene, si troverà, che in ognuna di queste due cose, non è piccola discrepantia tra catholici et heretici, perché molti libri del Testamento Vecchio e del Nuovo...sono hoggi revocati in dubio...et le traditioni non scritte erano di sorte impugnate che a nessuno cosa s'attendeva più ch'è annhilame con dare ad intendere che tutto quello che era necessario alla salute era scritto...»⁴⁵.

Ciò che hanno sott'occhio i legati è lo stesso che occupa la mente dei Padri Conciliari. Basti l'esempio di Pietro Bertano, la cui autorità teologica nel Concilio è risaputa. Orbene, proponendo degli emendamenti al decreto, Bertano si esprime così:

«Inoltre, siccome il sacro Sinodo accetta le tradizioni non scritte per desumerne i dogmi, in modo diretto ciò si oppone all'affermazione dei luterani, secondo i quali nella Chiesa non si deve accogliere nulla che non si trovi nelle Scritture»⁴⁶.

Si leggano anche le gravi parole dette dal Card. Pole nella congregazione generale del 26/2 sull'importanza del decreto sulla Scrittura e le tradizioni contro gli avversari della fede cattolica⁴⁷.

3). Per illustrare la mente del Concilio non sarà inutile inoltre considerare le testimonianze della Sacra Scrittura e dei santi Padri che il card. Cervini fece raccogliere e recitare nella congregazione particolare del 23 febbraio⁴⁸.

Chi leggerà quelle testimonianze troverà chiaro il proposito con cui tali testi furono raccolti e proclamati. Infatti, sebbene alcuni di loro siano stati riferiti o citati meno opportunamente, e sebbene non siano state raccolte tutte le citazioni che si possono trovare nei santi Padri, tuttavia non possiamo non rilevare come i testi che sono stati recitati mirino a dimostrare come nella Chiesa ci sono tradizioni degli apostoli dalle quali si ricavano verità che non si trovano nella Sacra Scrittura. Infatti, vi si legge (per tacere di altro) come lo pseudo-Dionigi affermi che gli apostoli hanno tramandato a noi le parole di Dio in parte per iscritto, in parte in documenti non scritti. Ireneo mette in risalto la tradizione, tanto che – dice – se gli apostoli non ci avessero lasciato la Scrittura, la sola tradizione ci sarebbe bastata.

In Origene si trova affermato che egli ha ricevuto i quattro evangeli dalla tradizione dei Padri e che non bisogna prestar fede se non a quegli scritti che non si distaccano in nulla dalla tradizione ecclesiastica ed apostolica.

Epifanio ci avverte che c'è bisogno della tradizione poiché non tutto può ricavarsi dalla divina Scrittura. San Basilio Magno sentenzia che noi, se respingiamo le consuetudini non scritte, condanniamo il Vangelo e lo riduciamo a un semplice nome. Concludo che chi legge testi come questi o loro somiglianti non può rifiutarsi d'affermare che le tradizioni apostoliche, di cui si occupano i Padri del Concilio, non erano esattamente dello stesso contenuto che la Sacra Scrittura.

Molte, se non tutte, le parole che usano i teologi post-tridentini nelle loro testimonianze per dimostrare che la tradizione è una fonte della Rivelazione distinta dalla Sacra Scrittura e per un certo aspetto indipendente, furono lette nello stesso Concilio Tridentino.

4). Esaminiamo infine gli argomenti di coloro che sostengono la tesi contraria. Geiselman, come dicevamo, insiste sul cambiamento delle parole: «parte – parte». Certo, gli si deve ascrivere come merito l'aver richiamato l'attenzione dei teologi su questo cambiamento; ma che dal semplice fatto del cambiamento non si possa concludere nessuna mutazione risulta chiaro dal fatto che la nuova formula, considerata in se stessa, cioè filologicamente, può esprimere (e di fatto esprime) bene ciò che diceva la formula precedente⁴⁹. Siccome infatti il Concilio dice che: «questa verità e disciplina (del Vangelo) è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte» e che «tutti i libri e del Vangelo e del Nuovo Testamento, *come pure* le stesse tradizioni, vengono accettate con lo stesso sentimento di pietà», il lettore, anche se digiuno, comprende che il Concilio indicava che due sono i luoghi, cioè le fonti, da cui la Chiesa ricava la verità per stabilire i dogmi e ordinare i costumi, e che è in suo potere servirsi indistintamente dell'uno e dell'altro, cioè dei libri scritti divinamente ispirati ovvero delle tradizioni *non scritte*.

Pertanto, affinché dal fatto del cambiamento delle parola «parte – parte» si possa costruire qualcosa, bisogna individuare la causa del cambiamento e così mostrare cosa significhi lo stesso cambiamento. Geiselman ha indicato che tale motivo fu la lotta che contro la formula «parte – parte» ingaggiarono due Padri Conciliari: Nacchianti e Bonuccio.

Ebbene quanto valga il primo argomento non ci è dato vedere, anzi ci sembra di vedere che il pensiero di Giacomo Nacchianti dimostri proprio il rovescio, non l'intento del decreto. Infatti il vescovo di Chioggia non era contrario alle parole «parte – parte» ma radicalmente contrario alle stesse tradizioni apostoliche e questo proprio a nome e in forza della sufficienza della Sacra Scrittura. Difendendo vivacemente la sua tesi nella congregazione generale del 26 febbraio disse che «bisognava omettere del tutto l'accettazione delle tradizioni apostoliche, non essendo cosa necessaria». E aggiungeva: «Nessuno infatti ignora che nelle sacre lettere è contenuto tutto ciò che concerne la salvezza»⁵⁰.

Nel riferire questa opinione del vescovo di Chioggia concordano, più o meno a paroletta, gli atti del Concilio, il segretario Massarelli, Severoli e il Cardinale Cervini.

Massaroli dice così:

«Egli afferma che noi adesso cerchiamo inutilmente le tradizioni derivate a noi manualmente attraverso la parola e la pratica comune della Chiesa, avendo il Vangelo nel quale sono scritte tutte le cose necessarie per la salvezza e la vita cristiana»⁵¹.

E Severoli:

«Egli riteneva che in nessun modo si dovevano accettare semplicemente le tradizioni apostoliche. E diceva: Avendo assodato che tutto ciò che riguarda la nostra salvezza si trova scritto nei libri, non so per qual motivo vogliamo accoglierle»⁵².

E finalmente il Card. Cervini:

«Quel di Chioggia...(quasi quasi) voleva dire queste tradizioni essere superflue, perorando che tutto quello che era necessario alla salute era scritto, et allegando etiam S. Agostino»⁵³.

Riteniamo inoltre che si debba tener presente che il vescovo di...?? aveva dinanzi agli occhi la distinzione fra le tradizioni apostoliche, a proposito delle quali negava si dovessero accettare, bastando la Scrittura, e le tradizioni ecclesiastiche, sulle quali pensava non le si dovesse esigere in quanto impongono un giogo pesante sulle spalle dei fedeli⁵⁴.

Cosa fece dunque il Concilio? Molti insorsero con forza contro di lui. Massarelli dice che fu rimbrottato da molti e adducendo le testimonianze della Scrittura e dei Santi Padri (testimonianze che erano state presentate quattro giorni prima nella congregazione particolare) dimostrarono che non tutto ciò che è necessario alla salute si trova nei libri sacri⁵⁵, e costrinsero lo stesso vescovo di Chioggia a confessare le medesima cosa.

Disse il Cardinale Cervini: «Pure per non poter negare che molte cose, appartenenti almeno agli sacramenti, non ci fossero venute *ex traditione, et per consequente*, non tutte le cose necessarie alla nostra salute erano scritte, poiché hebbe fatte molte distinzioni, concluse, che ancor lui accettava questo: che in la Chiesa fosse qualche traditione apostolica non scritta»⁵⁶.

A noi ora non interessa giudicare la posizione del vescovo di...?? se fosse luterana o non piuttosto, come ritengono alcuni, se fosse un'eco di quell'antica tradizione che ha come testimone lo stesso Lirinese. A noi sta a cuore mettere in luce che i Padri del Concilio respinsero la posizione del vescovo di...?? che difendeva la sufficienza della Scrittura, e in quell'occasione più e più volte manifestarono la loro convinzione, cioè di accettare e venerare le tradizioni apostoliche perché non tutte le cose necessarie per la salute sono contenute nella sacra Scrittura.

Tocchiamo infine un altro argomento che si tira fuori per dare una spiegazione al motivo del cambiamento, cioè l'opinione di Agostino Bonuccio. In effetti il Generale dei Servi nella congregazione particolare del 23 marzo presente il Cardinale Cervini emise un giudizio contrario alle parole «in parte – in parte». Su questa sua opinione tacciono gli atti del Concilio⁵⁷; tuttavia Massarelli riferisce che egli disse:

«Le cose meno precise che, secondo me, sono scritte nel decreto sono queste... La seconda è che vi si dice: La verità del vangelo è contenuta in parte nei libri scritti, in parte nelle tradizioni non scritte. Ritengo che tutta la verità evangelica si trovi scritta, quindi non solo in parte»⁵⁸.

Sarebbe dunque stato il rilievo di un solo Padre a persuadere i legati a cambiare il decreto togliendo le parole «in parte – in parte» e sostituendole con la particella «e»? Nessuno oserebbe dirlo senza avere seri argomenti. Argomenti però non ci sono, o piuttosto, ci sono ma solo tali che postulano una risposta negativa. Riassumendoli, sono questi:

a) L'osservazione avanzata da Bonuccio non sembra che abbia fatto grande impressione sul Concilio se fra «i capitoli dei dubbi» raccolti dai legati affinché «tante diversità di pareri» fossero catalogate secondo un certo ordine, per mandarli ai singoli Padri ed essere decisi per votazione nella successiva congregazione, quella di Bonuccio non figura⁵⁹. Costui, approfittando della seguente congregazione, rinnovò il suo rilievo, ma di ciò non c'è nulla tra «i capitoli dei dubbi» sui quali votarono i Padri⁶⁰. La cosa desta meraviglia se essi avessero riconosciuto a detto rilievo un peso o un'importanza capitale.

b) Inoltre, Bonuccio aveva presentato non un rilievo soltanto ma sei⁶¹. Orbene con gli altri cinque rilievi, con cui chiedeva che nel decreto fossero introdotti dei cambiamenti, sappiamo che non conseguì alcun risultato, poiché tutte le cose che suggeriva doversi cambiare rimasero immutate⁶²; cosa che evidentemente mostra che non dovette essere grande il suo influsso sul cambiamento del decreto.

c) Come abbiamo riferito sopra, nella congregazione generale del 5 aprile i legati si assunsero l'incarico e il peso di adattare il decreto perché in molti desideravano la cosa «in quanto in esso si vedevano cose espresse in un latino poco corretto, mentre altre suonavano male in rapporto fra di loro»⁶³. Il giorno dopo nella congregazione particolare tenuta alla sua presenza, il Cardinale Cervini lesse il decreto modificato e sostenne i passi che erano stati cambiati. Ne seguì un'accesa disputa, in cui si discusse sulla lettera di S. Paolo agli Ebrei, sui libri sacri e canonici, sulla scomunica, e soprattutto sull'identico o simile sentimento di pietà. Era presente Bonuccio e disse la sua opinione, ma su quel «a parte – a parte» nessuno disse una parola⁶⁴.

d) Anzi, in quella stessa congregazione il Cardinale Cervini dichiarò che il decreto era stato, sì, cambiato in qualche parte, ma – disse – «non nella sostanza»⁶⁵. Orbene, se il mutamento delle parole «in parte – in parte» fosse stato fatto nel senso che attribuiscono al Concilio Geiselmann e gli altri, ognuno vede che esso sarebbe stato un mutamento molto grave, anzi sostanziale.

Per questi argomenti noi riteniamo che il cambiamento «in parte – in parte» non si possa né si debba attribuire all'influsso del rilievo fatto da Bonuccio. Gli stessi argomenti, se si considerano uniti a quanto abbiamo esposto sopra sull'intenzione del Concilio di proporre la dottrina contro i protestanti, sulle dichiarazioni esplicite dei legati, sulle testimonianze dei Santi Padri, sull'opposizione mossa contro il vescovo di Chioggia, ci danno la certezza che il cambiamento delle parole «in parte – in parte» in ciò che è l'aspetto principale, cioè che non tutte le verità rivelate sono contenute nella Sacra Scrittura, non comporta alcun cambiamento in fatto di dottrina.

Conferma di questa interpretazione ce la offre la risposta dello stesso vescovo di Chioggia nell'approvazione del decreto, che, come si sa, ebbe luogo l'8 aprile. Tutti i Padri risposero: «Piace» eccetto il Vescovo di Chioggia, che rispose: «Obbedirò». Ora questa risposta, se denota la pietà del vescovo, dimostra anche, e non in modo oscuro, che il vescovo di Chioggia non trovò nel decreto nulla che coincidesse in qualche modo con la sua idea. Se viceversa fosse stato sicuro, o per lo meno avesse congetturato, che il decreto non accoglieva, certo, la sua opinione ma nemmeno la rigettava, non si comprende facilmente per qual motivo, dopo una sì grande vittoria riportata quasi da lui solo, non avesse risposto come gli altri Padri: «Piace» ma lui e lui solo: «Obbedirò»⁶⁶.

Interpretazione del Concilio di Trento da parte dei teologi presenti al Concilio stesso

Lasciamo da parte la risposta del vescovo di Chioggia, sulla quale ciascuno potrà pensare come crede, e passiamo agli altri argomenti, che rimangano non certo insignificanti, che abbiamo a disposizione per dimostrare senza che rimangano dubbi l'interpretazione da noi data. Possediamo infatti la dottrina di teologi presenti al Concilio che lavorarono a preparare il decreto.

Separiamo i teologi che scrissero dopo il decreto conciliare da quelli che composero brevi trattazioni per preparare tale decreto, tra i quali figurano Girolamo Seripando, Claudio Jay e Angelo Pasquali. Il loro pensiero, per quanto concerne la nostra questione, non è oscuro. Girolamo Seripando segue fedelmente S. Agostino e ne raccoglie e cita molti testi: egli distingue fra le consuetudini che toccano la fede e quelle che non la toccano, tra le consuetudini riconosciute dalla Chiesa universale e le consuetudini particolari⁶⁷. C. Jay dimostra che la verità evangelica è anteriore ai Vangeli e che non tutte le cose necessarie per la salvezza si trovano nelle Scritture canoniche⁶⁸. A. Pasquali nota che Cristo insegnò non ricorrendo a scritti ma parlando a voce, e che la tradizione ha la stessa validità della Sacra Scrittura⁶⁹.

Ma lasciamo da parte questi teologi e interroghiamo coloro che scrissero dopo la quarta sessione del Concilio: vediamo se siano al corrente di un qualche cambiamento dottrinale entrato nel decreto per essere stato tolto quel «in parte – in parte».

Ebbene, diciamo subito che essi non asseriscono nulla che ci faccia sospettare d'aver notato qualcosa su tale cambiamento; anzi affermano chiaramente la dottrina sulla tradizione come fonte della rivelazione, usando a volte proprio le parole «in parte – in parte». Tra questi teologi si possono citare: A. de Vega, G. A. Delfino, A. de Castro, e delle opere di tutti costoro ha fatto un accurato esame G. Rambaldi⁷⁰. Ad esempio, A. de Castro – per citare la parola di almeno uno di questi teologi – nell'opera intitolata «La giusta punizione degli eretici», terminata tre mesi dopo la quarta sessione del Concilio (Trento 27-7-1546, data in cui egli ottenne dal suo superiore generale il permesso di stamparla, e pubblicata nell'anno 1547) si esprime così:

«La terza via con cui possiamo dimostrare che una qualche affermazione sia eretica è il consenso universale della Chiesa senza alcuna testimonianza della Sacra Scrittura. Ci sono infatti molte cose che, sebbene non contenute nella Sacra Scrittura, per il fatto tuttavia che sono state conservate nelle usanze più antiche della Chiesa, hanno una forza notevole per confutare le eresie, poiché è da credersi che esse derivano dal nostro Signore Gesù Cristo in persona...

Questa terza via per convincere gli eretici fu definita dal Concilio di Trento celebrato sotto Paolo III, dove nella sessione 3^a (sic) si dichiarava che la verità della fede è contenuta in parte nei libri scritti e in parte nelle tradizioni»⁷¹.

Lo stesso afferma il citato autore nell'altra opera intitolata: «Contro tutte le eresie». E da qui appare manifesto che A. de Castro sostenne la stessa dottrina prima, durante e dopo il Concilio.

Ai tre ricordati teologi si possono aggiungere come sostenitori della stessa sentenza A. Lippomano, vescovo di Verona, Cl. Dolera e M. Perez de Ayala, il quale ultimo arrivò a Trento quando la quarta sessione era terminata, ma dopo, scrivendo il trattato *Le tradizioni divine, apostoliche ed ecclesiastiche*, non poteva non aver avuto notizie precise sulle intenzioni del Concilio⁷².

Dei teologi che non presero parte al Concilio o vi furono presenti nel primo periodo non occorre parlare, essendo noto che essi con consenso quasi unanime contengono la dottrina che noi difendiamo essere stata insegnata dal Concilio; e questo da Melchiorre Cano e S. Roberto Bellarmino fino alla discussione sorta oggi. Vogliamo però citare uno di loro, il quale subito dopo la fine del Concilio di Trento scrisse un'opera utilissima destinata ai giovani che studiano teologia. Il titolo dell'opera è: «Per una buona preparazione allo studio della teologia, libri IV». Il suo autore, Lorenzo da Villavincenzo, per quanto riguarda la nostra questione rinvia il lettore all'opera *Le tradizioni divine* di M. Perez de Ayala, tuttavia rivolge agli studenti di teologia queste severe parole:

«... il candidato alla teologia... comprenda che tutte le cose riguardanti la salvezza delle anime e il fondamento dei dogmi della nostra fede sono contenute in essi (cioè nei libri della Sacra Scrittura), ma in forma generica, non specifica. Infatti non tutto quello che gli apostoli udirono da Cristo né tutto quello che essi insegnarono alle chiese lo misero in iscritto. Il frutto che il pio studente, che vuol diventare teologo, intende ricavare dalle precedenti constatazioni è questo: oltre alle cose contenute nella Sacra Scrittura ce ne sono molte altre che si debbono credere e accogliere nella Chiesa come necessarie alla salvezza, e queste sono le tradizioni divine»⁷³.

Quanto abbiamo fin qui detto, crediamo sia sufficiente per dimostrare la tesi che ci siamo proposti, cioè che i teologi post-tridentini, compresi quelli che furono presenti al Concilio, ignoravano completamente il cambiamento di dottrina che sarebbe stato introdotto nel decreto per esservi state tolte le parole «in parte – in parte», e dopo il Concilio insegnano la stessa dottrina che avevano propugnato doversi definire in Concilio.

Probabile motivo del cambiamento delle parole «in parte - in parte»

Prima di passare ad altro, è opportuno investigare sul probabile motivo che indusse i legati a togliere dal decreto le parole «in parte – in parte»; tuttavia bisogna confessare che risolvere tale questione positivamente e in maniera certa è cosa difficile, forse impossibile, poiché gli atti del

Concilio non ci aiutano in alcun modo. Vogliamo però osservare che il dilemma a cui i sostenitori dell'una e dell'altra opinione vogliono ridurre la questione non sembra ben posto.

Si dice infatti: quel cambiamento fu fatto o a motivo della forma o a motivo della dottrina; in altre parole: si tratta di terminologia o di dottrina? E alcuni sostengono trattarsi di termini, altri invece di contenuto. Conseguenza: chi pensasse di poter dimostrare che i cambiamenti introdotti nel decreto non riguardano solo le parole ma la realtà stessa, cioè la dottrina, avrebbe un certo quale argomento per dimostrare che il cambiamento delle parole «in parte – in parte» concerne la dottrina e non soltanto la forma stilistica, cioè l'aspetto verbale⁷⁴.

Tuttavia, come dicevamo, quel dilemma non sembra posto bene, poiché è vero che un cambiamento può riguardare la sostanza delle cose, cioè la dottrina; però una cosa è mutare sostanzialmente la dottrina, un'altra esprimere con più chiarezza e precisione la stessa dottrina. Quindi con quel dilemma non si può in alcun modo argomentare nel caso nostro.

E noi affermiamo che quel cambiamento di termini del quale ci stiamo occupando potrebbe anche toccare la dottrina, non però per mutarla sostanzialmente ma per proporla ed esprimerla con più chiarezza. Ecco pertanto in un quadro sinottico i cambiamenti che, nella questione riguardante la tradizione, i legati introdussero nel decreto: Ebbene, a chiunque osserva bene i due testi appare subito che alcuni cambiamenti riguardano la terminologia; cioè lo stile, altri la dottrina. Alla prima categoria appartengono le parole «o» invece di «ovvero... ovvero», «il Vangelo» invece del «Vangelo di Dio», «il Figlio di Dio» invece del «suo Figlio» e soprattutto la frase: «È dovuto un pari sentimento di pietà», frase che nella revisione è stata abbreviata e adattata meglio.

Cosa dire invece degli altri cambiamenti? Ammettiamo che essi riguardino non la forma letteraria ma la dottrina; ma a chi osserva attentamente la cosa appare evidente che con tali cambiamenti non si cambia la dottrina in sé ma la si esprime in maniera più chiara e appropriata. Tocchiamo così con mano con quanta esattezza ebbe a dire il Card. Cervini, che cioè il decreto era stato cambiato in qualche cosa ma non nella sostanza.

Ad esempio, si aggiunge la parola «e la disciplina» ma la sostanza della cosa indicata da questa parola è contenuta implicitamente nella riga precedente, che rimase invariata, dove si dice: «E la disciplina morale». Si aggiungono le parole: «Concernenti tanto la fede quanto i costumi»; e questo molto a proposito, ma, oltre al fatto che sulla dottrina espressa con tali parole si era già discusso nel Concilio, la stessa dottrina è contenuta implicitamente nelle ultime parole tanto dello schema quanto nel testo del decreto, come abbiamo già riferito.

Si cambiano poi le parole: «come regola» in quelle: «come fonte», e ciò molto a proposito, poiché il Vangelo, cioè la predicazione evangelica, più che la «norma», è la «sorgente» di ogni verità salutare giunta a noi. La voce «regola» si adatta meglio alla Chiesa, che a noi propone a credere le verità predicate da Cristo e dagli apostoli. Non fa difficoltà il fatto che i teologi qua e là parlino della Scrittura e della tradizione come di «fonti» della rivelazione, essendo risaputo che essi parlano di fonti «derivate», cioè dei luoghi che contengono la verità rivelata che scaturisce da quell'unica fonte. Né bisogna darsi molto pensiero delle parole quando si è raggiunta la realtà in sé.

Parimenti, a posto delle parole: «nel costituire i dogmi» si dice: «nel confermare i dogmi». Bene anche qui e a proposito, poiché i Concili più che a costituire i dogmi, li confermano con giudizio solenne. Infatti nulla viene definito come dogma di fede, se non è contenuto nel deposito della fede come verità rivelata e se la Chiesa, almeno implicitamente, non l'ha sempre tenuto e insegnato.

È vero che sono state cambiate le parole che hanno dato occasione all'attuale controversia ma, prescindendo dalla controversia, crediamo che non mancassero i motivi per cambiare quelle parole, non perché si cambiasse la dottrina ma perché la si esprimesse in forma migliore e più adeguata. Di questi probabili motivi ne vorremmo sottolineare due. In primo luogo, le parole «in parte – in parte» potrebbero far pensare che ci siano alcune verità rivelate solamente nella Sacra Scrittura e altre solamente nella tradizione. Al contrario si può con buone motivazioni difendere, come fanno molti teologi, che la dottrina rivelata è tutta nella tradizione mentre solo una parte, certo una parte notevole, nella Sacra Scrittura.

Inoltre quelle parole, si voglia o non si voglia, sembrano stabilire un confronto qualitativo tra ciò che contiene la Sacra Scrittura e ciò che contiene la tradizione. Orbene, tale confronto è sì e no sostenibile, poichè, stando all'insegnamento dei santi Padri e dei teologi, incomparabilmente di meno sono le cose che si trovano nella sola tradizione rispetto a quelle della Sacra Scrittura. Nessuno infatti mette in dubbio che la tradizione «interpretativa» supera di molto, cioè si estende molto di più, che non la tradizione «costitutiva», come la chiamano. Una cosa però è che la tradizione interpretativa sia molto di più ampia e di un valore molto più grande, altra cosa che essa sia l'unica.

Quel «in parte – in parte» riferito alla tradizione può dunque sembrare troppo o troppo poco: troppo poco se «tradizione» si prende nel senso dell'intero deposito della rivelazione predicato a viva voce dagli apostoli; troppo se «tradizione» si prende in senso stretto, cioè in confronto con la Sacra Scrittura. Bisogna ringraziare i Legati per aver eliminato quelle parole, pur rimanendo invariata la dottrina che il Concilio si era proposto d'insegnare e sulla quale si era discusso a lungo e faticosamente.

Li ringraziamo (dico) lasciando da parte la presente controversia, la quale, se può essere utile perché dà occasione di approfondire e precisare le relazioni per le quali la tradizione e la Scrittura convengono insieme per formare il deposito della fede, non lo è affatto, anzi diventa assai dannosa se, mescolando le cose certe con quelle incerte, mette in pericolo ciò che è certo e da conservarsi in modo assoluto.

Orbene, secondo la nostra opinione, è cosa certa e da salvaguardarsi assolutamente che non tutte le verità rivelate sono contenute nella Sacra Scrittura, ma la parola di Dio (per dirla con le parole del catechismo del Concilio Tridentino) «è ripartita fra Scrittura e tradizione»⁷⁷. Questo vollero definire i Padri di Trento e questo definirono, lasciando allo studio e alla ricerca dei teologi le altre questioni, cioè quali cose si potrebbero trovare solo nella tradizione, e l'altra, più sottile, della relazione fra le due fonti in se stesse e riguardo al magistero della Chiesa. La qual cosa apparirà più chiaramente se ricorreremo al Concilio Vaticano I°, che conferma e interpreta il Concilio di Trento.

Dottrina del Concilio Vaticano I°

Congar dice che il Concilio Vaticano I° nella nostra questione riferisce le parole del Concilio di Trento in modo da suggerire l'idea delle due fonti che contengono le verità rivelate allo stesso modo e in parte «due fonti parallele e parziali»⁷⁸. Geiselman sostiene che il Concilio Vaticano non volle se non ripetere le parole del Concilio di Trento, senza aggiungere nulla⁷⁹. Nel dir ciò si basa sull'autorità di W. Kasper⁸⁰.

Sia lecito osservare che la questione non sembra presentata bene. La questione da risolversi infatti non è questa, ma secondo noi, un'altra: cioè come i Padri del Concilio Vaticano intendessero le parole del Concilio Tridentino. Infatti essi le confermarono certamente nel senso che le avevano comprese. Se pertanto intesero le parole del Concilio Tridentino (come noi ci sforziamo di dimostrare) nel senso delle due fonti della rivelazione, in questo stesso senso le ripeterono e le confermarono.

Non occorre ricordare che nel Concilio Vaticano la questione non era sul principio e l'estensione della tradizione ma piuttosto sull'ispirazione e la canonicità delle Scritture, cioè sulla spiegazione, necessaria per refutare i nuovi errori, da darsi alle parole del Concilio Tridentino: «come sacri e canonici la Chiesa prende i libri del Vecchio e Nuovo Testamento». Parimenti, nel trattare di ciò che si deve credere per fede divina e cattolica, tutta la preoccupazione dei Padri riguarda il modo con cui quella verità dev'essere proposta dalla Chiesa.

Tuttavia il Concilio Vaticano non smette di parlare della tradizione; anzi nella Costituzione dogmatica sulla fede cattolica tocca due volte la questione. Una volta ripete le parole del Concilio di Trento e dice che la rivelazione soprannaturale è contenuta «nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte»; un'altra volta lo fa con parole proprie; e qui a posto di quell' «e» del Concilio Tridentino,

su cui tanto si insiste, usa «o». Dice: «Orbene, per fede divina e cattolica si debbono credere tutte quelle cose che son contenute nella parola di Dio, scritta o tramandata, e dalla Chiesa, ecc.⁸¹».

Se quella «e» e quella «o» non esprimono la stessa idea (e questo lo sanno tutti), il Concilio Vaticano con quell'«o» interpreta la congiunzione «e» del Concilio Tridentino. Ora quell'«o» usato nel testo del Concilio Vaticano non significa altro se non che la Chiesa, quelle verità che propone a credere come divinamente rivelate, può attingerle sia dalla Sacra Scrittura sia dalla tradizione, cioè dall'una e dall'altra fonte senza cercare necessariamente nell'una ciò che è nell'altra. Ne segue che la tradizione, alla pari della Scrittura, è fonte di rivelazione, e non occorre che tutte le verità contenute in essa debbano essere contenute anche nella Scrittura.

Questa dottrina del Concilio Vaticano la chiariscono i documenti ecclesiastici anteriori

1. Prima del Concilio.

Non è necessario, essendo cosa risaputa, dimostrare che i teologi del secolo XIX, quasi all'unanimità, insegnano la dottrina delle due fonti della rivelazione. Per il peso che ebbe nel Concilio Vaticano e per l'interpretazione che è stata data del suo pensiero⁸², sia lecito accennare alla dottrina del Card. Franzelin. Egli dice, è vero, che la questione del modo e dell'organo della tradizione è più importante dell'altra, che riguarda le verità contenute nella sola tradizione; tuttavia stabilisce e difende la seguente tesi. Dice:

«Dimostrato il principio formale della tradizione... non si può negare il principio materiale cattolico, che, anche quando il canone delle Scritture era già completo, la parola di Dio fu conservata nella tradizione e che l'oggetto della fede cristiana è più ampio della parola di Dio scritta»⁸³.

E in un'altra tesi:

«Se si fa un confronto universale fra la tradizione e la Scrittura, deve ritenersi che la tradizione precede la Scrittura tanto nell'ordine cronologico quanto nell'ordine logico e conoscitivo, secondo l'economia stabilita da Cristo, e anche quanto all'ordine e all'ampiezza dell'estensione: per cui la tradizione si può considerare come un tutto, che contiene dentro di sé gli insegnamenti della Scrittura e sulla Scrittura»⁸⁴.

La conseguenza, secondo Franzelin, è che «la tradizione deve intendersi distinta dalla Scrittura o per il contenuto e la maniera della propagazione insieme o, se il contenuto è lo stesso, son diversi, secondo la considerazione, almeno i modi di conservazione e propagazione»⁸⁵.

Ma più che ai teologi, bisogna badare al Magistero della Chiesa; e di questo Magistero qui è opportuno portare come esempio due testimonianze: il Sinodo provinciale di Colonia dell'anno 1860 e quello di Utrecht del 1865, i cui atti furono approvati dalla Santa Sede. Non è da sottovalutare l'importanza di questi due sinodi, segnalati dalla presenza di vescovi e di periti illustri di ambedue le province ecclesiastiche.

Il sinodo di Colonia sotto il titolo: «La pienezza della rivelazione da Cristo affidata alla Chiesa e riportata nella doppia fonte» ha queste parole:

«Cristo affidò alla Chiesa la pienezza della rivelazione come un deposito... La predicarono dapprincipio... gli apostoli a viva voce... In seguito alcuni di loro misero in iscritto i fatti e gli insegnamenti del Maestro, sebbene nessuno di loro avesse l'intenzione di porre in iscritto tutto ciò che Cristo aveva fatto e insegnato: cosa che essi affermano con parole chiare, e come indicano a sufficienza... il loro modo di scrivere e poi l'uso dei primi cristiani, che rimandavano principalmente a ciò che era stato trasmesso oralmente... Ora questa dottrina viene trasmessa fino a noi sia attraverso la storia e i documenti pubblici, sia attraverso gli usi della Chiesa, nella liturgia, nei simboli, sia attraverso i decreti dei Concili generali e particolari, sia attraverso gli scritti dei santi Padri...».

Ciò premesso, il sinodo conclude:

«Istruiti nella fede degli apostoli e dei santi Padri, confessiamo che la verità rivelata è contenuta tanto nei libri ispirati da Dio quanto nelle tradizioni orali»⁸⁶.

Non diversamente si esprime il sinodo di Utrecht; che anzi afferma solennemente:

«La fede cattolica insegna che l'intera parola rivelata da Dio è contenuta in duplice fonte. Poi, citate le parole del Concilio di Trento ed esposta la dottrina sull'ispirazione, aggiunge che i sacri autori non vollero mettere in iscritto tutto ciò che concerne la dottrina, la disciplina e il culto della religione cristiana; e continua: «Anzi, sono molte le cose ritenute dalla Chiesa universale e che per questo giustamente le si ritiene ordinate dagli apostoli, anche se non le si trova scritte»⁸⁷.

Orbene, se qualcuno di quei vescovi che formularono queste dichiarazioni così solenni qualche anno dopo sedette in Concilio e insegnò che la rivelazione è contenuta nella parola di Dio scritta ovvero trasmessa oralmente, tali parole non le intesero se non secondo la dottrina che ciascuno aveva insegnato nel suo proprio sinodo.

2. Durante il Concilio.

Il 1° schema proposto all'esame dei Padri, nel capitolo 3°, dove si riporta che nel Concilio Tridentino era stato decretato e definito sulla Scrittura e la tradizione, reca questo titolo: «Le fonti della divina rivelazione»⁸⁸. Il Card. Franzelin, uno dei consultori della commissione teologica, illustrando e difendendo tale schema dinanzi ai Padri della commissione stessa disse che non era vero quel che uno dei Padri aveva obiettato, cioè che a motivo di quanto si affermava nello schema a proposito dell'ispirazione della Sacra Scrittura veniva oscurata la Parola di Dio trasmessa a voce. Disse: «Anzi, dalla tradizione la Chiesa conosce e propone ai fedeli la stessa Scrittura, in quanto la tradizione è un sussidio a lei connaturale e nella presente economia necessario, e costituisce un mezzo per la custodia del deposito»⁸⁹.

Quanto al decreto approvato dal Concilio, come chiave di interpretazione abbiamo la relazione fatta ai Padri dai vescovi G. Simor e V. Gasser a nome della commissione incaricata di preparare il decreto.

Il primo disse che nel paragrafo terzo del capitolo secondo (dove si riportano le parole del Concilio di Trento) si indicano le fonti della rivelazione⁹⁰.

E così anche il secondo: «Segue il paragrafo terzo, disse, che tratta delle fonti della rivelazione. In primo luogo scorriamo di nuovo il testo dello schema ritoccato. In questo passo si tratta in primo luogo delle fonti della rivelazione in genere, che sono le parole scritte e quelle tramandate... Nella seconda parte di tale paragrafo si tratta di quella fonte che è la Sacra Scrittura in specie»⁹¹. Il medesimo vescovo tenendo la relazione sull'infallibilità del Romano Pontefice quando si era vicini al supremo giudizio del Concilio, disse che «il Papa nelle sue definizioni ha le stesse fonti che ha la Chiesa, cioè la Scrittura e la tradizione»⁹².

Queste parole risuonarono nel Concilio Vaticano senza che alcuno, a quanto ci consta, abbia mosso obiezioni. Da ciò sembra potersi concludere che i Padri del Concilio Vaticano non intesero le parole del Concilio di Trento, che intendevano ribadire, se non nel senso della doppia fonte della rivelazione.

3. Dopo il Concilio.

Dei documenti ecclesiastici posteriori al Concilio e emanati dai sommi Pontefici basterà citarne pochi. E, prima fra tutti, la lettera «Inter gravissimas» di Pio IX, datata 28 ottobre dell'anno 1870, cioè pochi mesi dopo l'interruzione del Concilio Vaticano. Di alcuni autori il Papa si lamenta in questi termini:

«Sebbene professino che la Scrittura e la tradizione siano fonti della divina rivelazione, tuttavia essi ricusano d'ascoltare il magistero sempre vivo della Chiesa manifestato dalla Scrittura e dalla tradizione... per la spiegazione e la definizione infallibile dei dogmi che ci sono stati trasmessi nella Scrittura o nella tradizione»⁹³.

Leone XIII nell'enciclica «Providentissimus Deus» dice così:

«Questa rivelazione soprannaturale, secondo la fede della Chiesa universale, è contenuta tanto delle tradizioni non scritte quanto nei libri scritti chiamati sacri e canonici... Dalla

sollecitudine dell'ufficio apostolico veniamo spinti a volere che sia aperta con maggiore sicurezza e fecondità per il bene del gregge del Signore questa sorgente meravigliosa della rivelazione cattolica (cioè la Sacra Scrittura)»⁹⁴.

Pio XI nel Motu proprio «Bibliorum scientia» scrive:

«Nei libri santi che sono la sorgente della divina rivelazione, non diversamente che negli insegnamenti trasmessi senz'essere scritti, si basa e appoggia tutto ciò che sappiamo di Dio, di Cristo...»⁹⁵.

Pio XII nell'enciclica «Humani generis» parla con moltissima insistenza sulle fonti della rivelazione e i loro inesauribili tesori:

«È anche vero che i teologi debbono rifarsi sempre alle fonti della rivelazione divina. Si aggiunge il fatto che ambedue le fonti delle dottrine rivelate da Dio contengono tanti e tanto grandi tesori di verità che mai si raggiungerà ad esaurirli del tutto. Per questo attraverso lo studio delle fonti divine le scienze sacre ringiovaniscono continuamente. Infatti insieme con queste sacre fonti Dio ha dato alla Chiesa un magistero vivo»⁹⁶.

Parlando poi delle questioni concernenti le scienze che si sogliono chiamare «positive», il medesimo sommo Pontefice ammonisce con severità che si deve usare la necessaria cautela nelle ipotesi «con cui viene a toccarsi la dottrina contenuta nella sacre lettere o nella tradizione»⁹⁷. Infine

Giovanni XXIII nell'enciclica «Ad Petri cathedram» scrive:

«La Chiesa cattolica (così egli) stabilisce che bisogna credere fedelmente e con fermezza a tutto ciò che è stato rivelato da Dio, cioè a quanto è contenuto nelle sacre lettere, trasmesse sia a voce che in iscritto, e sanzionato e definito dai sommi Pontefici e dai legittimi Concili ecumenici, dai tempi degli apostoli e nel corso dei secoli»⁹⁸.

Le quali parole, come le altre dei sommi Pontefici riferite sopra, se non significano che due sono le fonti della rivelazione, cioè che non tutte le verità rivelate sono contenute nella sola Scrittura, ma tanto nella Scrittura quanto nella tradizione, se tutte quelle parole non significano questo, confessiamo candidamente di non capire cosa significhino. Questa dottrina del magistero ordinario dei sommi Pontefici presenta invece l'interpretazione del Concilio Vaticano, come il Concilio Vaticano quella del Concilio Tridentino.

Ambiguità che riteniamo celarsi nell'opinione della sufficienza materiale della Scrittura qui ora ci si presenta la nuova ipotesi, che ritiene doversi rifiutare non solo le parole usate tante volte dal Magistero della Chiesa, cioè fonti della rivelazione – se infatti si trattasse solo di parole non ci si dovrebbe preoccupare più di tanto! –, ma la stessa dottrina espressa da tali parole, e difende che tutte le verità della fede sono contenute nella sola Scrittura. C'è veramente da stupirsi al pensiero che questa nuova teoria ha creato una scuola, che molti seguono e che viene proposta già nei manuali di teologia.

Investigando accuratamente il motivo di questo fenomeno, non ne abbiamo trovato altro se non quello che in tale teoria si nascondono delle ambiguità per le quali, facendo confusione tra le cose certe e quelle incerte, vengono a crollare le cose certe, o le si espone a seri pericoli.

1. La prima ambiguità sembra nascondersi nel modo in cui una cosa si intende contenuta in un'altra. I difensori della presente teoria sostengono che non c'è verità rivelata che, almeno implicitamente, non sia contenuta nella Scrittura, o che non abbia fondamento nella Scrittura o anche, come dicono certuni, che non vi si trovi in qualche maniera.

La nostra questione, se ci capiamo bene, non è questa ma un'altra: se cioè tutte le verità della fede siano contenute nella Sacra Scrittura in modo che le si possa chiamare «rivelate» e lo siano davvero. Ora verità rivelate nella Scrittura si dicono e sono quelle verità che formalmente, anche se in modo implicito, sono in essa proposte, cioè sono lì contenute realmente, nel loro oggetto.

Abbiamo detto: *formalmente* sebbene *implicitamente*, poiché non mancano verità che, sebbene si trovino nella Sacra Scrittura, e per questo le si deve chiamare rivelate e quindi la Chiesa assistita dallo Spirito Santo può proporle come da credersi, tuttavia hanno bisogno di studio e di chiarificazione perché vengono scoperte e rese manifeste.

Ebbene alla questione così proposta non possiamo che dare una risposta negativa, poiché le definizioni dei Concili Tridentino e Vaticano, come pure il Magistero ordinario della Chiesa, ci prescrivono di ritenere che ci siano verità rivelate da Dio e quindi da ammettersi per fede divina, le quali non si trovano nella Sacra Scrittura ma son giunte a noi dagli apostoli come consegnate a mano.

Messa al sicuro questa dottrina, sulla quale a nostro parere non è lecito discutere, discutiamo, se così piace, dell'altro problema, che è più sottile e profondo. Consiste in questo: sapere se tutte le verità, anche quelle che non sono formalmente nelle Sacre Scritture, e quindi possono essere conosciute come rivelate da Dio attraverso la sola tradizione, siano contenute in qualche modo, nella stessa Scrittura e abbiano in essa il fondamento.

Com'è ovvio, l'ambiguità si cela nelle parole: «Essere contenute implicitamente». Quell'«implicitamente» infatti può significare due cose assai diverse: «implicitamente» ma «formalmente»; «implicitamente» cioè «virtualmente». Ora essere contenute virtualmente nella Sacra Scrittura si dice delle cose che in essa si trovano non in sé, cioè obiettivamente, nella realtà stessa, ma nel loro principio, dal quale possono essere dedotte mediante una argomentazione fatta dall'uomo. Per questo motivo, a parlare propriamente, non le si può chiamare rivelate.

Parimenti l'ambiguità si cela nelle parole: «avere il fondamento nella Sacra Scrittura». Infatti il fondamento, prossimo o remoto, delle verità non è la verità in se stessa; e una verità rivelata solo nel suo fondamento, a parlar propriamente, non è rivelata. Sorvoliamo sull'altra maniera di esprimersi, cioè: «essere contenuto in qualche modo nella Scrittura. Queste parole e altre loro somiglianti sono così generiche che possono significare, ad arbitrio di ciascuno, o molto o poco o niente.

Perché nessuno voglia pensare che le distinzioni da noi riferite fanno di sottigliezze scolastiche, sarà utile ricordare il grave richiamo di S. Agostino sul modo esatto di parlare delle cose della fede. Egli dice: «I filosofi parlano con libertà di parola... ma a noi è necessario parlare secondo una norma fissa, per evitare che la libertà di parola produca un'idea blasfema delle cose significate dalle parole»⁹⁹.

Del resto l'importanza delle distinzioni riferite può essere illustrata con un esempio, che potrebbe essere, mettiamo, il dogma dell'Assunzione definito recentemente. I teologi comunemente ritengono che il dogma dell'Assunzione non sia contenuto nella Sacra Scrittura e lo presentano come esempio delle verità da noi conosciute solo attraverso la tradizione. Tuttavia, sulla scia della stessa costituzione apostolica «Munificentissimus Deus» non smettono di ricercare nella Sacra Scrittura il fondamento di questo dogma, e ammettono di trovarlo nella divina maternità della Beata Vergine Maria.

Viceversa, i sostenitori della nuova ipotesi portano lo stesso esempio per dimostrare che assolutamente tutte le verità rivelate son contenute nella Sacra Scrittura. Dicono: «Se il dogma dell'Assunzione secondo l'insegnamento di Pio XII ha il fondamento nella Sacra Scrittura, quale sarà mai la verità rivelata che non si trova nella Scrittura?».

Da ciò appare facilmente come autori diversi parlino linguaggi diversi. E ciò può ognuno giudicarlo dal fatto che quanti ritengono che l'Assunzione non ci sia nota se non tramite la tradizione non negano ma riconoscono che il fondamento di tale verità si trova nella Sacra Scrittura. Tentiamo una distinzione per trovare l'accordo: secondo il Magistero della Chiesa affermiamo concordemente una cosa, sull'altra invece, se così piace, discutiamo con tranquilla serenità. Affermiamo concordi che non tutte le verità rivelate da ammettersi per fede divina sono contenute nella Sacra Scrittura in se stesse, cioè, come abbiamo detto sopra raccogliendo le numerose espressioni degli scolastici, formalmente, oggettivamente, nella loro specifica realtà; discutiamo invece se le verità che non sono nella Sacra Scrittura in questo modo vi si trovino in qualche maniera.

Non occorre dire quanto le accennate distinzioni giovino anche al lavoro degli esegeti. Allontanano da loro il non lieve pericolo di forzare indebitamente i testi della Sacra Scrittura per poter trovare in essa i dogmi che la Chiesa crede e professa. Mi sia consentito al riguardo di allegare

la testimonianza di un esimio esegeta, che parla dell'utilità, per l'esegesi, della dottrina che ritiene essere la tradizione una fonte della rivelazione distinta dalla Sacra Scrittura. Scrive P. Lagrange:

«Con una sapienza veramente divina la Chiesa insegna una cosa di cui i protestanti non comprendono l'importanza. Infatti la Chiesa non sostiene che tutti i dogmi da lei creduti si trovino nella Sacra Scrittura, nemmeno nella loro primigenia radice, se per radice si intende una certa qual formulazione che realmente contenga il senso del dogma. Con questo la Chiesa toglie ai teologi la tentazione di forzare i testi della Sacra Scrittura per trovare in essi i dogmi. Il cattolico può e deve credere a un dogma anche se esso non si trova nella Sacra Scrittura, come, ad esempio, quello della perpetua verginità della Beata Vergine Maria. Ne deriva la conseguenza che egli non è costretto a far violenza ai testi per potervelo trovare. Se le formule non si trovano nella Sacra Scrittura, non pensiamo di essere tenuti ad introdurvele. Con la conseguenza che viene salvaguardata la precisione scientifica e la libertà dell'esegeta»¹⁰⁰.

Ci siamo lamentati della confusione che si fa delle questioni che invece vanno accuratamente distinte. Non vogliamo tuttavia negare che ci sono alcuni manuali di teologia che, nel presentare la tradizione come fonte di «rivelazione», danno appiglio a tale mescolanza di questioni. Dicono infatti, ad esempio, che nella tradizione ci sono verità che in nessun modo si trovano nella Sacra Scrittura: nelle quali parole ci sono due cose delle quali una è certa, l'altra dubbia. Infatti, se quell'«in nessun modo» significa che ci sono verità rivelate da noi conosciute non attraverso la Sacra Scrittura ma solo per tradizione, dice la verità e una cosa che dovrebbe essere indubbia per tutti; se invece quell'«in nessun modo» significa che nella tradizione ci sono verità che non hanno un fondamento nella Sacra Scrittura, esprime non la dottrina certa della Chiesa ma l'opinione dei teologi, sulla quale ciascuno, volendo, può discutere liberamente.

2. Si ha poi l'impressione che nella presente controversia si celi un'altra ambiguità. Dicono infatti certuni che i Concili non intendono dirimere la questione del rapporto fra tradizione e Sacra Scrittura. Ma anche qui occorre distinguere saggiamente: una cosa è infatti che i Concili non abbiano voluto dirimere tutte le questioni sui rapporti fra tradizione e Scrittura e un'altra che non ne abbiano voluto dirimere nessuna. La prima affermazione è vera, la seconda è falsa. In effetti i Concili vollero dirimere (e l'hanno fatto realmente) la questione principale del rapporto fra tradizione e Scrittura, che cioè non tutta la rivelazione è contenuta nella Sacra Scrittura, e per questo la Chiesa, basandosi sulla tradizione divina, può proporre come rivelato da Dio anche ciò che non può dimostrarsi in base alla Sacra Scrittura.

Rimangono però non poche questioni non toccate da decreti conciliari. Ad alcune di esse abbiamo accennato nell'espone il probabile motivo per cui quel «in parte – in parte» fu espunto dal decreto del Concilio tridentino; altre si chiarificano da quanto abbiamo detto or ora; altre si chiariranno da quanto diremo in appresso. E basta così.

3. Continuando nei nostri rilievi, noteremo che J. R. Geiselman e gli altri che lui cita come favorevoli alla sua teoria ritengono, come dicevamo, che bisogna distinguere tra fede e costumi e consuetudini ecclesiali. Per quanto concerne la fede; dice: «È tutto nella Sacra Scrittura e ancora tutto nella tradizione»; per quanto invece si riferisce ai costumi e alle consuetudini ecclesiali non altrettanto, poiché in questa materia la tradizione completa la Scrittura.

E qui è utile ricercare di nuovo quali siano i costumi e le consuetudini di cui si parla. Ci sono infatti costumi e consuetudini che hanno valore e significato dogmatici, come battezzare i bambini, non ripeterlo su coloro che sono stati battezzati nell'eresia o nello scisma, offrire il sacrificio per i defunti, venerare le immagini di Cristo e dei Santi, usare questa o quella materia o forma per i diversi sacramenti, ecc. Ci sono viceversa costumi e consuetudini che non hanno tale valore e significato, come molte di quelle che la Chiesa osserva e che può introdurre e mutare di sua autorità e secondo la sua prudenza: ad esempio, osservare il digiuno, dare ai fedeli l'Eucarestia sotto una sola specie, astenersi per qualche tempo dal mangiare e dal bere prima della S. Comunione, usare certi riti nell'amministrazione dei sacramenti, senza intaccarne la sostanza, ecc.

Orbene, se si tratta della prima specie di costumi e consuetudini, nella stessa consuetudine è contenuta la verità della fede, che in essa e per essa viene resa manifesta. Questi costumi e consuetudini, in quanto contengono la verità, furono istituiti dagli apostoli e costituiscono, insieme con la Sacra Scrittura, il deposito della fede. Per questo la santa madre Chiesa li custodisce religiosamente e se ne serve come di argomento per confutare gli errori. Siano di esempio il papa S. Stefano nella questione sul battesimo degli eretici e S. Agostino nella lotta contro i donatisti e i pelagiani.

Se invece si trattasse dell'altra specie di consuetudini e costumanze, ci si presenta una questione fuori posto nel caso nostro poiché quelle costumanze e consuetudini, anche se apostoliche, non sono immutabili e non concorrono a formare il deposito della fede.

Geiselmann¹⁰¹ e i suoi adepti¹⁰² sembrano riferirsi alle costumanze e consuetudini ricordate nella prima ipotesi. Ora, se le cose stanno così, come potrà non sembrarci che si stia giocando sulle parole e non discutendo di cose reali? Ce ne viene almeno il sospetto, che la mente non può allontanare del tutto. Se infatti le costumanze e le consuetudini della Chiesa che hanno valore e senso dogmatico, cioè contengono la dottrina rivelata, *completano* la Sacra Scrittura, come potrà essere vero che tutto ciò che rientra nella fede è contenuto nella Sacra Scrittura?

4. Ma veniamo alla completezza del contenuto scritturale, dove, bisogna confessarlo, troviamo nascosta una nuova (e grave) ambiguità.

I difensori della completezza materiale della Scrittura, come la chiamano, affermano che i Padri e i teologi che precedettero il Concilio di Trento insegnarono ed esaltarono la dottrina di tale completezza scritturale, la quale poi, ai nostri giorni, è diventata patrimonio comune di molti teologi.

Ma ecco che i loro avversari, presso gli stessi Padri e teologi trovano molti passi nei quali si afferma o fa ritenere che la Scrittura non è sufficiente nemmeno materialmente. Sia d'esempio S. Agostino. Suscita ammirazione ciò che egli scrive sull'autorità, la profondità, la completezza della Scrittura. Le Scritture posseggono «il più alto fastigio di autorità»¹⁰³, godono di assoluta inerranza e traboccano di tale abbondanza di dottrina che «avrei fatto dei progressi quotidiani – dice il Santo Dottore – se dalla prima giovinezza fino alla vecchiaia più decrepita avessi tentato di apprendere esse sole dedicandovi tutto il tempo possibile, il massimo studio e la più acuta forza mentale»¹⁰⁴. Ma riguardo alla completezza della Scrittura ricordiamo quanto afferma nel *De doctrina christiana*: «In ciò che è chiaro nella Scrittura si trovano tutte le cose riguardanti la fede e i costumi, cioè la speranza e la carità, delle quali abbiamo trattato nel libro precedente»¹⁰⁵. A questo proposito il santo Dottore, paragonando la divina Scrittura con i libri di letteratura profana, dice: «Ciò che l'uomo conosce fuori della Scrittura, se è dannoso, ivi è condannato; se è vantaggioso, ivi è contenuto. E se lì trova quanto di utile ha potuto apprendere altrove, con molto maggiore abbondanza vi trova le cose che fuori assolutamente non trova da nessuna parte»¹⁰⁶.

Ma il vescovo di Ippona afferma pure, e con solenni espressioni, che «tutto l'apice dell'autorità e tutta la luce razionale necessari all'umanità bisognosa di rinascita e di rinnovamento sono collocati nell'unico nome di Gesù Cristo e nell'unica sua Chiesa»¹⁰⁷; e afferma ancora che, quanto a se stesso, non crederebbe al Vangelo se non ve lo spingesse l'autorità della Chiesa cattolica¹⁰⁸.

Inoltre anche (e questa è la cosa che più ci interessa) dice che ci son molte cose che non si trovano nelle lettere degli apostoli e nemmeno nei Concili successivi ma che si crede siano state tramandate e inculcate solamente dagli apostoli in persona¹⁰⁹.

Tra queste Agostino colloca le abitudini e gli usi di battezzare i bambini¹¹⁰, di non ammettere all'altare i non battezzati¹¹¹, di non ripetere il battesimo a coloro che l'hanno ricevuto fuori della Chiesa¹¹², di offrire il sacrificio per i defunti. Di questa tradizione dice che «se nelle antiche Scritture non si leggesse proprio nulla, non è cosa da poco l'autorità della Chiesa universale, che in questa materia è chiarissima, là dove nelle preghiere che dal sacerdote si rivolgono a Dio presso il suo altare ha luogo anche il ricordo dei defunti»¹¹³.

Quanto si trova in Agostino lo si trova anche presso gli altri Padri e teologi: espressioni sulla completezza della Scrittura, dichiarazioni sulla necessità della tradizione, nella quale si contengono molte cose che riguardano sia la fede che i costumi e che non sono state scritte nei libri ispirati.

Per trovare l'accordo fra tutte queste affermazioni non c'è altra strada che quella di distinguere sapientemente riguardo alla completezza della Sacra Scrittura. Infatti la Sacra Scrittura può dirsi completa in più sensi, ad esempio per quanto riguarda un saggio modo di vivere o fomentare la pietà, per insegnare le verità della fede da credersi in maniera esplicita, per confutare questa o quell'eresia, o, in generale, per dimostrare un principio, ammesso il quale ciascuno ritiene tutte le verità rivelate implicitamente, e ha la norma per distinguere il vero dal falso, cioè il principio dell'autorità della Chiesa.

Orbene, i Padri e i teologi del medioevo hanno parlato della completezza della Sacra Scrittura in questi o altri simili significati, cioè di una completezza relativa, o di una completezza che chiamerei indiretta, nel senso cioè che la Scrittura dimostra il principio direttivo della fede, che è la suprema autorità della Chiesa.

Ci sia ancora di esempio S. Agostino. Sebbene riconosca che né donatisti né cattolici possono dirimere in base alla Sacra Scrittura la questione del battesimo degli eretici, egli tuttavia afferma che i cattolici anche a questo riguardo rispettano la verità della Scrittura per il fatto che accettano l'autorità della Chiesa universale, proclamata e dimostrata dalla Scrittura. Ecco le sue parole:

«Pertanto, sebbene su questa cosa non si riesce ad addurre alcun esempio tratto con certezza dalle Scritture canoniche, tuttavia da noi anche in questo si mantiene la verità delle medesime Scritture poiché facciamo quanto è piaciuto da tempo alla Chiesa universale, che viene propugnata dall'autorità della Scrittura. E siccome la Sacra Scrittura non può ingannare, chiunque teme di essere ingannato per l'oscurità della presente questione consulti su di essa la stessa Chiesa, che viene presentata senza alcuna ambiguità dalla Sacra Scrittura»¹¹⁴.

Secondo il ragionamento di S. Agostino, come appare chiaro a chi lo legge, il problema del battesimo degli eretici non può essere risolto in base alla Sacra Scrittura; eppure lo si risolve con la Sacra Scrittura. Non può essere risolto direttamente, perché le Scritture non ne parlano, ma può essere risolto indirettamente, perché dalla Scrittura si dimostra l'autorità della Chiesa universale, la quale conserva religiosamente la consuetudine ricevuta dagli apostoli, e l'ha confermata in un Concilio ecumenico.

In base a tale modo di argomentare possiamo parlare, se così piace, di completezza della Sacra Scrittura; ma ognuno vede che il problema che si presenta oggi non è questo ma un altro. Non si tratta infatti della completezza che abbiamo chiamato relativa o indiretta, ma della completezza totale della Sacra Scrittura in ordine alle verità rivelate. In altre parole, si cerca di sapere se la pienezza, ossia la totalità, della rivelazione fatta da Cristo e dagli apostoli affidata alla Chiesa sia contenuta nella Sacra Scrittura. A tale questione, e nel passo che abbiamo citato (che peraltro alcuni vorrebbero prendere a loro favore) e in altri passi ancora, Agostino dà risposta negativa¹¹⁵. E la stessa risposta negativa danno gli altri Padri¹¹⁶ e, se non andiamo errati, i teologi del medioevo¹¹⁷ e, quello che ci interessa di più, il Magistero della Chiesa universale.

Per quanto dunque riguarda le verità, non attribuiamo alla Sacra Scrittura un'assoluta completezza: infatti nella Sacra Scrittura non sono contenute tutte le verità che Cristo ha rivelato e affidato alla sua Chiesa perché le custodisse e interpretasse. Questo principio, il principio della tradizione, resti integro e assodato, perché possiamo discutere, non senza una grande utilità, e tra di noi e con i fratelli separati sulle numerose altre questioni per rendere più chiaro il nesso più intimo tra la Scrittura e la tradizione, che ancora restano da definire.

Tutto questo abbiamo scritto desiderosi di servire la verità nella carità, secondo le modeste risorse a noi concesse. D'altronde, vogliamo citare ancora S. Agostino: «Quando attraverso coloro che leggono le mie opere riesco a diventare non solo più dotto ma anche più preciso, vi riconosco un segno della bontà di Dio verso di me; e questo me l'aspetto principalmente dai maestri della Chiesa, se i miei scritti giungono anche nelle loro mani e loro si degnano di conoscere quanto da me scritto»¹¹⁸.

