

“DEI VERBUM AUDIENS ET PROCLAMANS” – “IN RELIGIOSO ASCOLTO DELLA PAROLA DI DIO E PROCLAMANDOLA CON FERMA FIDUCIA” LA COSTITUZIONE DOGMATICA “DEI VERBUM” SULLA RIVELAZIONE

Cardinale Walter Kasper

I. Un inizio memorabile

La discussione sulla Costituzione dogmatica “Dei Verbum” scosse sin dall’inizio l’aula conciliare come un rullo di timpano. Lo schema presentato dalla commissione teologica preparatoria fu respinto da un’ampia maggioranza fin dalla prima sessione. Tuttavia, essendo tale maggioranza appena al di sotto dei due terzi necessari, lo stesso Giovanni XXIII dovette intervenire. E lo fece in modo tale che un osservatore protestante ammise di aver iniziato a credere proprio allora all’infallibilità del Papa! Eppure il Santo Padre non fece altro che quello che di solito si fa quando si giunge ad un punto morto: si crea una commissione. Papa Giovanni XXIII, per uscire dall’*impasse*, istituì una commissione mista sotto la co-presidenza del Cardinale Ottaviani e del Cardinale Bea, in discussione tra loro a causa di posizioni divergenti ¹.

Proprio tramite le controversie di questo primo periodo, il Concilio poté sviluppare una chiara coscienza di sé. Quando poi, alla fine della quarta fase di sessioni, Papa Paolo VI intervenne nuovamente con alcuni emendamenti per tenere conto anche delle opinioni della minoranza, il Concilio dovette riconoscere i propri limiti.

Il «rullo di timpano» che caratterizzò l’inizio delle discussioni corrisponde ai toni, ancora più marcanti dal punto di vista del contenuto, che contraddistinguono l’inizio del testo della Costituzione. Là trapela chiaramente la consapevolezza che il Concilio e che la Chiesa hanno di sé. La Costituzione inizia con le parole: “*Dei Verbum religiose audiens et fideliter proclamans*”, “In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia”. Ed aggiunge che la Parola di Dio ascoltata con timore religioso ed annunciata con fiducia è un “*praeconium salutis*”, un messaggio salvifico, una Parola di vita.

L’*incipit*, ovvero le prime parole di un documento magisteriale, indicano, come di consueto, l’orientamento di tutto il testo. Esse possono dunque essere considerate come una chiave di lettura per l’intera Costituzione. E non solo. Con questa formulazione iniziale, il Concilio voleva riassumere l’essenza della Chiesa, nella sua duplice dimensione di ascolto e di proclamazione. Non si sarebbe potuta esprimere meglio “la superiorità della Parola di Dio, il suo essere al di sopra di ogni discorso e di ogni azione degli uomini di Chiesa”. Mentre qui e là si potrebbe avere l’impressione che il Concilio tenda ad un’immagine ecclesiologica di mero riflesso, in cui la Chiesa gira intorno a se stessa e fa di se stessa l’oggetto centrale dell’annuncio evangelico, nella formulazione dell’*incipit* di “Dei Verbum” “si schiude verso l’alto l’intera esistenza della Chiesa, la sua piena essenza è

¹ Sulla storia del Concilio in generale e la Costituzione “Dei Verbum” in particolare: Storia del Concilio Vaticano II, ed. G. Alberigo, Vol. 1-4, Bologna 1995-99. A. Marchetto, Il concilio ecumenico Vaticano II, Città del Vaticano 2005. Sulla interpretazione teologica di Dei Verbum: E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, Paderborn 1966; J. Ratzinger, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK Vat. II, Bd. 2 (1967), 498-543 ;571-583; H. de Lubac, La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la Constitution “Dei Verbum” du Concile Vatican II, Paris 1983 (Gn. Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Die Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2001, 41-58); O. H. Pesch, Das zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 271-290.

riassunta nel gesto dell'ascolto, unico gesto da cui può derivare il suo annuncio"². La Chiesa si definisce qui come Chiesa in ascolto, e solo come tale può essere anche Chiesa che proclama il Vangelo.

Il Concilio non è riuscito a mantenere ovunque nel resto del testo l'alto livello raggiunto in questa straordinaria formulazione. Affinché la versione finale del documento venisse approvata con non più di sei voti contrari, si sono dovuti accettare compromessi su diversi punti e sono state lasciate in sospeso alcune questioni. Ciò nonostante, anche se la Costituzione si fosse limitata a formulare questa affermazione iniziale, ne sarebbe valsa ampiamente la pena. Già per questa frase iniziale il testo può essere considerato a giusto titolo un documento fondamentale per la comprensione che la Chiesa ha di se stessa.

II. Il fardello dei problemi storici

Le difficoltà e le tensioni emerse durante la redazione della Costituzione possono essere facilmente comprese se si tiene conto dei problemi da superare, del fardello storico da eliminare, di ciò che implicava la discussione e ciò che era in gioco.

Se vogliamo rendere giustizia al documento e riconoscere il suo pieno significato, dobbiamo fare un passo indietro e tornare alle controversie del tempo della Riforma. Già nel 1518, la disputa tra Martin Lutero ed il Cardinale Cajetan verteva sulla competenza del Magistero nella questione dell'esegesi biblica³. In uno dei principali scritti riformatori di Lutero del 1520, "De captivitate Babylonica", si trova l'ormai classica definizione della Chiesa come "creatura verbi"⁴. Lo stesso Lutero, nel 1537, momento culminante delle controversie tra cattolici e protestanti, scrive nei "Schmalkadische Artikeln": "È la Parola di Dio che deve stabilire l'Articolo di fede, e nessun altro, neppure un angelo"⁵. Questa affermazione voleva essere una provocazione, o meglio, una critica distruttiva. Con l'aiuto della Parola divina che era ben al di sopra della Chiesa, Lutero, come egli stesso afferma, intendeva scardinare la Chiesa del Papa.

Con tali tesi, Lutero dette avvio a controversie che non riguardavano soltanto la necessità (indiscussa) di una riforma in quel tempo; né si trattava semplicemente di un conflitto di natura sociale e politica. Per quanto tutti questi fattori abbiano svolto un loro ruolo, il nocciolo della questione era teologico: la comprensione fondamentale della Chiesa nel suo rapporto con la Parola di Dio. Il Cardinale Cajetan se ne rese conto già ad Augsburg ed affermò di fronte a Lutero: "Io lo chiamo costruire una nuova Chiesa"⁶.

I Padri del Concilio di Trento compresero bene questa sfida. Coscienti della necessità di un rinnovamento della Chiesa, introdussero con i loro decreti una riforma complessiva. La dimensione più profonda del problema si ripropose all'attenzione di tutti già nella quarta sessione conciliare, nel "Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis" del 1546. Lì anche lo stesso Concilio parlò di "puritas ipsa Evangelii", ma aggiunse "puritas ipsa Evangelii in Ecclesia". Questa "in Ecclesia" fa la differenza. Di tale "Evangelium in Ecclesia" i Padri conciliari affermarono che era l'unica fonte, "fons", (al singolare) "omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae", di tutta la verità salvifica e della disciplina morale (DH 1501).

² Tutte le citazioni sono prese da: J. Ratzinger, Kommentar, 504

³ Cf. O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 107-109. Vedere anche la dichiarazione di Lutero del 1521 prima della Dieta di Worms: WA 7, 838; Lutero prima della Dieta di Worms, Luther's Works, American edition v. 32 p 112f.

⁴ WA 6, 561; The Babylonian Captivity of the Church, Luther's Works v.36 p 107.

⁵ BSELK 421.

⁶ O. H. Pesch, Hinführung, 105.

Dietro la formulazione “Evangelium in Ecclesia” non si cela la goffa rivendicazione del Magistero ecclesiale di gestire e di porre sotto il proprio controllo il Vangelo. Alla sua base vi è piuttosto una lunga tradizione di ecclesiologia chiaramente basata sulla pneumatologia, che risale alla seconda Lettera dell’Apostolo Paolo ai Corinzi. In essa Paolo descrive la chiesa di Corinto come una lettera scritta non con inchiostro, non su tavole di pietra come la vecchia alleanza, ma dentro ai cuori dei fedeli dallo Spirito di Dio (cfr. 2 Cor 3,2 s.).

Il grande Padre della Chiesa, Ireneo di Lione, riprese questo concetto nel II secolo e fondò così una lunga tradizione⁷. Anche Tommaso d’Aquino sapeva che la “lex evangelii” non era né una legge formale, né un semplice libro, ma la “gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus”⁸. Durante il Concilio di Trento questa concezione pneumatologica venne ripresa dal Presidente Cervini, il quale sottolineò che il Vangelo non è scritto “in charta”, ma “in cordibus” dallo Spirito⁹.

Se teniamo presente questo nesso tra Vangelo e Chiesa fondato sullo Spirito, allora il Concilio di Trento ci appare in una luce decisamente migliore rispetto alla sua solita reputazione. In tutta obiettività, dobbiamo prendere atto anche dei suoi decreti disciplinari, purtroppo non abbastanza conosciuti, e costatare che il Concilio non ha soltanto difeso il Magistero ed i sacramenti contro i riformatori, ma ha anche tentato di promuovere energicamente la predicazione¹⁰. La Costituzione “Dei Verbum” ha potuto riallacciarsi a questa tradizione; essa ha perciò citato dettagliatamente, approfondito ed ampliato il Decreto di Trento sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione (cfr. DV 7).

Una nuova impostazione si era resa comunque necessaria, poiché la teologia post-tridentina non era riuscita a mantenere l’alto livello della teologia che era stata alla base del Concilio di Trento. Essa sviluppò di fatti la teoria delle due fonti (al plurale!) della Scrittura e della Tradizione, considerandole come le fonti lontane della fede, rispetto a quella più vicina e diretta del Magistero della Chiesa. Si giunse a credere che il Vangelo fosse direttamente presente nel Magistero e che il Magistero, in ultima analisi, fosse autosufficiente e non dovesse rendere conto a nessuno. La Sacra Scrittura veniva dunque più o meno ridotta ad una cava da cui estrarre prove scritturistiche a posteriori¹¹. Questa comprensione della Bibbia non rispettosa della storia doveva condurre ad un secondo conflitto. Essa si sarebbe cioè scontrata con l’esegesi biblica storica che stava diffondendosi sempre più nell’umanesimo moderno e nell’illuminismo. All’interno della Chiesa cattolica la situazione esplose, con ritardo, con la crisi del modernismo alla fine del XIX e all’inizio del XX secolo.

I modernisti (o, per essere più esatti, dovremmo dire in molti casi i “cosiddetti” modernisti) volevano fare spazio nella Chiesa e nella teologia al pensiero storico, diventato così determinante per la cultura moderna, e renderlo utile e fruttuoso anche in tale contesto. Indipendentemente dalle critiche più o meno giustificate che possono essere avanzate, va riconosciuto che perfino il “modernista per eccellenza” Alfred Loisy era motivato da un interesse apologetico. Lo stesso Angelo Roncalli, da giovane, fu influenzato da Ernesto Buonaiuti, sospettato di modernismo; forse questo influsso è stato uno dei fattori che in seguito contribuirono all’elaborazione del programma di “aggiornamento” del Santo Padre¹².

⁷ Ireneo di Lione, *Adversus haereses* III, 4, 2; cf. 24,1. Ulteriori testi in H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 233-290.

⁸ Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae* I/II q. 106 a. 1. Tommaso offre un ragionamento biblico molto dettagliato su ciò; è interessante anche il suo commento di 2 Corinzi c. 3 *lectio* 2.

⁹ Cf. Concilium Tridentinum, ed. the Goerresgesellschaft, Vol. V, 11; see J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: K. Rahner – J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg i. Br. 1965, 50-69.

¹⁰ Cf. the *Decretum super lectione et praedicatione* della 5^a sessione. In: *Conciliarum oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo et al., Freiburg i. Br. 1962, 643-646.

¹¹ Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg i. Br. 1962, 40-47; Y. Congar, *Je crois en l’Esprit saint*, Bd. 1, Paris 1979, 207-217 (Gn. *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982, 140-146).

¹² Cf. M. Benigni – G. Zanchi, *Giovanni XXIII. Biografia ufficiale*, Milano 2000, 68-70.

Lo scontro con il modernismo riguardava questioni quali la fondatezza storica della Bibbia, l'ispirazione e l'inerranza della Scrittura, il rapporto tra critica storica e Magistero ecclesiale, lo sviluppo dei dogmi. Dopo il "Syllabus" (1864), il Decreto "Lamentabili", l'Enciclica "Pascendi" (1907), il "Manifesto antimodernista" (1910) e molte altre prese di posizione ormai antiquate della Commissione biblica del tempo, queste diatribe, spesso molto aspre, condussero a deprecevoli irrigidimenti e spaccature all'interno della Chiesa cattolica stessa.

La prima iniziativa che contribuì a distendere la situazione fu l'Enciclica di Pio XII, "Divino afflante Spiritu" (1943), che riconosceva per la prima volta il metodo storico ed incoraggiava il rispetto dei generi letterari (cfr. DH 3825-31). La stessa linea fu seguita dall'Enciclica "Humani generis" (1950) e da vari documenti della Commissione biblica elaborati tra il 1948 e il 1964 (cfr. DH 3862-64; 3866-89; 3999). Queste nuove affermazioni magisteriali non impedirono tuttavia che subito prima e durante il Concilio scoppiassero accese controversie¹³. Fu pertanto inevitabile che i dibattiti tenutisi nell'aula conciliare sulle questioni sopra citate assumessero sfumature polemiche e lasciassero qualche traccia nel testo della Costituzione.

Tuttavia, negli anni tra le due guerre, la situazione ecclesiale si era profondamente modificata. Nella prima metà del XX secolo, accanto al movimento liturgico anche il movimento biblico era diventato una forza spirituale all'interno della Chiesa, impossibile da ignorare. Gruppi di studio e riflessione sulla Bibbia, corsi di Sacra Scrittura, lettura quotidiana della Bibbia mostrarono la ricchezza pastorale e spirituale della Parola di Dio e della Sacra Scrittura. Va inoltre ricordato che il movimento biblico fu determinante anche per il movimento ecumenico, sorto nello stesso momento e promosso energicamente dal Concilio (cfr. UR 1).

Sulla base di questi sviluppi verificatisi all'interno della Chiesa, il Concilio poté dedicarsi alle questioni relative alla critica storica con un nuovo spirito, positivo e costruttivo. Ciò avvenne soprattutto con il riconoscimento degli autori biblici quali "veri autori" (DV 11). A proposito della inerranza della Scrittura si escludono le questioni meramente attinenti alle scienze naturali e si parlò della verità che Dio vuole rivelare "per la nostra salvezza" (Ibid). Il Concilio invitava inoltre a prestare attenzione all'intenzione originaria degli agiografi, a ciò che essi avevano voluto davvero comunicare, ai generi letterari della Scrittura. In tal modo riconosceva indirettamente la moderna critica delle forme e della redazione dei Vangeli (cfr. DV 12). La preferenza veniva accordata non più alla Volgata latina, come era avvenuto nel Concilio di Trento (DH 1508; cfr. 3006), ma al testo originale (cfr. DV 22)¹⁴.

Prendere sul serio la dimensione storica della Parola di Dio nella Sacra Scrittura non significava per il Concilio cedere allo spirito del tempo, ma riconoscere condiscendenza divina nella storia e l'accondiscendenza dell'eterna sapienza di Dio, che raggiunge la sua massima realizzazione nell'incarnazione del Logos eterno (DV 13).

La volontà di mettere in risalto dal punto di vista storico e soprattutto pastorale l'intenzione originaria del messaggio biblico condusse ad un terzo problema. Il Decreto tridentino aveva sostenuto che la Scrittura e la Tradizione devono essere venerate "pari pietas affectu ac reverentia" (DH 1502). Quest'affermazione poneva adesso la questione di come conciliare quanto detto con il riconoscimento della particolare importanza della Scrittura.

¹³ Un effetto sensazionale fu causato soprattutto dall'attacco frontale di A. Romeo, L'enciclica „Divino afflannte Spiritu“ e le „opiones novae“, in: *Divinitas* 4, 1960, 387-456, dove parlò delle "brume nordiche" che si sono raccolte sopra una Roma altrimenti assolata.

¹⁴ Su queste questioni vedere il commento di A. Grillmeier, in: *LThK Vat. II*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1967, 544-559.

Il teologo dogmatico Josef Rupert Geiselman, di Tubinga, si dedicò a tale questione nel periodo immediatamente precedente al Concilio. Nel corso delle sue ricerche sulla storia della redazione del testo tridentino egli pervenne alla sorprendente conclusione che il Concilio di Trento non era assolutamente convinto che la fonte della rivelazione si trovasse “partim-partim”, parte nella Scrittura e parte nella Tradizione orale. Il Concilio aveva lasciato cadere questo “partim-partim” nel corso delle discussioni per poi sostituirlo con un più snello “et” e parlare semplicemente di “Scrittura e Tradizione”. Pertanto, secondo la tesi di Geiselman, Trento non aveva deciso, ma aveva lasciato in sospeso la questione del rapporto tra Scrittura e Tradizione dal punto di vista del contenuto. Soltanto in seguito, nella teologia e nel catechismo post-tridentini, l’“et” venne nuovamente interpretato come “partim-partim”.

Geiselman ritenne possibile anche un’altra interpretazione, secondo la quale l’unico Vangelo è contenuto interamente sia nella Scrittura che nella Tradizione. In tal senso, la Tradizione non viene sminuita, ma rivalorizzata. Essa non è un’appendice della Scrittura ma contiene pienamente il Vangelo; come “traditio interpretativa”, si vede attribuire dalla teologia cattolica un’importanza costitutiva per l’esegesi biblica¹⁵. Per questo tali tesi non hanno niente a che vedere con il concetto riformatore di “Sola scriptura”, così come questo assioma viene abitualmente inteso, ovvero in un senso che lo stesso Lutero non aveva mai riconosciuto¹⁶. Eppure, con la sua interpretazione, Geiselman sfuggì di poco ad una condanna da parte del Magistero e sollevò un acceso dibattito sull’autosufficienza contenutistica della Scrittura, la cui eco si fece fortemente sentire anche nell’aula conciliare.

In fondo Geiselman era giunto alla risposta a cui pervenne lo stesso Concilio Vaticano II dopo molte discussioni. Come Trento, anche il Vaticano II lasciò di proposito in sospeso la questione dell’autosufficienza contenutistica della Scrittura¹⁷. Secondo il Concilio, Scrittura e Tradizione non sussistono indipendentemente l’una accanto all’altra, ma sono intimamente connesse e congiunte (cfr. DV 10). Alla Tradizione spetta l’imprescindibile funzione di interpretare la Scrittura e soprattutto di attingerne certezza. In questo senso, il Concilio dice che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura (DV 9).

A Geiselman venne in seguito rimproverato di aver posto la questione in modo sbagliato e di aver orientato la discussione in una falsa direzione, poiché non aveva tenuto conto del concetto di Tradizione pneumatologico alla base del Concilio di Trento¹⁸. Ed è possibile che, sotto questo aspetto, egli sia rimasto effettivamente troppo legato alla teologia post-tridentina. Gli va tuttavia riconosciuto il merito di aver spianato la via che ha permesso di uscire dall’*impasse* e di aver gettato le basi per un’ampia teologia della Parola di Dio.

III. Primi accenni ad una teologia della Parola di Dio

In “*Dei Verbum*” il Concilio ha affrontato con onestà le questioni che erano state da troppo tempo accantonate, si è interessato nuovamente al problema ecumenico, ha appianato il rapporto tra

¹⁵ J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, in: *Die mündliche Überlieferung*, ed. M. Schmaus, München 1957, 123-206; e *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i. Br. 1962. Vedere anche una simile tesi antecedente in E. Ortigues, *Écriture et Traditions apostoliques*, in: *RSR* 36, 1949, 271-299. Il più duro rifiuto giunse da H. Lennerz, *Scriptura sola?*, in: *Gregorianum* 40, 1959, 38-53. Una visione d’insieme equilibrata in J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Handbuch der Dogmengeschichte I/4) Freiburg i. Br. 1962. Sviluppata ulteriormente soprattutto da Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, I: *Essai historique*, Paris 1960; II: *Essai théologique*, Paris 1963 (Gn. *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, Mainz 1965).

¹⁶ G. Ebeling, „*Sola scriptura*“ und das Problem der Tradition, in: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 91-143.

¹⁷ Cf. la *Relatio* dell’Arcivescovo H. Florit on 25. 9. 1964, riprodotta parzialmente in: J. Ch. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, Bd. 1, München 1967, 122-126.

¹⁸ Vedi J. Ratzinger, *Kommentar*, 499.

interpretazione storica ed ecclesiologica della Scrittura ed ha accolto la prima all'interno della Chiesa. È innegabile che molti aspetti sono rimasti in sospeso e che si sono dovuti accettare alcuni compromessi. Tuttavia non possiamo parlare di un testo insoddisfacente, sbilanciato o contraddittorio¹⁹. Non sarebbe corretto misurare l'importanza di "Dei Verbum" soltanto in riferimento a questioni interne di teologia. Il compito di un Concilio non è rispondere a tutte quelle domande alle quali i teologi vorrebbero che si trovasse una risposta e, nella maggior parte dei casi, una risposta di loro convenienza.

La frase iniziale della Costituzione suggerisce chiaramente che il Concilio intende occuparsi di questioni ben più ampie e profonde di quelle dibattute tra i teologici, e che debbono restare al loro livello. Si tratta infatti dell'essenza e dell'importanza della Parola di Dio intesa come "praeconium salutis", messaggio di salvezza e di vita. Con tale espressione il Concilio si riallaccia alla prima Lettera giovannea: "Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (...) quello che abbiamo veduto ed udito noi lo annunziamo anche a voi" (1 Gv 1,1).

In questa citazione colpisce il riferimento non solo all'udire, ma anche al vedere e al toccare; non è solo rivelazione della parola, ma anche rivelazione degli eventi. Il Concilio ribadisce che Dio si manifesta in parole e opere, che si illustrano a vicenda (cfr. DV 2)²⁰. Il parlare di Dio è creativo e pertanto esso è sempre ed anche un agire. "Dicere Dei est facere", dice Tommaso d'Aquino²¹ e con ciò riprende esattamente il significato originario del termine ebraico "dabar", che corrisponde sia a parola, sia ad azione. La teologia dei Padri, come pure quella dell'alto Medioevo, sottolinea che la rivelazione avviene all'interno della storia della salvezza²². Soltanto in seguito, la storia della salvezza venne inquadrata in un astratto sistema dottrinale o interpretata in maniera riduttiva secondo criteri personalistici ed esistenziali.

Durante il Concilio, furono in particolar modo due teologi protestanti, Kristen E. Skydsgaard e Oscar Cullmann, ad evidenziare l'importanza della storia della salvezza; essi trovarono ascolto soprattutto in Papa Paolo VI. La rivelazione non è né un mito senza basi storiche, né una speculazione astratta; essa avviene nella storia, che trova il suo compimento in Gesù Cristo (cfr. DV 2; 4; 7; 13).

L'ispessimento e la concentrazione cristologica rende ancora più chiara una dimensione più profonda. Tramite parole e opere Dio non rivela qualcosa: Egli rivela se stesso. Riferendosi ad Ef 1,9 e ad altri brani biblici (Col 1,26; 1 Tim 3,16), il Concilio parla di un "seipsum rivelare et notum facere sacramentum voluntatis suae" ("rivelare se stesso e rendere noto il segreto della sua volontà"). In tal modo esso compie un decisivo passo in avanti, da una comprensione teorica-istruttiva (come la chiama Max Seckler) ad una comprensione teorica-comunicativa²³. Ciò significa che la Parola di Dio non vuole istruire su realtà soprannaturali o arcane dottrine alle quali l'uomo non ha accesso con la sola ragione; si tratta piuttosto di una comunicazione da persona a persona. Nella rivelazione Dio ci parla come ad amici, nel suo grandissimo amore (cfr. DV 2; cfr. Es 33,11; Gv 15,14 s.).

L'interpretazione personalistica della rivelazione ha come conseguenza una comprensione personalistica della fede. Dell' "ubbidienza della fede" (cfr. Rom 16,26), prestata dall'uomo al Dio

¹⁹ Così O.H. Pesch, *Das zweite Vatikanische Konzil*, 286-290.

²⁰ Vedi il commento di H. de Lubac, op. cit. 62-91.

²¹ Tommaso d'Aquino, *Super II ad Corinthios* c. 1 *lectio* 2 n. 1.

²² Sant'Agostino, *De vera religione* VII, 13 parla di "historia e prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae pro salutis generis humani in aeternam vitam reformandi eatque reparandi."

²³ M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, ed. W. Kern et al., Bd. 2, Freiburg i. Br. 1985, 64-67.

che si rivela, il Concilio dice che con essa “l’uomo gli si abbandona tutt’intero e liberamente prestandogli il pieno ossequio dell’intelletto e della volontà e assentendo volontariamente alla Rivelazione che egli fa” (DV 5). In ultima analisi la fede non mira né alla parola ascoltata, né all’evento salvifico sperimentato, ma esclusivamente a Dio, che si manifesta in parole ed opere.

Tommaso d’Aquino ha presentato correttamente questa struttura fondamentale della fede. Egli sostiene che l’oggetto formale della fede è Dio quale “prima veritas”; l’oggetto materiale è ancora Dio e tutto il resto nella misura in cui questo ha una relazione con Dio²⁴. Ciò permette di evitare una idolatria sia della Parola, sia delle opere salvifiche, le quali nella fede hanno meramente un significato di mediazione, ovvero, come si dice in teologia, di segno sacramentale. In tal senso, la fede non esclude ma include contenuti concreti, anche contenuti dottrinali. La Costituzione ha voluto mantenere entrambi gli aspetti, anche se va riconosciuto che essa non è riuscita veramente a conciliarli²⁵.

L’evento della rivelazione è in fondo un evento dialogico di comunicazione. La comunicazione opera una partecipazione, diventa una partecipazione. La Parola di Dio vuole che ciò che dice divenga una realtà presente. Si tratta di una parola efficace (“verbum efficax”) che compie e dona ciò che esprime (cfr. Eb 4,12). Ed essa non ci dona semplicemente “qualcosa”, ma ci dona l’accesso al Padre (cfr. Ef 2,18) e ci rende partecipi della natura divina (cfr. 2 Pt 1,4). Il fine della rivelazione è chiaro, come illustra la citazione della prima lettera giovannea: “perché anche voi siate in comunione con noi (κοινωνία). La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo” (1 Gv 1,3). La Parola di Dio quale “praeconium salutis” è dunque messaggio di comunione con Dio e con gli uomini. In quanto tale, essa è Parola di vita (DV 1).

Questo messaggio salvifico è rivolto all’umanità intera. Per questo, il Proemio di “Dei Verbum” presenta l’orientamento di tutto il documento citando Sant’Agostino: “affinché per l’annunzio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami” (DV 1)²⁶.

Questa vocazione universale sarà ripresa in altre parti del testo, dove la Costituzione parla della rivelazione a partire dalla creazione e della possibilità (sulla scia di quanto affermato dal Concilio Vaticano I) di conoscere Dio con il lume naturale dell’umana ragione a partire dalle cose create (cfr. Rom 1,20; cfr. DV 3; 6). È comunque significativo che il Concilio Vaticano II si spinga ben oltre il Concilio Vaticano I nel considerare la creazione non tanto come semplice ordinamento della natura quanto come elemento del contesto cristologico. Dice infatti che Dio ha creato tutto per mezzo del Verbo (cfr. Gv 1,3) e si riferisce alla creazione per Cristo e in Cristo (cfr. 1 Cor 8,6; Col 1,16 s.; Eb 1,2)²⁷.

Purtroppo “Dei Verbum” non sviluppa ulteriormente le conseguenze di questo importante pensiero. Soltanto con la Costituzione pastorale “Gaudium et spes” si affermerà esplicitamente che da Gesù Cristo e dalla sua parola proviene la luce che illumina tutta la realtà; da Cristo proviene anche il senso definitivo dell’uomo, il significato della sua vita, ma anche il mistero della sofferenza e della morte (cfr. GS 10; 22; 32; 45 u.a.). Con un’espressione molto felice, la Costituzione pastorale osserva che nella sua Parola Dio non rivela soltanto se stesso ma anche l’uomo all’uomo (cfr. GS 22). In questo senso, l’interpretazione teologica della Parola di Dio come Parola di vita e come “praeconium salutis” deve anche essere un’interpretazione esistenziale e una interpretazione delle

²⁴ Tommaso d’Aquino, Summa theologiae II/II q. 1 a. 1.

²⁵ J. Ratzinger giustamente critica ciò nel suo Kommentar, 505. Riflessioni importanti sul rapporto tra azione e contenuto della *doctrina* si trovano in Tommaso d’Aquino. Cf. Y. Congar, „Traditio“ und „Sacra doctrina“ bei Thomas von Aquin, in: Kirche und Überlieferung (FS Geiselmann), ed. J. Betz and H. Fries, Freiburg i. Br. 1960, 170-210.

²⁶ Sant’Agostino, *De catechizandis rudibus*, 4,8

²⁷ Il fondamento di questo pensiero è già posto nella teologia giudaica, secondo la quale il mondo è creato in riferimento alle dimensioni della Torà. Cf. C. Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, 72-74.

realtà del mondo; essa deve tenere conto dell'uomo e della sua esistenza, in modo tale che la vita eterna e la perfetta comunione con Dio non vengano dimenticate, ma rimangano sempre il vero scopo dell'uomo²⁸.

La Parola di Dio è venuta nella storia una volta e, nello stesso tempo, una volta per tutte, trovando compimento in Cristo. Adesso essa deve essere trasmessa come Vangelo dagli Apostoli e dai loro successori, i vescovi, a tutti i popoli. Anche se la predicazione apostolica è "espressa in modo speciale nei libri ispirati" (DV 8), essa non va intesa come un semplice libro ma come "viva vox evangelii", "annunzio e grido della grazia e della misericordia di Dio", come disse (e non tra i primi) anche Lutero²⁹. I commenti alla Scrittura di Tommaso d'Aquino si situano sulla stessa linea³⁰. Questa trasmissione del messaggio avviene nello stesso modo della rivelazione: "nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni" (DV 7). Essa dunque non ha luogo solo verbalmente, ma anche tramite fatti concreti. Il Concilio riassume dicendo: "così 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" (DV 8).

Questa interpretazione della Tradizione ha sollevato dure critiche da parte di alcuni teologi protestanti. Le loro aspre accuse erano motivate da ciò che essi ritenevano essere un'eccessiva deificazione della Tradizione e della Chiesa³¹. La frase sopra citata sarebbe di fatti inaccettabile se con essa si intendesse un'equiparazione tra la Chiesa esistente, reale, con la sua vita concreta, ed il Vangelo. Si tratterebbe di una presunzione, poiché senza dubbio nella Chiesa esistono molti elementi che non solo non corrispondono al Vangelo ma addirittura lo contraddicono chiaramente. Volendo evitare simili malintesi, il Concilio ha parlato non solo di ciò che la Chiesa è, ma soprattutto di ciò che la Chiesa crede. La frase di cui si è detto sopra può essere davvero compresa solo all'interno del contesto pneumatologico, che fa da sfondo a tutto il secondo capitolo della Costituzione.

La comunicazione che Dio fa di se stesso nella storia quale presenza costante avviene, secondo la testimonianza biblica, nello Spirito Santo, tramite il quale la Parola di Dio è scritta nel cuore dei fedeli (cfr. 2 Cor 3,2 s). Lo Spirito Santo ci ricorda continuamente la Parola di Dio, pronunciata una volta per tutte, e ci guida in modo sempre più profondo alla verità tutta intera (cfr. Gv 16,13). La Tradizione è dunque la presenza della Parola di Dio nella Chiesa, una presenza che rimane nello Spirito e che si rinnova incessantemente. Per questo essa è intesa, nella tradizione ecclesiale orientale, come epiclesi della storia della salvezza³².

Tramite lo Spirito promesso alla Chiesa, la Parola di Dio manifestatasi una volta per tutte si fa continuamente viva e presente nella Chiesa. Il Concilio dice: "Così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cfr. Col 3,16)" (DV 8). Questa affermazione esprime chiaramente che non vi è identificazione tra Parola di Dio e parola e vita della Chiesa. La Chiesa non può gestire e amministrare la Parola di Dio. Solo

²⁸ Tommaso d'Aquino, S. th. II/II q. 1 a 6 con riferimento a Eb 11,1 : "fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria."

²⁹ Martin Lutero, WA 12,259; Sermon on the First Epistle of St Peter, Luther's Works vol. 30 p 3. Cf. P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 71 f.

³⁰ Tommaso d'Aquino, *Super Romanos*, c. 1, *lectio* 1 definisce l'*evangelium* as *bona annuntiatio*, dove Cristo è il bene preminente; Tommaso inoltre sottolinea il significato salvifico del vangelo. (*lectio* 6). Cf. anche *Super Galatas*, c. 1, *lectio* 2.

³¹ Vedi K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 622-640 e tanti altri teologi protestanti.

³² Di conseguenza l'intervento di N. Edelby nell'aula conciliare, in: J. Ch. Hampe, op.cit. 119-122.

come Chiesa che ascolta ciò che lo Spirito ha da dire alle comunità (cfr. Ap 2,7, etc.) essa può essere Chiesa che proclama la Parola.

Del Magistero si dice di conseguenza che “non è superiore alla 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 ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio” (DV 10).

Purtroppo il Concilio non è riuscito a trattare per esteso, in modo concreto, la funzione critica della Parola di Dio, ma si è limitato ad accennarla cautamente, quasi di sfuggita, descrivendo la Scrittura come uno specchio nel quale si scorge già da ora il Dio nascosto (cfr. DV 7), nel quale però, potremmo aggiungere, è possibile e doveroso vedere anche noi stessi in modo sempre critico. Il Concilio non presenta criteri concreti che permettano di distinguere quando nella Chiesa la parola udita è Parola di Dio oppure parola meramente umana, se non addirittura avversa a Dio. Joseph Ratzinger ha fatto giustamente osservare che il Concilio ha perso in tal modo un’occasione ecumenica³³. Come vedremo in seguito, nell’ultima parte della Costituzione, di carattere pastorale e spirituale, il documento suggerisce in quale direzione cercare la risposta.

IV. Significato pastorale, spirituale ed ecumenico della Lectio divina

Gli orientamenti forniti da “*Dei Verbum*” hanno dato molti buoni frutti dopo il Concilio, rendendo possibile una svolta esegetica che ha arricchito la teologia nel suo insieme ed ha avuto un impatto importantissimo nel dialogo ecumenico. Senza il rinnovamento biblico quest’ultimo sarebbe stato impensabile. Dopo il Concilio, la teologia della Parola di Dio si è messa energicamente in moto³⁴. In questo contesto, la teologia cattolica ha imparato molto anche dalle grandi proposte avanzate dalla teologia protestante del XX secolo³⁵.

Altrettanto importante è il significato pastorale e spirituale della Costituzione, il cui sesto capitolo è dedicato a “*La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*”. Questo capitolo non è una *pia* appendice, ma il punto culminante di tutta la Costituzione. Esso inizia con le parole: “La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli” (DV 21). Questa è l’antica tradizione dei Padri, che giunge fino a Tommaso da Kempen³⁶. I Padri definiscono la Scrittura proprio come il farsi carne del Logos³⁷ ed affermano che la Chiesa vive della Scrittura come dell’Eucarestia. Entrambe sono Corpo di Cristo e nutrimento dell’anima; entrambe costituiscono un unico Mistero³⁸. Entrambe formano la Chiesa, che, a sua volta, è Corpo di Cristo³⁹.

Di conseguenza, il Concilio, riallacciandosi alle Encicliche sulla Bibbia di Papa Leone XIII (1893), di Papa Benedetto XV (1920) e di Papa Pio XII (1943), sottolinea l’importanza particolare della Sacra

³³ J. Ratzinger, *Kommentar*, 519-523.

³⁴ H. U. von Balthasar, *Verbum caro*, Einsiedeln 1960; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Freiburg i. Br. 1962; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966; K. H. Menke, *Art. Wort Gottes*, III, in: *LThK X*, 2001, 1301f.

³⁵ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1 and I/2, Zollikon-Zürich 1955. 1960; G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *Wort und Glaube*, Bd.1, Tübingen 1960, 319-348; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 307-543; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 251-281.

³⁶ Cf. J. Ratzinger, *Kommentar*, 572 Note 1; Tommaso da Kempen, *De imitatione Christi* IV, 11, 21 f.

³⁷ Già trovato in Ignazio di Antiochia, *Philadelph.* 5,1; ulteriori referenze in particolare di Origene in H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 401-404; also Hieronymus, *In Psalm 147*, 14,4; 80,3.

³⁸ H. de Lubac, *ibid.* 415 f

³⁹ *Ibid.* 427. Espresso concisamente da Tommaso d’Aquino: La chiesa è costituita “*per fidem et fidei sacramenta*” (S. th. III q. 64, a. 2 ad 3).

Scrittura, che, a differenza della Tradizione, è Parola ispirata di Dio (DV 8). Esso afferma anche che la predicazione ecclesiastica deve essere nutrita e regolata dalla Sacra Scrittura (cfr. DV 21; 24), a cui i fedeli devono avere “largo accesso” (DV 22). Viene inoltre evidenziata la necessità di fare traduzioni appropriate e corrette, di preferenza a partire dai testi originali e, se possibile, in collaborazione ecumenica (cfr. DV 22). Si dice poi che “lo studio delle sacre pagine” è l’ “anima della sacra teologia” (DV 24), e si aggiunge che “l’ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo”, secondo le parole di S. Gerolamo (DV 25).

Come conseguenza di tali affermazioni, il Concilio propone orientamenti concreti. Esso raccomanda la lettura della Scrittura ai fedeli in generale (cfr. DV 25), ai sacerdoti (cfr. PO 13; 18), ai candidati al ministero sacerdotale (cfr. OT 16), ai religiosi (cfr. PC 6), ai laici (cfr. AA 32). Sottolinea la speciale importanza della Sacra Scrittura per il rinnovamento liturgico (cfr. SC 24; 21; 51; 90; 92) ed anche per la musica sacra (cfr. SC 112; 121). Queste affermazioni hanno modificato profondamente, in senso positivo, la vita spirituale e la pratica devozionale della Chiesa. In una parola, la Costituzione si è dimostrata spiritualmente fruttuosa.

Purtroppo, però, accanto alle luci vi sono anche le ombre. Spesso l’esegesi biblica è diventata così univocamente dotta, complicata e spiritualmente arida da costituire nuovamente per il fedele medio un muro che ostacola l’accesso alla Scrittura invece di facilitarlo. Alcuni commenti parlano più delle intenzioni del redattore biblico e delle diverse stratificazioni del testo che del messaggio rivoltoci da Dio. Al posto della Parola di Dio subentrano le numerose parole ed ipotesi dell’uomo. Tutto ciò ha condotto ad una disintegrazione della Bibbia ed alla perdita di unità interna del canone. Per fortuna si è fatta strada una revisione critica della moderna critica biblica, volta a riportare l’accento dalla prospettiva antropologica a quella teologica⁴⁰.

Nello studio biblico spesso si sono imposti metodi di tipo più che altro associativo, che si basano più su idee soggettive che su una comprensione oggettiva del testo e che quindi giungono facilmente ad attualizzazioni fuorvianti. Alcune interpretazioni psicologiche spostano in primo piano alcuni aspetti esegetici di secondaria importanza, mentre trascurano la vera intenzione originaria. Nel legittimo confronto tra il testo e le nostre esperienze odierne, a volte a queste ultime è attribuita una maggiore importanza per l’esegesi ed in parte per la critica del testo, rispetto all’importanza ascritta al testo stesso per l’interpretazione critica delle nostre esperienze. Non di rado si finisce con lo scordare che nella Bibbia è viva la Parola di Dio, la realtà divina.

Per questo, ritengo che il suggerimento pratico più importante di “*Dei Verbum*” sia il rinnovamento della tradizione biblica e patristica della “*Lectio divina*”⁴¹, che consiste nella lettura spirituale, fatta in comunità o da soli, della Sacra Scrittura, accompagnata dalla preghiera; in essa infatti – afferma il Concilio – Dio ci viene incontro nel suo amore e stabilisce con noi un dialogo (cfr. DV 25). In essa è presente lo stesso Gesù Cristo (cfr. SC 7).

La lettura spirituale della Bibbia si rifà alla pratica sinagogale ebraica ed alla tradizione dell’Antico e del Nuovo Testamento (cfr. Nm 8,1-8; Lc 4,16-21; Atti 13,14 s; 15,21). Nella Chiesa essa corrisponde ad una tradizione che va dai Padri fino all’alto Medioevo; nel cristianesimo riformato ha trovato particolare sostegno soprattutto nel pietismo. Ed Henri de Lubac ce ne ha riproposto la ricchezza in modo originale⁴². Il rinnovamento di questa tradizione è un importante compito

⁴⁰ U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd.1/1, Neukirchen 2002, 15-20; 59-119.

⁴¹ Riguardo alle radici bibliche e patristiche: Article. *Lectio divina*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, IX, 470-496; soprattutto l’ormai classica introduzione di E. Bianchi, *Pregare la parola. Introduzione alla “Lectio divina”*, Milano 1973 (Gn. Gott im Wort. Die geistliche Schriftlesung, Eichstätt 1997).

⁴² H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, Paris 1959-64 and *L’Écriture dans la tradition*, Paris 1966 (German selections in: *Typologie, Allegorie, geistlicher Sinn*, Einsiedeln 1999); *Historie et Esprit* Paris 1950 (Gn. Geist aus der Geschichte, Einsiedeln 1968).

pastorale. Come modello esemplare dell'ascolto spirituale della Parola di Dio, ritroviamo nella Scrittura la figura di Maria. Maria è tutta assorta nell'ascolto (cfr. Lc 1,38), accoglie la parola nella sua fede e per la sua fede è detta beata (cfr. Lc 1,45). Ella serba e medita nel suo cuore tutto ciò che ha visto ed udito (cfr. Lc 2,19.51).

Naturalmente la lettura spirituale non è una panacea che risolve tutti i problemi in un sol colpo. Non dispensa dallo sforzo esegetico, a cui accenna già la seconda lettera di Pietro, che mette in guardia contro un'interpretazione privata e personalistica (cfr. 2 Pt 1,21).

La Bibbia è scritta per le comunità. Essa era letta nella comunità riunita e trasmessa di comunità in comunità. Così si è progressivamente sviluppato il canone della Sacra Scrittura, nel corso di un complesso processo di recezione. Per questo "Dei Verbum" sottolinea giustamente che la Sacra Scrittura, come libro della Chiesa, deve essere letta e interpretata nel senso della Chiesa (cfr. DV 12; DH 1507; 3007).

La Parola di Dio appartiene a tutti; pertanto essa deve essere interpretata con il consenso di tutti⁴³. Si ascolta la Scrittura ascoltando tutti coloro che si sono impegnati ad interpretarla, ascoltando cioè, in modo sincronico, ciò che gli altri ascoltano accanto a noi e, in modo diacronico, ciò che gli altri hanno ascoltato prima di noi. La giusta interpretazione della Parola di Dio può avvenire soltanto con la partecipazione ed il coinvolgimento di tutti, quando ognuno svolge il proprio ruolo, in maniera comunque distinta e diversa dagli altri: si tratta della testimonianza del magistero, dei laici, dei teologi, dei santi e delle persone comuni, come pure della liturgia, dell'arte sacra e della profezia del mondo. Questo è l'ascolto cattolico della Parola di Dio⁴⁴, nel senso originario del termine.

Il significato ecumenico della lettura e dell'esegesi spirituale della Bibbia nell'ascolto sincronico e diacronico -degli altri e insieme agli altri- non potrà mai essere apprezzato abbastanza. Si tratta di riflettere e di discutere sui documenti originari della nostra fede comune, del nostro comune patrimonio. In tal modo, non ci concentriamo soltanto su ciò che fin da ora condividiamo nella fede e su ciò che fin da ora possiamo fare insieme, ma anche sugli sforzi che potremmo compiere per far maturare la comunione ecclesiale già esistente, ma ancora incompleta, fino alla sua pienezza.

Di fatti, se è vero che Dio tramite la sua Parola raduna la Chiesa dai quattro angoli della terra e se è vero che la Parola di Dio non può essere senza il popolo di Dio⁴⁵, allora possiamo dire che anche oggi Dio continua a radunare il suo popolo ecumenicamente nella "Lectio divina". In essa diventa realtà l'unità già esistente a livello ecumenico, anche se non ancora piena, e prosegue sulla strada del suo compimento. Pertanto, il dialogo ecumenico è fruttuoso nella misura in cui, concentrandosi spiritualmente sulla Parola di Dio, cede il posto al dialogo di Dio con i cristiani separati. La lettura e l'interpretazione spirituale della Scrittura è dunque la risposta sia al *malaise* ecumenico che al *malaise* esegetico.

Promuovendo il rinnovamento della "Lectio divina" il Concilio Vaticano II, senza rendersene conto, ha indicato la direzione nella quale cercare una risposta alla questione irrisolta della funzione critica della Scrittura. Infatti, nella lettura spirituale della Bibbia, la Parola di Dio ci viene incontro sia in maniera critica come ammonimento che in maniera positiva come incoraggiamento; in essa la

⁴³ La dottrina del *consensus fidelium* "dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici" (LG 12) trova qui il suo posto. Aspetti parziali sono la dottrina del *consensus patrum* (DH 1507) e del *consensus theologorum*, che logicamente non possono essere stabiliti da una meccanica raccolta di citazioni ma solamente dalla capacità spirituale di discernimento.

⁴⁴ M. Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „*loci theologici*“. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg i. Br. 1988, 79-104.

⁴⁵ Martin Lutero, Von den Konziliis und Kirchen (1539), in: WA 50, 629. On the Councils and the Church, in Luther's Works vol 41 p 150.

Chiesa, per così dire, si guarda continuamente allo specchio. Riassumendo in una frase: nella lettura spirituale, la Parola di Dio *nella* Chiesa va *incontro alla* Chiesa. In tal modo, la Parola di Dio può essere un appello costante al rinnovamento ed alla conversione, esercitando la sua funzione critica nella “ecclesia semper purificanda” (LG 8)⁴⁶.

Vorrei così concludere dicendo che nella “Lectio divina” avviene precisamente ciò che le parole iniziali di “Dei Verbum” esprimono in maniera programmatica, ovvero “Verbum Dei religiose audiens”. La Lectio appella alla conversione ed al rinnovamento; così e soltanto così essa rende possibile il “fideliter proclamans”, una proclamazione fedele e nuova al tempo stesso, il “praeconium salutis”, una testimonianza capace di rispondere alle esigenze dei tempi e delle circostanze, e dunque la testimonianza della Parola di Dio per la vita del mondo.

⁴⁶ Vedi Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950; Groupe de Dombes, *Pour la conversion des Églises*, Paris 1991 (Gn. Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a.M. 1994).