

IL PROBLEMA DEL CANONE BIBLICO: UN CAPITOLO DI TEOLOGIA FONDAMENTALE

I. I TERMINI DELLA DOMANDA

1. *Canone e canonicità al di là della controversia*

Il problema del canone biblico occupa sin dal cuore del secolo XVI una posizione singolare nella controversia tra protestantesimo e cattolicesimo romano. Semplificando abbondantemente i termini della controversia senza però, ci sembra, tradirli, potremmo dire che da sempre il protestantesimo è provocato da parte cattolica a rispondere a questa domanda: « Come è possibile riconoscere la canonicità ed il canone delle Scritture senza far appello all'autorità della tradizione e della Chiesa? ». Ma a sua volta al cattolicesimo è rivolta quest'altra domanda, non meno impegnativa: « Che senso ha poter riconoscere e definire — come Trento ha fatto — un *corpus* preciso di Scritture canoniche, qualora poi accanto ad esse si accolgano *pari pietatis affectu ac reverentia* le *traditiones* di origine apostolica? ». In altre parole sul protestantesimo grava il sospetto di non saper tracciare i lineamenti del canone delle Scritture a cui si riferisce con rigore; sul cattolicesimo il sospetto di svuotare di senso questi lineamenti, e quindi di non sapersene servire dopo averli solennemente definiti (¹).

In un certo senso possiamo dire che il cattolicesimo ha meno problemi sul canone e più problemi sulla canonicità delle Scritture. Ma poiché nella trattazione corrente della teologia fondamentale cattolica i problemi sulla canonicità delle Scritture (nel senso attivo di normatività, per la fede e per la teologia) sono stati separati dalla questione del canone e, nel migliore dei casi, affrontati in altra sede, il discorso sul canone è rimasto la Cenerentola delle Introduzioni generali alla Bibbia. Si è trovato ridotto al compito, nobile fin che si vuole ma marginale, di raccogliere materiale, per lo più patristico, a giustificazione dell'elenco tridentino dei libri sacri, con particolare attenzione ai deuterocanonici.

Peccheremmo di un inutile spiritualismo se negassimo l'importanza della « fisicità » del canone biblico; e di incomprensione se sottova-

(1) Cfr. G. EBELING, « *Sola Scriptura* » und das Problem der Tradition, in NTK (cit. sotto, nota 5), pp. 282-335, alle pp. 295-303. L'originale dell'articolo di Ebeling è del 1963.

lutassimo l'impegno e l'abilità richieste dalla minuziosa ricerca positiva svolta tra testimonianze spesso di difficile interpretazione e valorizzazione. Benché la questione del canone fosse una bandiera ⁽²⁾, e benché lo stato delle fonti sia tale da stimolare la migliore *curiositas*, bisogna riconoscere che nell'impostazione tradizionale della teologia fondamentale cattolica questo tipo di ricerca era particolarmente ingrata: il risultato veniva valorizzato proprio solo nella sua fisicità, e proprio per questo motivo la sua conoscenza «previa» per via dogmatico-magisteriale era sostanzialmente esauriente. Nel contesto di questa impostazione la ricerca positiva finiva così per trattare le fonti anche più da «vacche magre» di quello che obiettivamente siano: il senso teologico della canonicità, che spesso esse testimoniano, magari meno in obliquo di quel che istintivamente pensiamo, non merita infatti d'essere ridotto, come invece accadeva, a dato archeologico, né di essere ricordato solo nel contesto di un'argomentazione che tenda ad accertare la semplice fattualità, allo stato il più possibile grezzo, dell'attestazione dell'appartenenza o meno dei tali scritti al tale elenco.

Per la teologia protestante, viceversa, il decreto tridentino non solo non poteva essere occasione per lasciar sopire il problema del canone, ma era, per reazione, stimolo a tenerlo vivo. Non cercheremo qui di ripercorrere la storia di questa teologia. Già nel 1941 H. Strathmann ⁽³⁾ ne indicava come tappe emblematiche il momento dell'ortodossia protestante con J. Gerhard ed il momento del rinnovamento illuministico della domanda critica sul canone con J. S. Semler. All'inizio degli anni 70 il teologo norvegese I. Lønning ci ha offerto una più minuziosa analisi di questa vicenda ⁽⁴⁾. A noi qui basterà ricordare che da circa trent'anni il dibattito sul canone ha conosciuto nella teologia protestante una ripresa molto vivace ⁽⁵⁾, di dimensioni ampie non solo per la quantità

(2) Un'eco di questo carattere tipico della questione del canone nella controversia si trova ancora al n. 8 della *Dei Verbum*.

(3) H. STRATHMANN, *Die Krisis des Kanons der Kirche. Joh. Gerhards und Joh. Sal. Semlers Erbe*, in NTK (cit. sotto, nota 5), pp. 41-61.

(4) I. LØNNING, «*Kanon im Kanon*». *Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, Oslo-München 1972.

(5) E. KAESEMANN ha curato un volume (meriterebbe che qualcuno lo traducesse) che raccoglie, almeno fino alla data della sua edizione, i più importanti contributi del dibattito: *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen 1970 (citiamo correntemente NTK). Tra i quindici autori non insignificanti che vi compaiono troviamo anche due voci cattoliche: quelle di H. Küng e P. Lengsfeld (cfr. nota seg.). Käsemann porta sulla vicenda una lunga interessante «Analisi critica» (pp. 336-398), oltre l'Introduzione (pp. 9-12) e la Sintesi (pp. 399-410). - Dopo il 1970, oltre al libro di Lønning (cit. alla nota 4), si possono indicare in particolare gli studi di Ohlig e Frank (cfr. nota seg.); un intero fascicolo della rivista *Interpretation* del 1975; S. SCHULZ, *Die Mitte der Schrift. Das Frühkatholizismus im N.T. als Herausforderung an das Protestantismus*, Stuttgart-Berlin 1976; J.D.G. DUNN, *Unity and diversity in the N.T. An inquiry into the character of earliest christianity*, London 1977. Se questi ultimi due volumi dovessero essere indicativi di una linea di tendenza, dovremmo dire che l'attenzione si sta spostando dalla riflessione astratta sui problemi del canone e del «canone nel canone» (v. sotto) al tentativo di cogliere la realtà di queste problematiche nell'esecuzione effettiva di un confronto tra le teologie del N.T. che non si accontenti di rimanere su un piano storicistico e neutrale.

ma anche per l'impegno teologico degli interventi.

L'ampiezza dei termini del discorso rinnovato, anche grazie alla contestuale trasformazione in senso ecumenico degli atteggiamenti della controversia, ha richiamato in qualche misura l'attenzione della teologia cattolica: non sono mancati da parte di cattolici studi monografici di una certa ampiezza, originali sia in rapporto al dibattito che si svolge in seno al protestantesimo sia, soprattutto, in rapporto al modo in cui, come abbiamo ricordato, la manualistica cattolica tradizionalmente « liquidava » la questione del canone ⁽⁶⁾.

Quanto alla teologia italiana, dobbiamo rilevare che essa a tutt'oggi non ha dato ancora praticamente segno di aver recepito il dibattito, benché la traduzione di alcuni studi non abbia mancato, episodicamente peraltro, di rendere di per sé accessibile in qualche modo la questione ⁽⁷⁾. Nonostante queste traduzioni, e nonostante che la teologia italiana non sia semplicemente teologia che legge ciò che trova scritto in italiano, e nonostante ancora che la sostanza dei problemi reali ⁽⁸⁾ sottostanti alla questione del canone sia entrata in essa per vie più dirette e più ovvie, l'attenzione è rimasta realmente marginale. Potremmo citare forse un solo contributo di autore italiano che si sia impegnato con la vicenda della rinnovata questione del canone ⁽⁹⁾.

(6) Citiamo le opere più vaste e significative: P. LENGSELD, *Ueberlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960 (ne esiste una trad. fr.: *Tradition, Ecriture et Eglise dans le dialogue oecuménique*, Paris 1964); H. KUENG, *Der Frühkatholizismus im N.T. als kontroverstheologisches Problem*, in NTK, pp. 174-204 (prima pubblicazione 1962). N. APPEL, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn 1964. K.-H. OHLIG, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus*, Düsseldorf 1970; abbinato allo studio storico: *Id.*, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf 1972. Ancora sul versante storico: I. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon*, Freiburg-Basel-Wien 1971.

(7) Per rapidità citiamo qui solo le edizioni italiane dei principali saggi: O. CULLMANN, *La tradizione, problema esegetico, storico e teologico*, in *Studi di teologia biblica*, Roma 1969, pp. 203-256; W. MARXSEN, *Il N.T. come libro della Chiesa*, Roma-Brescia 1971; C. F. D. MOULE, *Le origini del N.T.*, Brescia 1971; R. M. GRANT, *La formazione del N.T.*, Brescia 1973. Cfr. ancora P. NEUENZEIT, *Canone*, in *Dizionario Teologico*, vol. 1, Brescia 1966, pp. 200-216; *Id.*, *Canone biblico e sua storia*, in *Sacramentum Mundi*, vol. 2, Brescia 1974, cc. 20-30; AA.VV., *La « verità » della Bibbia nel dibattito attuale*, Brescia 1968; ed il vol. 5 di A. GEORGE - P. GRELOT (edd.), *Introduzione al N.T.*, Roma 1978. *Sed contra* invano cercheremmo accenni all'attuale problematica p. es. nei seguenti contributi degli ultimi anni: AA.VV., *I libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Torino 1975; L. PACOMIO, *Scrittura (Sacra)*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, Torino 1977, pp. 204-236; G. BARBAGLIO, *Bibbia e Chiesa*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, pp. 68-78; R. CAVEDO, *Libro sacro*, *ivi*, pp. 753-778.

(8) Come diremo più avanti, il problema in gioco è propriamente quello dell'ermeneutica: e contributi sul problema ermeneutico non mancano nella teologia italiana contemporanea.

(9) B. LIVERANI, *Prefazione all'edizione italiana di W. MARXSEN, Il N.T. come libro della Chiesa*, Roma-Brescia 1971, pp. 7-28. (Una menzione molto veloce del dibattito in P. DACQUINO, *Bibbia, II. Canone*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. 1, Firenze 1970, cc. 1064-1075, alla c. 1073).

Ormai d'altra parte la riflessione teologica è sufficientemente matura da permettere e richiedere a questo proposito una ripresa generale dei termini del discorso, non solo come *quaestio disputata*, ma pure a quel livello sistematico-didattico su cui si collocava la manualistica. Anche cioè se il dibattito, in Italia almeno, non è ancora giunto realmente a livello di volgarizzazione, sembra già oggettivamente possibile, nel quadro del generale rinnovamento delle discipline teologiche, por mano a ripulmare l'impostazione *vulgata* del discorso sul canone, e così dell'intera disciplina della Introduzione generale alla Sacra Scrittura. La riorganizzazione dell'impostazione *vulgata* in effetti è condizione per una matura assimilazione e prosecuzione della riflessione teologica: poiché proprio essa costituisce di fatto la cornice concreta di ogni discussione. Anche in vista di questa prospettiva sono scritte le presenti riflessioni.

2. Senso della canonicità e riconoscimento della canonicità

Come si è accennato, la teologia cattolica ha diffusamente eluso il problema del senso della canonicità e del senso del giudizio di canonicità. La prima questione sarebbe stata riconducibile al nodo problematico Scrittura-tradizione; ma proprio per questo è stata sostanzialmente sfuggita sia quando esse sono state semplicemente accostate e quasi sommate (teologia delle « due fonti »), sia quando il loro rapporto è stato pensato secondo schemi vitalistico-evolutivi (Scrittura = germe; tradizione = pianta). Più comunemente il senso della canonicità è stato derivato dal fatto dell'ispirazione; ma poiché quest'ultima è stata pensata fuori di un'attenzione alla storia della salvezza e come entità teologica di per sé indipendente dalla finalizzazione della Bibbia alla Chiesa, la canonicità non poteva configurarsi se non come una caratteristica estrinseca alla « natura » della Bibbia, e, in questo senso, almeno parzialmente posticcia.

La seconda questione, come si è detto, è stata compressa nell'alveo del dogma tridentino e della sua conferma di ordine positivo. Ed invece deve essere ripresa, per andare non solo al di là del dato grezzo del canone tridentino, ma della prescrizione tradizionale cui il Tridentino stesso si riferisce ⁽¹⁰⁾. Voler andare « al di là » non significa tentar di sfuggire al dogma o alla tradizione, o di sostituirne l'autorità con una propria ricostruzione teologica. Perché riferirsi al dogma è senza dubbio

(10) DS 1504. L'appello alla *vulgata* latina è evidentemente solo l'indicazione di un testimone fidato della tradizione. L'appello in termini generali alla prassi consuetudinaria della Chiesa cattolica (« prout in ecclesia catholica legi consueverunt ») ha invece un valore più propriamente giustificativo. E tuttavia siamo sempre nell'ordine dei criteri, per quanto necessari, non delle ragioni fondanti: « prout » non è « perché ». Da un lato la formulazione letteraria del canone di DS 1504 non richiedeva un « perché »; d'altro lato un « perché » si trova nel testo in positivo del decreto (DS 1501): « cum utriusque unus Deus sit auctor »; ma qui a commento di « tam Veteris quam Novi Testamenti ». Ancora il Vaticano I riprenderà il discorso del « perché », ma in rapporto a ispirazione e canonicità congiuntamente (DS 3006). Qui però l'appello al decreto tridentino ha preso il posto dell'appello all'uso della Chiesa: « prout in eiusdem Concilii decreto recensentur ».

teologicamente necessario ⁽¹¹⁾; appellare ad una prescrizione tradizionale, quando si tratta autenticamente della tradizione della fede, è parimenti necessario e parimenti legittimo. Del resto nell'enunciazione dogmatica la fede cattolica riconosce né più né meno che un giudizio definitivamente vincolante circa tale autenticità, ed in questo senso il sigillo definitivo di tale prescrizione. « Andare al di là » significa cercare le « buone ragioni » — più esattamente si dovrebbe dire: i criteri — in base ai quali la tradizione richiamata, formulata e definitivamente sigillata dal Tridentino ha riconosciuto il canone biblico.

L'appello alla prescrizione tradizionale infatti non è ancora una « buona ragione » ultima o un criterio ultimo: in fondo in questo modo il problema semplicemente si sposta. La prescrizione avrebbe realmente carattere « ultimo », e di là del criterio della fattualità nuda e semplice non si potrebbe andare, qualora il canone (o tutte e singole le sue parti, anche indipendentemente le une dalle altre) fosse dato nella sua rigorosa e compiuta materialità sin dall'inizio. E del tutto probabile che i padri tridentini si configurassero in questo modo l'origine della « consuetudine di lettura » di questi scritti nella Chiesa cattolica: come del resto si configuravano (non essi solo, anche gli *adversarii*, che proprio anche per questo ne contestavano il darsi) le « *traditiones... vel oreneus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas* ». Certo nei secoli tra Trento e noi la teologia controversistica e manualistica cattolica ha sviluppato in questo modo la riflessione sui criteri di canonicità, a partire, come si diceva, dalla teologia dell'ispirazione, anzi da un certo modo di presentare la teologia dell'ispirazione ⁽¹²⁾.

Ma appunto l'andare in crisi di questo modo di immaginare la tradizione e le tradizioni, e più radicalmente l'avvenimento della rivelazione ⁽¹³⁾, e più in particolare l'apparizione nella storia della coscienza di fede della Chiesa del canone e dell'ispirazione come dati rivelati ⁽¹⁴⁾, impone di ripercorrere teologicamente la questione dei criteri e del senso

(11) Ma non per fare della « dogmatica » nel senso deteriore del termine, della *Denzinger-Theologie*.

(12) Addirittura troviamo la dizione « criteri dell'ispirazione » in G. M. PERRELLA, *Introduzione generale alla Sacra Bibbia*, Torino 1949, pp. 16-26. A p. 113 poi si parla anche del « criterio di canonicità », rimandando a quello dell'ispirazione. Cfr. lo stesso schema in P. BONATTI - C. M. MARTINI, *Il messaggio della salvezza. Introduzione generale*, ³ Torino 1968, pp. 69-71; 119. Più a monte potremmo rilevare invece il riferimento attento della questione criteriologica alla canonicità. Cfr. E. MANGENOT, *Canon des livres saints*, in DThC, vol. 2, ³ Paris 1932, cc. 1550-1605, alle cc. 1555-1569; H. HOEPFL, *Canonicité*, in DBS, vol. 1, Paris 1928, cc. 1022-1045, alle cc. 1034-1042. In questo senso tranquillamente P. GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu. Introduction théologique à l'étude de l'Écriture sainte*, Paris 1965, pp. 158-164. In realtà a rendere ambigua l'impostazione contribuiva forse la costruzione del trattato sull'ispirazione, con una sezione introduttiva sulla « Esistenza dell'ispirazione » che non poteva che attirare la domanda sui criteri. Cfr. G. COURTADE, *Inspiration et inerrance*, in DBS, vol. 4, Paris 1947, cc. 482-559, alle cc. 482-497. Il libro di Grelot non ha una sezione astratta di questo genere.

(13) Sarà sufficiente richiamare la costituzione dogmatica *Dei Verbum* e la letteratura esegetica, storica e teologica precedente e seguente.

(14) Cfr. soprattutto K. RAHNER, *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Brescia 1967 (edizione originaria 1956).

storico-teologico del giudizio di canonicità. Se cioè la canonicità non è rivelata come conseguenza dell'ispirazione ma l'ispirazione come condizione ultima della canonicità, questa invece come autorità, comunque poi la si pensi, di certi scritti per la fede della Chiesa, allora il problema dei criteri per il discernimento della canonicità ed il problema del senso della canonicità stessa risultano singolarmente affini. Quest'ultimo infatti corrisponde a questa domanda: « Che cosa cerca negli scritti biblici la fede della Chiesa? »; mentre il problema dei criteri di canonicità corrisponde a questa: « Come sa di averlo trovato? ».

Evidentemente questa impostazione della questione suppone che negli scritti biblici la fede cerchi e trovi qualcosa che non si identifica semplicemente con gli scritti biblici stessi. L'impostazione di cui qui stiamo dicendo che deve essere superata invece tendeva a presentare la questione del canone quasi come conclusa in se stessa: per cui poneva un taglio troppo netto non solo tra problema dell'ispirazione e problema del canone, ma analogamente tra il canone ed il valore, formale e contenutistico, che nel canone la fede della Chiesa cerca e trova. In altri termini: poneva un taglio troppo netto tra problema del canone e problema ermeneutico, nella misura in cui quest'ultimo non è appunto altro che il problema della Bibbia come mediazione, cioè il problema, formale e contenutistico, del reperimento nella Bibbia di ciò che nella Bibbia ci è dato, ed in funzione del quale la Bibbia ci è data.

II. LA CRITERIOLOGIA OPERANTE NEL RICONOSCIMENTO EFFETTIVO DELLA CANONICITÀ E DEL CANONE

1. *La caratterizzazione emblematica delle Scritture come apostoliche*

Una ripresa teologica del problema del giudizio di canonicità al di là della semplice prescrizione tradizionale può partire da una domanda formulata in questo modo: « Posto che il canone delle Scritture sia stato esplicitato con buone ragioni (in base a criteri validi) dalla e nella tradizione, queste buone ragioni (questi criteri) sono ancora accessibili a noi? ». Per non affrontare la domanda in modo troppo astratto, p. es. prendendo l'avvio dalle questioni generalissime sul rapporto tra ragioni e criteri ⁽¹⁵⁾, o sul rapporto tra plausibilità globale della tradizione cristiana (e magari, più in genere, di ogni tradizione) e sua capacità di enunciare le proprie norme, ed in particolare il *corpus* delle proprie scritture canoniche ⁽¹⁶⁾ — tutte questioni per altro degne di seria con-

(15) Parlare di criteri lascia più chiaramente intendere che ci muoviamo nell'orizzonte della fede, irriducibile all'evidenza, e che quindi cerchiamo anzitutto segni indicativi della presenza dello Spirito; parlare di ragioni può essere d'altra parte un modo per sottolineare le reali connessioni di cui la teologia può e deve giungere a rendersi conto.

(16) Ogni tradizione, ed in particolare ogni tradizione religiosa, anche fuori dal cristianesimo, è chiamata ad esibire la propria coscienza di possedere o meno scritti che ritiene autorevoli, e in che senso, e quali. Poiché la capacità di rispondere a questa richiesta è un sintomo importante dell'autocoscienza di ogni tradizione (anche il non riconoscere documenti canonici è una presa di posizione di

siderazione — converrà riferirci subito ai criteri che risultano essere stati effettivamente usati dalla e nella tradizione, in particolare nei primi secoli, per dirimere le questioni concernenti il canone.

In termini sufficientemente generali da poter contare su un consenso ecumenicamente significativo ⁽¹⁷⁾, ma non così generici da essere contentisticamente irrilevanti, possiamo dire che la canonicità della Scrittura è stata valutata all'insegna dell'apostolicità: in modo diretto per quel che riguarda gli scritti del N. T.; in un senso più complesso ma reale per quel che riguarda gli scritti dell'A. T. ⁽¹⁸⁾. Le difficoltà cominciano quando si vuol precisare il senso di tale criterio: che cosa significa apostolicità? come essa funziona da parametro della canonicità? La tradizione a questo riguardo non ha un atteggiamento univoco, non solo in quanto si aprono qui capitoli classici della controversia, sui quali si incrina l'ecumenicità del consenso, ma anche in quanto la stessa patristica dei primi secoli si serve di criteri diversi, più o meno esplicitamente riconducibili all'apostolicità ⁽¹⁹⁾.

Cercando di leggere il quadro che risulta dalla documentazione piuttosto avara dei secoli delle più significative problematizzazioni (II-IV) potremmo dire che l'apostolicità affermata della Scrittura ha diversi significati in corrispondenza a diverse questioni e diverse esigenze cui diversi Padri, secondo diverse teologie, forse corrispondenti in qualche modo alla tradizione di diverse Chiese, tentano di rispondere, trovandosi nella necessità di discernere la canonicità di diversi scritti (già circa lo stesso N. T.). *Salvo meliori iudicio*, queste diversità difficilmente

fronte alla questione della canonicità), su di essa ci sembra si impegni la plausibilità globale delle tradizioni stesse; anche, in particolare, di quella della fede cristiana.

(17) Cfr. I. LØNNING, *op. cit.*, pp. 259-260.

(18) Cfr. *Dei Verbum*, n. 16. Il fatto che si usi l'aggettivo « evangelico » invece che « apostolico » non sembra particolarmente rilevante, così che lo consideriamo obiezione. Esso equivale a « neotestamentario ». È certo non trascurabile il fatto che l'A.T. è stato assunto nella predicazione evangelica non solo dagli apostoli ma già da Gesù. Se poi l'aggettivo « integri » sia in posizione predicativa rispetto alla forma verbale « assumpti » (secondo il senso ovvio e come del resto le traduzioni e i commenti lasciano supporre), è cosa che potrebbe essere discussa a partire dalla storia del testo. A meno di forzare il senso della scomparsa di una virgola dopo « integri », si potrebbe vedere in esso semplicemente un attributo di « libri », senza incremento quindi di problematica sottesa e di significato rispetto al Tridentino ed al Vaticano I. Per la documentazione cfr. p.es. L. PACOMIO (a c. di), *Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione. Schemi annotati in sinossi*, Torino 1971, pp. 110-111.

(19) Una rassegna ampia di questi criteri in particolare in K.-H. OHLIG, *Die theologische Begründung*, cit.; il tema dell'apostolicità alle pp. 57-156. Cfr. questa osservazione sui rapporti tra « Apostolizität » ed « Urkirchlichkeit » (quest'ultimo evidentemente derivato da K. Rahner): « Poiché l'apostolo-testimone storicamente, realmente, funzionalmente e personalmente è il nucleo più interno del protoecclesiale, e non solo lo indica, poiché l'autenticamente apostolico rappresenta il caso ottimale del protoecclesiale, il termine "apostolicità" è un concetto dinamico, che si va condensando in direzione del suo centro e indica il protoecclesiale a partire da esso (...). In quanto la parola "protoecclesialità" non rende questa dinamica verso il centro che è l'apostolo, non colpisce pienamente le intenzioni espressive del concetto dell'apostolico; poiché d'altra parte l'"apostolicità" nel passato è stata intesa troppo nel senso di genuinità letteraria, qui deve essere precisata per mezzo del termine protoecclesialità » (pp. 94-95; corsivi di Ohlig).

potrebbero essere ricondotte ad un quadro storiografico sintetico coerente, e ricollegate nell'ambito stesso della storia della teologia patristica a precise configurazioni di « teologia fondamentale ». Frequentemente l'argomentazione patristica è contorta, e diversi parametri di apostolicità/canonicità si intrecciano, non sempre logicamente, nel medesimo contesto: un fenomeno, del resto, che può essere riscontrato anche nella teologia posteriore.

2. *Il parametro dell'apostolicità in senso letterario*

Possiamo trovare anzitutto l'appello ad un'apostolicità che potremmo dire « letteraria », là dove gli apostoli vengono considerati senz'altro come gli autori degli scritti del N. T. Pensiamo p. es. alle dispute su Giovanni l'apostolo e Giovanni il presbitero, o sull'autenticità paolina di Ebrei. Pensiamo (ma qui la valutazione del fenomeno non deve essere semplicistica, né indulgere a criteri dettati da una sensibilità moderna) al fenomeno, oggi tanto studiato, della pseudepigrafia neotestamentaria ⁽²⁰⁾. Già presente in epoca patristica, questa prospettiva per ragioni più che comprensibili ha ripreso vivacità nel contesto umanistico a partire da Erasmo, e nel contesto illuministico dell'indagine storico-critica della Bibbia ⁽²¹⁾.

Mentre la verifica storico-critica dell'apostolicità letteraria degli scritti del N. T. continua a sollevare più problemi di quanti in genere il passato non sospettasse, la concezione teologica soggiacente si mostra carica di una suggestività che gli orientamenti contemporanei della teologia fondamentale esaltano. In effetti le « origini cristiane », la cui normatività genuina viene cercata negli scritti canonici, risultano caratterizzate in modo molto nitido quando il rapporto tra questi scritti e gli apostoli venga pensato come letterario ed immediato. Gli apostoli in questa prospettiva possono essere visti non tanto come garanti autorevoli di contenuti di per sé indipendenti dal loro irripetibile rapporto personale con Gesù, ma precisamente come testimoni diretti di lui, dotati per questo di una collocazione singolarissima nella storia della salvezza. La parola (nel nostro caso la parola scritta) che sgorga immediatamente dalla loro testimonianza appare così come formulazione sorgiva di una rivelazione che ha forma di storia. Nessuna parola figliata da altra parola può, neppure in linea di principio, recuperare questa immediatezza: ogni altra parola anzi deve misurarsi con l'intrascendibilità di quell'annuncio originario. La singolarità della Bibbia viene così a mostrarsi fondata sulla singolarità di Cristo attraverso una dinamica significativa della teologia della rivelazione, e la canonicità del N. T. può

(20) Esso è evidentemente d'attualità soprattutto in vista della questione di critica letteraria concernente l'origine precisa degli scritti. A noi qui invece interessa piuttosto per valutare il senso attribuito al criterio letterario in rapporto al valore canonico. Ma sono necessarie attenzioni analoghe, nel senso che si esige in ambedue i casi un'ermeneutica delle testimonianze rispettosa del contesto culturale.

(21) Qui però in vista di un altro risultato, in quanto di fronte alla ragione illuministica la questione della canonicità si svuota di significato tipicamente teologico e si trasforma nella questione dell'affidabilità documentaria.

essere pensata in modo molto netto come mediazione normativa della canonicità di Cristo.

L'evidente impossibilità di ricondurre l'intero canone del N. T. entro questo modello di apostolicità costituisce d'altronde un limite invalicabile di questa concezione. Tale impossibilità emerge con particolare nettezza di contorni nella ricerca storico-critica contemporanea; ma già la più antica incontrastata tradizione ne era consapevole: per quanto disinvolto potesse essere l'uso della pseudepigrafia, nessun tentativo è stato fatto per ricondurre sotto una paternità direttamente apostolica (e l'immediatezza è essenziale alla concezione letteraria dell'apostolicità) i vangeli di Marco e di Luca e gli Atti degli apostoli ⁽²²⁾ — testi peraltro inequivocabilmente protocanonici. Evidentemente un'elaborazione teologica, per quanto suggestiva, deve cedere di fronte ad un dato storico che palesamente la falsifica. Qui però l'atteggiamento patristico è a due tagli, in quanto la clamorosa evidenza del fatto che scritti neotestamentari di sicura canonicità non hanno per autore letterario un apostolo non ha impedito alla tradizione patristica di prendere molto sul serio nelle discussioni sul canone l'appello ad una paternità apostolica di questo genere e di trasmettere ai secoli posteriori l'interesse per questo parametro.

3. Il parametro dell'apostolicità in senso giuridico

Un secondo modo di concepire l'apostolicità come criterio di canonicità potremmo indicarlo come apostolicità « giuridica ». Gli apostoli non sarebbero in tal caso necessariamente (talora sí) gli autori letterari degli scritti del N. T. Essi sarebbero però all'origine della trasmissione di questi scritti come canonici nella Chiesa. La loro sanzione, il discernimento dell'ispirazione da parte loro, consegnerebbe autorevolmente alla Chiesa i libri sacri: il loro canone, o più verosimilmente i singoli scritti, la cui collezione formerebbe materialmente il canone. Una teologia della rivelazione è implicata anche in questo modo di configurarsi l'apostolicità delle Scritture: si fa notare in effetti che il canone è un dato della fede, e quindi deve essere dato alla Chiesa per rivelazione, prima della « morte dell'ultimo apostolo »; in concreto (per valorizzare il senso della morte dell'ultimo apostolo nella prospettiva della storia della salvezza e non solo della cronologia) da parte degli apostoli stessi che lo avrebbero conosciuto « *Spiritu Sancto dictante* » ⁽²³⁾.

La valorizzazione dell'autorità formale degli apostoli, e così di una istanza ecclesiastica, nella promulgazione dell'autorità della Bibbia, e l'appello quanto mai netto ad una tradizione *sine scripto* proprio a proposito di quel punto d'onore che il dogma del canone è stato, nella controversia, per la parte cattolica, hanno fatto sí che questa maniera di

(22) Lc 1, 1-4 del resto contraddirebbe formalmente un tentativo del genere.

(23) Più puntualmente: il canone del N.T. sarebbe stato reso noto agli apostoli senz'altro « *Spiritu Sancto dictante* » (DS 1501; meglio « suggerente »: *Dei Verbum*, n. 7). Per l'A.T. è più semplice pensare ad un'istruzione da parte di Cristo stesso, evidentemente da non formalizzare troppo.

concepire l'apostolicità delle Scritture trovasse particolare favore nel cattolicesimo posttridentino. Questa è in effetti la concezione che la manualistica cattolica proponeva nel capitolo sui « criteri dell'ispirazione »⁽²⁴⁾. Ma non è una concezione esclusivamente posttridentina. In fondo già i famosi frammenti in cui Clemente Alessandrino⁽²⁵⁾ parlerebbe dell'origine del vangelo di Marco e riterrebbe opportuno puntualizzare come Pietro abbia accolto l'opera dell'evangelista dimostrano interesse per l'atteggiamento dell'autorità pastorale dell'apostolo in vista della canonicità del vangelo.

In realtà un'approvazione formale di tutti gli scritti neotestamentari come ispirati e/o canonici⁽²⁶⁾ da parte di qualche apostolo è ben difficilmente sostenibile sul piano storico. Praticamente niente di questo genere è seriamente documentato: questa concezione dell'apostolicità del N. T. si presenta come il risultato di un'inferenza teologica a partire da una certa maniera di pensare la rivelazione del canone, la chiusura della rivelazione e l'apostolicità delle tradizioni⁽²⁷⁾. D'altra parte la riconduzione stessa entro la « morte dell'ultimo apostolo » dell'origine letteraria di tutti e singoli gli scritti neotestamentari è impresa criticamente non facile, per non dire semplicemente impossibile⁽²⁸⁾; per di più si presenta sin dall'inizio come sospetta per il tipo di atteggiamento che suppone, apologetico in un senso che sconfina nel fazioso. Tanto più che la fine dell'epoca apostolica è un discrimine storicamente e storiograficamente non rigido. Giustamente a questo proposito scriveva K. Rahner:

Ci si deve domandare, in che cosa possa esser utile per la conoscenza dell'ispirazione di uno scritto tardivo, non derivante da un apostolo, il fatto che in tutt'altra parte visse ancora un apostolo (per esem-

(24) Valga una citazione per tutte: « L'ispirazione è un fatto di ordine soprannaturale, noto a Dio solo, che ne è l'autore, e il quale solo quindi può notificarlo all'uomo con la rivelazione (...) ». G. M. PERRELLA, *op. cit.*, p. 24. « Nel V.T. unico organo autentico di rivelazione, unico legato legittimo di Dio fu il profeta. Dunque, per quanto non ci consti storicamente, i profeti devono aver dato istruzioni al popolo intorno ai libri di origine divina. Nella peggiore delle ipotesi (...) N.S.G.C. (...) deve aver rivelato l'ispirazione dei libri più recenti (...) Anche al tempo degli scritti del N.T. esistevano dei legati autentici ed infallibili di Dio, gli apostoli, i quali devono aver attestata l'ispirazione di quegli scritti (...) ». *Ivi*, pp. 25-26; corsivi di Perrella.

(25) In EUSEBIUS CAESAR., *Hist. eccl.*, 2, 15, 2 e 6, 14, 7.

(26) « E/o » secondo il contenuto primario che si voglia vedere nel riconoscimento e/o nell'approvazione apostolica.

(27) Non è che i risultati di inferenze teologiche non possano presentare la pretesa di avere valore veritativo; anzi è evidentemente il contrario. Ma qui ci troviamo di fronte ad un'inferenza che parte da interpretazioni teologiche (« una certa maniera di pensare ») di dati fattuali di valore dogmatico. Alla tesi che risulta da questa inferenza i fatti non apportano conferme, anzi creano difficoltà. Per questo è giusto pensare che non già l'inferenza ma le interpretazioni che essa suppone siano discutibili.

(28) Ci ha ritentato recentemente, con particolare attenzione alla 2 Pt, F. MARÍN, *Apostolicidad de los escritos neotestamentarios*, Est Ecl 50 (1975) 211-240. Purtroppo l'insieme dell'argomentazione non è convincente anche a prescindere dal valore dell'analisi esegetica e storica, perché il rapporto storia-dogma non può tener conto solo delle possibilità astratte, ma si devono valutare anche le verosimiglianze concrete.

pio Giovanni), senza che si possa rendere con qualche probabilità plausibile che egli abbia conosciuto questo scritto e ne abbia esplicitamente affermato l'ispirazione ⁽²⁹⁾.

In ultima analisi questa concezione giuridica dell'apostolicità del N. T. non fa altro — come già si è detto — che condurre fino all'estremo il riferimento alla prescrizione tradizionale del canone, giustificandola proprio con l'ammissione positivista della sua ingiustificabilità. Certo questo positivismo ha una sua religiosità: esalta la trascendenza e la misteriosità del dato. Ma al prezzo di svuotarlo della capacità di avere senso. Sarà interessante notare che la medesima crisi di senso colpisce i presupposti stessi di questa concezione. Il fatto che la rivelazione si concluda con gli apostoli è ricco di senso, come si è detto a proposito della concezione letteraria dell'apostolicità degli scritti del N. T., proprio se non si concepisce la rivelazione in modo formalistico, come una notifica; una notifica infatti ha uguale senso a chiunque e tramite chiunque venga fatta. Una teoria che rimanda agli apostoli per delle ragioni che svuotano di senso l'appello agli apostoli stessi è una teoria che in qualche modo si mangia la coda.

4. Il parametro del contenuto apostolico (evangelico)

La tradizione, anche patristica, conosce un altro modo ancora di concepire l'apostolicità: potremmo parlare a questo proposito di apostolicità « dottrinale », o meglio « di contenuto ». In realtà non si tratta solo della derivazione dagli apostoli del contenuto veritativo degli scritti, o della conformità della loro dottrina con quella apostolica. In questo capitolo della nostra sommaria catalogazione vorremmo radunare tutti quei modi di concepire l'apostolicità delle Scritture che la considerano come una caratteristica interna ⁽³⁰⁾ alle Scritture stesse in quanto documento, e non quindi solo come corrispondente ad una loro approvazione da parte di un'autorità apostolica o una derivazione letteraria da parte di essa ⁽³¹⁾.

Certo il profilo dottrinale è importante: esso ci fa incontrare con l'ortodossia degli scritti nei confronti dell'evangelo annunciato dagli apostoli. Ma non dobbiamo trascurare l'appello esistenziale di cui è gravida la Bibbia, e la possibilità che essa offre di essere come il « testo-base » per la predicazione del vangelo di Gesù. Questi ultimi due profili sono stati particolarmente valorizzati dalla tradizione lute-

(29) K. RAHNER, *Sull'ispirazione*, cit., p. 75. Con la *pars destruens* del saggio di Rahner, vent'anni fa certamente coraggiosa, pensiamo che non si possa non convenire. Conveniamo anche con la tesi fondamentale della *pars construens*, che fa leva sul concetto di « Urkirche »; ma poiché qui ci occupiamo non della natura del fatto ispirativo ma della canonicità e dei suoi criteri vorremmo cercar di puntualizzare i necessari rapporti tra « Urkirche » ed apostolicità. Cfr. il testo di Ohlig cit. sopra alla nota 19.

(30) Nel senso per cui la manualistica distingueva criteri di canonicità/ispirazione interni ed esterni alla Scrittura stessa.

(31) La derivazione letteraria in effetti segna intimamente il risultato documentario che ne è il prodotto; questo però poi, come tutti i documenti, sussiste di una vita propria, sganciata dalla sua origine.

rana; la teologia illuminista poi ha valutato la Scrittura in base alla solidità storica della sua documentazione ⁽³²⁾.

Si tratta insomma della problematica raccolta attorno alla tesi dell'« autopistia » della Scrittura (come autocredibilità, autofidatezza, capacità di far fede a se stessa). Parlare di autopistia può anche voler dire senz'altro aggirare l'apostolicità e gli apostoli, nella misura in cui questi in fondo non hanno che una funzione mediatrice; e tuttavia anche a questo riguardo il rimando all'apostolicità non è mai stato semplicemente accantonato, forse in parte per non demolire totalmente un parametro teologico sentito in qualche modo come irrinunciabile, forse anche e soprattutto perché non può essere elusa, né sul piano storico né su quello della storia della teologia né su quello teoretico, la domanda sui rapporti tra mediazione apostolica e mediazione biblica (qui pensiamo direttamente al N. T.).

Il criterio di canonicità dato dall'autopistia della Scrittura, sia in riferimento al contenuto dottrinale sia in termini più vasti, enfatizzando, più ancora che il criterio dell'apostolicità letteraria, il carattere mediatore della Scrittura di fronte all'evangelo, alla Parola, a Gesù Cristo, richiama un fatto degno di perenne attenzione: che nella Scrittura cioè non si cerca mai solo la Scrittura ma la Parola, Gesù Cristo appunto. La canonicità della Bibbia conta sempre solo in vista di ciò, di Colui che si cerca nella Bibbia stessa. Anche in ragione di questo « solo » la tradizione luterana non ha cessato di insistere in questa linea.

Il fatto che in qualche modo questo criterio relativizzi l'apostolicità, che faccia riconoscere la Bibbia come apostolica in quanto evangelica, e non come evangelica in quanto apostolica, è del tutto coerente con il senso generale della posizione di Lutero. È noto infatti che il criterio che Lutero usa per discernere la canonicità e, in un medesimo momento teologico, l'apostolicità degli scritti biblici è quello del « *Christum treiben* », dell'« urgere Cristo ». Perché

Ciò che non insegna Cristo non è apostolico, anche se è Pietro o Paolo che insegna; viceversa ciò che predica Cristo è apostolico, anche qualora lo faccia Giuda, Anna, Pilato, Erode ⁽³³⁾.

Lønning fa notare a questo proposito un aspetto molto originale, personalissimo, della posizione del riformatore tedesco: Lutero oppone apostoli e « discepoli degli apostoli », in quanto usa quest'ultima dizione nel senso polemico di « discepoli degli apostoli invece che di Cristo ». Il principio « *solus Christus* » viene perseguito con un'attenzione concentrata sulla problematica sottostante a Gal 1, 8s:

(32) Per questa via la critica arriva a concepire la canonicità in riferimento alla capacità di porre in contatto con il « Gesù della storia ». Ma l'esito di questo itinerario non potrà essere se non « che c'entra poi Gesù? » (Bultmann).

(33) M. LUTHER, *Vorrede auff die Episteln sanct Jacobi unnd Judas*, WA DB 7, p. 384. Il passo è riportato un po' dovunque, p.es. in I. LØNNING, *op. cit.*, p. 101. Per la posizione di Lutero, oltre all'analisi accurata di Lønning, cfr. p.es. N. APPEL, *op. cit.*, pp. 237-251; G. GLOEGE, *Zur Geschichte des Schriftverständnisses*, in NTK, pp. 13-40, alle pp. 23-30 (originale di Gloege 1967).

Se anche noi ⁽³⁴⁾ o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema! Come abbiamo detto prima, ora di nuovo dico: se qualcuno vi annuncia un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema!

Gli avversari di Paolo, che si vantano di essere discepoli degli apostoli, sono respinti come non discepoli di Cristo, perché degli apostoli e non di Cristo si gloriano. Il *Sitz im Leben* antipapista della teologia luterana è anche più evidente di quello della lettera paolina. Qui a noi però interessa prendere atto del significato di questa teologia, con il valore della forza delle sue sottolineature e con i rischi che, d'altronde, oggettivamente comporta. Il rischio che da sempre la controversistica cattolica ricorda è quello dell'arbitrio soggettivistico: per non essere « discepoli degli apostoli » si rischia cioè di diventare discepoli di Lutero o discepoli di se stessi.

Ma la risposta a Lutero che fa leva solo su questo rischio — bisogna riconoscerlo — non è ancora una soluzione. Se ci riconduce, con un corto circuito congeniale alle abitudini del cattolicesimo, ad accettare semplicemente, *dunque*, di farsi in qualche modo discepoli degli apostoli, e in concreto del magistero ecclesiastico, ci richiama certo attenzioni più che necessarie, ma lascia la nostra teologia fondamentale di fronte alla sua questione di partenza: la questione cioè della fondazione della prescrizione ecclesiastica, la questione del superamento del positivismo dogmatico (la questione — se si vuole — del nostro inciso « in qualche modo »).

È infatti totalmente da scartare la dottrina della *perspicuitas Scripturae*, su cui Lutero e la tradizione luterana fondano il criterio dell'autopistia? Quando Lutero ⁽³⁵⁾ dice che la parola della Scrittura è luce e non tenebre, si dovrà dargli anzitutto atto dell'evidente verità contenuta in tale affermazione. Se anche è vero che questa luce non elimina il mistero, e quindi l'oscurità della fede (questo fatto va sottolineato; ma il positivismo dell'apostolicità giuridica è l'unico modo possibile per rendergli giustizia?), sarà più che legittimo ipotizzare che sia teologicamente più produttivo partire dalla luminosità della Scrittura per comprenderne l'oscurità che non dall'oscurità per comprenderne il mistero di luce. Ma come procedere? Che valore può avere dunque il criterio del contenuto?

Cominciamo col prendere in considerazione l'uso che più ovviamente ne hanno fatto i Padri. È certo che il criterio dell'eterodossia è stato considerato più che sufficiente, primario anzi ed assolutamente decisivo, per un giudizio di non canonicità nei riguardi di molti scritti forse anche pretenziosi. È certo anche che talora è stato usato addirittura, sempre in forma negativa, il criterio della non perspicuità ⁽³⁶⁾: se si vuole contestare a Lutero la legittimità dell'appello ad esso p. es. nei riguardi dell'Apocalisse giovannea è necessario o contestare anche l'uso patristico oppure dimostrare che e perché non si dia parità.

(34) Gli apostoli stessi, dunque, precisamente.

(35) Anche contro Erasmo. Cfr. G. EBELING, *art. cit.*, p. 318.

(36) Cfr. K.-H. OHLIG, *Die theologische Begründung*, cit., pp. 233-236. Circa l'uso che ne fa Lutero I. LØNNING, *op. cit.*, pp. 106-107.

Ma il criterio potrà avere anche un uso positivo? Qualora si identifichi semplicemente apostolicità con ortodossia certamente no: altrimenti ogni scritto ortodosso risulterebbe per ciò stesso canonico ⁽³⁷⁾. D'altra parte, se è vero che l'eterodossia esclude l'apostolicità, non è ancora detto che *tutta* la questione dell'apostolicità di contenuto debba giocarsi sul binomio ortodossia-eterodossia: non è escluso che un contenuto evangelico *qualificato* possa denotare appunto quell'apostolicità che è richiesta per un giudizio di canonicità.

Quando ci domandiamo che cosa possa significare l'appello ad un contenuto evangelico qualificato, ci si para prontamente ed evidentemente di fronte la tesi di O. Cullmann, secondo il quale la Chiesa della metà del II secolo ha dovuto e potuto impegnarsi, e così impegnare noi, in un discernimento decisivo: ha cioè scelto ⁽³⁸⁾ di sottomettersi al canone degli scritti nei quali soli, diversamente che nelle tradizioni orali ormai divenute insicure, poteva trovare fedelmente il vangelo di Cristo. Questo giudizio (questa decisione) secondo Cullmann impegna la Chiesa di tutti i tempi, eppure propriamente non inaugura una prescrizione dogmatica: esso infatti permette a tutte le generazioni successive (anche a noi) di essere, attraverso questi scritti, posti di fronte alla maestà del *Kyrios* che ci si impone ⁽³⁹⁾. Così il giudizio della Chiesa del *kairòs* del II secolo ed il nostro giudizio si collegano: si tratta di una vera autopistia della Scrittura, ma non slegata dalla storia della salvezza: di un'autopistia che la Chiesa del II secolo (e noi?) può valutare per una particolare vicinanza a Gesù.

Da un punto di vista storiografico un giudizio siffatto della Chiesa del II secolo non può essere in alcun modo documentato, neppure in connessione con la controversia marcionita; ipotizzarlo a partire dai fatti noti è puramente fantasia. Nonostante questo, e nonostante altri elementi discutibili, la teoria di Cullmann conserva un'alta significatività nel panorama del dibattito sul canone: essa — potremmo dire — enuncia in forma « mitologica » una realtà non trascurabile della teologia della storia della salvezza, con particolare riferimento all'emergere, nella

(37) A questo proposito la teologia cattolica si sa autorevolmente confermata dal fatto che il concilio Vaticano I esplicitamente esclude la sufficienza dell'elemento « ortodossia » come spiegazione del mistero della Scrittura: « nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant » (DS 3006). Bisogna non forzare questo testo dogmatico al di là del suo significato formale: esso esclude che l'ortodossia spieghi adeguatamente ispirazione e canonicità della Scrittura; non che possa fungere, più o meno adeguatamente, da criterio. (La diversità delle domande appare evidente in rapporto all'altra concezione contestualmente rifiutata, che fa riferimento all'approvazione ecclesiastica). Rimane il fatto che in questo modo il concilio mantiene inequivocabilmente distinti gli scritti biblici da ogni documento della tradizione ecclesiastica che contenga la rivelazione senza errore; orbene, un criterio positivo, per essere veramente tale, deve appunto permettere soprattutto questa distinzione.

(38) Si tratta di una scelta di principio, secondo Cullmann (*op. cit.*, p. 246), in quanto il secolo II stabilisce il principio del canone: è noto che il completo incontrastato riconoscimento dell'intero canone biblico si ha con il V secolo circa. Ma una sottomissione di principio, che coesista con l'impegno a giudicare e scegliere la norma cui si è sottomessi, fino a che punto è realmente sottomissione?

(39) *Ivi*, pp. 246; 253.

Chiesa subapostolica, della coscienza dell'originalità irripetibile dell'età apostolica ormai conclusa, e degli scritti che la esprimono.

Comunque la si valuti, l'ipotesi teologica di Cullmann (e forse proprio anzitutto il suo lato più debole) ci pone di fronte alla questione criteriologica ultima circa l'apostolicità di contenuto e l'autopistia della Bibbia. Tale questione, che si ripete sostanzialmente identica sia in rapporto al giudizio della Chiesa del II secolo sia in rapporto al nostro, è la seguente: questo criterio non elude paradossalmente proprio il discepolato di fronte alla Bibbia? La sua applicazione sembra infatti supporre che già si sappia quali contenuti sono apostolici, evangelici, corretti; in base a questa precomprensione poi si giudica il canone.

Ma è proprio così? Il processo ermeneutico che qui si attua, con la classica circolarità tra nostra precomprensione e attenzione al documento (alla Bibbia come canone), va una volta di più valutato sinteticamente, come un tutto di parti correlative. Si potrà/dovrà dire che proprio di fronte alla Bibbia e nella Bibbia si coglie il contenuto evangelico che rende ragione contemporaneamente di se stesso come primo e solo *credibile* e *creditum* e della Bibbia come prima e — in un certo senso — « sola » mediazione. In questa direzione K.-H. Ohlig ha formulato una via « cattolica » ⁽⁴⁰⁾ di recupero della tesi dell'autopistia che andasse oltre la teologia di N. Appel (l'autopistia della Scrittura come momento dell'autopistia della Chiesa — momento come? qui poi torna il problema). Autopistia di Cristo, della Bibbia, della Chiesa formano secondo Ohlig un tutt'uno, ma rigorosamente in quest'ordine, che ha valore realmente fondante ⁽⁴¹⁾.

Non potremmo chiudere il discorso sull'apostolicità di contenuto senza richiamare infine la rilevante difficoltà che la critica illuminista ⁽⁴²⁾ rivolgeva alla dottrina dell'autopistia in quanto applicata per giustificare l'intero canone biblico: la testimonianza dello Spirito Santo che prende corpo nel criterio del contenuto giustifica volta per volta quella parola o pagina della Scrittura che il lettore ha fra mano. Ogni estensione ad interi libri o all'intero canone appare oggettivamente ingiustificata, benché talora possa essere sembrata ovvia sulla base di presupposti forse validi ma che vanno al di là del criterio contenutistico cui si sta propriamente appellando. D'altra parte come mostrare che tutte e singole e sole le pagine del canone biblico (del N. T.; per l'A. T. la cosa è anche più complessa) rispondono ad una criteriologia di questo genere?

5. Carattere consensuale e sintetico del riconoscimento della canonicità

Forse l'esemplificazione sui diversi significati dell'apostolicità delle Scritture potrebbe continuare; ma il dato che abbiamo raccolto, se è insufficiente per permettere una sintesi sul piano storico, è già più che significativo sul piano teologico. Nessuna di queste maniere di conce-

(40) Il suo valore teologico non consiste evidentemente solo nel fatto di essere praticabile nella teologia cattolica.

(41) K.-H. OHLIG, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?*, cit., pp. 207-209. N. APPEL, *Kanon und Kirche*, cit., pp. 375-379.

(42) Cfr., a proposito della critica di J. S. Semler, H. STRATHMANN, *art. cit.*, pp. 49-50.

pire l'apostolicità del N. T. è senza valore; ma anche nessuna è decisiva. Nessuna è sufficiente, ma forse tutte sono in qualche modo necessarie. Anche l'antichità cristiana ha usato un po' tutti questi criteri, ma non si è affidata totalmente a nessuno di essi. Se per ipotesi questa fosse la via lungo la quale anche noi cercare il senso dell'apostolicità delle Scritture e della loro canonicità, come in concreto potremmo percorrerla senza cadere in un supremo arbitrio? Se « apostolicità » significa tante cose, ma non sempre tutte contemporaneamente, è essa qualcosa di più che una semplice parola?

Per illuminare questo nodo di teologia fondamentale mi pare possa aiutare la constatazione di un significativo parallelismo. Già il N. T. conosce diverse maniere di pensare e presentare la figura degli « apostoli », anche se è unanime nel riconoscere appunto negli « apostoli » l'autorità non superabile per quel che riguarda l'annuncio del vangelo di Gesù e l'impostazione dell'esistenza delle comunità cristiane. Tali diverse maniere di pensare gli « apostoli » non sono incompatibili: in parte si sovrappongono, in parte si completano. Corrispondono a maniere diverse di concepire la missione e l'autorità; diverse ma non contraddittorie, anche se certo la Chiesa degli anni 40-50 (sempre del I secolo) ha conosciuto controversie molto dure proprio su questo tema. Non è qui il luogo per riprendere analiticamente i termini di quella vicenda. È certo tuttavia che nel N. T. troviamo p. es. la teologia lucana, per cui apostoli sono i Dodici, e che perciò tende a tralasciare questo titolo in riferimento a Paolo, la cui attività missionaria peraltro riconosce ed esalta incondizionatamente. È certo che Paolo stesso usa la terminologia dell'apostolato in sensi diversi (meritatamente famoso il succedersi dei temi in 1 Cor 9, 1-5), non senza però orientamenti e preferenze istintive molto nette: egli p. es. accetta anche una prospettiva istituzionale dell'apostolato, ma non rinuncia mai a pensarlo anzitutto nel contesto della missione in atto (e questo rende non facile per Paolo l'accostamento Dodici-apostolato).

Di fronte a questa diversità di teologie neotestamentarie alcuni personaggi emergono nella Chiesa primitiva come più evidentemente riconoscibili come « apostoli », perché rispondono praticamente all'intera gamma dei significati del termine (il fenomeno p. es. è singolare nel caso di Cefa); altri meno, in modi e forme e per ragioni diverse. Il N. T. ci presenta questo insieme di persone così diversamente configurato come punto di riferimento autorevole, come canone vivente della Chiesa. Per l'apostolicità delle Scritture ci troviamo di fronte ad un quadro sostanzialmente simile. La canonicità incontestata p. es. delle maggiori lettere paoline può essere giustificata sia in termini di apostolicità letteraria, sia giuridica, sia contenutistica. Per altri scritti la cosa è più unilaterale. Per altri ancora è oggettivamente più complessa. Fatto sta che circa 3/4 degli scritti del N. T. (4/5 dell'intera Bibbia) ha ottenuto, per quel che ci risulta, in modo incontrastato e tranquillo il riconoscimento della propria canonicità. Per gli altri (i deutero canonici) la cosa è stata meno semplice.

Ma come la comunione con gli apostoli più e meglio riconosciuti ha permesso il riconoscimento degli altri, così il riconoscimento dell'apo-

stolicità degli scritti deuterocanonici probabilmente non ha potuto e ancor oggi non può essere raggiunta se non anche a partire da un blocco di Scritture bene e pacificamente canonizzate. La positiva verificabile consonanza con gli scritti protocanonici ha costituito e costituisce così uno dei criteri di apostolicità e di canonicità ⁽⁴³⁾, che non esonera dall'attenzione a criteri più diretti e obiettivi ma che neppure può e deve essere dimenticato. Se questo è vero, ne deriva che non è adeguato pensare in astratto ed aprioristicamente i criteri di canonicità; ma si deve tener conto del fatto che essi hanno risalto compiuto sempre e solo in riferimento alla concretezza del canone, alla sua singolarità storica e teologica.

Ne deriva anche che a riguardo della teologia del canone dobbiamo evitare due estremi: quello di ritenere accidentale al canone la sua completezza nei particolari, e quindi tutto sommato secondario il riconoscimento dei deuterocanonici, ma anche quello di ritenere che pressoché nulla sia fatto finché questo riconoscimento non sia stato portato a perfezione. Se per il momento logicamente previo del riconoscimento dei protocanonici come singoli scritti e probabilmente anche come *corpus* ⁽⁴⁴⁾ sono operanti fondamentalmente i diversi parametri del criterio dell'apostolicità, per il momento della completezza del riconoscimento del canone sembra dover intervenire, insieme ad essi e insieme al confronto con il corpo dei protocanonici, in modo anche storicamente rilevante ⁽⁴⁵⁾, un principio superiore di sintesi, irriducibile agli elementi dell'analisi teologica e che solo la comunione ecclesiale è in grado di valutare. Un limite della teologia di Cullmann, che si occupa solo dell'affermarsi nel II secolo del *principio* del canone, sta nell'eludere la questione dell'epistemologia teologica operante nel momento ulteriore. Essa a nostro avviso è realmente originale.

Se volessimo, al di là della ricerca dei particolari della vicenda storica della formazione del canone biblico, esprimere in forma di « mito » (non diversamente del resto da Cullmann) il significato epistemologico di tale vicenda, potremmo riassuntivamente dire così. L'intero canone, cioè l'insieme delle Scritture come un tutto organico, prende fisionomia nella comunione universale. Alla formazione della fisionomia definitiva di questo « tutto » le diverse Chiese e le diverse tradizioni hanno contribuito da punti di vista diversi e con apporti talora complementari. Ciò a partire (materialmente) dallo scambio delle « lettere » apostoliche destinate immediatamente a diverse singole Chiese ⁽⁴⁶⁾ e dal mutuo accostarsi ed arricchirsi delle tradizioni evan-

(43) Cfr. K.-H. OHLIG, *Die theologische Begründung*, cit., pp. 170-197 (alle pp. 198-211 il criterio del confronto con le Scritture riconosciute dell'A.T.).

(44) La cosa è verificabile almeno per i vangeli, documentati esplicitamente come quaterna dal secolo II (Ireneo teorizza sul numero « 4 ») e per l'epistolario paolino, noto in questa forma già a 2 Pt 3, 16. Cfr. C. F. D. MOULE, *op. cit.*, pp. 271-287, e l'esposizione di P. GRELOT in *Introduzione al N.T.*, 5., *Il compimento delle Scritture*, cit.

(45) Certo il momento pneumatologico è già presente nell'analisi teologica condotta sulla base dei criteri oggettivi; ma qui prende rilievo il suo concorso a configurare una totalità che altrimenti non sarebbe riconoscibile.

(46) Ma talora già originariamente a più chiese.

geliche precanoniche e dei vangeli canonici. E (formalmente) per il fatto che le diverse tradizioni delle Chiese si servivano di diversi concetti di apostolicità, come di concezioni diverse della fisionomia dell'autorità apostolica e del modo di riferirsi alla sua normatività.

A questo riguardo la protocanonicità rappresenta l'importante figura di un « consenso » indubbiamente sufficiente per l'annuncio del mistero della salvezza ⁽⁴⁷⁾ ma non per questo meno bisognoso di maturare in pienezza e cattolicità. Il passaggio da questo consenso pacifico e per così dire elementare all'accoglimento dell'intero canone nella comunione delle Chiese ha indole pneumatologica: trascende senza eliminarli, anzi valorizzandoli ed utilizzandoli, i parametri oggettivi.

Se questo schizzo esprime il senso teologico del giudizio di canonicità, possiamo tentare di rispondere alla domanda iniziale sul senso della tradizione del canone. Il dilemma « buone ragioni » — « semplice prescrizione » si sfalda: i suoi due presunti corni debbono essere affermati contemporaneamente. Quella infatti che chiamiamo prescrizione tradizionale non è pura prescrizione, ma è la compattezza, anche lungo i tempi, di quella stessa comunione delle Chiese che sola, fin da principio, è stata competente a riconoscere l'intero canone biblico. Come fin dall'inizio tale comunione, che ha natura fondamentalmente carismatica, pneumatologica, assumeva e trascendeva le valutazioni date dalle diverse Chiese, le valutazioni date secondo diversi criteri di apostolicità, così la comunione diacronica assume e trascende la testimonianza del passato, che non si prescrive semplicemente, e la nostra valutazione, che non è abbandonata all'arbitrio.

Probabilmente anche considerando in questa prospettiva diacronica il consenso della tradizione nel riconoscimento del canone potremmo rilevare in esso fasce maggiormente pacifiche e frange bisognose di più complessa valutazione. In questa luce potrebbe forse essere recuperato un senso teologico perenne della proto e deutero-canonicità, al di là del semplice piano della reminiscenza dotta di controversie che furono. Non già per riesumare *quelle* controversie, come se il cammino della storia non avesse un senso di marcia ben preciso e inappellabile, o come se non fosse significativo il fatto che la comunione « cattolica » ⁽⁴⁸⁾ ha « già » riconosciuto in modo definitivo il canone dei libri sacri in un modo che non autorizza più dubbi reali né propriamente metodici a proposito del canone stesso. Ma per valutare ed esprimere meglio quella dinamica concreta della tradizione del canone che abbiamo visto non identificarsi semplicemente con un fenomeno di prescrizione, e che proprio per questo abbiamo ritenuto non indifferente. Non si tratta di stabilire, contro la dottrina tradizionale, dei più e dei meno di apostolicità o canonicità o ispirazione, o delle differenze tra scritti più seri e scritti sostanzialmente trascurabili: il riconoscimento da parte del consenso della comunione dei credenti, definito poi dal magistero conciliare, enuncia un'adesione estremamente seria a tutti e singoli gli scritti cano-

(47) In realtà nessuna chiesa si è attestata sulla base minimale data dall'insieme dei protocanonici.

(48) Nel senso di quella universalità qualificata di cui stiamo parlando e nel senso confessionale di romano-cattolica.

nici « *cum omnibus suis partibus* » (49). Ma come negare che la posizione *concreta* della Scrittura nel quadro della tradizione della fede e della sua autoconsapevolezza ha rilievo per il nostro *concreto* rapportarci ad essa, cioè rilievo ermeneutico? Si tratterà di chiederci quale rilievo, e cercheremo di farlo sulla falsariga della questione cosiddetta del « canone nel canone ».

III. LA QUESTIONE COSIDDETTA DEL « CANONE NEL CANONE »

1. Il problema del canone e il problema del canone nel canone

La formula « canone nel canone », usata per la prima volta, secondo Lønning (50), da Alexander Schweizer nel 1863, segnala un problema che in qualche modo è di sempre, e che sorge da questo fatto: che la normatività del canone biblico viene ad essere praticamente vanificata qualora esso appaia come un semplice accostamento di scritti disparati, senza una logica interna che ne riveli l'unità e conseguentemente un'altale gerarchia di importanza. Al di là della formula, che può anche non essere tanto importante, si trovano dunque problemi obiettivi che corrispondono a dati tranquilli della tradizione e della prassi della Chiesa cattolica stessa da sempre: tali problemi, proprio in quanto sono obiettivi, potrebbero essere elusi solo fingendo che non esistano o ritenendo la loro soluzione ovvia, e per questo non meritevole di una riflessione esplicita.

Riteniamo che non sia corretto tentar di cavarsela in questo modo; e tuttavia non sarà inutile ripercorrere i motivi per cui questo tipo di questioni suscita nella sensibilità cattolica un'istintiva reazione di sospetto. Corrispondentemente la formula « canone nel canone » a orecchie cattoliche risulta dissona, perché evoca di primo acchito concezioni inaccettabili, già discusse e già condannate. Richiama cioè, in un modo o in un altro, una mentalità selettiva: precisamente quella contro la quale ripetutamente il dogma tridentino prende posizione quando dichiara la necessità di accogliere *tutti* i libri *sia* dell'A. T. *sia* del N. T., *interi*, con *tutte* le loro parti (51).

In effetti, per motivi diversi, dal marcionismo (52) in qua, la riduzione

(49) La tradizione controversistica conosce anche una distinzione tra scritti dogmaticamente probanti e scritti semplicemente edificanti; validi anche nei momenti della controversia i primi, solo per conferma di dottrine già note gli altri. Cfr. I. LØNNING, *op. cit.*, pp. 61 ss. (Gaetano); 201-202 (Chemnitz). Ma si tratta di una impostazione legata a particolari contesti, controversistici appunto. È evidente che per la controversia ci si può servire solo di una base comunemente riconosciuta. Qualcosa di analogo è accaduto del resto in rapporto al confronto con il canone giudaico nei primi secoli.

(50) *Op. cit.*, p. 45.

(51) Cfr. DS 1501; 1504.

(52) È stata posta sul piano storico la questione, se il canone di Marcione sia una riduzione del N.T. ecclesiastico o se viceversa la Chiesa abbia attinto l'idea di Nuovo Testamento come canone da Marcione (A. v. Harnack; H. F. v. Campenhausen). La posta in gioco su detta questione è il senso dell'impegno a determinare il canone del N.T., ma anche la « gloria », se gloria la si ritiene, di aver inventato

pura e semplice del canone biblico ha trovato sostenitori ⁽⁵³⁾. Chiedere però al dogma tridentino la soluzione di domande che vadano oltre questo *status quaestionis* significa estrapolarne ingiustificatamente la portata. In altre parole: la questione del Tridentino non è quella del canone nel canone ma quella semplicemente del canone. Qualora nella Bibbia si voglia distinguere una parte seriamente canonica da altre parti relativamente trascurabili (p. es. intendendo così la proto e deutero-canonicità; il che corrisponde alla posizione minuziosamente contestata dai manuali) non si dovrebbe propriamente parlare di un canone nel canone ma di un diverso più sintetico canone, selezionato all'interno del canone ecclesiastico, il quale non rimarrebbe più realmente tale anche qualora gli si riconosca qualche funzione ineliminabile e permanente.

Abbiamo richiamato il marcionismo non a caso. In effetti l'articolazione del canone biblico su cui esso ha fatto forza per ridurre il canone stesso è la più evidente, la più importante e la più eloquente: quella tra A. T. e N. T. Su di essa si fonda anche la mutilazione marcionita del canone neotestamentario. Ora il marcionismo non considera il N. T. (anzi il suo N. T.) come un canone nel canone, ma semplicemente come il proprio canone. Il resto è semplicemente rifiutato.

2. A. T. e N. T. al di là del marcionismo e dell'antimarcionismo

Grande senza dubbio è l'importanza dell'affermazione antimarcionita dell'intero canone biblico, e della confessione dell'unico Dio come autore dell'uno e dell'altro testamento ⁽⁵⁴⁾. Eccessivo invece è forse il peso che questa impostazione ha avuto nella teologia riflessa sulla canonicità della Bibbia. Essa d'altra parte non ha mai trovato un'adeguata corrispondenza nella prassi liturgica ed ermeneutica della Chiesa, salvo che forse per alcuni aspetti nella manualistica, là dove la sensibilità alla storia della salvezza ha raggiunto il suo momento più basso, e la rivelazione è stata pensata tendenzialmente come comunicazione di singoli contenuti veritativi, e la prova *ex Scriptura* è stata costruita per lo più tramite citazioni isolate dal contesto, formalisticamente accolte come canoniche (ispirate, « vere ») prescindendo del tutto dalla loro collocazione nel canone.

La tradizione cattolica contiene così, per quel che riguarda il nostro problema, come due anime: quella antimarcionita, che dà risalto al fatto che tutta la Bibbia e l'economia di cui essa testimonia viene dal solo ed unico Dio ed è per questo da considerare come univocamente autorevole, e quella attenta alla storia della salvezza per cui il N. T. è la chiave di intelligenza dell'A. T. e viene considerato e trattato e letto

l'idea di canone neotestamentario, cioè di canone non come concetto giudaico ma come concetto cristiano. Probabilmente non si otterranno soluzioni serene se non tenendo conto del fatto che un concetto troppo rigido, perfezionato e completo di canone difficilmente si attaglia al secolo II.

(53) La documentazione è superflua. Cfr. tutta la manualistica.

(54) Il senso e la storia di questa formula e il trapasso del suo significato dal discorso sui due momenti dell'economia della salvezza ai due gruppi di scritti possono essere dati per sufficientemente noti.

con particolare onore. La prima è stata formalizzata nella teologia riflessa del canone e nel dogma tridentino, e per questo può dar l'impressione di esprimere adeguatamente la coscienza della tradizione cattolica. Ma questa impressione è parziale: l'altro filone, che ha trovato anch'esso formulazione teoretica, ma non nella riflessione sul canone bensì nello sviluppo del discorso ermeneutico (capitolo dei « quattro sensi » della Scrittura, del « *sensus plenior* », ecc.), è in un certo senso anche più arcaico, risalendo in modo abbastanza evidente e pacifico alla coscienza ed alla prassi della Chiesa apostolica. Il fatto che la teoria del canone e la teoria dell'ermeneutica biblica vengano considerate abitualmente in sedi indipendenti può lasciare l'impressione che questi due filoni della tradizione si occupino di problemi diversi e che quasi non interferiscano. In realtà può essere fruttuoso considerarli come due versanti complementari della coscienza della tradizione della fede nei riguardi di un identico problema.

È del resto quello che fa la costituzione *Dei Verbum*, che in questo modo rompe gli schemi dell'univocismo dell'impostazione antimarcionita: opportunamente, in quanto non è molto serio considerare il dibattito con Marcione di bruciante attualità, mentre d'altra parte è chiaro che una considerazione più ampia del senso del canone biblico è meglio in grado di valorizzare i diversi aspetti della questione. Il cap. V della *Dei Verbum* si pronuncia esplicitamente sull'eccellenza del N. T. (n. 17) e più in particolare dei vangeli (n. 18), come su dati primari della coscienza della fede:

Neminem fugit inter omnes, etiam Novi Testamenti Scripturas, Evangelia merito excellere ⁽⁵⁵⁾.

Il cap. IV da parte sua distingue consapevolmente il significato che hanno per i cristiani l'A. T. come economia e l'A. T. come corpo di libri ⁽⁵⁶⁾. Proprio i libri sacri sono il patrimonio perennemente valido, canonico, attualmente significativo per la fede, trasmessoci dall'antica alleanza (nn. 14, 15, 16). Questo valore attuale, questo permanente significato delle Scritture dei padri viene illustrato con due serie di considerazioni che corrispondono in qualche modo ai due filoni della tradizione che abbiamo ricordato. Da un lato la sapienza perenne di Dio e la sua vera parola sulla vocazione dell'uomo sono realmente presenti negli scritti anticotestamentari, che perciò offrono valori di sempre (nn. 14 e 15); da un altro punto di vista questi scritti sono coesenziali all'annuncio apostolico del mistero di Cristo, ed anzi

(55) Qui a noi basta prender atto dell'affermazione di principio di una confrontabilità delle Scritture dal punto di vista del loro rilievo. Il motivo del particolare rilievo dei vangeli (« quippe quae praecipuum testimonium sint de Verbi Incarnati, Salvatoris nostri, vita atque doctrina ») indica il senso di questo confronto ed anche i suoi limiti, permettendo così una peraltro doverosa valorizzazione del coesenziale principio di una certa univocità della canonicità delle Scritture. Ma non è lecito ridurre ancora una volta a questa univocità l'intero dato.

(56) « Veteris Testamenti oeconomia (...) Veteris autem Testamenti libri (...) » (n. 15; cfr. n. 14).

integri in praeconio evangelico assumpti, in Novo Testamento significationem suam completam acquirunt et ostendunt..., illudque vicissim illuminant et explicant (n. 16).

Se la formula « canone nel canone » ha un senso, essa deve anzitutto averlo per indicare il valore del *corpus* neotestamentario nell'insieme della Bibbia: l'eccellenza degli scritti neotestamentari non li erge a canone indipendentemente dall'A. T. (un canone siffatto non è mai esistito se non appunto per Marcione); d'altra parte ne fa la norma interpretativa del senso e dell'autorità che l'A. T. (o, se si preferisce, l'insieme del canone) ha per la fede cristiana (« *Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* »); ma non a tal punto da permetterci di considerare l'A. T. canonico solo *ad abundantiam* (« *illudque vicissim illuminant et explicant* »). Riteniamo che l'esempio dato dal rapporto A.T.-N.T. (Bibbia-N.T.) sia paradigmatico: una dinamica simile deve ritrovarsi ogni qual volta si ipotizzi un canone nel canone, e comunque lo si faccia, con l'idea di poterne in qualche modo, almeno approssimativamente e provvisoriamente, tracciare i confini.

3. Il problema di un canone nel canone neotestamentario

Il rapporto A.T.-N.T. è singolarmente significativo, ed orienta a considerare una gerarchia di valore per così dire oggettiva degli scritti biblici (non così oggettiva però da non essere da valutare precisamente secondo il criterio del loro significato di norma della fede cristiana). Tuttavia è necessario che allarghiamo la considerazione alle dimensioni più generali del problema del canone nel canone. Non per nulla il dibattito all'interno della teologia protestante lo considera in concreto come problema neotestamentario: benché si sappia che l'unico canone reale è dato dall'insieme dei due testamenti⁽⁵⁷⁾, il fatto che il Nuovo non solo sia singolarmente eccellente ma sia la norma di lettura dell'intera Bibbia (il primo canone nel canone) fa sì che in esso si cerchi ulteriormente il centro che più radicalmente faccia da bandolo della normatività della Scrittura. Anche però a prescindere da questa restrizione, sempre un po' indebita ma metodologicamente necessaria, dell'attenzione al N. T., cerchiamo anzitutto di reperire nel rapporto concreto della nostra fede alla Scrittura e nella prassi della Chiesa gli spunti che più possono risultarci utili per vedere i termini reali del problema.

Anzitutto si notava più sopra come il concepire il canone come semplice somma di scritti ne renda impossibile una reale funzione normativa, se non in rapporto ad una fede che essa stessa sia concepita appunto come una somma di contenuti. D'altro canto, almeno al livello di una prima approssimazione né scorretta né irriverente, il senso della fede trova ovvio e istintivo non attribuire un'importanza ed un significato uniformi a tutte le pagine della Scrittura. Né il N. T. ha assunto in modo indifferenziato le pagine dell'A. T., ai cui libri peraltro, nella

(57) Cfr. p.es. K. ALAND, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons*, in TK, pp. 134-158, in particolare alla p. 135 (l'edizione originale del contributo è del 1962). I. LØNNING, *op. cit.*, pp. 30-33.

loro intrezza, ha dato l'ultimo riconoscimento di canonicità, né nella fede della Chiesa si presenta appiattito il panorama del N. T. Nessuno troverà scandaloso considerare il libro dei Salmi più incisivo per la fede che quello di Neemia, p. es., o il vangelo di Luca più che la lettera di Giuda. Esigenze pratiche quotidiane del resto impongono valutazioni di questo genere: criteri non arbitrari presiedono alla compilazione dei lezionari liturgici, alla scelta dei testi più significativi per la catechesi biblica o la lettura meditativa. La diversa frequenza con cui i Padri hanno commentato i libri della Bibbia non è se non in piccola parte casuale.

A questi e a tutti i fenomeni analoghi la teologia cattolica, giustamente attenta a non indulgere ad un biblicismo che non le è congeniale, non può guardare se non con consapevole simpatia, cosciente peraltro del fatto che non si tratta tanto di un'aggiunta di senso che la tradizione rechi alla Bibbia (benché la cosa possa, non senza ragioni, essere descritta anche così) quanto della lettura e della messa in evidenza di una dinamica obiettiva della Bibbia stessa. Il panorama degli scritti biblici infatti da un lato presenta ben diversi gradi, per così dire, di tensione evangelica, dall'altro diversi generi letterari, con la conseguente diversa configurazione della mediazione umana della parola della salvezza (perché altra è la mediazione dell'annuncio, altra quella del racconto, altra quella dell'inno o del proverbio, ecc.), da un altro lato ancora offre un panorama anche teologicamente differenziato.

La diversità poi delle tradizioni *teologiche* nell'A. T. ed ancor più nel N. T. costituisce notoriamente una delle difficoltà maggiori per chi cerca di interpretare la Scrittura come canone nel suo insieme ⁽⁵⁸⁾. È certo che il modo di concepire il rapporto tra queste diverse teologie dà luogo a diverse non ingiustificate, non illegittime conclusioni. Non è la stessa cosa p. es. interpretare la teologia paolina alla luce di quella marciana o viceversa, e non sempre criteri storici o letterari risultano a questo riguardo di grande aiuto; senza dire che anche qualora la loro applicazione sia giustificata da un punto di vista critico, deve esserlo altresì da un punto di vista teologico. Ma come?

È questo esattamente il problema cui si fa riferimento con la formula « canone nel canone ». Se il centro interpretativo della Scrittura non viene offerto dalla semplice somma disorganica di quanto in essa si trova, non può neppure essere dato viceversa da quel che resta di comune al di là delle singole teologie bibliche, quando abbiamo posto il più possibile la Bibbia contro la Bibbia eliminando le diversità come inessenziali: al termine di un'operazione così grossolana rischia di non rimanere niente. Ma neppure può essere arbitrariamente scelto tra le diverse presentazioni bibliche, considerate tutto sommato come equivalenti; né può essere identificato semplicemente con la parola o lo strato più arcaici in quanto più originali (pensiamo al N. T.): in parte sono realmente più poveri; né con i più recenti in quanto più maturi: in un certo senso sono davvero secondari.

(58) Cfr. P. GRECH - G. SEGALLA, *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1978, pp. 15-17.

4. Alcune delle voci significative nel dibattito attuale

Proprio la generalizzata consapevolezza della pluralità delle teologie nel N. T. ⁽⁵⁹⁾, unitamente alla sfiducia nella possibilità di ricondurle ad unità per via critica attorno al parametro positivisticò « Gesù storico », è probabilmente all'inizio della vivace esplosione, circa trent'anni fa, del dibattito sul canone nel canone ⁽⁶⁰⁾: dibattito oggi realmente sul canone nel canone, anche qualora si presenti propriamente come dibattito sul canone (evidentemente le due attenzioni non si escludono). Infatti c'è unanimità nell'affermare consapevolmente che nessun altro punto di partenza può essere assunto se non il canone *receptus* ⁽⁶¹⁾, come c'è anche unanimità nel dire che ad esso non ci si può fermare. Il senso di questo non fermarsi però non è uniforme. Talora si parte dal canone *receptus* alla ricerca di un canone reale o di diversi possibili canoni reali ⁽⁶²⁾; talaltra alla ricerca semplicemente dell'impegno a trascendere il canone ecclesiastico. Canone *dal* canone o *nel* canone, dunque, o *contro* il canone o *attraverso* il canone: ma sempre inequivocabilmente a partire dal canone.

Così esplicitamente W. G. KÜMMEL:

La decisione della Chiesa antica sul perimetro del canone è per noi l'unico possibile *punto di partenza* per la necessaria considerazione del problema, che cosa oggi all'interno del canone dato possa e debba essere norma per la fede ⁽⁶³⁾.

Kümmel poi ne conclude ⁽⁶⁴⁾ che

il vero e proprio confine del canone corre dunque da una parte all'altra nel bel mezzo del canone...,

e che

il confine del canone neotestamentario perciò da un punto di vista storico è chiuso, ma da un punto di vista reale deve essere sempre di nuovo stabilito ⁽⁶⁵⁾.

Così un compito sempre nuovo si pone per noi, che dobbiamo effettivamente impegnarci nel decidere il canone nel canone, come un canone sempre da rivedere in un canone che va considerato chiuso ⁽⁶⁶⁾.

(59) La difficoltà del confronto Paolo-Giacomo è tutt'altro che nuova. Più recente è la consapevolezza che il fenomeno del pluralismo teologico attraversa l'intero N.T. in una singolare varietà di direzioni.

(60) I. LØNNING, *op. cit.*, p. 40, e in particolare la nota 156. Per il dibattito attuale cfr. P. LENGSELD, *op. cit.* (tr. fr.), pp. 83-106; B. LIVERANI, *art. cit.*, pp. 13-20.

(61) Cfr. P. LENGSELD, *op. cit.* (tr. fr.), p. 108; I. LØNNING, *op. cit.*, pp. 264-265.

(62) I. LØNNING, *op. cit.*, p. 269, contrappone l'obiezione cattolica (cita Y. Congar) al protestantesimo, secondo cui nessuno si sarebbe mai realmente servito di una canonicità limitata secondo criteri di contenuto, e quella protestante (cita K. Barth) al cattolicesimo, secondo cui nessuno avrebbe mai tradotto in pratica il principio di una canonicità non limitata.

(63) W. G. KÜMMEL, *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons*, in NTK, pp. 62-97, alla p. 92. (L'edizione originale è del 1950).

(64) *Ivi*, p. 96.

(65) *Ivi*, p. 97. Cfr. K. ALAND, *art. cit.*, pp. 157-158.

(66) Il motivo per cui *deve* essere chiuso viene attinto (come anche da parte di Cullmann) dalla considerazione della distanza da Cristo che rende implausibile una tradizione parallela alla Scrittura. Il criterio positivo per la statuizione del

Precisamente queste prese di posizione ecclesiastiche e confessionali sul canone sottostanno per E. KÄSEMANN al giudizio costante della Parola di Dio per la loro simultanea fedeltà e infedeltà. E ciò fin dalla decisione della Chiesa antica che dandoci l'attuale canone ha in realtà sigillato la propria intima contraddizione. La diversità delle teologie presenti nel canone del N. T. è difatti

così grande, che noi dobbiamo constatare non solo tensioni rilevanti, ma non di rado anche irriducibili contraddizioni teologiche ⁽⁶⁷⁾.

Perciò il tentativo di assumere il canone come base d'intesa ecumenica è vano:

Il canone neotestamentario non fonda l'unità della Chiesa. Come tale, cioè nella sua rilevanza accessibile allo storico, esso fonda piuttosto la molteplicità delle confessioni ⁽⁶⁸⁾.

Ma nella dialettica tra Spirito e Scrittura, che è « costituzionale » ed « ineliminabile », ecco che

il canone non si identifica semplicemente con l'evangelo, ed è parola di Dio solo in tanto in quanto è e diventa evangelo. In questa misura esso fonda anche l'unità della Chiesa. Poiché solo l'evangelo fonda la Chiesa una in tutti i tempi e presso tutti i luoghi. Ma alla questione, che cosa sia evangelo, non può dar risposta lo storico stabilendolo con precisione, ma solo il credente... ⁽⁶⁹⁾.

Al di là, al di dentro, al centro, oltre, a fianco del canone c'è dunque l'evangelo, la Parola. Solo nell'attualità della sua funzione nella predicazione vivente della Parola il canone è realmente canone. Così H. DIEM (il canone non è una *summa* dogmatica ma un *testo* — l'unico legittimo — per la *predicazione*) ⁽⁷⁰⁾. Per Diem la necessità del N. T. come testo su cui predicare è fondata sul fatto che nessun predicatore attuale è più testimone diretto dell'avvenimento storico di Gesù. Ma il canone non è propriamente

l'autentica raccolta delle fonti, che debba costituire, a causa della sua condizione originaria, la norma per la predicazione successiva ⁽⁷¹⁾.

Ma nella sola Scrittura, testimonianza dell'avvenimento e del suo significato ⁽⁷²⁾, la Chiesa ha la promessa di ascoltare la Parola di Cristo

canone nel canone viene indicato nella predicazione di Cristo, esattamente secondo Lutero. Cfr. W. G. KUEMMEL, *ivi*, p. 96 e nota 95.

(67) E. KÄSEMANN, *Begründet der neuteamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in NTK, pp. 124-133, alla p. 128 (edizione originale 1951).

(68) *Ivi*, p. 131. W. MARXSEN, *Il N.T. come libro della Chiesa*, cit., p. 145) descrive in questo modo il Sitz im Leben del contributo di Käsemann: « Quando venne fuori lo slogan di "cattolicesimo primitivo" nel Nuovo Testamento, si diffuse nello stesso tempo una grande paura. Allora Ernst Käsemann affermò che il Nuovo Testamento non fonda l'unità della Chiesa, bensì la molteplicità delle confessioni ».

(69) E. KÄSEMANN, *ivi*, p. 133.

(70) H. DIEM, *Das Problem des Schriftkanons*, in NTK, pp. 159-174, alla p. 166 (edizione originale dell'articolo: 1952).

(71) *Ivi*, p. 168.

(72) *Ivi*, p. 166.

che nello Spirito Santo suscita la fede; e questo la Chiesa lo sa non in linea di principio ma puramente di fatto:

la Chiesa esclusivamente in queste testimonianze ha ascoltato la Parola di Dio, ed essa solo attraverso questa predicazione può essere riascoltata ⁽⁷³⁾.

C'è dunque un duplice, certo non omogeneo, trascendimento a cui va posta attenzione: come testimonianza di fede il canone è irriducibile ad una semplice documentazione neutrale; ma come strumento dello Spirito e della Parola esso non si lascia ricondurre, per significato ed efficacia, negli schemi di una predicazione della fede che pretenda da se stessa e per se stessa di porsi come paradigmatica. Per il teologo post-barthiano dunque il nudo positivismo dell'autopistia della Scrittura funge da criterio di canonicità e da indicazione del canone nel canone ⁽⁷⁴⁾.

Per il postbultmanniano W. MARXSEN l'attenzione al problema dell'accesso storico-critico alla « cosa » di Gesù ha maggior rilievo; e così l'inserimento della Bibbia nell'unico evento reale della Parola che è la predicazione vivente e attuale è legato intrinsecamente al fatto della posizione originaria degli scritti neotestamentari in quella che più che tradizione chiameremmo la vicenda dell'annuncio di Gesù. Ma questa vicenda è pensata in un quadro rigorosamente esistenzialistico: la « cosa di Gesù » affidata all'annuncio tende a perdere ogni profilo contenutistico. Così, diversamente che per Diem, per Marxsen il N. T. non è un testo da predicare, che in qualche modo stabilisca cioè una mediazione oggettiva (per quanto proprio per questo da superare) tra la « cosa della rivelazione » e l'annuncio attuale. Da questo punto di vista egli può dire che la predicazione cristiana

non è mai predica su un testo, ma predica *con una predica* ⁽⁷⁵⁾. Ora, la base della predica non ha per nulla bisogno di essere assunta dal N.T. Una predica di Lutero può essere ri-predicata con lo stesso diritto, da un punto di vista teologico, che la lettera agli Efesini, la 1 Pt o la Didaché. Da questo punto di vista non vi sono differenze qualitative di canonicità ⁽⁷⁶⁾.

I testi del N. T. fungono piuttosto da « paradigmi »:

(73) *Ivi*, p. 169.

(74) Questa formula però è rifiutata, in quanto allude secondo Diem a una determinazione formalistica: « Abbiamo dovuto proibirci una restrizione del canone scritturistico secondo le misure di una determinata conoscenza del canone ad esso immanente. Solo così abbiamo potuto rispettare la libertà della Scrittura di interpretare se stessa ». *Ivi*, p. 173.

(75) Dobbiamo tener conto non solo della distinzione tra « testo » e « predica », ma anche di quella tra « su » e « con ». La prima potrebbe semplicemente rimandare all'indole kerygmatica e non neutrale degli scritti del N.T. La seconda identifica più puntualmente il pensiero di Marxsen sul rapporto tra predicazione neotestamentaria e predicazione attuale.

(76) W. MARXSEN, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons aus der Sicht des Exegeten*, in NTK, pp. 233-246, alla p. 246. (L'edizione originale dell'articolo è del 1960). Dobbiamo dire che per un certo verso questo parallelismo è fin eccessivo, paradossalmente, anche da un punto di vista cattolico?

Posso impararvi che cosa sia omileticamente possibile e che cosa no ⁽⁷⁷⁾.

Sono modelli indicativi di un processo ermeneutico che si prolunga a partire da essi in successivi « archi di relazione » ⁽⁷⁸⁾, chiamati a corrispondere, senza identificarsi con esso, al primo arco, alla prima predicazione. Questa corrispondenza garantisce una predicazione « conforme alla cosa » (*sachgemäß*) ⁽⁷⁹⁾; ma questa « conformità alla cosa » rischia di non essere più che una formula verbale. Non è infondata la minuziosa critica di Käsemann che vede in questo processo infine solo il prolungamento storicistico (e quindi esposto all'arbitrio) dell'annunciare come funzione ⁽⁸⁰⁾.

Più equilibrata e più complessa, teologicamente forse la più matura nel quadro del presente dibattito, è la posizione di G. EBELING, come è espressa soprattutto nel lungo saggio « *Sola Scriptura* » und das Problem der Tradition ⁽⁸¹⁾. L'intera controversia tra protestantesimo e cattolicesimo è letta come opposizione non tanto sui principi oggettivi del dogma, quanto sull'ermeneutica che permetta l'ascolto della Parola di Dio. « Sola Scrittura » e « Scrittura e tradizione » risultano due atteggiamenti ermeneutici, che si differenziano non per l'esclusione o l'accoglienza del riferimento alla tradizione quanto per la diversa posizione e funzione riconosciuta alla normatività (canonicità) della Scrittura. Fuori della tradizione (o, più precisamente, « *extra usum Scripturae* » ⁽⁸²⁾) non si dà ermeneutica, né il principio « Sola Scrittura », né il giudizio di canonicità, che, per Ebeling, è sostanzialmente equivalente alla posizione del principio scritturistico ⁽⁸³⁾. Così Ebeling ripassa in rassegna, con un'attenzione non comune per le reali posizioni presenti nel cattolicesimo, i termini storici e teologici della controversia e le diverse prospettive del problema della tradizione. A questa sua impostazione ermeneutica, come si è visto, dobbiamo l'enunciazione delle « aporie » classiche del protestantesimo e del cattolicesimo in rapporto alla questione della statuizione ecclesiastica del canone e della canonicità delle Scritture ⁽⁸⁴⁾.

La soluzione teologica di Ebeling appella alla più classica teologia luterana della *perspicuitas Scripturae*, di fronte alla quale il problema « Sola Scrittura » - « Scrittura e tradizione » si riconduce facilmente

(77) *Ivi*, p. 246.

(78) « Beziehungsbögen »: *ivi*, pp. 259 ss.

(79) *Ivi*, p. 245.

(80) E. KÄSEMAN, *Kritische Analyse*, cit., in NTK (a Marxsen sono dedicate le pp. 385-393). « Si porta avanti una serie funzionale che non lascia discernere nulla della cosa stessa » (p. 389). Anche da questo punto di vista (cfr. sopra, alla nota 76) Marxsen rischia di accostarsi, benché in forme radicalmente opposte, a quel funzionalismo che, non sempre a torto, è rimproverato al cattolicesimo. Del funzionalismo di Marxsen la tesi più nota è quella che interpreta la risurrezione di Gesù come « Die Sache Jesu geht weiter » o anche « Er kommt auch noch heute »: cfr. W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, p. 144.

(81) Cit. sopra, alla nota 1.

(82) Si noti l'accostamento, originale rispetto ai termini correnti della controversia.

(83) *Ivi*, p. 297.

(84) Cfr. sopra, alla nota 1.

alla questione ecclesiologica, essa pure ben presente fin dagli inizi della controversia tra i primi riformatori e la Chiesa romana, del magistero ecclesiastico⁽⁸⁵⁾. Non si farà nulla di sensazionale in rapporto ai termini correnti della controversia se da parte cattolica si obietterà ad Ebeling che il problema non è tanto « credente di fronte alla Scrittura » (perspicua?) - « credente di fronte al magistero » (perspicuo?)⁽⁸⁶⁾ quanto « singolo credente di fronte alla Scrittura » - « Chiesa intera (ed in particolare il magistero) di fronte alla Scrittura ». (Ma fu sempre così?). Rimane in ogni caso singolare merito di Ebeling quello di aver ricollocato un po' più al giusto posto le tessere di un mosaico complesso. Infatti questa — ci sembra — è la strada da percorrere. Solo una corretta inquadratura dei molti fattori in gioco in quel processo ermeneutico incessante che è la tradizione⁽⁸⁷⁾ può permettere una corretta comprensione del senso del canone e del reale punto di riferimento (canone nel canone?) che sempre lo valorizza e lo relativizza, cioè l'evangelo. Quando si dice che il canone come norma della fede non deve fungere da legge ma da evangelo, si dice infatti anzitutto, salvo magari le precisazioni del caso, una verità necessaria che anche la teologia cattolica deve sentirsi impegnata a tenere presente.

(85) *Ivi*, p. 320. Alla nota 85 Ebeling indica come principio antitetico a « sola Scrittura » il « solo magistero » della tesi cattolica, che cita dall'enciclica *Humani generis*: « Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus redemptor concedidit authentice interpretandum, sed soli ecclesiae magisterio ». AAS 42 (1950) 569. Il corsivo è di Ebeling: ed è evidente che l'indicazione della « *particula esclusiva* » in un testo autorevole e significativo del magistero equivale ad un'obiettiva richiesta di spiegazione di cui la teologia cattolica ci pare sia tuttora debitrice ad Ebeling, e prima ancora a se stessa. (Tanto più che dopo l'articolo di Ebeling questa formulazione è stata più volte ripresa, in particolare al n. 10 della *Dei Verbum* ed al n. 2 della dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* della Congregazione della fede: AAS 65 (1973) 399). Sarà inevitabile spiegarla facendo riferimento alla precisazione addotta dall'avverbio « *authentice* »; ma proprio questa formulazione precisiva aprirà la strada al riconoscimento di una tipica legittimità dell'uso della « *particula esclusiva* », benché orientata in diverse direzioni, in riferimento ad ogni caratterizzazione funzionale all'interno dell'ermeneutica della tradizione della fede.

(86) È innegabile da parte cattolica una tendenza generale a considerare senz'altro perspicue le formulazioni magisteriali. In realtà la cosa non va da sé: lo ha riconosciuto, almeno in certa misura, la stessa dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, al n. 5: AAS 65 (1973) 402-403. A dire il vero da parte protestante non è mai stata opposta una non-perspicuità del magistero alla perspicuità della Scrittura: nei termini teologici della controversistica classica la cosa è più che comprensibile. Rimane però il fatto che l'inserimento di tutte le formulazioni della fede in un unico processo ermeneutico può giovare non poco al rinnovamento dei termini del dibattito, e per questa via alla comprensione ecumenica.

(87) Ebeling presenta la storia della Chiesa come storia dell'ermeneutica della Scrittura. Cfr. *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, in *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*,² Göttingen 1966, pp. 9-27. Questo ci sembra vero ma non esauriente: l'intero processo della tradizione in quanto tale ha carattere ermeneutico. E tuttavia proprio l'impegno ermeneutico con la Scrittura permette alle circolarità ermeneutiche che si attuano nella tradizione cristiana di non chiudersi su se stesse in un immanentismo ecclesiastico che non medierebbe più niente.

5. *L'eredità di Lutero: l'evangelismo contro il biblicismo*

Considerando ora panoramicamente questo dibattito, senza per nulla pretendere di averlo descritto esaurientemente, ci sembra che, al di là della diversità delle impostazioni e delle conclusioni di ciascun autore, proprio la tensione-contrapposizione tra canone e canone nel canone costituisca la costante, e così la chiave più promettente per cercar di comprendere il senso della *quaestio*. A questo proposito può essere interessante una notazione di Lønning, il quale fa osservare che nella dizione « canone nel canone » la parola « canone » ritorna due volte, ma non con lo stesso significato.

Nell'espressione « canone nel canone » — scrive — la forma determinata della parola canone rappresenta l'uso tecnico definitivo del concetto come indicazione della Bibbia, mentre la forma indeterminata tende in qualche modo a ristabilire il senso più originario del concetto. Così l'espressione può in ogni caso essere intesa come tentativo di riformulare il problema del canone come problema teologico ⁽⁸⁸⁾.

Questa valutazione è accompagnata da uno scorcio storico sulla semantica di « canone » ⁽⁸⁹⁾, in cui si distinguono due sensi della parola: uno presentato appunto come « originario » (almeno quanto all'uso cristiano) e « teologico », l'altro come « definitivo » e di natura tecnica, giuridica, formalistica, ecclesiastica ⁽⁹⁰⁾. Nel primo senso canone è la norma in atto, colta come termine di una effettiva canonicità, nel secondo senso è la norma in se stessa, « canonizzata » (appunto) quasi come un valore indipendente dalla sua funzione: non più la norma in atto, dunque, ma propriamente l'elenco (più propriamente l'insieme concreto degli scritti corrispondenti all'elenco: la Bibbia). Il problema dei rapporti tra questi due poli semantici del termine è in fondo il nostro stesso problema iniziale del significato della canonicità del canone biblico: parlare di « canone nel canone » o di « canonicità del/nel canone » è pressoché equivalente.

Non esiteremmo d'altra parte a definire confessionalmente determinato un aspetto della lettura che Lønning fa di questa storia e dell'attuale significato programmatico della formula « canone nel canone ». L'idea cioè di un'opposizione dialettica dei due sensi indicati come senz'altro teologico il primo e senz'altro non teologico l'altro ci sembra frutto non di una semplice analisi della questione della canonicità ma di una *forma mentis* caratteristica del protestantesimo ⁽⁹¹⁾ che ci trova discordi per delle ragioni che vanno ben al di là della singola problematica che stiamo esaminando.

(88) I. LØNNING, *op. cit.*, pp. 29-30.

(89) *Ivi*, pp. 17-19.

(90) Il canone formale corrisponde anche alla problematica letteraria ereditata da Erasmo, dalla cui impostazione del problema del canone Lønning si impegna a distinguere accuratamente la posizione di Lutero.

(91) Opportunamente Lønning, nella sezione più impegnativa di « *Kanon im Kanon* » (pp. 115-160), riconduce tutta la critica di Lutero sul canone ad un principio che è ben più radicale della problematica del canone stesso, e cioè « *Deo omnia/hominibus nihil* ».

A partire da qui ci domandiamo anche se l'idea della storia del concetto di canone come degradazione da un senso teologicamente significativo che merita di essere riproposto ad un senso teologicamente depotenziato, dotata certo per più di un verso di più che buone ragioni storiografiche, non sia anche unilaterale. E unilaterale l'impegno degli autori che abbiamo incontrato, salvo forse Ebeling, nell'affermare il canone nel canone *contro* il canone biblico *receptus*.

A quest'ultimo infatti viene senz'altro applicata la dialettica del paradigma « *simul iustus et peccator* »: esso è contemporaneamente fedele ed infedele all'evangelo ⁽⁹²⁾. Isolare la fedeltà del canone dalla sua infedeltà, la sua sicurezza dalla sua pericolosità, ne esalterebbe l'autorità legalistica e formale in quel senso che la posizione dell'ortodossia protestante, che Lønning descrive come « anti-controriformatoria » ⁽⁹³⁾, ha in comune con il cattolicesimo. Isolarne l'infedeltà dalla fedeltà significherebbe demolire il principio scritturistico, negare ogni senso ai confini del canone, ed aprire così la strada ad un'equiparazione, comprensibilmente temuta nella teologia protestante, tra la Scrittura ed i documenti della tradizione.

Questa precisione dialettica è essenziale in questo capitolo della teologia protestante contemporanea. Da un lato il superamento delle posizioni dell'ortodossia protestante attraverso il liberalismo (dando spazio alle ragioni della critica) e la teologia dialettica (ricuperando il principio cristologico di Lutero) è stato certo una condizione essenziale perché le riflessioni sul (canone nel) canone prendessero l'attuale impostazione. C'è in questo in qualche modo una rivincita contro la sconfessione del radicale evangelismo di Lutero da parte del biblicismo dei manualisti dell'ortodossia ⁽⁹⁴⁾: Lutero non aveva esitato a porsi, dove lo riteneva necessario per l'evangelo, contro le pagine stesse del canone *receptus* del N. T., in particolare contro Giacomo ⁽⁹⁵⁾. D'altro lato la tradizione rischiava di entrare nella teologia protestante in un senso addirittura ultracattolico attraverso l'ermeneutica: con tanto maggior ampiezza in quanto precisamente questo fronte sembrava tanto sicuro che era serenamente sguarnito. L'impegno di Ebeling per la ricomprensione del principio scritturistico proprio nel contesto dell'er-

(92) L'infedeltà può essere vista nella presenza di contenuti non evangelici (protocattolici), o anche solo nella pretesa formale del canone di farsi « legge ».

(93) Da un punto di vista storiografico questa indicazione è di estremo interesse, contro il luogo comune secondo il quale il principio scritturistico in senso formale sarebbe né più né meno che la quintessenza del protestantesimo. Lønning si impegna a documentare che esso invece è, pur nell'opposizione dei contenuti, un cedimento all'impostazione cattolica, nettamente formulata a Trento. Impostazione ereditata dall'ortodossia protestante, nonostante Lutero, tramite Erasmo e Carlostadio. Cfr. « *Kanon im Kanon* », pp. 187-213, soprattutto 206-213.

(94) Quenstedt pone « quosdam sub initio reformationis » tra gli avversari (per lo meno tra gli incerti) in rapporto al riconoscimento dei deuterocanonici. Cfr. I. LÖNNING, *op. cit.*, p. 212.

(95) Famosa è la sua presa di posizione: « Scriptura est non contra sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera Scriptura non habenda... Quod si adversarii Scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra Scripturam ». WA 39/I, p. 47 (citato da W. G. KUEMMEL, *art. cit.*, p. 96, nota 95; cfr. G. GLOEGE, *art. cit.*, p. 29).

meneutica, che del resto è ad esso obiettivamente congeniale, e per la valorizzazione del tema dottrinale della perspicuità della Scrittura (la cui affermazione rigida potrebbe invece significare la negazione del problema ermeneutico, almeno in riferimento alla Bibbia stessa, che rimarrebbe di fronte ad esso « zona franca »), ha proprio il senso di premunire da questo rischio.

6. « *Chances* » del tema « *canone nel canone* » in una teologia fondamentale cattolica

Pensiamo si debba convenire sulla necessità di tenere congiunti ma inconfusi il discorso sul canone e quello sul canone nel canone; ci sembra che sia anche un risultato irrinunciabile quello di aver messo in evidenza che il senso del problema del canone nel canone sta nella tematizzazione del rapporto canone-evangelo, Bibbia-Parola. La Bibbia è parola di Dio (*) ma non si identifica semplicemente con la Parola di Dio: l'impegno a stabilire i termini di questo rapporto costituisce né più né meno che il problema ermeneutico, e qualora si dissolvesse tale rapporto in identità il problema ermeneutico semplicemente scomparirebbe.

Rimane il fatto che la precisione dialettica che abbiamo riscontrato nella teologia protestante contemporanea (e che ci piacerebbe chiamare equilibrio, se la cosa fosse concettualmente possibile e teologicamente corretta) ci appare unilaterale. In particolare non ci sembra che l'affermazione formale del canone, nonostante tutti i suoi limiti, in considerazione appunto dei quali sono scritte queste pagine, sia eterogenea alla teologia, e per questo da contrapporre semplicemente al fatto « teologico » della normatività dell'evangelo. La tranquilla affermazione del canone nel cattolicesimo, con il sigillo del dogma tridentino, e nell'ortodossia protestante ci sembra non solo l'accettazione e la sanzione giuridica di una necessità fattuale, ma anche una conquista teologicamente irrinunciabile. E così vorremmo urgere il canone nel canone non mai contro il canone ma sempre a favore del canone, di tutto il canone anche come realtà formale; anche perché non è mai solo formale.

Come per l'apostolicità del canone biblico, e del N. T. in particolare, ci sembra che potremmo dire che diversi parametri teologici danno luogo a diverse maniere di pensare il canone nel canone e così la strutturazione interna del canone stesso. Se non ci sentissimo impegnati a non sopravvalutare ed irrigidire schemi esemplificativi che vorremmo restassero assolutamente provvisori ed aperti, potremmo stabilire un parallelismo di questo genere: ad una concezione giuridica dell'apostolicità corrisponde una valorizzazione pura e semplice della fisionomia formale del canone; ad una concezione letteraria dell'apostolicità una concezione storico-critica del canone nel canone (**); ad una concezione contenutistica dell'apostolicità una concezione « evangelica » del canone

(96) Cfr. *Dei Verbum*, n. 9.

(97) Il parallelismo non è *ad amussim*, perché l'apostolicità letteraria suppone l'attenzione a testimonianze di prima mano ma come a testimonianze kerymatiche, non come a semplici documenti.

nel canone ⁽⁹⁸⁾. E soprattutto: come ci è parso di intendere che un giudizio definitivo di canonicità supponga una criteriologia complessa, che comporti la messa in opera di tutti i singoli parametri e di un « di più » pneumatologico che si manifesta nell'accoglienza e nella comunione delle Chiese, così ci par di intendere che il processo ermeneutico che permette l'ascolto della Parola nel canone supponga la valorizzazione di tutti questi criteri in un quadro sintetico che peraltro li trascende.

E poiché in qualche modo abbiamo visto che il problema del canone nel canone non può essere eluso, ci troviamo di fronte alla prospettiva non solo di parecchi testi che compongono il canone, ma di parecchi canoni nel canone ⁽⁹⁹⁾, non da contrapporre ma da ricondurre a comunione. Ciascuno di essi e il loro combinarsi vorremmo urgere non contro il canone ma sempre a favore del canone, proprio per urgere il canone a favore dell'evangelo ⁽¹⁰⁰⁾. Infatti, benché il problema del canone nel canone vada colto all'interno ed in funzione del problema dell'evangelo nel canone, perché solo così ha senso, tuttavia si tratta di due esigenze distinte. Per riprendere un'immagine che Lønning assume da K. L. Schmidt ⁽¹⁰¹⁾, se il canone è come un'oasi e l'evangelo come la vena d'acqua sorgiva che la vivifica, il canone nel canone è la polla (o le polle) in cui la vena emerge ed attorno alla quale l'oasi si compagina come comunione di vita. Senza voler forzare troppo la capacità espressiva delle immagini: perché il canone si riveli come unità a partire dall'evangelo è necessario che qualche suo luogo (uno o parecchi, magari in un significativo misterioso equilibrio) funga da punto di partenza per l'interpretazione dell'insieme.

(98) La più evidente « verità » di questo parallelismo deve essere cercata, a nostro parere, nell'identità della storia e della storiografia che i due schemi hanno alle spalle. Prima ancora che caratteristiche degli apostoli, dell'apostolicità e del canone, essi descrivono anzitutto i rapporti tra le grandi tradizioni confessionali, il liberalismo e la teologia dialettica. Negare una validità obiettiva ai contenuti teologici di questi schemi equivarrebbe ad una sconfessione implausibile del significato di questa storia; come viceversa assolutizzare gli schemi stessi potrebbe equivalere alla pretesa, altrettanto implausibile, di considerare conclusa la vicenda e definitiva la sua valutazione storiografica.

(99) Forse in un senso non lontano da quello per cui parlavamo di una rivalorizzazione teologica di un'aliquale proto e deuterocanonicità.

(100) In questo dissentiamo da Lutero che vuol urgere Cristo, se necessario, *contra Scripturam*. Riteniamo certo che la Scrittura sia *pro Christo intelligenda*, ma che non per questo le sia da contrapporre Cristo. Riteniamo una conquista irrinunciabile il fatto che si sia esplicitata chiaramente la natura ermeneutica della questione, così che sia da ritenere nitidamente che Cristo, Scrittura e Chiesa non possono essere semplicemente accostati e sommati, o viceversa elisi (anche se per qualche verso l'operazione ha un senso). Ma come intenderemo esattamente la dizione « *vera Scriptura* » nel testo di Lutero cit. sopra alla nota 95?

(101) L'oasi « non ha né mura né siepi all'interno e tuttavia è limitata. Questa delimitazione (*Grenze*), che non può essere tracciata con rigore e perciò non è da comprendere con un unico sguardo, è data con la fonte o cisterna che alimenta il territorio dell'oasi ». K. L. SCHMIDT, *Kanonische und Apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten*, Basel 1944, p. 30, cit. da L. LØNNING, « *Kanon im Kanon* », p. 267, nota 125. Conveniamo sul fatto che il confine derivi e debba derivare dalla fonte; e tuttavia da un lato saremmo più ottimisti sulla possibilità e necessità di indicare il confine, e d'altra parte, se si tratta precisamente del problema del *canone biblico*, non sapremmo vedere al di là di esso semplicemente il deserto.

Che questo sia possibile in diversi modi, risulta dalla diversità dei parametri di canonicità legittimi (per quanto non esaurienti). Pensiamo che sia affidato alla responsabilità storica dei credenti e della Chiesa il compito di decidere volta per volta nello Spirito quale canone nel canone assumere nello sforzo di obbedire all'esigenza di valorizzare il canone nel modo più autentico, o (meglio) di lasciare che esso si faccia valere come Parola e « potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede ». « Valorizzare », perché la lettera viva come spirito; « lasciar valere », perché la tradizione non ha bisogno, perché le sacre lettere in essa siano più pienamente intese e rese « *indesinenter actuosae* » ⁽¹⁰²⁾ di aggiungere del suo alla parola biblica, se non l'impegno alla diligente premura per le cose vecchie e per le cose nuove.

Queste letture da parecchi canoni nel canone, diversificate secondo la varietà dei doni dello Spirito e delle vicende della storia, sono chiamate ad incontrarsi in una comunione sempre connessa e sempre nuova. Criterio tipico di questo incontro che ha senso sincronico e diacronico è la responsabilità pastorale del magistero ecclesiastico, che non sapremmo identificare con il canone né con il canone nel canone. Se il *theologoumenon* non diventasse indecorosamente barocco, lo indicheremmo come canone *tra i* (e conseguentemente *dei*) canoni nel canone; insistendo, nella linea delle riflessioni di Lønning e sempre senza accoglierne le asprezze dialettiche, sul fatto che in tale formula la parola canone verrebbe ad avere tre significati distinti. Chiaro restando che quando il magistero (o chiunque) si esprime non sulla figura storica e contingente di questa comunione ma sulla sua norma obiettiva e permanente ⁽¹⁰³⁾ non può correttamente dire solo un canone nel canone, né un canone dei canoni nel canone, ma il puro e semplice canone.

IV. CONCLUSIO I

Vorremmo ricavare due considerazioni conclusive: una che si riferisce al nodo problematico in se stesso, l'altra invece all'impostazione della teologia fondamentale in genere e della Introduzione generale alla Sacra Scrittura in specie.

1. *Problema del canone e problema della fede*

Anzitutto il problema del canone è risultato strettamente solidale con tutto un arco di questioni teologiche, talora derivate da esso, talora invece anche più radicali. Singolari, ma attendibili ed inequivocabili, sono apparsi in particolare il parallelismo e la rigorosa connessione tra teologia del canone come insieme degli scritti biblici e teologia del-

(102) *Dei Verbum*, n. 8.

(103) E probabilmente anche sulla sua figura storica, nella misura in cui, *geometricamente loquendo*, essa tenda ad essere colta su dimensioni che si accostino asintoticamente a quelle della sua configurazione sincronicamente e diacronicamente universale.

l'unità della Chiesa. Si convenga o no con la concezione dell'uno e dell'altra esposta da Käsemann, difficilmente si può eludere la pertinenza del parallelismo da lui stabilito ⁽¹⁰⁴⁾. La nostra stessa descrizione della dinamica dei concetti di apostolo e di apostolicità, e la posizione che abbiamo assunto sulla questione del canone e sulla comunione ecclesiale, fanno corpo tutte insieme in modo abbastanza evidente con una concezione previa, non meno confessionalmente identificabile che, per es., le posizioni dialettiche che abbiamo recensito ⁽¹⁰⁵⁾.

Non si può eludere lo sforzo di camminare fino all'enunciazione e chiarificazione — poi al confronto ed alla valutazione — di questi presupposti. In altri termini: proprio l'interesse per l'obiettivo significato del problema teologico del canone e non solo per tesi confessionali pre-costituite ci orienta a riconoscere che è opportuno identificare con la maggiore limpidezza possibile il nodo reale, essenziale della questione. Si possono trovare spazi di accordo anche molto vasti sul versante storico o esegetico di problematiche come la nostra: il fatto è anche ecumenicamente incoraggiante e positivo, purché non induca un tranquillo pago assopimento. Anche sul piano del consenso propriamente teologico si possono raggiungere e si raggiungono convergenze non insignificanti di questo genere. Gli uni e le altre tuttavia resterebbero superficiali e sconnessi, come un arcipelago di luoghi comuni (o divenuti tali), qualora si trattasse solo di singoli risultati e non si riuscisse a convenire sull'impostazione stessa dei problemi. Ora ci sembra invece che a proposito del canone biblico si possa considerare raggiunta una sostanziale convergenza proprio sull'impostazione del problema; e che questo fatto permetta di percorrere parecchia strada realmente e non solo nominalisticamente insieme, e così di giungere a mettere a nudo il nocciolo profondo della controversia, che in questo modo rimane forse radicalizzata ma senza troppi doppi fondi.

La convergenza sostanziale sull'impostazione ci sembra che possa essere identificata così: il problema del canone biblico come problema di un'autorità formale può essere affrontato correttamente ed opportunamente solo dall'interno del (o per lo meno a partire dal) problema ermeneutico: ciò che è in gioco non è direttamente la maestà in sé di certi scritti ma anzitutto il loro valore come documenti autorevoli per l'ascolto della Parola di Dio da parte della fede dei singoli e della Chiesa. La domanda radicale è cioè quella del senso della canonicità

(104) Cfr. I. LØNNING, *op. cit.*, pp. 232-242 (il paragrafo intitolato « Der neutestamentliche Kanon als Forderung einer kritischen Einheits-konzeption »).

(105) Questo vale non solo in riferimento ad un parallelismo di struttura, abbastanza rilevabile, ma anche p.es. per il fatto che da una certa concezione del corpo apostolico deriva una certa concezione del canone delle Scritture neotestamentarie, e viceversa proprio una certa concezione del canone neotestamentario permette di svolgere in un certo modo la teologia dell'apostolato. Abbiamo assunto disinvoltamente la concezione *frühkatholisch* dell'unità dell'apostolato, nella consapevolezza che questo è coerente con una teologia del canone e della Chiesa che si sa e si vuole *spätkatholisch*. Cfr. H. KUENG, *art. cit.*, pp. 197 ss. Proprio su questa corrispondenza vogliamo mettere l'accento, perché riteniamo che il compito decisivo non sia quello di dar ragione della propria accettazione od opposizione nei confronti del *Früh-* o dello *Spätkatholizismus*, ma dell'insieme che essi formano, e per questo anzitutto del principio che li connette.

riconosciuta a questi scritti; indissociabile è la questione dei criteri. Ma l'una e l'altra si inseriscono nella riflessione teologica sul senso della tradizione, e questo è un risultato a cui la teologia cattolica difficilmente può rinunciare, ma anche una provocazione costruttiva al ripensamento del senso della tradizione stessa; e più radicalmente ancora nella riflessione teologica sul senso della fede, e questo è, analogamente, risultato e provocazione per la teologia protestante. (Ci siamo espressi per suggestioni molto generali: è evidente che temi come « tradizione » e « fede » non possono propriamente essere lottizzati per competenze confessionali ma chiamano in causa ogni teologia fondamentale).

Per questo il senso della canonicità, cioè dell'autorità delle Scritture, è indissolubilmente connesso con il senso dell'autorità soprannaturale in genere (autorità della tradizione, autorità dei pastori, autorità degli apostoli ecc.) e più a fondo con il problema teologico del senso dell'autorità di Dio: con la formula « autorità di Dio rivelante » il concilio Vaticano I ⁽¹⁰⁶⁾ esprime infatti il fondamento specifico della fede. Così proprio a questa profondità, cioè là dove ci si interroga su come sia rivelata e possa essere detta teologicamente in modo opportuno l'autorità di Dio, si giocano in radice gli orientamenti della teologia del canone anche dal punto di vista ecumenico. La convergenza sull'impostazione ermeneutica del problema del canone, per dirla in sintesi, fa emergere la questione della fede come nodo reale del dibattito.

Che la crisi del canone nella teologia moderna ⁽¹⁰⁷⁾ faccia corpo con la più generale crisi delle *auctoritates*, nella teologia in particolare e più in genere in ogni campo del sapere, e con la crisi dell'autorità (dell'autorità in genere, non solo dell'autorità clericale e papale) aperta dal protestantesimo, è cosa storiograficamente tranquilla. Che la definizione tridentina del canone e l'autoritarismo tipico del cattolicesimo degli ultimi secoli siano momenti di un identico processo, può essere dato altrettanto per chiaro. Ma quando il problema dell'autorità viene ricondotto alla questione ultima sull'autorità di Dio, c'è da chiedersi se non siamo singolarmente provocati a superare schemi epocali e confessionali piuttosto angusti, perché qui è più che mai necessario lasciarci guidare, pur con tutti i nostri limiti, dalla passione incondizionata per la totalità del vero.

In termini più espliciti: fino a che punto è illuminante concepire in modo formalistico l'autorità precisamente di Dio (più puntualmente: di Dio *rivelante*)? L'enfasi data nella teologia nominalistica alla concezione della fede come semplice volontaristica obbedienza, quasi a prescindere dal caratterizzarsi di questa obbedienza come accoglienza reale della « *veritas prima* » che limpidamente Tommaso indicava come oggetto e ragione formale della fede ⁽¹⁰⁸⁾, non è stata ereditata simulta-

(106) DS 3008.

(107) Cfr. I. LÖNNING, *op. cit.*, pp. 39-49.

(108) Cfr. THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 1, a. 1. In realtà il modo con cui viene descritta questa « ratio formalis » porta in sé rischi obiettivi che i secoli si faranno carico di sviluppare. La fede infatti, dice Tommaso, « ipsi veritati divinae innititur tamquam medio » (*ivi*, in c.). Nella misura in cui questa immagine desunta dalla logica è stata ripresa in senso strumentalizzante, la di-

neamente, benché diversamente, dalla teologia protestante e dalla teologia cattolica? Quanto più significativo è infatti, per la teologia cattolica, il contenuto veritativo della fede (e della Scrittura), tanto più l'autorità con cui esso è offerto è colta come formale, inconfusa rispetto al contenuto stesso ⁽¹⁰⁹⁾; quanto più perspicua è l'autorità della Parola (e la Scrittura che la media) per la teologia protestante, tanto più il suo contenuto tende ad identificarsi con la verità esistenziale dell'appello salvifico. La dimensione obbedienziale della fede è marcata nei due orientamenti, perfino con una « convergenza » nell'unilateralità; ma ben diverso è il concetto di obbedienza, ben diversa la concezione dell'autorità.

Pure non sapremmo rinunciare a ritenere che la perspicuità non sia in contraddizione con l'autorità, purché non si tratti di una perspicuità banalizzata in un processo di indebita semplificazione; e che ciò valga anzitutto per l'autorità di Dio rivelante, poi anche e realmente per ogni autorità che per qualsiasi verso meriti questo nome. Viceversa riteniamo che l'adesione ad un'autorità formale non sia a priori in contraddizione con la disponibilità all'evangelo, perché può ben esserne mediazione; certo tutto questo è tanto meno equivoco quanto meno l'autorità formale, p. es. quella del canone biblico, tende ad essere ritenuta esauriente, conclusa in se stessa, e quindi quasi sostitutiva di un evangelo tutto sommato solo postulato al di là ed attraverso essa. In altre parole: ogni autorità formale (salvo quella di Dio, che può essere detta « formale » solo per analogia), per quanto abbia un'aliquale indipendenza sul piano criteriologico, deve esibire nella fenomenologia stessa del suo darsi una struttura essenziale di rimando all'autorità originaria di Dio, e della sua Parola, e del suo Spirito — tanto meglio quanto più plausibilmente lo fa. Viceversa l'attenzione alla trascendenza dell'evangelo deve necessariamente portare a non fermarsi pigramente ed ambiguamente a nessuna struttura di mediazione, e tuttavia non può essere soddisfacentemente espressa dal semplice rifiuto, o comunque da un effettivo deprezzamento dello spessore necessario, storico ed anche giuridico, delle mediazioni stesse.

Abbiamo qui criticato caricature, e così abbiamo preso posizione più per orientamenti di massima che per indicazioni rigorose e minute. L'operazione può sembrare troppo approssimativa sul piano della teologia; lo è meno forse se teniamo presente che questi orientamenti della teologia del canone e più in genere della teologia della fede hanno un valore anche sul piano della spiritualità: e si sa che gli orientamenti della spiritualità hanno spesso una stabilità maggiore che le formule della teologia e che la vivacità delle stesse formule confessionali. Una mistica dell'insicurezza, su cui prende singolare risalto, in chiaroscuro, la certezza della fede, accompagna abitualmente la teologia protestante della fede e del canone. Una spiritualità della certezza « localizzabile »

gnità veritativa della fede ne è andata svilita, e l'intera coesione dei diversi aspetti dell'atto di fede è rimasta nell'ombra, come la storia della teologia dell'« analysis fidei » ampiamente documenta.

(109) Ma cfr. le riprese teologiche del nostro secolo: in particolare quelle di P. Rousselot, J. Mouroux, H. U. v. Balthasar.

convive tradizionalmente con l'atteggiamento cattolico: ciò corrisponde all'enfasi data al magistero sia in rapporto alla proposizione della fede sia in rapporto all'enunciazione del canone. Nella sua specificità il magistero in effetti è propriamente una funzione di certezza, non di maggior conoscenza. Non per nulla se noi distinguiamo, come abbiamo distinto, il problema più generale dell'emergere della canonicità da quello più puntuale, certo necessario, della precisazione rigorosa dell'intero canone, per il primo siamo rimandati più ai criteri reali, di vario genere, per il secondo più al reperimento di un consenso pneumatologicamente configurato in cui il magistero pastorale svolge la necessaria sua tipica funzione di ministero di coesione e di criterio definitivo.

L'impostazione ermeneutica del problema della canonicità della Scrittura porta con sé una priorità netta dell'attenzione alla verità della Bibbia piuttosto che alla possibilità di formularne confini certi. La certezza infatti è un momento positivo e significativo dell'itinerario verso la verità, ma non il più abituale, non necessariamente il più fruttuoso ed urgente; allo stesso modo che l'identificazione di idee chiare e distinte è un momento del conoscere, congeniale ad alcune particolari metodologie, ma non è né il tutto né il più essenziale, né per sé il meglio della conoscenza. Pensiamo che non si debbano opporre verità e certezza, ma che con altrettanta nettezza debba essere riconosciuto, e reso metodologicamente operante, il principio della pre-valenza della prima sulla seconda, in particolare nell'ermeneutica biblica.

Su questo sfondo ci sembra di poter rileggere con interesse sia di teologia fondamentale sia più specificamente ecumenico il noto testo del n. 9 della *Dei Verbum*: « *quo fit ut ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat* » ⁽¹¹⁰⁾. Esso ribadisce in forma studiata il principio tradizionale cattolico (Scrittura e tradizione), ma si limita ad enunciarlo nel quadro preciso dell'impostazione abituale nel cattolicesimo: quella che mette a fuoco il momento della certezza (*certitudinem*) e della completezza (*omnibus*) nel reperimento del dato rivelato. Ma nella sua forma negativa lascia altrettanto chiaramente intendere non solo la precisa volontà della commissione e del concilio di eludere l'impostazione oggettivistica ed infelice del problema della sufficienza o meno della Scrittura, ma anche la vasta possibilità e verità di una considerazione dell'*haurire* ecclesiale della rivelazione, tramite la Scrittura « sola » o « non sola », che vada al di là della preoccupazione della certezza, di quella della completezza, di quella infine per le « cose rivelate ». Il contesto teologico di questa affermazione in tutto il n. 9 e nell'intera *Dei Verbum* spinge decisamente in questa direzione.

Il principio, dicevamo, deve con attenzione essere reso metodologicamente operante. Praticamente lo è sempre; solo una patologia razionalistica della conoscenza teologica ne può limitare il funzionamento nella quotidianità. Ma anche la teologia riflessa e l'ermeneutica riflessa,

(110) Per la valutazione di questo testo cfr. la sua vicenda in U. BETTI, *La rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della rivelazione nel cap. II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma 1970, pp. 187-195.

pur con le loro esigenze tipiche, non hanno ragione di eludere questo orientamento. Sul piano poi della spiritualità ermeneutica (perché si tratta anche di questo) non è difficile intuire l'importanza della ricerca di una sintesi equilibrata tra spiritualità della sicurezza e spiritualità dell'insicurezza. Una sintesi oggettivamente equilibrata, non un equilibrio come che sia.

Cullmann parla di un atto di umiltà che sta all'origine dell'affermazione, da parte della Chiesa del II secolo, del principio del canone. Qualunque cosa si pensi dello svolgimento effettivo e puntuale dei fatti, l'osservazione è precisa e pertinente. Non solo nel II secolo ma perennemente la teologia fondamentale (prima ancora, e più precisamente, la tradizione) deve, dall'interno della Chiesa e della sua fede, riconoscere il canone come norma, come autorità sempre già posta. Sul problema, che cosa significhi in questo contesto umiltà e quali siano a questo proposito i criteri di una teologia « umile », la controversia non può essere elusa: ma che essa stessa sia un atto di umiltà. Il voler sapere a priori se sia più umile e più coraggioso l'atteggiamento della certezza o quello dell'incertezza può forse corrispondere alla necessità ermeneutica di una precomprensione; ma se si configura come pregiudizio non è certo esso stesso un atteggiamento gran che umile, men che meno teologico.

2. *Trattato del canone e svolgimento della teologia fondamentale*

Infine ci sembra che l'intera costruzione della teologia fondamentale, in vista anche precisamente dell'articolazione didattica, possa e debba tener conto di lineamenti così significativi del senso delle questioni, e della questione del canone in particolare. La configurazione corrente delle Introduzioni generali alla Bibbia, con il quadruplice discorso su ispirazione, canone, testo ed ermeneutica, esprime un preciso modo di impostare le domande riguardanti la Scrittura, secondo il quale la canonicità è conseguenza di una ispirazione pensata indipendentemente da essa, e il problema ermeneutico è successivo a quello sulla natura della Bibbia ⁽¹¹¹⁾, come dicevamo all'inizio dell'intero discorso.

Questa impostazione fa corpo con una concezione prevalentemente formale della rivelazione, della fede, e corrispondentemente della Bibbia: di quest'ultima importa riconoscere anzitutto il carattere sacro indipendentemente dall'attenzione ai suoi contenuti, al suo messaggio, alla stessa ricostruibilità del suo testo. La sua normatività (canonicità) è dedotta da una sacralità concepita nel modo il più possibile univoco (è nota la difficoltà con cui il discorso sull'ispirazione è andato cercando di liberarsi da impostazioni addirittura largamente aprioristiche ⁽¹¹²⁾). Coeren-

(111) La questione sul testo è tutto sommato più tecnica. In questo senso opportunamente P. GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu*, non affronta questa problematica. Tuttavia non sarebbe inutile un ripensamento teologico sul « De textu » proprio in rapporto al senso della canonicità e dell'ispirazione: la Bibbia infatti è essenzialmente documento, e canonicità ed ispirazione si devono riferire al documento.

(112) A questo proposito è stata proficua e significativa l'oscillazione dell'effettivo interesse per l'Introduzione generale (legato anche all'effettiva docenza)

temente l'unico vero problema rimane a questo proposito quello della identificazione materiale degli scritti ispirati, cioè quello del canone come elenco.

Anche l'ermeneutica (a parte ogni altra considerazione sulla tradizione manualistica al riguardo) rimane il più possibile oggettivistica: si cerca il senso della Scrittura supponendo ovvio (e quindi neppur da investigare; tanto meno da chiamare in causa nella dinamica stessa del discorso) che cosa si debba fare di questo senso una volta lo si sia reperito. Si ritiene infatti tutto sommato sufficiente sapere che esso è « vero » sotto il profilo teoretico, « buono » sotto il profilo morale. In questo modo rimangono eluse questioni importanti; ma anche si tramandano di fatto molti problemi fittizi.

Ci sembra che molti problemi inutili (benché forse classici) potrebbero essere accantonati, e molti problemi utili potrebbero essere inseriti organicamente nel discorso sul senso teologico del documento biblico ⁽¹¹³⁾ qualora non ci si ostinasse a ritenere ovvio accarezzare il gatto contropelo. In particolare pensiamo che la questione teologica della ispirazione sia metodologicamente successiva e non previa a quella sulla canonicità: essa considera infatti la trascendenza della Scrittura, tramite la quale si giustifica l'autorità che la fede le riconosce ⁽¹¹⁴⁾. Quella che noi chiamiamo « ispirazione » della Scrittura (e già l'uso dell'immagine pneumatologica incorporata nel concetto di ispirazione dovrebbe far riflettere, perché l'inserimento di immagini in un'argomentazione deduttiva è sempre piuttosto problematico) ci è rivelata all'interno della rivelazione della canonicità, e non la canonicità come conseguenza della notificazione del carattere ispirato di certi scritti ⁽¹¹⁵⁾. Certo così il discorso sulla canonicità non può essere risolto in quello sul canone come

tra biblisti e specialisti di teologia fondamentale. In ogni caso si tratta di ambiti che traggono particolare vantaggio dall'interdisciplinarietà.

(113) Spesso sono affrontati in altra sede, perché non possono non porsi, o sono affidati quasi all'istinto spirituale, con tutti i rischi che questo comporta, in particolare per gli alunni dei seminari teologici. Pensiamo anzitutto ai problemi esistenziali che pone o dovrebbe porre il contatto quotidiano con la Bibbia, che oggi è un dato di fatto. E qualora di questi problemi si occupi (da un punto di vista pedagogico) la teologia, non c'è motivo perché questa svolga fuori dei suoi quadri e a mo' di supplenza compiti che le spetterebbe di compiere nelle sedi istituzionali sue tipiche: quella dell'Introduzione generale alla Sacra Scrittura in particolare. Ma non pensiamo che si tratti anzitutto di un problema didattico-pedagogico nel senso più pragmatistico dei termini.

(114) Non si pensi ad un salto logico: nessuna norma adeguata la fede teologica può riconoscere se non precisamente la Parola di Dio.

(115) Sarebbe necessaria una verifica storica, a partire, ben a monte dei testi canonici, dal presentarsi originario della rivelazione: essa è anzitutto un proporsi di Dio come trascendenza o come normatività? Evidentemente i termini stessi di questa nostra domanda andranno ampiamente riformulati in riferimento all'evento concreto della rivelazione; e tuttavia hanno una pertinenza, proprio come termini di un interrogativo, che non dovrebbe essere disattesa. — Quando invece consideriamo la nostra *attuale* teologia fondamentale, che non può avere come punto prospettico se non quello in cui noi ci troviamo nella storia della salvezza, mi sembra ben più tranquillo che la fede nell'ispirazione si presenta come momento decisivo della coscienza della canonicità della Bibbia, e non viceversa questa come « conseguenza » di quella.

elenco; ma proprio questo è uno dei vantaggi non indifferenti di questo modo di procedere.

Anche la questione sulla « verità » della Bibbia, impostando in questo modo le considerazioni, può essere presentata più propriamente come questione attinente alla canonicità che alla ispirazione. La manualistica ne faceva abitualmente una « conseguenza dell'ispirazione »; ma si provi anche solo a pensare p. es. come un semplice ribaltamento del modo di procedere potrebbe semplificare, senza ingenuità né scorrettezze, tutto quel nodo di difficoltà che ha reso aspra la *question biblique*. Si provi a pensare come si possa trovare valorizzato nel suo significato più autentico il famoso inciso « *nostrae salutis causa* » del n. 11 della *Dei Verbum*.

Qualora insomma la Bibbia venga pensata fin da principio e sempre nel suo unico contesto reale, che è quello dato dalla tradizione della fede, dalla storia della salvezza, i problemi astratti potranno essere tranquillamente considerati tali, nel riconoscimento parimenti franco dei valori e dei limiti dell'astrarre. Nessuno infatti, pensiamo, ci riterrà così ingenui da prospettare un semplice ribaltamento dei capitoli e dei paragrafi delle Introduzioni generali, magari accompagnato da qualche colpo di pollice redazionale: si tratta di una vera rielaborazione globale della fisionomia teoretica del discorso.

Va detto anche che una seria attuazione effettiva di questo progetto suppone una risistemazione altrettanto globale della teologia fondamentale ⁽¹¹⁶⁾; almeno di quella parte della teologia fondamentale che si distingue dall'apologetica e che sviluppa la riflessione della fede e della teologia sui propri stessi principi e sulla propria stessa epistemologia. Riteniamo a questo proposito che nel contesto culturale dell'Occidente contemporaneo la partenza antropologica ⁽¹¹⁷⁾ della teologia fondamentale si imponga: come intrascendibile *primum in ordine cognitionis* va dunque posta la fede. Da questo punto prospettico risulta discretamente palese per quale motivo il discorso sul canone, come abbiamo rilevato, faccia corpo con quello dell'analisi della fede e ne sia teologicamente condizionato.

La considerazione teologica della fede poi conduce necessariamente alla riflessione sul *credendum*-creduto come determinante per l'intelligenza della fede stessa ⁽¹¹⁸⁾; ma poiché ciò (Colui) che solo propriamente

(116) onostante l'interdisciplinarietà sopra lodata (nota 112) il contesto naturale dell'Introduzione generale alla Bibbia è propriamente la teologia fondamentale.

(117) Partenza antropologica non significa immanentismo, non più di quanto lo significasse la partenza cosmologica (o comunque dall'essere creato) per le vie di S. Tommaso. È curioso e spiacevole sentirsi costretti a ricordarlo, tanto la cosa dovrebbe essere ovvia; e tuttavia si continuano ad incontrare vistosi equivoci a questo proposito.

(118) Il principio qui operante è né più né meno che questo: « *cum habitus cognoscantur per actus, et actus per obiecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum* ». THOMAS AQ., *Summa Theologiae*, II.a II.ae, q. 4, a. 1, in c. Per questo l'impegno a comprendere che cosa sia fede, sotto tutti i punti di vista (psicologia della fede, logica della fede, epistemologia della fede, ontologia della fede, ecc.) rimanda come a que-

è termine della fede (Dio, la sua Parola) non può essere attinto se non attraversando con un processo ermeneutico un originale spessore di mediazioni, il discorso sul creduto deve presentarsi anzitutto come discorso sul trasmesso. Così la teologia fondamentale viene a mettere esplicitamente a tema la trasmissione della fede, i suoi dinamismi, la sua ermeneutica, i suoi punti di riferimento caratteristici.

La riflessione sulla Scrittura si viene a collocare precisamente all'interno della teologia della tradizione, intendendo tradizione non già nel senso ristretto delle « tradizioni non scritte » del decreto tridentino, ma nel senso più generale dell'essenziale mediazione che trasmette a noi il *credendum* ⁽¹¹⁹⁾. Ed ecco perché il primo momento della riflessione della teologia fondamentale sulla Scrittura pensiamo che sia precisamente quello che ne considera la canonicità: perché la Scrittura viene colta nell'autocoscienza della tradizione della fede come documento per essa normativo e perennemente necessario. Normativa la Bibbia è proprio come documento e solo come può esserlo un documento: come strumento di dialogo che supera i limiti spaziotemporali dei trasmettenti e dei riceventi a prezzo dell'affidamento ad una materialità (libraria, cartacea) in qualche modo capace di sussistenza autonoma, per quanto proprio così mortificata, rispetto agli uni ed agli altri.

Con questi limiti e con questa efficacia la Scrittura rende perennemente presente nella tradizione, all'oggi della fede, un appello che sul piano della storia della salvezza indichiamo come originario e che nella stessa assolutezza del suo proporsi biblico confessiamo come Parola di Dio. Così la considerazione della canonicità delle Scritture conduce da un lato a mettere a fuoco la normatività dell'evangelo che trasmettono, dall'altra a confessare le Scritture stesse come ispirate e come facenti parte in modo costitutivo del momento sorgivo della rivelazione da parte di Dio. La Bibbia cioè è nel medesimo tempo trasmissione della Parola e formalmente parola di Dio essa stessa.

Di qui la teologia fondamentale può e deve prendere l'avvio per una teologia della rivelazione, cioè per una considerazione che metta a tema in se stesso quell'appello originario che chiamiamo appunto rivelazione, evangelo, Parola. Ad esso propriamente, attraverso tutte le strutture mediatrici (nella e al di là della tradizione cioè, e del canone delle sue Scritture ispirate), la fede dà risposta, riconoscendone la figura piena e definitiva nella persona di Gesù ⁽¹²⁰⁾.

TULLIO CITRINI

Seminario Arciv. - Saronno (VA)

stione ultima alla considerazione del « credendum » (« *credendus* »): Dio rivelato e rivelante.

(119) Si tratta cioè precisamente di quella che la *Dei Verbum* chiama « trasmissione della divina rivelazione ». Questa impostazione globale, ed in particolare la logica che passa dal tutto alle parti e non viceversa, si impone anche a prescindere dalla scelta di un procedimento antropologico o di una descrizione che segua la linea della storia (*Dei Verbum*). Da parte sua la formula, che spesso abbiamo usato, « tradizione della fede » trova il suo contesto precisamente in un discorso teologico che parta dal « noi » credente e si imponga di rimanere fedele ad un procedimento globale.

(120) Pensiamo di fare cosa non inutile presentando sinteticamente lo schema

del discorso così come oggi lo svolgiamo effettivamente nell'insegnamento della teologia fondamentale. Questa parte della teologia fondamentale (distinta, come dicevamo sopra, dall'apologetica) trova uno sviluppo in quattro tempi: fede, tradizione, Scrittura, evangelo (rivelazione). — La sezione FEDE comprende un'analisi storica e una ripresa sintetica, sulla falsariga data dalla tradizionale trattazione « de fide »; con una collocazione però nella teologia fondamentale invece che nel « de virtutibus », e così come momento di un'epistemologia invece che di un'antropologia soprannaturale (le due cose evidentemente non possono essere disgiunte più di tanto). — La sezione TRADIZIONE risulta così costituita: *I. Le strutture della tradizione in quanto comunicazione storica; II. Il formularsi della tradizione ed i suoi strumenti documentari; III. La dinamica mediatrice della tradizione della fede.* All'incrocio tra la funzione dei documenti nella tradizione della fede e il termine della dinamica mediatrice, che è nelle origini apostoliche della tradizione, si incontra la Scrittura precisamente come documento delle origini normative e come canone. — La sezione SCRITTURA affronta così anzitutto la questione della canonicità, così articolata: *I. La Scrittura nella Chiesa* (canonicità e Chiesa; canonicità e verità; canonicità e canone); *II. La tradizione riconosce il canone biblico* (funzione della tradizione e storia del canone); *III. L'apostolicità, criterio della canonicità delle Scritture; IV. Antico e Nuovo Testamento; V. Un « canone nel canone » del Nuovo Testamento?* Un cap. VI (*Il mistero della Scrittura*) considera l'ispirazione, con questo procedimento: 1. Scritti canonici, dunque sacri; 2. L'autentica umanità della Bibbia (con sottolineatura dei richiami emersi nella storia della dottrina: intenzionalità, culturalità, storicità dell'attività agiografica); 3. Dall'origine divina allo scritto divino (analisi dei modi con cui è stata formulata teologicamente la cooperazione agiografica: « dictatio », « auctor », ispirazione « verbale »); 4. Dio si esprime attraverso strumenti umani (il problema della categoria dello « strumento » applicata all'azione agiografica; i limiti della sua lettura in termini di causalità strumentale *efficiente*); 5. La Bibbia nella potenza dello Spirito (l'immagine della « theopneustia », il suo significato soteriologico, la sua portata trinitaria); 6. Trasmissione biblica di una Parola originaria (il tema della Bibbia « Parola di Dio »; Scrittura e profezia [Tommaso]; Scrittura e rivelazione [Lessio]; Scrittura e trasmissione della rivelazione [Dei Verbum]). — Per questa via si giunge alla sezione EVANGELO, così costrutta: *I. L'evangelo della salvezza; II. La rivelazione come storia; III. Gesù Cristo, la Parola di Dio.*

Quanto al problema ermeneutico, l'intero arco della trattazione ne pone le basi e ne elabora i lineamenti teologici principali. Pensiamo tuttavia (si tratta evidentemente di un giudizio pratico, molto aleatorio ed essenzialmente ripensabile) che oggi tale problema coinvolga un tale arco di questioni da suggerire da un punto di vista didattico uno sviluppo a sé, possibilmente interdisciplinare. Intendiamo dire cioè che ci sembra auspicabile una presentazione congiunta, a livello di ermeneutica generale, dell'ermeneutica filosofica e dell'ermeneutica teologica; a livello di ermeneutica teologica regionale di un'ermeneutica della Scrittura (dell'A.T. e del N.T.) e di un'ermeneutica dei documenti della tradizione, con particolare attenzione, per evidenti motivi, alle formule dogmatiche ed in genere ai documenti del magistero.