

Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger

- 3-8 Editoriale
Marcello Bordoni
- 9-26 Sant'Agostino nella riflessione di J. Ratzinger
Nello Cipriani
- 27-43 Verità fede e ragione in J. Ratzinger
† Rino Fisichella
- 45-64 L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa nella teologia di J. Ratzinger
Giuseppe Ghiberti
- 65-77 Il Cardinale Ratzinger e l'esegesi attuale
Prosper Grech
- 79-93 "God is Love": Divine Paternity and Christian Brotherhood in the Theology of J. Ratzinger
Paul O'Callaghan
- 95-114 L'"Exode" et ses liens aux pôles protologique et eschatologique. Le point de vue de l'*Einführung*
Réal Tremblay
- 115-139 Maria, la Madre, nella terra ferma dell'amore
Marcella Farina
- 141-160 La "persona" nel pensiero teologico di J. Ratzinger
Paolo Scarafoni
- 161-181 La Iglesia, *Sacramentum salutis* según J. Ratzinger
Fernando Ocariz
- 183-198 Joseph Ratzinger on *The Spirit of the Liturgy*
Jeremy Driscoll
- 199-220 Umkehr im theologischen Denken von J. Ratzinger
Bruno Hidber

221-238 Iglesia, sociedad y política según J. Ratzinger
José Luis Illanes

239-253 Sul posto del cristianesimo nella storia delle religioni: rilevanza e
attualità di una chiave di lettura
Piero Coda

VITA ACADEMIAE

1. Cronaca della Sessione Accademica del 13 dicembre 2006, pp. 255-259
2. Nomina di cinque nuovi Accademici, p. 259

EDITORIALE

PATH 6 (2007) 3-8

Non è facile, nel vasto contesto del pensiero teologico di Joseph Ratzinger ora insignito della missione petrina di Pastore della Chiesa universale, poter cogliere un punto nodale nel quale la pluralità dei suoi molteplici aspetti trovi come un baricentro che unifichi il tutto. I vari temi che sono proposti in questo numero della rivista PATH da parte di teologi competenti, con l'intento di evolvere l'apporto dato alla teologia da J. Ratzinger nel periodo precedente la sua elezione alla sede di Pietro, raccolgono solo una piccola parte dei suoi interessi e dei suoi contributi che, pur nella ristrettezza dello spazio a disposizione, toccano però punti nevralgici della sua teologia.

1. *La teologia tra fede, ragione, verità, amore.* Nei primi punti della presente proposta di lettura si affrontano gli *aspetti epistemologici* che alla luce del magistero teologico di Agostino – che tanta parte ha avuto nella riflessione del teologo Ratzinger – toccano i riferimenti della fede alla ragione, alla verità e all'amore¹. Essi s'incontrano con l'apporto prezioso di Bonaventura², per il quale nella Chiesa vanno sempre congiunte e distinte le due radici della teologia in grazia delle quali il dinamismo verso l'intelligenza della verità insito nella fede è correlato alla dinamica dell'amore che desidera sempre meglio conoscere Colui che ama. L'importanza e attualità di queste prospettive, alle quali Ratzinger ha sempre e fortemente richia-

¹ La posizione di J.Ratzinger nei confronti di Agostino prelude le posizioni che vanno oggi sempre più recuperando le intuizioni di autori contemporanei come B. Studer, P. Coda, N. Cipriani, N. Ciola, P. Sguazzardo su Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo.

² J. RATZINGER, *San Bonaventura, la teologia della storia*, tr. it. Nardini ed., Firenze 1991.

mato i teologi, *ci mostrano l'unità e la reciproca compenetrazione* di tali due radici: per cui, da un lato, *la teologia deve preoccuparsi del dialogo con ogni uomo nella ragionevole ricerca della verità*, mentre, dall'altro, *deve tendere verso l'interno del mondo della fede, cercando di penetrarne la sua propria logica e profondità*.

Ciò consente di rispondere alla domanda su *che cosa sia la teologia e su quale sia il ruolo del teologo nella Chiesa*. Ratzinger ritiene che la teologia non è sufficientemente definita quando si afferma che essa comporta una riflessione metodicamente ordinata circa le questioni della religione e del rapporto dell'uomo con Dio: «in tal modo, infatti, si arriva solo alle così dette scienze religiose»³, anche se esse sono discipline di non trascurabile importanza. Ma se la teologia vuole e dev'essere qualcosa di più e di diverso rispetto a un approccio generico e metodico a delle semplici domande, dobbiamo affermare che suo tratto particolare è *dedicarsi a ciò che non abbiamo scoperto da noi stessi* e che può essere per noi fondamento della vita perché ci precede e ci sostiene, essendo più grande del nostro stesso pensiero. Allora, il tratto particolare della teologia, riassunto nel detto: *credo ut intelligam*, vuole esprimere che nella teologia io accetto un dono che mi precede, per trovare a partire da esso e in esso l'accesso alla vita vera. E' per la risposta a questo dono che si spezza il circolo chiuso del proprio pensare, perché al pensiero viene tesa, per così dire, una mano che lo solleva verso l'alto, al di là delle sue forze. Questa mano è *l'autorità di una Parola*. «Riconoscere il senso di questa Parola, comprendere questa Parola – è questo il fondamento originario della teologia, che non può mancare del tutto nemmeno nel cammino di fede del più semplice dei fedeli»⁴. È precisamente a definire l'ascolto e l'interpretazione di questa Parola che ci precede che è dedicata la riflessione su “L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa”.

2. I contenuti essenziali della teologia. L'impianto epistemologico della riflessione teologica è essenzialmente congiunto a quei contenuti che definiscono la «forma stessa di questo pensare ed amare». Si tratta del *mistero trinitario di Dio* che si rivela nell' affermazione: *Dio è Amore*, la quale uni-

³ J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002 (tr. it. San Paolo, Milano 2004, 14).

⁴ Ivi, 25-26

sce il soggetto e l'oggetto della fede nell'insieme dei molteplici contenuti di carattere teologico che fondano i valori essenziali cristologico/pneumatologici, ecclesiologici ed antropologici nel punto focale che si fonda nella "Persona incarnata del *Lógos*". Nel mistero cristologico emerge, alla luce trinitaria, l'importanza dell'integrazione tra la "costituzione ontologica della Persona" di Gesù Cristo e quella della sua "relazionalità", integrazione che definisce e caratterizza la singolarità ed assolutezza del suo operare salvifico nelle sue espressioni di regalità e servizio.

È proprio nell'*ontologia dell'essere personale* di Cristo che si fonda il significato singolare e assoluto del suo agire salvifico. Solo «se la dedizione incondizionata di Cristo per l'umanità ha la sua origine in Dio, cioè nel Figlio coeterno al Padre, essa acquista realmente carattere soteriologico assoluto. Ne segue che la "dimensione economica" o storico-salvifica della vita e dell'azione di Cristo implica necessariamente la dimensione ontologica e metafisica»⁵. L'enunciato della preesistenza del Verbo non è infatti il risultato di un ragionamento speculativo, ma la formulazione del mistero che Gesù è davvero il Figlio Unigenito del Padre da sempre amato, ed è la Parola nella quale Dio stesso si autocomunica agli uomini. Così, l'affermazione «della preesistenza di Gesù Cristo è per eccellenza il punto di congiunzione tra la cristologia e la teologia trinitaria»⁶. Se l'annuncio cristiano ha per oggetto Gesù Cristo, Figlio di Dio, che si rivela nel segno specifico del *pro nobis*, bisogna avere presente che *l'esistenza per gli altri* di Gesù Cristo non si deve interpretare semplicemente come un "principio antropologico", né può separarsi dalla sua relazione trinitaria con il Padre, ma deve fondarsi sulla figliazione eterna di Cristo. In altri termini: la *pro-esistenza* soteriologica presuppone essenzialmente la sua *pre-esistenza* ontologica, altrimenti l'annuncio cristiano diviene illusione o cade inevitabilmente nell'ideologia.

3. *Cristologia e antropologia*. La riflessione cristologica di J. Ratzinger è stata sempre fedele al principio del necessario incontro "umanesimo-culture" e a quello della «verità di Dio che si rivela in Cristo» come fondamento della «verità dell'uomo»: per cui è Lui, il Cristo, che costituisce

⁵ J. RATZINGER, *Introduzione alla dichiarazione «Mysterium Filii Dei»* (21 febbraio 1972), LEV, Roma 1989, 19.

⁶ CTI, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, II, n. 5.

«la misura di ogni vero umanesimo»⁷. Ratzinger, nel suo replicare efficace contro le critiche ricorrenti verso il linguaggio dogmatico della “unione ipostatica” ritenuta ellenizzazione della fede e sottrazione di importanza all’umanità di Gesù Cristo, ha mostrato che, al contrario, la dottrina della fede dogmatica apre alla prospettiva della vera esaltazione e del compimento dell’esistenza umana che in Lui esiste e vive *personalizzata nello stesso Logos di Dio*. Solo per questa personalizzazione nel “Dio-Lógos” – benché ciò comporti, per il Cristo, una condivisione con l’esistenza di tutti gli uomini nella loro condizione umana – l’uomo può conoscere se stesso oltre le conoscenze che gli possono offrire la filosofia e le scienze umane ed empiriche. Così, il tentativo di attribuire a Gesù la caratteristica di “persona umana”, riducendo, sulla base della concezione moderna della persona secondo la fenomenologia e la psicologia, la “personalità divina” del Cristo all’auto-coscienza e auto-presenza che Gesù poteva umanamente avere nella sua esperienza di Dio, non fa che problematizzare l’affermazione trinitaria della pre-esistenza del Verbo di Dio che assume la natura umana.

4. *Lo Spirito Santo, i carismi e la santità*. Le riflessioni che articolano la nostra iniziale e soltanto prospettica presentazione della riflessione teologica di J. Ratzinger ribadiscono un principio per lui fondamentale, nella convinzione che non si può parlare dello Spirito Santo sulla base di una pura teoria, ma si deve poggiare su di una realtà personalmente esperita, non fondata solo nel proprio spirito, bensì su quella esperienza dello Spirito che si afferma nel contesto della totalità della Chiesa. E infatti la Chiesa stessa, in ciò che le è più proprio, è creazione dello Spirito Santo⁸. Su questo tema Ratzinger si chiede che cosa ci sia oggi da imparare da S. Agostino sullo Spirito Santo soprattutto in considerazione che «se Egli è nominato come ciò che è divino di Dio, ciò che è comune tra Padre e Figlio, allora vuol dire che la sua essenza è proprio questa, essere la *communio* di Padre e Figlio». La “comunione”, dunque, partendo dalla Trinità ci apre nello Spirito al mistero della Chiesa.

⁷ BENEDETTO XVI, *Parole di Benedetto. La visione della Chiesa e del mondo negli interventi di J. Ratzinger*, Milano 2005, 26

⁸ J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche al Communio* (tr. it., 34).

Lo Spirito Santo, infatti, operante la comunione in tutte le espressioni della santità nella Chiesa, la caratterizza al di sopra di ogni piatta uniformità e nelle sue molteplici manifestazioni carismatiche dà rilievo, nella *communio*, alla ricchezza della pluralità delle sue manifestazioni nei doni carismatici. Seguendo il testo centrale da cui Agostino deduce che la parola “dono” rappresenta una definizione essenziale dello Spirito Santo (Gv 4,7-14), la *communio ecclesiale* tende a dilatare missionariamente la grandezza inesauribile dell’Amore di Dio. Lo Spirito Santo, dunque, universalizza il mistero della fede pasquale (cf. GS 22) sollecitando il cuore di ogni uomo.

5. *La Chiesa, evento di comunione e sacramento di salvezza.* In occasione del Sinodo straordinario del 1985, nel suo operare un bilancio a vent’anni dal Concilio Vaticano II, Ratzinger accoglie con gioia il ricentrimento dell’ecclesiologia conciliare nel concetto base di comunione. Nel Concilio la parola *communio* non ha avuto una posizione centrale; e tuttavia, rettammente compresa, questa parola può costituire una sintesi degli elementi nodali dell’ecclesiologia conciliare, così come compaiono nel noto passo di 1 Gv 1,3 che può considerarsi il criterio di riferimento per ogni corretta comprensione cristiana della *communio*. Alla luce di altri fondamentali passi neotestamentari (ad es. At 2, 42), la parola *communio* esibisce, oltre agli aspetti cristologici, pneumatologici, ecclesiologici, anche quella *dimensione sacramentale* che ha particolare riferimento all’Eucarestia (cf. 1 Cor 10,16s): per cui si può dire che *l’ecclesiologia di comunione è nel suo intimo un’ecclesiologia eucaristica*, che anima il cuore della liturgia come arte e festa. «L’ecclesiologia di comunione – in effetti – si colloca assai vicina a quella ecclesiologia eucaristica che i teologi ortodossi hanno sviluppato in modo così convincente nel nostro secolo»⁹. È così che l’ecclesiologia diviene più concreta, rimanendo allo stesso tempo totalmente spirituale, trascendente ed escatologica. È proprio nell’Eucarestia che – celebrata nei diversi tempi e luoghi, includendo il servizio sacerdotale

⁹ RATZINGER, nota che L. Hertling, già nel 1943, aveva aperto la porta a una ecclesiologia di comunione pensata in modo del tutto cattolico con il suo contributo stampato per la prima volta in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma 1943: *Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, ritampato alla vigilia del Concilio in *Una Sancta*, 17 (1962), 91-125, divenuto per lui un testo chiave.

della *repraesentatio Christi* – la reciprocità di unità e molteplicità si palesa nella parola *communio*.

Ma essa non può rimanere in una struttura bilanciata tra le forze del movimento biblico-ecumenico-liturgico senza l'apporto fecondo del *movimento mariano*: esso ci ricorda che la Chiesa è «più di un “popolo”, più di una “struttura” e di un'attività: in essa vive il mistero della maternità e dell'amore sponsale che rende possibile tale maternità. Solo se ciò esiste è possibile una devozione alla Chiesa, l'amore per la Chiesa»¹⁰, superando il pericolo di far degenerare la Chiesa in semplice programma d'azione.

In questa ampia e radicale prospettiva, il pensiero di J. Ratzinger non ha infine tralasciato i temi decisivi della conversione, della coscienza etica, della formazione e gli aspetti della responsabilità politica, oggi particolarmente rilevante sul piano sociale, come vari contributi della presente rassegna evidenziano; ma ha anche dato rilievo all'ecumenismo, nel dialogo tra Oriente ed Occidente, e ha affrontato il tema del dialogo interreligioso nella convinzione che, nel rispetto della Verità, «il rapporto del cristianesimo con le religioni del mondo è divenuto oggi una necessità interna alla fede»¹¹.

MARCELLO BORDONI

¹⁰ J. RATZINGER, *Maria Kirche im Ursprung*, J. Verlag, Einsiedeln 1997 (tr. it. San Paolo, Milano 1998, 17).

¹¹ J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1969 (tr. it. Queriniana, Brescia 1971, 391-392).

SANT'AGOSTINO NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA DI J. RATZINGER

NELLO CIPRIANI

PATH 6 (2007) 9-26

La riflessione teologica di J. Ratzinger, salito al soglio pontificio con il nome di Benedetto XVI, è pienamente impegnata nel confronto e nel dialogo con le correnti filosofiche e teologiche dei nostri giorni. Tuttavia, la sua costante apertura alle istanze culturali contemporanee, per cogliere quanto in esse c'è di valido e di vero, rimane ben salda nella fede della Chiesa sul fondamento della Scrittura e della Tradizione. Ed è proprio in vista del recupero della Tradizione, soprattutto di quella patristica, che va inteso il suo interesse per il pensiero di S. Agostino. Assai significativo al riguardo è una specie di biglietto da visita, in cui egli fa la presentazione della sua teologia:

«Dio è la tematica centrale della mia ricerca. Non ho mai cercato di creare un mio sistema, una mia particolare teologia [...]. Il punto di partenza è anzitutto la parola: credere alla parola di Dio, cercare davvero di conoscerla e di comprenderla, e quindi pensare insieme con i grandi maestri della fede. Per questo la mia teologia ha una certa impronta biblica e un'impronta che le deriva dai Padri, in particolare da Agostino»¹.

Tra i Padri, quindi, S. Agostino gode di una particolare attenzione, direi anzi, di una vera e propria devozione da parte di J. Ratzinger. Lo

¹ J. RATZINGER, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nel XXI secolo. Un colloquio con Peter Seewald*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, 74-75: titolo originale: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München 1996.

considera il suo grande maestro². Ne ammira la santità e l'attualità del pensiero:

«Nessun santo ci è così vicino, ci è rimasto così comprensibile, come S. Agostino, nelle cui opere possiamo incontrare tutte le profondità e le elevazioni dell'umano, tutti gli interrogativi, le ricerche e le investigazioni che anche oggi ci assalgono. Non a torto lo si è definito il primo uomo moderno»³.

A motivo della comune passione per la ricerca della verità e la vocazione al servizio pastorale, giunge a identificarsi in qualche modo con lui, come provano certi simboli rappresentati sullo stemma episcopale⁴.

L'incontro

Ma come giunse il giovane Ratzinger a incontrare il vescovo di Ippona e ad avere con lui tanta familiarità? Certamente non fu un incontro fortuito, dovuto al caso o alla semplice curiosità personale. Fu preparato da quel movimento di rinnovamento teologico, che fiorì nella Chiesa cattolica dopo la prima guerra mondiale, all'insegna di un ritorno alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche. Decisivo, poi, fu il magistero di Gottlieb Söhngen, un professore di vasta cultura filosofica e teologica, il cui metodo, era quello di pensare

«sempre a partire dalle fonti stesse – a cominciare da Aristotele e Platone, passando per Clemente di Alessandria e Agostino, fino ad Anselmo, Bonaventura e Tommaso [...]»⁵.

L'incontro vero e proprio avvenne nel biennio filosofico, quando scoprì il personalismo, che, come confessa,

² Cf. J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, titolo originale: *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, 1927-1977.

³ J. RATZINGER, *Dogma e Predicazione*, Queriniana, Brescia 2005⁵, 339, titolo originale: *Dogma und Verkündigung*, München - Freiburg im Br. 1973; "30 Giorni", Anno XXIII, n. 5, 47.

⁴ Cf. J. RATZINGER, *La mia vita*, cit., 121.

⁵ *Ivi*, 57.

«nel mio caso si legò quasi da sé con il pensiero di Agostino che, nelle Confessioni, mi venne incontro in tutta la sua passionalità e profondità umane»⁶.

Ad avvicinare il giovane studente a Agostino contribuì H. de Lubac, autore, tra gli altri libri, di *Catholicisme*:

«Questo libro – dichiara – è divenuto per me una lettura di riferimento. Esso non solo mi trasmise un nuovo e più profondo rapporto con il pensiero dei Padri, ma anche un nuovo e più profondo sguardo sulla teologia e sulla fede in generale. La fede era qui una visione interiore, divenuta nuovamente attuale proprio pensando insieme ai Padri»⁷.

Stimolato da questi ed altri studi e sostenuto da un'assidua lettura dei Padri, dopo aver frequentato un seminario di Söhngen su S. Agostino, il giovane teologo non esitò un istante ad accogliere, nell'estate del 1950, l'invito del maestro a partecipare a un concorso, valido per ottenere il titolo del dottorato, sull'ecclesiologia agostiniana⁸.

Gli studi su S. Agostino

Nonostante lo scarso tempo a disposizione, la tesi, intitolata: *Popolo e casa di Dio in S. Agostino*⁹, resta ancora oggi uno studio fondamentale sull'ecclesiologia agostiniana e segnò una tappa decisiva per la formazione dell'autore, perché in essa sono presenti molti temi che saranno ripresi e sviluppati in seguito. Rivela un'ottima informazione bibliografica e una maturità di giudizio straordinaria. Ma ciò che sorprende di più è la capacità di analisi dei testi agostiniani e la risolutezza con cui prende posizione di fronte agli studi precedenti. Delle tre parti, in cui è diviso lo studio, quella che, a mio parere, lascia un po' a desiderare è la sezione in cui espone il pensiero di Agostino sulla Chiesa fino all'anno 391. In effetti, risulta inspiegabile il silenzio sul conto del *De vera religione*, l'unica opera, tra quelle di questo primo periodo, nella quale Agostino

⁶ *Ivi*, 44.

⁷ *Ivi*, 64.

⁸ *Ivi*, 63.

⁹ J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 2005⁵; titolo originale: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

fa affermazioni di notevole importanza sulla Chiesa. Di grande interesse, invece, è ancora oggi la seconda parte, in cui è esposta l'idea di chiesa della tradizione africana, e soprattutto la terza parte, in cui viene studiato il pensiero agostiniano sulla Chiesa, prima nella polemica contro i Donatisti e poi in quella contro i pagani.

Oltre la tesi di dottorato, J. Ratzinger ha dedicato al vescovo di Ippona altri studi di minore estensione e importanza, che ricordiamo rapidamente. Nel 1954 presentò al Congresso internazionale di Parigi una breve relazione, in cui metteva a frutto i risultati raggiunti nella tesi di dottorato, per rispondere a uno studio di W. Kamlah, uscito nel 1951 e che non aveva potuto prendere in considerazione nella tesi¹⁰. Tre anni dopo, pubblicava uno studio sulla *Originalità e tradizione della nozione di Confessio in Agostino*¹¹. Un terzo studio: *La Chiesa nella pietà di Sant'Agostino* è pubblicato nel 1961 in un volume offerto in omaggio a Hugo Rahner¹². In un altro studio indagava il cammino della conoscenza religiosa in S. Agostino, con particolare attenzione alla nuova concezione della purificazione¹³; infine, nel 1974, in una conferenza svolgeva il tema: *Lo Spirito Santo come comunione. Sul rapporto tra pneumatologia e spiritualità in Sant'Agostino*¹⁴. Oltre che in questi studi, espressamente dedicati al vescovo di Ippona, aveva preso in esame il suo pensiero sulla Chiesa

¹⁰ J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhem Kamlah*, in *Augustinus magister*, vol. II, Études Augustiniennes, Paris 1955, 965-979.

¹¹ J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der Confessio*, in "Revue des Études Augustiniennes", 3-4 (1957-1958), 375-392.

¹² J. RATZINGER, *La Chiesa nella pietà di Sant'Agostino*, in *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992⁴, 27-53; titolo originale: *Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus*, in *Sentire Ecclesiam. Festschrift für Hugo Rahner*, Freiburg im Br. 1961, 152-175.

¹³ J. RATZINGER, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, in P. GRANDFIELD – J.A. JUNGSMANN, *Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten*, vol. II, Aschendorff, Münster 1970, 553-564.

¹⁴ J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come comunione. Sul rapporto tra pneumatologia e spiritualità in Sant'Agostino*, in *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, 33-58; titolo originale: *Der Hl. Geist als Communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. HEITMANN – H. MUEHLEN (edd.), *Erfahrung und Theologie des heiligen Geistes*, München 1974, 223-238.

in un altro libro di più ampio respiro: *L'unità delle nazioni nella visione dei Padri*¹⁵, e in una ricerca sul concetto di chiesa di Ticonio¹⁶.

L'influsso agostiniano

Dopo queste rapide informazioni sui rapporti di J. Ratzinger con l'antico Padre della Chiesa, possiamo ora in rassegna i temi, in cui si sente più forte l'ispirazione agostiniana. Siamo aiutati in questo da un suo studio sull'utilizzazione dei Padri nella teologia contemporanea¹⁷. In esso fa notare come l'importanza dei Padri sia stata dapprima ridotta al minimo dal metodo storico-critico dell'interpretazione della Scrittura e poi sia stata posta in questione anche dal pensiero dogmatico e nel campo della stessa Tradizione, per cui l'interesse per i Padri risulta ristretto all'ambito della storia della teologia¹⁸. Al contrario di tali tendenze Ratzinger rivendica ai Padri un ruolo rilevante nella teologia, sia perché essi «sono maestri della Chiesa non ancora separata, e che la loro teologia è in un senso originario “ecumenica”, appartenente a tutti»¹⁹, sia perché la teologia, come sforzo razionale per comprendere la fede, «per il fatto stesso che esiste sarà sempre debitrice verso i Padri ed avrà sempre nuovi motivi per mettersi alla loro scuola»²⁰.

Egli individua l'aspetto fondamentale della funzione dei Padri nella costruzione della fede nel fatto che, nonostante l'indiscutibile primato della Scrittura, occorre riconoscere «l'inseparabilità fra parola e risposta» e che «non possiamo leggere ed ascoltare la parola prescindendo dalla risposta che prima l'ha recepita ed è divenuta costitutiva della sua permanenza»²¹.

¹⁵ J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, A. Pustet, Salzburg 1971.

¹⁶ J. RATZINGER, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im “Liber regularum”*, in *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 11-23.

¹⁷ J. RATZINGER, *I Padri nella teologia contemporanea*, in *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 2005², 143-161; titolo originale: *Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, in “Kleromias” 1 (1969), 15-36.

¹⁸ *Ivi*, 149.

¹⁹ *Ivi*, 156.

²⁰ *Ivi*, 160.

²¹ *Ivi*, 157.

La risposta dei Padri, che la teologia contemporanea non può dimenticare, presenta alcune concretizzazioni storiche fondamentali: la costituzione del canone biblico; l'applicazione del criterio che la stessa Chiesa primitiva chiamò *regula fidei*, espressa nelle professioni di fede; la creazione delle «forme basilari della liturgia cristiana da considerarsi base permanente ed inevitabile punto di riferimento di ogni rinnovamento della liturgia»; infine, «la responsabilità razionale della fede», che ha dato origine alla teologia e che è espressa dal programma *credo ut intelligam*²².

1. Natura e metodo della teologia

Incominciamo la nostra indagine proprio dall'ultima considerazione. Contro la tendenza antifilosofica e antimetafisica della teologia riformata, abbracciata dopo il Concilio Vaticano II anche da molti teologi cattolici, il teologo bavarese, pur nel riconoscimento del primato della storia della salvezza, ha sempre difeso l'apertura della teologia alla filosofia e alla metafisica come una caratteristica della tradizione cattolica e un'essenza inerente alla fede stessa.

Egli vede l'esempio più illustre di questa tradizione in S. Agostino. Già nella tesi di dottorato aveva sottolineato la novità della critica agostiniana alla *theologia tripertita* di Varrone:

«Egli si pone con un sì incondizionato – si può dire, sorprendentemente –, dalla parte della *theologia naturalis*. Ma ciò che è del tutto nuovo, è il fatto che egli prenda come religione questa teologia finora praticamente areligiosa».

In altre parole, Agostino ritiene che l'unico piano per discutere su Dio sia quello della ragione filosofica e in particolare quello della metafisica, perché, osserva, «la teologia indaga su Dio, non sulla natura. E sebbene anch'egli abbia una natura, non ogni natura tuttavia è Dio»²³.

La critica agostiniana a Varrone ritorna più volte nella riflessione di Ratzinger, quando parla del compito della teologia, per ricordare ora

²² *Ivi*, 160.

²³ J. RATZINGER, *Popolo*, cit., 276-277.

«l'opzione della Chiesa primitiva per la filosofia»²⁴, ora «la fusione tra razionalità e fede, che si realizzò nello sviluppo della missione cristiana, così come nella costruzione della teologia cristiana»²⁵. Sul ruolo dell'Ipponate nell'incontro tra cristianesimo e razionalità filosofica afferma:

«Che io sappia, non esiste alcun testo del cristianesimo antico che getti sulla questione tanta luce quanto il confronto di Agostino con la filosofia religiosa del “più erudito tra i romani”, Marco Terenzio Varrone»²⁶.

S. Agostino aveva trovato una conferma della razionalità della fede nella testimonianza biblica: *nisi credideritis, non intelligetis* (Is. 7, 9). Sebbene sapesse che qualche codice latino riportava una versione differente: *nisi credideritis, non stabitis*, egli cercava di accordare le due versioni, superandone il contrasto²⁷. Ugual atteggiamento assume Ratzinger. Pur non negando la possibilità che la versione greca dei Settanta sia uno dei tanti esempi di quel processo di ellenizzazione, contestato dalla teologia liberale, egli non esita a proporre un accordo con l'altra versione:

«io penso che in complesso, sia pur sotto una chiave diversa, l'indicazione decisiva è stata conservata. Lo stare saldi, che ci viene additato in ebraico quale contenuto della fede, ha senz'altro a che fare anche col comprendere».

In conclusione,

«la fede non appartiene all'ambito del fatto e del fattibile, quantunque sia in rapporto con ambedue, bensì all'ambito delle decisioni fondamentali, di cui l'uomo deve inevitabilmente assumersi la responsabilità, la quale per sua stessa essenza deve concretizzarsi solo in una forma. È questa forma che noi chiamiamo fede»²⁸.

²⁴ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005¹⁴, 128-132; titolo originale: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968.

²⁵ *Ivi*, 178-180.

²⁶ J. RATZINGER, *Il Cristianesimo: La religione vera?*, in *Fede, verità, tolleranza*, Ed. Cantagalli, Siena 2005, 173.

²⁷ AGOSTINO, *De doctrina Christiana*, 2, 12,17.

²⁸ J. RATZINGER, *Introduzione*, cit., 62-64 (*passim*).

Al vescovo di Ippona risale anche il principio del *credo ut intelligam*²⁹, che Ratzinger invoca spesso per sottolineare l'apertura della fede e teologia alla razionalità. In un'intervista a chi gli ricordava l'aforisma di Tertulliano: *credo quia absurdum* e quello di Agostino: *credo ut intelligam*, rispondeva:

«Su questo punto sono decisamente agostiniano. Come la creazione viene dalla ragione ed è ragionevole, così la fede è per così dire la pienezza della creazione e, quindi, la porta della comprensione; di questo sono convinto. Credere significa dunque entrare nella comprensione, entrare nella conoscenza [...]. Tertulliano era piuttosto ostile alla filosofia, per questo non condivido la sua posizione, ma quella di sant'Agostino».

E all'intervistatore che insisteva nel chiedere un suo personale aforisma, che esprimesse meglio la sua visione della fede, replicava: «Non ne ho bisogno. Mi pare che la frase di Agostino, che in seguito è stata ripresa anche da san Tommaso, ne descriva bene il senso, così com'è»³⁰.

a) Fede e teologia. Il motto agostiniano *credo ut intelligam* non esprime soltanto l'esigenza che la teologia si apra alla comprensione razionale, ma anche l'esigenza opposta, che la teologia resti sempre ancorata alla fede. È un altro punto su cui Ratzinger insiste:

«Se la teologia vuole e deve essere qualcosa d'altro dalla scienza delle religioni [...] essa può fondarsi solo sul fatto di procedere da una risposta che noi non ci siamo dati da soli; perché, però, essa possa davvero essere una risposta per noi, dobbiamo cercare di capirla, non di liquidarla. È questo il tratto particolare della teologia, il fatto che essa si dedica a ciò che noi non abbiamo scoperto da noi stessi e che può essere per noi fondamento della vita proprio perché ci precede e ci sostiene, è, cioè, più grande del nostro stesso pensiero».

²⁹ Cf. AGOSTINO, *Ep.* 120, 1,2; S. 43, 9

³⁰ J. RATZINGER, *Il sale della terra*, cit., 38.

E concludeva:

«La via della teologia è tracciata nel motto: “credo ut intelligam”: accetto un dono che mi precede, per trovare a partire da esso e in esso l'accesso alla vera vita, alla retta comprensione di me stesso»³¹.

In concreto ciò significa che il teologo deve anzitutto riconoscere la *auctoritas* della Scrittura e che nell'esegesi biblica deve seguire la *regula fidei*, espressa dalla Tradizione e dal magistero della Chiesa. È un modo di fare teologia che riconosce di aver appreso dalla tradizione:

«Quello che espongo qui, non è solo teoria, anche se ho appreso tutto questo anzitutto dai grandi maestri come Agostino, Bonaventura, Tommaso d'Aquino e, per la prima volta, sono stato introdotto a questi maestri dal mio maestro Gottlieb Söhngen»³².

Ritiene, perciò, insostenibile il principio luterano della *sola Scriptura*:

«Indubbiamente, la Scrittura porta in sé il pensiero di Dio: ciò la rende unica e ne porta l'“autorità”. Ma essa ci è comunicata attraverso una storia umana»³³.

Da qui l'impegno nel far risaltare l'eccedenza della Parola rivelata rispetto a quella scritta³⁴. Ne segue che

«la Scrittura, la parola che ci precede, di cui si occupa la teologia, per sua stessa natura non è solo libro. Il suo destinatario umano, il popolo di Dio, è vivo ed è identico a se stesso lungo tutto i tempi. Lo spazio vitale, creato dal popolo, non solo è il suo sostegno, ma è l'interpretazione specifica, da esso stesso inseparabile»³⁵.

³¹ J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, cit., 25.

³² *Ivi*, 21.

³³ *Ivi*, 28.

³⁴ *Ivi*, 27.

³⁵ *Ivi*, 29.

In realtà, l'ecclesialità della teologia è correlativa al carattere ecclesiale della fede: «nascere da Dio significa essere inseriti nel Cristo totale, capo e membra»³⁶. D'altro canto,

«la fede è già in partenza un appello alla comunione, all'unità dello spirito attraverso l'unità della parola»; «Dio vuole giungere all'uomo solo tramite l'uomo; egli non cerca l'uomo in altro modo che nella sua fraternità con gli altri uomini»³⁷.

Sono idee ispirate da S. Agostino, per il quale credere in Cristo significa amare Cristo e incorporarsi alle sue membra³⁸ e per il quale, se Dio vuole dispensare la sua parola agli uomini per mezzo di altri uomini, è perché vuole rafforzare i vincoli di unità tra loro³⁹.

b) Al discorso precedente è connesso quello sulla conversione e purificazione richiesta dal lavoro teologico. Oggi molti teologi riducono la teologia a pura erudizione, la considerano un'attività accademica come un'altra, palesando così una scarsa coscienza ecclesiale. Ratzinger, seguendo l'esempio dei Padri, esige una vera conversione, che

«è un cambiamento di soggetto. L'io smette di essere un soggetto autonomo, che ha in se stesso la sua propria consistenza. Viene strappato a se stesso, e inserito in un nuovo soggetto»⁴⁰.

Pertanto, «per la scienza teologica, la Chiesa non è un'istanza estranea, essa è piuttosto il fondamento della sua esistenza, la condizione della sua possibilità»⁴¹.

Il discorso sulla conversione del teologo è spinto fino a parlare di una «connessione fra teologia e santità». Ciò non può essere considerato “sentimentale o pietistico”, perché

³⁶ J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 31; titolo originale: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

³⁷ J. RATZINGER, *Introduzione*, cit., 85.

³⁸ AGOSTINO, *In Iohannis evangelium*, tr. 29, 6

³⁹ AGOSTINO, *De doctrina Christiana*, prolog., 6

⁴⁰ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., 50.

⁴¹ *Ivi*, 57.

«ha il suo fondamento nella logica delle cose e ha dalla sua parte la testimonianza di tutta la storia [...]. Una teologia creativa sarà tanto più possibile, quanto più la fede sarà divenuta veramente esperienza».

Alla luce di simile concezione, non meraviglia che tra i teologi santi, antichi e moderni, annoveri Agostino per «la passione del suo cammino verso la radicalità cristiana»⁴². In effetti, egli, insieme ad altri Padri della Chiesa, fondandosi sulla beatitudine evangelica: «beati i puri di cuori, perché vedranno Dio», si proponeva di giungere, attraverso la purificazione spirituale, all'ideale della sapienza⁴³, intesa come esperienza mistica del divino⁴⁴, ma anche come capacità di operare la pace⁴⁵.

c) L'apertura al dialogo è un'altra caratteristica che la teologia di Ratzinger ha in comune con quella agostiniana. Volendo illustrare l'idea di dialogo, egli dapprima sottolinea l'apertura della Chiesa voluta dal Concilio Vaticano II, poi rimanda alla predicazione neotestamentaria, la quale,

«anche se non si presenta formalmente come dialogo, contiene parecchi elementi dialogici, a partire dalle discussioni di Cristo fino allo stile della diatriba di Paolo, e cerca di aprire all'uomo nel dialogo, in domanda e risposta, la via della parola di Dio»⁴⁶.

Anche altrove, riferendosi all'esempio e alla parola di Paolo, scrive: «La fede cristiana è aperta a tutto ciò che di grande, vero e puro è presente nella cultura del mondo»⁴⁷. Anche in tali affermazioni sul dialogo, che trovano una sorprendente corrispondenza nella teologia praticata da Ratzinger prima e dopo il Concilio, si può riconoscere l'ispirazione di S. Agostino, il quale nella polemica antidonatista, proprio in riferimento all'esempio di Cristo e di Paolo, formulava la “regola apostolica” del dialogo:

⁴² *Ivi*, 55.

⁴³ J. RATZINGER, *Elementi*, cit., 90.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Tequi, Paris 1982, 395, n. 52.

⁴⁵ *Ivi*, 408-409.

⁴⁶ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, cit., 316.

⁴⁷ J. RATZINGER, *In cammino*, cit., 40.

«Noi seguiamo questa regola apostolica, trasmessaci dai Padri: se troviamo qualche elemento di verità anche negli uomini perversi, ne correggiamo la perversione senza violare quello che in essi c'è di retto. Così nel medesimo uomo emendiamo le sue false opinioni a partire dalle verità che possiede, evitando di distruggere le convinzioni vere con la critica di quelle false»⁴⁸.

In altri passi applicava detto principio al dialogo con i pagani, giudei, eretici e scismatici⁴⁹.

2. L'ecclesiologia

Oltre la natura e il metodo della teologia, l'ecclesiologia è l'altro grande tema della riflessione di J. Ratzinger. Lo provano gli studi a essa dedicati, dalla tesi dottorale agli articoli raccolti in diverse opere e soprattutto nei volumi: *Il Nuovo Popolo di Dio*⁵⁰ e *La comunione nella Chiesa*. L'influsso agostiniano sulla riflessione ecclesiologica è vasto e profondo. Mi limito a rilevare alcuni punti, in cui l'ispirazione appare più consistente. Negli anni successivi al Concilio della ricca ecclesiologia del Vaticano II sono stati messi al centro del dibattito soprattutto due aspetti: la nozione di chiesa come popolo di Dio e come comunione. In molti casi, purtroppo, entrambi i concetti hanno subito un travisamento e sono stati svuotati del loro significato religioso. Così, l'espressione Popolo di Dio è stata intesa sovente in senso generico e sociologico e talvolta perfino in senso politico-marxista; anche la comunione della Chiesa è stata intesa in senso orizzontale e egualitaristico, senza alcun riferimento a Cristo e ai sacramenti⁵¹.

Contro tali tendenze fuorvianti Ratzinger ha sempre reagito con energia, richiamandosi ai concetti teologici acquisiti nello studio dei Padri e di Agostino in particolare. Alla Chiesa non si può applicare il concetto usuale di popolo: essa è "vero" popolo di Dio in senso pneumatologico, cioè nel senso che è un popolo riunito da molti popoli per mezzo

⁴⁸ AGOSTINO, *De unico baptismo*, V, 7.

⁴⁹ *Ivi*, III, 3-IV,6.

⁵⁰ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia 1992⁴; titolo originale: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969.

⁵¹ J. RATZINGER, *La comunione*, cit., 133-135.

dello Spirito santo per il culto di Dio⁵²; la comunione ecclesiale, poi, va intesa in riferimento alla comunione che nasce in virtù della fede e carità, tra i singoli credenti e Cristo e tra di loro, così da formare in Cristo un solo corpo, come è espressa dal sacramento dell'eucaristia⁵³. Unendo le due nozioni, si può dire che «la Chiesa è appunto il popolo di Dio esistente come corpo di Cristo»⁵⁴. Sono conclusioni di fondamentale importanza per l'ecclesiologia, ricavate dall'analisi dei testi agostiniani, riprese e approfondite in numerosi interventi successivi.

L'ispirazione agostiniana si estende anche alla riflessione sulla nota della cattolicità della Chiesa. Come Agostino, anche Ratzinger vede la storia della salvezza essenzialmente come il mistero dell'unità. Se con il peccato si ha la frantumazione del genere umano, come mostra la costruzione della torre di Babele, nella Pentecoste, con il miracolo delle lingue e il dono della carità da parte dello Spirito Santo, l'umanità divisa è riportata all'unità⁵⁵. Il tema è sviluppato soprattutto nel libro: *L'unità delle nazioni nella visione dei Padri della Chiesa*. Ma già nella tesi di dottorato aveva notato che per Agostino «la profezia della *catholica*, cioè della Chiesa diffusa su tutta la terra, attraversa tutta la scrittura»: una lunga serie di testi dell'antico Testamento sono intesi «come la promessa della chiesa dei popoli del nuovo Testamento» e la benedizione fatta ad Abramo come la benedizione del nuovo popolo riunito da Cristo e in Cristo⁵⁶.

All'ecclesiologia appartiene anche il tema del ministero sacro. Su questo punto le preoccupazioni di Ratzinger riguardano due concezioni opposte, ugualmente apparse nella storia della Chiesa: da una parte c'è chi esagera il ruolo del ministro fino a farne un mediatore tra Dio e gli uomini, dall'altra parte c'è chi lo ribassa a una semplice funzione ecclesiale. Fautori della prima concezione erano i Donatisti, i quali facevano dipendere la validità dei sacramenti dalla santità dei ministri. Contro tale concezione si batté il vescovo di Ippona.

⁵² J. RATZINGER, *Popolo*, cit., 175-176; 287-288.

⁵³ *Ivi*, 183-184 e specialmente 211-213.

⁵⁴ *Ivi*, 332.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo*, cit., 113-114.

⁵⁶ J. RATZINGER, *Popolo*, cit., 145-146.

«Agostino – osserva Ratzinger – non vuole con ciò invitare al lassismo; egli si preoccupa che pure nella Chiesa cattolica ci siano molti santi vescovi, ma vuole mettere in evidenza su quale cardine poggi la speranza cristiana e dove si situi il culto propriamente cristiano: nel Signore, che intercede per noi presso il Padre»⁵⁷.

Anche contro la concezione riduttiva del ministero, propria del protestantesimo, Ratzinger trova ispirazione nell'insegnamento di Agostino. Per lui il clero è ordinato *ad congregandam ecclesiam*, ma insieme alla funzione ecclesiale egli afferma anche l'essenziale carattere relazionale che unisce il sacerdote a Cristo: il sacerdote è il *servus Christi*, segnato per sempre dal carattere dell'ordinazione sacra. Appartiene per sempre a Cristo, dal quale soltanto può ricevere il *ius dandi*, che non può essere revocato da nessuna comunità⁵⁸.

La separazione della religione dallo Stato è un altro punto, in cui la riflessione di Ratzinger tiene conto dell'insegnamento agostiniano. Già nella tesi di dottorato aveva sottolineato da un lato il carattere essenzialmente religioso della *polis* greca e della *civitas* romana e dall'altro la chiara separazione tra religione e Stato operata da Agostino con l'idea delle due *civitates*, distinte da due amori contrapposti⁵⁹. Riprendeva e sviluppava il tema sul piano della storia del cristianesimo più tardi, opponendo alla concezione di Eusebio di Cesarea, tendente a identificare l'impero con la Chiesa, quella di Agostino, che realisticamente evitava di cadere nella illusione di poter cristianizzare l'impero. Interessante è la dichiarazione fatta alla presentazione di un libro, in cui definisce «una caratteristica della religione pagana» la confusione della funzione della religione con quella dello Stato; esalta «il grande merito di Sant'Agostino», per aver operato la separazione, e conclude:

«Penso che una filosofia politica e una vera ecclesiologia, una fede nell'unico Dio che è Dio di tutti, la ricerca di una vera universalità della fede che si esprime in tutte le culture, non identificandosi mai con una sola di esse, possano anche oggi imparare molto dal dialogo con Sant'Agostino»⁶⁰.

⁵⁷ J. RATZINGER, *Elementi*, cit., 198-199.

⁵⁸ J. RATZINGER, *La comunione*, cit., 172-176.

⁵⁹ J. RATZINGER, *Popolo*, cit., 273-278.

⁶⁰ J. RATZINGER, *30 Giorni*, cit., 49.

3. La dottrina trinitaria

Anche la dottrina trinitaria agostiniana ha lasciato profonde tracce nella teologia di Ratzinger, soprattutto a proposito dell'idea di persona e della pneumatologia. Per la verità, egli non manca di criticare «la dottrina psicologica trinitaria»⁶¹, ma dà una grande importanza all'idea di Agostino e della teologia della tarda patristica, secondo cui «persona in Dio vuol dire relazione». Dicendo che «in Dio non esiste nulla di accidentale, di fortuito, ma soltanto sostanza e relazione», Agostino ci presenta «la cristiana novità dell'idea personalistica in tutta la sua acutezza e chiarezza»⁶². L'importanza dell'acquisizione di questa idea di persona emerge chiaramente nella *Introduzione al Cristianesimo*, dove il nome e i testi di Agostino vengono ricordati più volte nella illustrazione del mistero trinitario⁶³.

Più piena è l'adesione alla dottrina agostiniana sullo Spirito Santo. In una conferenza sul tema: *Lo Spirito Santo come comunione. Sul rapporto tra pneumatologia e spiritualità in Sant'Agostino*⁶⁴, illustra la proprietà dello Spirito Santo come comunione, amore e dono, mettendo in rilievo i legami ora con la cristologia, ora con l'ecclesiologia, ora con la vita spirituale. Contro la diffusa opinione che la dottrina trinitaria agostiniana non tiene conto dell'economia salvifica, egli osserva che «nell'essenza dello Spirito Santo, nel suo essere *donum* e *datum*, sta il fondamento interno della creazione e della storia della salvezza» e che

«da una parte la dottrina “immanente” della Trinità è totalmente aperta a quella “economica”, mentre, dall'altra, anche la storia della salvezza si pone del tutto in relazione con la teologia: il dono di Dio è Dio stesso»⁶⁵.

Altra osservazione interessante, già anticipata nella tesi di dottorato, riguarda la compenetrazione dei termini Chiesa e *caritas*, in forza della quale

⁶¹ J. RATZINGER, *Dogma*, cit., 188, n. 56.

⁶² *Ivi*, 178-179.

⁶³ J. RATZINGER, *Introduzione*, cit., 165; 173; 179-180.

⁶⁴ J. RATZINGER, *La comunione*, cit., 33-58.

⁶⁵ *Ivi*, 46.

«la teologia trinitaria diventa la misura concreta dell'ecclesiologia, la definizione dello Spirito Santo come amore diventa la chiave dell'esistenza cristiana e, nel contempo, interpreta concretamente l'amore: come pazienza ecclesiale»⁶⁶.

4. L'antropologia

Come abbiamo notato nella parte iniziale dello studio, il giovane Ratzinger si entusiasmò per il personalismo che emerge dalle *Confessioni*. Successivamente del *De Trinitate* apprezzò soprattutto l'idea di persona come relazione, mettendola a frutto nell'antropologia. Come non sentire l'eco dell'affermazione agostiniana: *fecisti nos ad Te*, quando scrive:

«L'essere umano è, in ultima analisi, ordinato all'altro, al veramente Altro, cioè a Dio; è tanto più presso di sé quanto più è presso il totalmente Altro, presso Dio»⁶⁷.

Altrettanto chiara è l'eco del *inquietum est cor nostrum* in un altro passo della stessa opera, dove parla del «desiderio dell'illimitato e di infinito», che

«ha perennemente impedito all'uomo di riposare tranquillo in se stesso, facendogli avvertire come egli non sia autosufficiente, ma giunga a se stesso unicamente uscendo dal suo guscio e muovendosi verso il totalmente Altro e l'infinitamente più grande»⁶⁸.

Chi tiene presente il ruolo di primo piano svolto dal cardinale J. Ratzinger nell'elaborazione del *Catechismo della Chiesa cattolica*, non si sorprende affatto nel vedere che in quel documento ufficiale della Chiesa venga dato tanto risalto a quella famosa frase iniziale delle *Confessioni* e alla spiegazione agostiniana dell'affermazione biblica dell'uomo creato a immagine di Dio⁶⁹. È, invece, forse opportuno rilevare come proprio in

⁶⁶ *Ivi*, 50-51.

⁶⁷ J. RATZINGER, *Introduzione*, cit., 224-225.

⁶⁸ *Ivi*, 97-98.

⁶⁹ *Catechismo della Chiesa cattolica*, I, cap. I, 30-31.

quest'antropologia, fondata sull'idea dell'uomo come relazione, trova il fondamento la dottrina agostiniana della grazia:

«L'uomo non raggiunge veramente se stesso grazie a ciò che fa, bensì grazie a ciò che riceve. Egli deve attendere il dono dell'amore, e non si può accogliere l'amore se non come dono. Non lo si può "fare" da soli, senz'altro; bisogna attenderlo, permettere che ci venga dato. E non si può divenire integralmente uomini fuorché venendo amati, lasciandosi amare»⁷⁰.

Con queste riflessioni credo che il pensiero di J. Ratzinger abbia raggiunto il cuore stesso dell'antropologia agostiniana.

L'ultimo tema, del quale vorrei rilevare l'ispirazione agostiniana, è quello dell'eros e agape, trattato nell'Enciclica *Deus caritas est*. Nel documento pontificio si accenna genericamente al «dibattito filosofico e teologico» che ha radicalizzato e contrapposto queste due forme di amore, considerando «tipicamente cristiano» l'agape quale «amore discendente, oblativo», mentre proprio della cultura non cristiana, soprattutto greca, sarebbe l'eros «l'amore, ascendente, bramoso e possessivo»⁷¹. In realtà, il dibattito sulle due forme di amore nasce dalla contrapposizione della teologia della croce, affermata con la Riforma protestante, alla teologia dell'incarnazione, predominante nella tradizione cattolica, che il teologo Ratzinger, nello spirito di apertura al dialogo che lo distingue, ha sempre cercato di comporre e armonizzare come due punti di vista complementari⁷². È interessante, comunque, notare come già nella tesi di dottorato appaiano le prime reazioni critiche⁷³ al libro, da poco tradotto in tedesco, del pastore luterano Alfred Nygren, in cui già nel titolo erano contrapposti *Eros* e *agape* e in cui Agostino appariva come il principale responsabile della confusione dei due amori⁷⁴. Una risposta più esauriente e un riferimento più esplicito a S. Agostino è data più tardi, in una conferenza su *Eucaristia e missione*, in cui alla teologia della croce veniva accostata la teologia eucaristica. Qui Ratzinger diceva:

⁷⁰ J. RATZINGER, *Introduzione*, cit., 257.

⁷¹ Enciclica, *Deus caritas est*, 7.

⁷² Cf., J. RATZINGER, *Introduzione*, cit., 219-220.

⁷³ J. RATZINGER, *Popolo*, cit., 319, n. 18.

⁷⁴ A. NYGREN, *Eros und agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, I-II, Gütersloh 1930-1937.

«Il vero e più profondo fine della creazione e a sua volta dell'essere umano voluto dal Creatore è proprio questo divenire una cosa sola, "Dio tutto in tutti". L'"eros" della creazione viene assunto dall'"agape" del Creatore e diviene così quel santo beatificante abbraccio, di cui parla sant'Agostino»⁷⁵.

⁷⁵ J. RATZINGER, *La comunione*, cit., 105-106; vedi ancora 177-178.

VERITÀ FEDE E RAGIONE IN J. RATZINGER

† RINO FISICHELLA

PATH 6 (2007) 27-43

1. Il contrasto tra originalità e ripetitività

«L'Occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza: è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente»¹.

L'espressione potrebbe facilmente aprire uno squarcio sul pensiero di Benedetto XVI circa i compiti che spettano alla teologia, nel suo essere intelligenza critica della fede, e la relazione che intercorre tra il sapere filosofico e quello teologico nella comune tensione verso la verità. Per addentrarsi progressivamente all'interno di questa prospettiva, non sarà inutile accennare che un pensiero così solido e profondo, come quello che Benedetto XVI manifesta nelle diverse espressioni del suo magistero petrino, è possibile perché ancorato a una ricerca e uno studio che ripercorre per intero la sua stessa vicenda personale. È sufficiente riprendere tra le mani la prima *lectio academica*, svolta a Bonn nel lontano 1959, per verificare immediatamente quanto fosse suo intento non separare il “dio dei filosofi” e il “Dio di Abramo Isacco e Giacobbe” e, pertanto, individuare la strada che permettesse di distinguere i due saperi per unire

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso nell'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, in *Chi crede non è mai solo*. Viaggio in Baviera, Siena 2006, 30.

nella comune ricerca di senso e di trascendenza². È convinzione profonda del nostro autore, infatti, che il cristianesimo, come religione che trova nel *logos* la sua espressione culminante e sintesi dell'intera ricerca che l'uomo compie verso la trascendenza, non solo si offre alla ragione perché consideri e analizzi i suoi contenuti, ma diventa esso stesso critica per ogni forma di pensiero religioso che voglia fondarsi sul mito. Come nell'antichità greca la filosofia era diventata critica del mito religioso, così il pensiero biblico si è presentato come critica verso ogni forma di politeismo. L'una e l'altra forma di conoscenza hanno trovato il loro equilibrio in quell'incontro fortunato che avvenne tra la filosofia greca e il pensiero cristiano. Il primo, proprio facendo leva sul *logos*, trovava nel cristianesimo la forma più coerente di quanto aveva invano cercato di rappresentare. Il secondo, sempre partendo dal *logos*, ne evidenziava il suo carattere storico e personale³.

L'opera di J. Ratzinger, in questo orizzonte progettuale iniziato con l'impegno accademico e continuato ininterrottamente come arcivescovo di München e Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede, assume un valore programmatico. Il suo pensiero, che costituisce senza dubbio una delle tappe più significative della teologia di questo secolo, contribuisce non poco nel ripensare il rapporto tra fede e ragione come prodromo per una rinnovata presenza culturale dei cristiani nel loro impegno nel mondo. Emerge dai suoi testi, infatti, la capacità di saper cogliere i movimenti culturali e dare coerente risposta attraverso l'intelligenza della fede che è direttamente chiamata in causa per la comprensione che egli ne dà come di uno "stare" e un "comprendere"⁴. I termini italiani non esprimono in profondità il senso che è ricavato, invece, dalla pregnanza semantica della lingua tedesca. "*Stehen*" e "*verstehen*", infatti, dicono già nella comune radice e nel richiamo reciproco la concretezza della fede che è presente, sempre e dovunque, per il carattere che imprime all'esistenza credente di essere un'opzione concreta, libera e pubblica. Nello stesso tempo, comunque, quello "stare" della fede è sempre sogget-

² J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Leutesdorf 2005².

³ BENEDETTO XVI, *Discorso nell'Università di Regensburg*, 18-22.

⁴ Cfr. la tesi di A. BELLANDI, *Fede cristiana come "stare e comprendere". La giustificazione dei fondamenti della fede in J. Ratzinger*, Roma 1996, 179-304.

to a un “comprendere” che mentre valorizza la ragione e dona libertà al credente nella sua scelta, impegna a trovare strade per immergersi sempre di più per le vie del mondo in continua ricerca di un annuncio credibile che permetta l'accoglienza della fede presso tutti.

Ciò che emerge dall'analisi degli scritti ratzingeriani, comunque, è che la “nefasta separazione” tra i due ambiti del sapere, quello della ragione e della fede, (cf. FR 46) non ha portato di fatto a una maggior forza dell'una sull'altra; piuttosto, ha indebolito entrambe impedendo uno sviluppo della forza critica e rallentando il passo verso una conquista sempre più profonda del mistero (cf. FR 48). Entrare all'interno di questa crisi obbliga a guardare con lucidità al processo culturale che si è imposto nell'ultimo secolo, sfociando nel primato della tecnica e nell'emarginazione della questione antropologica come espressione ultima inerente il senso dell'esistenza personale⁵.

Fin dalle prime pagine del suo famoso *Introduzione al cristianesimo*, J. Ratzinger analizzava con dovizia di particolari il fenomeno. All'epoca, per quanto ci è dato di conoscere, era stato uno dei rarissimi autori che aveva trovato il coraggio di affrontare questa tematica. Nella generale indifferenza verso l'avanzare tracotante e presuntuoso dell'ideologia tecnologica – da non confondere con il valore della conquista scientifica – l'allora professore di teologia sistematica a Regensburg descriveva il passaggio culturale in atto. La volontà di passare sotto silenzio il concetto di “tradizione”, argomentava Ratzinger, cammina di pari passo con l'imporsi dell'idea di “progresso”. Mentre, da una parte, si cerca di abrogare la

⁵ L'espressione “questione antropologica” di per sé è ambigua nel movimento teologico e merita una spiegazione. Intendiamo far riferimento al vero problema che nell'epoca del primato della tecnica tocca direttamente l'uomo nella sua integrità. Per questione antropologica si intende esprimere l'analisi che verte sul senso dell'esistenza personale e che, come tale, pone l'istanza veritativa come capacità dell'uomo di imprimere alla sua esistenza una scelta libera e consapevole che trascende la sua contraddizione per immergersi nello spazio del mistero divino. Una simile prospettiva non solo richiede, ma implica l'esigenza metafisica come dimensione necessaria perché il pensiero possa non solo cogliere l'essere, ma spiegarlo e rimandare la mente sempre oltre ogni acquisizione, per lasciarsi determinare in prima istanza dalle caratteristiche dell'essere. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*. IV *Nello spazio della metafisica*, Milano 1977, 20-26; R. FISICHELLA, *Il senso come problema teologico*, in J. DRISCOLL (ed.) *Imaginer la Théologie catholique*, Roma 2000, 279-292; ID., *La via della verità*, Milano 2003, 13-29; ID., *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Milano 2005, 13-28.

tradizione, dall'altra, si prospetta il progresso come la genuina promessa a cui rivolgersi per convincersi di aver conquistato la propria autonomia. Lo sviluppo del pensiero, comunque, portò progressivamente a modificare il concetto stesso di verità sul quale si era fondata la filosofia antica e l'intero pensiero cristiano. J. Ratzinger vede soprattutto nel sistema di Gianbattista Vico le premesse che porteranno al radicale cambiamento culturale dei nostri giorni. Portando all'estremo – e per alcuni versi capovolgendo – la posizione di Descartes, che iniziava a identificare la certezza razionale che l'uomo può raggiungere con la certezza matematica, Vico identificava la vera scienza con la conoscenza delle cause che pongono in essere la realtà. Richiamandosi nominalmente al concetto aristotelico di scienza, come conoscenza certa delle cause, Vico giungeva alla conclusione completamente nuova nel pensiero dell'epoca che l'uomo conosce veramente solo ciò che egli pone in essere. All'identificazione antica della verità con l'essere, subentra ora un nuovo paradigma che coniuga verità con realtà. Ciò che è conoscibile è solo ciò che noi facciamo; l'assioma *verum et factum convertuntur* inizia ad acquisire il suo valore portante e fondativo per l'epoca moderna. La riflessione metafisica conosce qui il momento del suo momentaneo tramonto, mentre i raggi dell'alba di una nuova certezza conoscitiva iniziano ad abbagliare la mente che si dedica ormai quasi esclusivamente a ciò che è dimostrabile, prima nello spazio della storia, poi in quello sempre più complesso della matematica.

Ciò che per quasi due millenni aveva sostenuto la mente e l'intelligenza, che si sentivano liberi proprio perché capaci di ricercare la verità dell'essere, lo si dichiara ora un ozio per benpensanti che non trovano altro da fare. Le forze vere dell'uomo, invece, si sostiene che debbano essere tutte indirizzate verso la certezza scientifica che si impone come un'evoluzione costante capace solo di osservare i fenomeni naturali, darne spiegazione e, soprattutto, riprodurli. Per paradossale che possa sembrare, l'idea iniziale di porre l'uomo sempre più al centro, padrone assoluto di sé e di ciò che compie, si frantuma nel concepirlo come un semplice prodotto di un'evoluzione casuale a cui non si può dare risposta per l'impossibilità di entrare nella stessa natura. Più si cerca di impadronirsene e più essa sfugge, presentando di volta in volta elementi che vanno oltre ogni intelligenza umana. Insomma, l'uomo diventa sempre più un appendice della natura. La visione biblica che lo poneva al centro e come vero

artefice della creazione si congela per lasciare il posto a un esperimento permanente in cui egli stesso è coinvolto in prima persona, senza più sapere il vero perché del suo essere nel mondo e il ruolo che è chiamato a svolgere per dare senso alla sua esistenza personale.

Merita, a questo punto, riprendere tra le mani una pagina significativa di *Introduzione al cristianesimo* dove J. Ratzinger sintetizza questo cambiamento culturale:

«*Verum quia factum*: questo programma che addita all'uomo la storia come *locus* della verità, non poteva ovviamente bastare da solo a soddisfare la sete dell'uomo. Esso infatti giunge alla sua piena efficienza non appena venne a collegarsi ad un secondo motivo, quello formulato esattamente 100 anni dopo da Karl Marx col suo classico principio: "Sinora i filosofi hanno contemplato il mondo, d'ora in avanti dovranno accingersi a cambiarlo". Il compito della filosofia viene così ancora una volta rivoluzionato di bel nuovo sin dalle radici. Tradotta nel linguaggio della tradizione filosofica, questa massima ci viene a dire che al posto del *verum quia factum* (è conoscibile, pregno di verità, solo ciò che l'uomo ha fatto ed ora è in grado di contemplare), subentra un nuovo programma condensato nella formula "*verum quia faciendum*" (la verità che d'ora in poi interessa è la fattibilità). Per dirla ancora in altri termini: la verità con cui l'uomo ha a che fare, non è né la verità dell'essere e, in ultima analisi, nemmeno quella delle azioni da lui compiute; è invece quella del cambiamento del mondo, della sua modellatura: una verità insomma proiettata sul futuro e incarnata nell'azione. *Verum quia faciendum*. Vuol dire che dalla metà del secolo XIX in poi, il dominio autocratico del *factum* viene gradualmente sempre più soppiantato dalla dittatura del *faciendum*, del fattibile e da farsi, per cui la signoria della storia viene scacciata da quella della tecnica [...]. Stando così le cose, doveva per forza andare sempre più affermandosi la convinzione che in ultima analisi risulti davvero conoscibile all'uomo soltanto il fattore ripetibile, quello che egli è in grado di riproporsi ad ogni momento dinanzi allo sguardo mediante gli esperimenti [...]. Il *factum* ha generato il *faciendum*; la cosa fatta ha dato origine a quella fattibile, ripetibile, controllabile, ragion per cui ora essa è presente solo in funzione del da farsi sul già fatto [...]. La tecnica assurge così a vera abilità e a tassativo dovere dell'uomo»⁶.

⁶ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1979⁶, 32-34.

La condizione spirituale del mondo contemporaneo, come si intravede da queste parole, viene ricompresa da Ratzinger in prospettiva di una condizione culturale che merita di essere affrontata mediante un autentico capovolgimento della prospettiva e dei valori sottesi. Ci si trova, insomma, nel mezzo di un reale e profondo cambiamento culturale che si colloca alla fine di una radicalizzazione del pensiero illuminista e razionalista che ponendo sempre più l'uomo al centro ha fatto perdere di vista Dio. La conseguenza prima è stato il primato indiscusso della tecnica che viola l'integrità della persona e non le permette più l'esercizio della sua piena libertà. L'impronta post-metafisica che si è voluto imporre si è fondata sull'interpretazione scientifico-matematica della realtà. Ciò che appare colmo di valore è il "fatto", verificato dalla strumentazione delle scienze naturali, e per ciò stesso giudicato anche colmo di valore, di etica e, pertanto, normativo. Ne deriva il grande equivoco etico in cui ci si trova immersi nel contesto culturale odierno, secondo cui diventa lecito tutto ciò che si può fare. Il "sapere" diventa "potere" determinato dall'autorità indiscussa della *ratio tecnica*, che emargina come non produttivo e oscurantista ogni altra forma conoscitiva che non le ceda il primato, tacciato per ciò stesso di essere contro il progresso.

Queste considerazioni che legano fortemente Ratzinger con altri grandi teologi e filosofi del nostro secolo, quali ad esempio R. Guardini, H.U. von Balthasar, K. Jaspers e M. Heidegger⁷, permettono di vedere la sua lungimiranza nella lettura dei complessi fenomeni culturali e mostrano oggi la loro verità. Un uomo ridotto a "fare", privo di memoria storica e di tradizione, rimane prigioniero di se stesso e dell'effimero;

⁷ In proposito è sufficiente verificare le considerazioni del filosofo di Heidelberg che volle fossero pubblicate postume come suo testamento culturale. Heidegger, lo si deduce dal contesto, sembra lamentarsi del fatto di essere sopraffatti dalla tecnica; Spiegel gli chiede allora: «Le si potrebbe obiettare: cos'è che qui viene violato? Tutto risulta funzionante! Si costruiscono sempre più centrali elettriche. Si produce sempre meglio. Gli uomini vengono ben amministrati nella parte altamente tecnicizzata del globo. Viviamo nel benessere. Cos'è qui che propriamente manca?». Heidegger risponde: «Tutto funziona. Questo è appunto l'inquietante, che funziona e che il funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e che la tecnica sradica l'uomo sempre più dalla terra. Non so se lei è spaventato, io in ogni caso lo sono stato appena ho visto le fotografie della terra scattate dalla luna. Non c'è bisogno della bomba atomica: lo sradicamento dell'uomo è già fatto. Tutto ciò che resta è una situazione puramente tecnica. Non è più la terra quella su cui l'uomo oggi vive». *Solo un dio ci può salvare*, Parma 1976, 134.

si divincola sempre più cercando inutilmente di uscire dalla rete in cui è impigliato. È necessario, pertanto, che si recuperi al massimo il tema della presenza del pensiero credente all'interno del dibattito culturale per consentire un duplice processo: da una parte, far esprimere al meglio la fede in maniera conforme alla sua natura; dall'altra, offrire un pensiero che riportando al centro il tema della verità sull'uomo possa favorire lo sviluppo e la crescita di unità tra le diverse istanze del sapere. In altre parole, è il richiamo perché venga recuperata l'identità dell'essere cristiani nel mondo contemporaneo. Questa identità non può essere manomessa a secondo delle epoche storiche o dei pensieri filosofici, perché è grazia e dono che viene fatto, dinanzi al quale permane solo il servizio dell'accoglienza e della fedeltà. È ciò che ha fatto dire in altre circostanze a J. Ratzinger:

«Se non ritroviamo un pò della nostra identità cristiana non supereremo la sfida di quest'ora [...]. Proprio così ritornerà ad essere, in senso biblico, il "sale della terra". In questa fase di cambiamento radicale continuare a testimoniare che l'uomo nella sua vera essenza non sarà distrutto è ancora più importante [...]. La Chiesa necessita perciò, da una parte, di flessibilità per poter accettare i cambiamenti di ordine sociale e culturale oggi in atto e per potersi liberare dei condizionamenti in cui si trova. Dall'altra, le è ancora necessaria la fedeltà per salvaguardare ciò che fa essere uomo, l'uomo, ciò che lo fa sopravvivere e che garantisce la sua dignità. Essa deve essere saldamente fedele a tutto questo e conservare l'uomo aperto verso l'alto, verso Dio; perché solo da lì la forza della pace può venire in questo mondo»⁸.

In questo contesto, la prima risposta che si deve dare è ciò a cui ripetutamente J. Ratzinger ritorna: superare il relativismo di cui il pensiero e i comportamenti sono caduti vittima. Il fatto religioso, come pure a maggior ragione il giudizio etico, vengono ormai considerati esclusivamente nella sfera della soggettività e hanno perso ogni diritto di cittadinanza nella sfera dell'oggettività. In un mondo sottomesso alla logica dell'identificazione del "sapere" come un "fare", la questione di Dio risulta, di conseguenza, estranea. Dio non è negato, ma rimane come uno sconosciuto di cui non si sente neppure il bisogno per la trasformazione

⁸ J. RATZINGER, *Il sale della terra*, Cinisello Balsamo 1997, 251.

del mondo e per il giudizio sulle proprie azioni; anche se c'è, egli non modifica sostanzialmente la mia vita e quella del mondo. Il grave problema verso cui ci si inabissa sempre più è ancora una volta ben descritto da J. Ratzinger:

«Su quest'uomo non brilla più lo splendore del suo essere immagine di Dio, che è ciò che gli conferisce la sua dignità e inviolabilità, ma soltanto il potere delle capacità umane. Egli non è più altro che immagine dell'uomo – di quale uomo? [...] la forza morale non è cresciuta assieme allo sviluppo della scienza; anzi, è piuttosto diminuita perché la mentalità tecnica confina la morale nell'ambito soggettivo mentre noi abbiamo bisogno di una morale pubblica, una morale che sappia rispondere alle minacce che gravano sull'esistenza di tutti noi. In vero, il più grave pericolo di questo momento sta proprio in questo squilibrio tra possibilità tecniche ed energia morale. La sicurezza di cui abbiamo bisogno come presupposti della nostra libertà e della nostra dignità, non può venire in ultima analisi da sistemi tecnici di controllo, ma può, appunto, scaturire soltanto dalla forza morale dell'uomo: là dove essa manca o non è sufficiente, il potere che l'uomo ha si trasformerà sempre di più in un potere di distruzione»⁹.

Insomma, in un periodo come il nostro, che sembra aver abbattuto l'altare costruito nei secoli precedenti alla dea Ragione avendone decretato d'ufficio la sua debolezza, subentra il culto al dio Desiderio che impone i diritti individuali senza più considerazione alcuna della relazionalità sociale e a scapito di un vivere civile che dovrebbe fare della responsabilità comune un criterio oggettivo di giudizio.

2. Distinguere per unire

Una parola così chiara su temi complessi e di difficile soluzione a noi sembra che abbia origine da una visione della vita che è ispirata da una fede profonda, sorgente di speranza e di rinnovamento del mondo. Si ritorna ancora una volta, come si vede, al cuore della comprensione ratzingeriana della fede come uno “stare” e un “comprendere”, che non è affatto pensata dal nostro autore alla stregua di un mero impegno intellettuale, al contrario. In un mondo immerso sempre più nella contradd-

⁹ ID., *L'Europa di Benedetto*, Siena 2005, 31-32.

dittorietà del non senso e dell'effimero, egli sostiene che si deve ritrovare un'intesa perché filosofi e teologi ricompongano un'unità del sapere in vista di un salto di qualità del pensiero. Da ogni parte si volge lo sguardo, infatti, è facile cogliere la contraddizione che viviamo. Più si spera in una condizione di benessere e di vita ultracentenaria e maggiormente si colgono i segni della disperazione. Da una parte, si vuole produrre l'uomo in provetta; dall'altra, si reclama il diritto alla morte contraddicendo di fatto la stessa conquista scientifica. Se un uomo, infatti, considera il proprio corpo ormai debole come una prigione da cui liberarsi e rimprovera alla scienza di volerlo mantenere in vita, allora è per prima la stessa scienza che deve affrontare con coraggio e con determinazione la propria conquista e il pensiero che ne è scaturito. Che piaccia o no, mentre si suona la fanfara per la conquista della vita, nello stesso tempo gli stessi suonatori recitano il *de profundis* e si affannano a farci firmare un "testamento biologico". Ironia della sorte, non hanno trovato di meglio che immettere nella stessa semantica la contraddizione che si portano dentro: un atto tragico di morte nascosto tra le pieghe di un proclama con la parvenza di libertà per la vita!

Mai come oggi, probabilmente, siamo posti dinanzi ai grandi interrogativi sul senso della vita, sulla morte e su cosa ci sarà dopo di essa. La domanda identica da quando l'uomo è uomo, si presenta oggi con una drammaticità senza precedenti proprio in forza della conquista raggiunta. È evidente che quanto l'intelligenza personale ha raggiunto è frutto di una conquista che ha inteso portare progresso. Inutile creare contrapposizioni su questo terreno; non servono, perché impediscono di verificare l'attitudine dell'uomo e lo spazio inimmaginabile che è aperto dinanzi a lui nella conquista del sapere e di sempre nuove acquisizioni. Ciò che divide, a noi sembra, è l'uso della scoperta scientifica e i limiti che ad essa vanno posti se al centro deve permanere l'uomo, la sua vita e la dignità con la quale deve essere vissuta. Come si nota, nel cuore degli interrogativi che sono sul tappeto se ne presenta uno che li raccoglie tutti perché ne è a fondamento: *chi è l'uomo e quale senso ha la sua vita?*

Benedetto XVI intravede su tale questione il cuore dell'istanza veritativa e, di conseguenza, il rapporto che si deve recuperare tra fede e ragione. Teologia e filosofia devono essere capaci di rapportarsi, senza confondersi sui principi da cui hanno origine, per rispondere ognuna se-

condo la propria competenza sulla questione che tocca il senso della vita. È ben chiara in J. Ratzinger, secondo tutta la tradizione del pensiero, la distinzione tra i due ambiti del sapere:

«È conoscenza filosofica solo quella conoscenza che può essere guadagnata dalla ragione medesima e in quanto tale – senza contributo della Rivelazione. Essa fonda le sue certezze soltanto sull'argomentazione, e le sue affermazioni valgono tanto quanto i suoi argomenti. Viceversa, la teologia è la considerazione riflessa e critica della Rivelazione di Dio; è fede che cerca evidenze e ragioni. Essa, dunque, non trova da sé i propri contenuti, bensì li riceve dalla Rivelazione, per intenderli così nella loro intima correlazione e nella loro significanza»¹⁰.

La distinzione sull'autonomia e autoctonia, tuttavia, non può andare a discapito del sapere della fede che viene tacciato di non senso e incapace a domandare veramente perché pone a suo fondamento la rivelazione¹¹. In questo contesto, è sempre il nostro autore che dà la sua risposta:

«Ma le risposte cristiane sono propriamente tali da sbarrare la via al pensiero? Le risposte alle domande ultime non sono per loro natura sempre aperte al non detto e anche all'Indicibile? Non potrebbe essere che solo tali risposte conferiscano propriamente alle relative domande la loro autentica profondità e drammaticità? Non potrebbe essere che esse radicalizzino tanto il pensare quanto il domandare e li mettano in movimento, piuttosto che impietrirli? Jaspers stesso ha affermato una volta che un pensare che si distacca dalla grande tradizione si riduce ad essere un impegno che via via diviene sempre più vuoto di contenuti. Non ci richiama forse ciò al fatto

¹⁰ ID., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano 1993, 20.

¹¹ Su questa diatriba, a cui anche J. Ratzinger accenna, cf. la posizione più comune incarnata da M. Heidegger in due saggi che sono rispettivamente la conferenza tenuta a Tübingen, *Phänomenologie und Theologie* nell'anno 1927 e ripetuta a Marburg nel 1928 e la lettera scritta per un dibattito teologico che si svolse in USA nel 1964: *Einige Hinweise auf Hauptgeschichtspunkte für das theologische Gespräch über "das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie"*. Questi due testi furono raccolti, in "Archives de Philosophie" 32 (1969), e infine trovarono la loro sistemazione nel saggio *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt 1970; la traduzione italiana in *Segnavia*, Milano 1987.

che l'imbattersi in una grande risposta –come quella che la fede ci comunica – è stimolo piuttosto che ostacolo al vero domandare?»¹².

Fede e ragione, quindi, devono ritrovarsi insieme per prospettare la rilevanza della domanda sul senso della vita proprio dinanzi al limite della morte. Questa è la forma più radicale con cui ci si viene a scontrare e che impone di domandarsi da dove vengo e dove vado. Permane, comunque, intatto l'interrogativo: come può la sola ragione dare una risposta a qualcosa che viene dopo la morte, se la sua capacità di conoscere e riflettere si ferma sulla soglia dell'al di là? L'uomo deve porsi l'interrogativo sul senso della malattia, della sofferenza e, da ultimo, della morte; se non lo fa egli si arresta davanti alla domanda che lo perseguita e si impedisce di trovare un accesso che vada oltre lo stoicismo, il cinismo o il nichilismo della propria dissoluzione. Come avviene per la conoscenza di ogni limite, che è percepito tale per il sopravvenire di un altro spazio, così anche per la comprensione autentica della morte è necessario che si sappia cosa c'è dopo di essa per poter rispondere senza subire passivamente il suo non senso. È in questo spazio che J. Ratzinger vede nello stesso tempo il superamento dell'obiezione filosofica del "ferro ligneo" della teologia e la possibilità di correlazione tra fede e ragione. Solo nella misura in cui la fede saprà presentare le ragioni del mistero dell'incarnazione, allora essa sarà in grado di offrire l'ultima risposta che sia carica di significato e, pertanto, apportatrice di senso definitivo all'interrogare personale.

Il cuore del cristianesimo, d'altronde, sua originalità e insuperabilità nella storia delle religioni sta tutto qui: il farsi uomo da parte di Dio che spezza ogni possibilità di ridurlo a mito, a simbolismo o a speculazione filosofica, fosse anche la più alta e profonda che si possa immaginare. La fede presenta la realtà e concretezza della condivisione di Dio di tutto ciò che l'uomo vive, esclusa la condizione del peccato. Il farsi uomo da parte di Dio implica assumere in prima persona tutto ciò che l'uomo sperimenta come limite al suo desiderio di poter vivere oltre la morte. Il mistero dell'incarnazione di Dio, che giunge fino alla morte in croce di Gesù, spalanca le porte alla vera vita oltre la morte mediante la sua risurrezione: «Chi crede in me anche se muore vivrà; chiunque vive e crede in me non morirà in eterno» (Gv 11, 26). La sfida al pensiero trova

¹² J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 21.

qui tutta la sua carica di provocazione a poter cogliere l'istanza di verità che è immessa nella storia. La risurrezione di Gesù Cristo è *la* risposta alla domanda di senso che l'uomo si pone sulla sua morte. Il Λόγος che si fa σάρξ porta l'αλήθεια alla sua espressione ultima. Qui non si è in presenza di un gioco di parole, ma di parole che nella "gabbia" del loro esprimere imprimono un orientamento definitivo al pensare dell'umanità. Λόγος non è più ridicibile a "parola" e σάρξ non più sola "carne" come αλήθεια non è limitabile al solo "svelamento". I termini ora acquistano un significato nuovo in forza di ciò che viene realizzato nella storia dalla rivelazione del Rivelatore: Λόγος è essere personale che imprime alla σάρξ il πνεύμα capace di trasformazione e αλήθεια diventa abbandonarsi a un Dio che è fedele e non mente. In questo circolo diventa evidente la condivisione dell'espressione di Manuele II Paleologo fatta da Benedetto XVI a Regensburg:

«Non agire secondo ragione, non agire con il *logos* è contrario alla natura di Dio [...]. Chi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno delle capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia»¹³.

Su questo tema, J. Ratzinger vede la forza dell'*universalità* del cristianesimo e il dovere della sua *missionarietà*. I credenti hanno l'obbligo della missione perché l'oggetto della loro fede è un annuncio universale che offre la salvezza. L'universalità proviene dal contenuto stesso che è rivelato: Dio si fa uomo e assume su di sé il tempo, la storia e tutto ciò che si racchiude in questo spazio per riportare l'uomo nello spazio del divino. Se Dio fosse solo pura trascendenza, l'uomo avrebbe con lui un rapporto di sudditanza, sempre schiacciato dal peso della divinità; se l'uomo non potesse comunicare con Dio, il rischio di essere dinanzi a un'ipotesi inutile o ad una inconscia proiezione del suo desiderio sarebbe sempre all'erta. Solo nella misura in cui Dio si fa conoscere e agisce da Dio come uomo, allora anche per ogni uomo si apre lo spazio della vita di comunione con Dio. Gesù di Nazareth offre tutto questo nella sua vita e il mistero della sua esistenza divina non si annulla in quella umana, ma mediante quella rivela la vera vocazione a cui ogni uomo è chiamato:

¹³ BENEDETTO XVI, *Discorso nell'Università di Regensburg*, 16-17,

partecipare della natura divina e vivere in pienezza la propria trascendenza oltre il limite della morte. Questa dimensione, che supera ogni forma espressiva religiosa particolare, fa appello alla ragione e le chiede di unirsi alla fede per cogliere in pienezza la verità in essa contenuta. Certo, anche la ragione per sua natura partecipa non solo del limite, ma anche del peccato dell'uomo; anch'essa è segnata dalla colpa di Adamo e, pertanto, ha bisogno di essere essa stessa purificata (cf. Dce, 28). Ciò non toglie, comunque, che una tale ragione si possa muovere verso la verità perché la ama. J. Ratzinger fa sua la prospettiva di Bonaventura:

«Quando fides non assentit propter rationem sed propter amorem eius assentit, desiderat habere rationes; tunc non evacuat ratio humana meritum, sed auget solatium»¹⁴.

Attraverso l'amore per la verità si prospetta il desiderio della ragione di andare sempre oltre se stessa fino al pieno raggiungimento della sua tensione.

In questo rapporto di reciprocità verso la verità intera su di sé e il mistero della propria esistenza, J. Ratzinger giunge a una prima conclusione:

«La fede non è una minaccia per la filosofia, la protegge piuttosto contro la pretesa totalizzante della gnosi. Protegge la filosofia, perché ne ha bisogno. Ne ha bisogno, perché non può fare a meno di un uomo che interroghi e indagli; non il domandare le è di ostacolo, bensì quell'atteggiamento di chiusura che non vuole più domandare e considera la verità come qualcosa di irraggiungibile o che non è degno di aspirazione. La fede non distrugge la filosofia, la custodisce. Solo così facendo essa resta fedele a se stessa»¹⁵.

A questa relazione è necessario aggiungere un ulteriore elemento che permette alla fede cristiana di porsi come vera risposta alla domanda di senso: la coerenza della vita.

«Se si può dire che la vittoria del cristianesimo sulle religioni pagane fu resa possibile non da ultimo dalla sua rivendicazione di ragionevolezza, occorre aggiungere che a questo è legato un secondo motivo della stessa

¹⁴ BONAVENTURA, *Proemium* I Sent. 2 ad 6.

¹⁵ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 31.

importanza. Esso consiste innanzitutto, per dirlo in modo assolutamente generale, nella serietà morale del cristianesimo che, del resto, Paolo aveva già allo stesso modo messo in rapporto con la con la ragionevolezza della fede cristiana [...]. Il cristianesimo convinceva grazie al legame della fede con la ragione e grazie all'orientamento dell'azione verso la *caritas*, la cura amorevole dei sofferenti, dei poveri e dei deboli, al di là di ogni differenza di condizione sociale [...]. La forza che ha trasformato il cristianesimo in una religione mondiale è consistita nella sua sintesi tra ragione, fede e vita»¹⁶.

La verità del cristianesimo, come si nota, sta tutta qua. Nella sua semplicità di una vita che sa cogliere insieme tutto l'umano per trasformarlo in una sintesi capace di raggiungere ognuno nell'intimo; farsi forti dell'amore di Dio implica amare il prossimo. Questa verità che dà senso alla domanda dell'uomo si colloca come il contenuto più coerente per percepire la verità del cristianesimo. Per dirla con le parole di Giovanni:

«Da questo abbiamo conosciuto l'amore: Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli. Ma se uno ha ricchezze in questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio? Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità. Da questo conosceremo che siamo nati dalla verità e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore qualunque cosa esso ci rimproveri» (1Gv 3, 16-20).

La *vera religione*, pertanto, consiste proprio in questa capacità di coniugare insieme tutto l'uomo senza nulla togliere alla sua natura; la *fede* gli consente di abbandonarsi al mistero, la *ragione* gli permette di compiere questo atto in piena libertà e consapevolezza, la *vita* gli chiede di essere coerente andando sempre oltre il limite della contraddizione personale per avere fisso il fine e l'obiettivo.

Perché questa prospettiva sembra oggi non interessare più? Questo uomo sempre più esperto di scienza diventa tiepido nei confronti della fede e preferisce abbandonarsi alla superstizione. Cosa può essere accaduto perché si disinamorasse della fede dei padri per cadere nella debolezza

¹⁶ ID., *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 182-184.

e precarietà di nuovi miti? La risposta più immediata è che ha perso il desiderio per *la* verità e si accontenta solo di frammenti. L'opinione ha scavalcato la verità, annientando millenni di ricerca e di conquiste. Cosa potrebbe pensare oggi Aristotele che aveva dedicato la sua vita per superare la *δόξα* in vista della *επιστήμη*? La pretesa del cristianesimo di essere la vera religione viene oscurata nei testi di teologia mentre altri se ne fanno beffe imponendo pretestuosamente di ridurre la nostra fede allo spazio privato. Per chi ha ancora memoria storica, ritorna insinuosa la vecchia teoria pagana di Simmaco:

«È giusto, tutto ciò che tutti adorano, reputarlo una sola cosa. Contempliamo le stesse stelle, abbiamo il cielo in comune, siamo parte di uno stesso universo: che cosa importa con quale ideologia ciascuno cerchi il vero? Non si può giungere per una sola via a un mistero così grande»¹⁷.

Ancora oggi permane con la sua forza vitale la risposta di Ambrogio a questa obiezione:

«Solo ora si parla di giustizia, si pretende la *par condicio* (*aequitas postulatur*)? Dov'erano questi discorsi quando ai cristiani depredati di tutti i loro beni, non si concedeva neppure di respirare? [...]. Ma se tutto in seguito è andato migliorando! [...] Affermino che tutto doveva restare com'era in principio, che non sono contenti che il mondo coperto dalle tenebre sia stato illuminato dal sole [...] la fede in Cristo non è penetrata in anime novizie (perché non c'è vera vittoria senza avversario), ma dopo aver scacciato la credenza che dominava prima si è giustamente preferito il vero»¹⁸.

Come dire: la fede cristiana ha portato progresso vero e autentico proprio nell'istanza veritativa, fino a presentare il culmine del rapporto tra Dio e l'uomo. Pensare che si possano porre tutte le religioni sullo stesso piano e che tutte abbiano lo stesso valore veritativo è un'illusione che non fa giustizia alle religioni né alla storia dell'umanità.

Se si perde fiducia nella possibilità di raggiungere la verità, è ovvio che tutto diventi opinione e la pretesa di chi offre quella che ha ricevuto per rivelazione venga tacciata di arroganza. La comoda formula di

¹⁷ SIMMACO, *Terza relazione* n. 10, in *La maschera della tolleranza*, Milano 2006.

¹⁸ AMBROGIO, *Epistola* 18, nn. 15.23.29, in *Ibidem*.

“tolleranza” viene acriticamente assunta per primi dai cristiani e così si vanifica ogni sforzo per puntare gli occhi sulla verità e farla diventare compagna fedele di vita. Di nuovo a proposito giungono le parole di J. Ratzinger:

«Il raggio della ragione deve allargarsi di nuovo. Dobbiamo tornare a evadere dalla prigione da noi stessi costruita e riconoscere altre forme di verifica in cui giochi il suo ruolo l'uomo nella sua interezza. Ciò di cui abbiamo bisogno è qualcosa di simile a ciò che troviamo in Socrate: una disponibilità in attesa che si mantiene aperta e appunta lo sguardo al di là di se stessa [...]. Abbiamo bisogno di una nuova disponibilità alla ricerca e anche all'umiltà che consente di orientarsi»¹⁹.

Nello stesso senso, diventano cariche di significato anche queste altre parole pronunciate qualche giorno prima di essere eletto Papa:

«Ciò di cui abbiamo bisogno in questo momento della storia sono uomini che, attraverso una fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile in questo mondo [...]. Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri. Soltanto attraverso uomini che sono toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini»²⁰.

3. Derisione apotropaica

Non sempre si è in grado di ascoltare i profeti del nostro tempo. Non stonerà, a riguardo, riprendere una bella pagina di Kierkegaard che J. Ratzinger pose come scenario significativo al suo libro di *Introduzione alla cristianesimo*, per indicare la difficoltà di essere creduti quando si pongono sul tappeto questioni che sono vitali per il presente e il nostro futuro:

«Un circo viaggiante in Danimarca un giorno cadde in preda a un incendio. Mentre ancora si levavano le fiamme, il direttore mandò il clown già abbigliato per la recita a chiamare aiuto nel villaggio vicino, anche perché

¹⁹ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, 166.

²⁰ ID., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, 63-64.

c'era il pericolo che il fuoco, propagandosi attraverso i campi da poco mietuti e quindi aridi, s'appiccasse anche al villaggio. Il clown corse affannato al villaggio, supplicando i paesani ad accorrere al circo in fiamme, per dare una mano a spegnere l'incendio. Ma essi preso le grida del pagliaccio unicamente per un astutissimo trucco del mestiere, tendente ad attrarre la più grande quantità possibile di gente alla rappresentazione; per cui lo applaudivano fino alle lacrime. Il povero clown aveva più voglia di piangere che di ridere; e tentava inutilmente di scongiurare gli uomini ad andare, spiegando loro che non si trattava affatto d'una finzione, d'un trucco, bensì di un'amara realtà, perché il circo stava bruciando davvero. Il suo pianto non faceva altro che intensificare le risate: si trovava che recitava la sua parte in maniera stupenda [...]. La commedia continuò così, finché il fuoco s'appiccò realmente al villaggio ed ogni aiuto giunse troppo tardi: così villaggio e circo andarono entrambi distrutti dalle fiamme»²¹.

Per alcuni versi, siamo un pò tutti come quegli abitanti del villaggio che pensano di trovarsi dinanzi a una bella recitazione e non comprendono che il villaggio sta veramente per essere bruciato. In noi, tuttavia, rimarrà sempre forte la speranza cristiana; essa vede con lucidità e lungimiranza che a periodi di crisi e indifferenza subentrano epoche di rinnovato impegno, conversione e ricchezza spirituale. Il periodo che viviamo è ancora segnato, purtroppo, dall'improvvisazione, dalla frammentarietà e da una buona dose di confusione. Siamo convinti, tuttavia, che la voce di Benedetto XVI, unita a quelli di pochi altri che in questo momento intravedono con maggior lucidità la crisi in atto e i pericoli connessi, possa segnare una provocazione a pensare e riflettere perché il nostro piccolo mondo, sempre più circoscritto in uno spazio effimero, possa trovare la forza per uno scatto di reni capace di andare oltre il canto delle sirene e trovare la via giusta per orientare il cambiamento epocale in cui siamo immersi con la forza vincente della verità rivelata da Gesù Cristo e la fede in lui professata dalla sua Chiesa.

²¹ ID., *Introduzione al cristianesimo*, 11-12.

L'INTERPRETAZIONE DELLA SCRITTURA NELLA CHIESA NELLA TEOLOGIA DI J. RATZINGER

GIUSEPPE Ghiberti

PATH 6 (2007) 45-64

Forse per pochi altri argomenti nel magistero di Joseph Ratzinger si verifica contemporaneamente, in misura paragonabile al nostro, la presenza di una tematizzazione scientifica e di una massiccia prassi pastorale. La presente esposizione privilegia la linea cronologica: partendo da qualche ricordo del cammino personale dell'Autore (I), ci soffermiamo su momenti indicativi della produzione teologica e pastorale (II), per concludere con alcune riflessioni di sintesi (III).

I. Una continuità negli anni

1. «Ich bin natürlich, wie es sich gehört, ein eifriger Leser der Heiligen Schrift» (naturalmente io sono, come è giusto, un diligente lettore della Sacra Scrittura)¹. Sulla base di questa dichiarazione generale ci piacerebbe disporre di particolari più dettagliati. Non ho trovato confidenze che ricordino come e quando il giovane Joseph abbia avuto tra mano e posseduto la prima Bibbia, o parte di essa. Egli parla del suo amore per la liturgia, suscitato anche dalle edizioni dello Schott che i genitori gli mettevano in mano². Probabilmente proprio attraverso la litur-

¹ J. RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart-München 2000, 225; it. *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*. In colloquio con Peter Seewald, San Paolo, Cinisello B. 2001, 237.

² J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello B., ristampa 2005 (orig. 1997), 16-18; J. RATZINGER, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella*

già egli venne a contatto consapevolmente con la Parola di Dio. Appena però rispolvera i ricordi del suo cammino nell'apprendimento teologico, la Sacra Scrittura diventa la prima compagnia.

I suoi studi teologici lo fanno entrare nel mondo dell'esegesi biblica attraverso l'incontro di ottimi docenti di quelle discipline e in particolare egli ne ricorda, a più riprese, uno, che per lui è stato determinante, sia per la vicenda umana vissuta dal professore sia per i contenuti del suo insegnamento. Si tratta di Friedrich Wilhelm Maier, grande cattedratico, capace di entusiasmare gli studenti al Nuovo Testamento, che le vicende del periodo modernista avevano allontanato dall'insegnamento (*recedat a cathedra*) per una dozzina d'anni³. Il suo brillante allievo ne ricorda il rigore nell'analisi del testo e anche i limiti di prospettiva, condizionata a quella dell'epoca liberale:

«Aveva sì letto, con ammirevole zelo, tutto quello che poi era uscito e vi aveva anche lavorato sopra, ma alla fine la svolta che avevano introdotta nell'esegesi Bultmann e Barth, ciascuno a modo proprio, gli era in fondo passata accanto senza che egli riuscisse ad assimilarla».

Ciononostante predomina il giudizio positivo su di lui:

«Per me l'esegesi è sempre rimasta al centro del mio lavoro teologico. È merito di Maier se da noi la Sacra Scrittura era diventata "l'anima del nostro studio teologico", come esige il Concilio Vaticano II»⁴.

Introducendo il volume 117 delle *Quaestiones disputatae*, nel 1989 egli ricorda Maier («non ho mai saltato nessuna delle sue lezioni!») e poi i colleghi di Regensburg H. Gross e F. Mussner, per concludere: «Perciò

svolta del millennio. Un colloquio con Peter Seewald (Interviste verità, 15), San Paolo, Cinisello B. 1997 (orig. 1996): «Quando frequentavo la seconda classe, i miei genitori mi comprarono il primo messale».

³ Dal 1912 al 1924. Tornerà a insegnare esegesi del Nuovo Testamento prima a Breslavia e poi a Monaco, formando anche esegeti di gran nome, come Rudolph Schnackenburg e Otto Kuss (che ne parla in *Dankbarer Abschied*, Selbstverlag, München 1981, 13-14).

⁴ J. RATZINGER, *La mia vita*, cit., 52-53.

per me non c'è mai stato allontanamento dalle grandi possibilità dell'esegesi critica e neppure ora non viene in questione»⁵.

È significativo però che durante il simposio newyorkese che ha dato origine al volume di cui stiamo parlando il cardinale abbia trovato più facilmente consenso da parte degli interlocutori evangelici (e ortodossi) che non – almeno all'inizio⁶ – da parte dei cattolici, timorosi che «la libertà faticosamente raggiunta dall'esegesi andasse nuovamente a finire tra le fauci del magistero». Il protagonista della vicenda concludeva con un'osservazione accorata:

«La necessità delle comunità preoccupa meno che la difesa della libertà di fronte al magistero. Perché accada questo, perché schieramenti di fronte, ultimamente superati, restino pur tuttavia operanti, su questo in ambito cattolico, ambedue le parti, magistero e teologi, dovrebbero fare, ognuna per quanto la riguarda, un esame di coscienza»⁷.

In diverse occasioni Ratzinger ritornerà sulla vicenda personale di Maier, che rappresenta per lui un caso paradigmatico e un fatto emblematico. Si intravedono, anche se non ancora esplicitati, i termini di una problematica che entra subito nell'orizzonte del giovane studioso e non lo abbandonerà più⁸: la convivenza e la cooperazione tra la ricerca storica e il cammino del credente nella Chiesa. Più ampiamente ancora, il travaglio per una adeguata penetrazione del senso del testo biblico, corrispondente alla natura del destinatario e del Rivelatore.

2. Poco dopo l'inizio dell'attività di docenza il professor Ratzinger divenne “perito” al concilio Vaticano II. A quell'impegno è legata un'esperienza che segnerà la sua vita. Il grande dibattito sulla rivelazione e le sue fonti lo coinvolse totalmente, per la consulenza prestata al Cardinale

⁵ J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in J. RATZINGER (Hrsgb.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD, 117), Herder, Freiburg 1989, 15-44, 10.

⁶ Il procedere dei colloqui appianò i sospetti e propiziò un clima cordiale. Si pensi che tra i relatori si trovavano personaggi dallo spessore scientifico e umano di un Raymond Brown.

⁷ J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit*, cit., 15-44 (qui 12).

⁸ Una conferma interessante, anche se poco formale, è offerta dall'intervista concessa da Alfred Läpple, antico amico del futuro Papa, a “30 giorni” (n. 1-2, 2006).

Frings e la partecipazione al lavoro di un gruppo di teologi che era impegnato nella revisione e preparazione delle proposte da portare in aula conciliare. Nella discussione sull'una o due fonti della rivelazione egli torna ad affrontare un problema che lo tiene occupato da qualche anno, per il dibattito sorto con Rupert Geiselmann sulla pratica coincidenza dell'estensione della rivelazione con il dettato della Scrittura⁹. Intanto emerge una problematica che non è legata primariamente a questo tema, ma è acuita da esso. Il contesto di quella discussione è caratterizzato dalla convinzione diffusa che interpretazione della Scrittura ed esegesi storico-critica siano da identificare e si ricoprono totalmente: ne consegue che «la Chiesa non poteva insegnare nulla che non reggesse alla prova del metodo storico-critico». Siccome coloro che coltivano questo metodo non raggiungono mai la piena unanimità, la fede è costretta a «ritirarsi nell'indeterminatezza e nella continua mutabilità di ipotesi storiche o apparentemente tali»¹⁰. È evidente che gli effetti sono particolarmente disastrosi quando si crei la convinzione che alla rivelazione si giunga solo attraverso la Scrittura.

Risuonano questi motivi nello splendido, gioioso e anche un pò scherzoso discorso commemorativo dei cento anni della PCB del 2003. L'antico allievo di Maier, facendosi carico delle esperienze e della sensibilità del maestro, riflette sul cammino dell'esegesi biblica negli ultimi cent'anni (soprattutto nei 50 successivi alla scomparsa di Maier), riconoscendo contemporaneamente la legittimità del metodo storico e il fatto che la pura oggettività di questo metodo non esiste, la necessità di mantenere fermo il fondamentale rapporto tra fede e storia e di fare spazio a quel soggetto – il popolo di Dio, depositario delle Scritture – che ha anch'esso «qualcosa da dire sulla comprensione del libro»¹¹.

⁹ La trattazione più sistematica è presente in J. RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in K. RAHNER – J. RATZINGER (Hrsg.), *Offenbarung und Überlieferung (Quaestiones Disputatae, 25)*, Herder, Freiburg 1965, 25-69, che riporta ricerche del 1963 (ne tratteremo più avanti). Ci ritorna su *La mia Vita* (orig. 1997), 91-92.

¹⁰ J. RATZINGER, *La mia vita*, cit., 92.

¹¹ J. RATZINGER, *Il rapporto fra magistero della Chiesa ed esegesi. A 100 anni dalla Costituzione della Pontificia Commissione Biblica*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti della giornata celebrativa per il 100° anniversario di fondazione della Pontificia Commissione Biblica*. Roma, 2 maggio 2003, LEV, Città del Vaticano 2003, 50-61.

II. Momenti della produzione teologica e pastorale di J. Ratzinger

La produzione molto ampia di Joseph Ratzinger permette solo l'approccio ad alcune voci ritenute più significative. Ripercorriamo alcune delle tappe del suo insegnamento.

1. Da Roma, dove erano "periti" al concilio, nel 1964 Karl Rahner e Joseph Ratzinger licenziano un volumetto delle *Quaestiones disputatae* dedicato a *Offenbarung und Überlieferung*. Ratzinger riprende i dati della discussione sul rapporto fra le due realtà, come sono rinvenibili nella vicenda di Lutero e Melantone e poi della ortodossia protestante (più rigida che non il primo riformatore) e come sono riproposti nell'attuale discussione tra studiosi cattolici, in seguito all'impulso dato da Rupert Geiselmann¹². La tensione fra posizione protestante e cattolica viene riassunta così:

«Si può lasciare la parola alla Chiesa, senza dovere temere che abbia a perdere la sua forza e vitalità sotto le cesoie del magistero o nel gerbido del *sensus fidelium*? Questa è la domanda del protestante al cattolico. Oppure: si può rendere autonoma la Parola, senza con ciò esporla all'arbitrio degli esegeti, allo svuotamento nella disputa degli storici e in questo modo alla totale assenza di forza obbligatoria? Questa è la controdomanda con cui immediatamente risponde il cattolico»¹³.

Compare così un anticipo della questione che più tardi sarà posta a proposito del metodo storico-critico e che qui mostra una delle sue radici: prima ancora che dall'ideologia illuminista e dall'applicazione di un concetto di storia preso a prestito dalle scienze naturali, la insicurezza nella lettura della Bibbia è causata dal disancoramento dell'esegesi dal terzo degli elementi che nel pensiero cattolico definiscono la Chiesa (*fides, communio, auctoritas*), l'ufficio magisteriale.

Nelle tesi che vengono proposte per illustrare il rapporto fra rivelazione e tradizione, si parte dall'affermazione che rivelazione non si dà dove non c'è fede e invece si realizza quando «la sua intima realtà diven-

¹² Egli nel 1962 aveva già pubblicato nella stessa collana *Die Heilige Schrift und die Tradition* (QD 18), Herder, Freiburg, in prospettiva della discussione che doveva sorgere in concilio. Il testo di Ratzinger sfrutta quello della sua lezione inaugurale a Münster nel 1963.

¹³ J. RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, cit., 25-69, qui 29.

ta efficace nella fede»¹⁴: alla rivelazione dunque appartiene, contribuisce, anche il soggetto ricevente.

«La *fides* è ordinata sopra la *scriptura*, cioè la confessione di fede come regola della fede sopra le singole componenti dello scritto. La confessione di fede appare come la chiave ermeneutica per la Scrittura, che altrimenti senza ermeneutica rimane muta»¹⁵.

La tradizione è sempre spiegazione “secondo la Scrittura” (tradizione e Scrittura non si ricoprono semplicemente¹⁶), a iniziare da Gesù, che «annuncia la realtà dello scritto, chiamando a nuova vita quanto il puro storico non sarebbe in grado di trarne»; e così accade nell’annuncio apostolico e della Chiesa, sempre secondo la Scrittura, anche se non nel senso di pura interpretazione esegetica. Questa ha un compito di guardiano, che «ricerca il senso letterale e così preserva da ogni gnosi il legame del Logos alla Sarx»: certo il sapere non sta al di sopra del credere, rappresenta però anche nel credere un’istanza critica¹⁷.

Nel 1967 compare nel *Lexikon für Theologie und Kirche* il secondo volume dedicato ai documenti del concilio Vaticano II. Per la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione Joseph Ratzinger compone l’introduzione e il commento ai capitoli I, II e VI. Egli indica tre motivi che avevano spinto il Concilio ad affrontare l’argomento: la nuova prospettiva sulla tradizione, il problema teologico dell’uso del metodo storico-critico, la nuova consapevolezza della Chiesa nell’impiego della Sacra Scrittura per lo studio della teologia e per la pastorale. Sul primo problema Ratzinger si era molto impegnato e si diffonde ancora nel commento all’art. 9: a noi può interessare il richiamo alla inaffidabilità delle posizioni di Cullmann e di Jeremias, così ottimisti sulle possibilità della ricerca secondo il metodo storico-critico da ritenere che le potenzialità del testo biblico potranno essere tanto sfruttate da rendere non più ne-

¹⁴ *Ivi*, 35.

¹⁵ *Ivi*, 44-45.

¹⁶ In R. VODERHOLZER, *Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers*, in “MTZ” 56 (2005), Sonderheft “*Ein Theologe in der Nachfolge Petri: Papst Benedikt XVI.*”, EOS, St. Ottilien 400-414 (qui 404) alcuni tratti della discussione ancora recente su questa *vexata quaestio*.

¹⁷ J. RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, cit., 25-69, qui 47-48.

cessario il ricorso a fonti extrabibliche¹⁸. Il problema dell'uso del metodo storico-critico era stato sentito in modo acuto all'epoca della diatriba modernistica, ma aveva avuto rigurgiti anche recenti. Viene fatto rimando alla polemica suscitata da Romeo e Spadafora nel 1960¹⁹, con un qualche grado di partecipazione dello stesso papa Giovanni XXIII, e il nostro autore conclude quasi *en passant* che

«anche dopo il concilio non si può dire che la questione del rapporto fra esegesi critica ed ecclesiale, tra ricerca storica e tradizione dogmatica sia chiarita»²⁰.

Accennando alle vicende del testo della costituzione e alle tensioni tra maggioranza e minoranza, l'autore sottolinea gli aspetti positivi di ambedue le posizioni: particolarmente attenta la prima al fattore umano della Scrittura, «da cui sorge la possibilità e la necessità di una ricerca storico-critica di questi testi» (l'immagine cristiana di Dio, qualificata dal pensiero dell'incarnazione, parla di mediazione storica e umana dell'eterno); più preoccupata di un concetto di ispirazione da parte dell'autore divino la seconda, col pericolo di sacrificare l'aspetto umano della mediazione della rivelazione, mentre tuttavia difendeva l'intoccabilità della Scrittura. Il documento conciliare, per il quale il giovane professore si era tanto impegnato, è giudicato alla fine con comprensibile simpatia:

«esso è espressione di molteplici compromessi. Ma il fondamentale compromesso che lo regge è più che un compromesso, è una sintesi di grande significato: il testo unisce la fedeltà alla tradizione cristiana col sì alla scienza critica e schiude così alla fede un nuovo cammino verso l'oggi»²¹.

¹⁸ J. RATZINGER, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione*, in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*. Lateinisch und Deutsch. Commentare. Teil II (LTK), Herder, Freiburg 1967, 497-583: Einleitung (pp. 498-503), Commenti al cap. I e II (pp. 504-528) e VI (pp. 571-581), qui 524-525.

¹⁹ Ne ha trattato G. SEGALLA, *Un caso recente di comunicazione perturbata (a proposito di alcune questioni bibliche)*, in "Credere oggi" 3 (1983), 45-58. Per il contesto generale rimando a G. GHIBERTI, *Esegesi del Nuovo Testamento*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del novecento. Un bilancio, I, Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003, 131-201 (qui 174-175).

²⁰ J. RATZINGER, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione*, cit., qui 499.

²¹ *Ivi*, 503.

2. *Introduzione al cristianesimo* rappresenta un caso a parte. La globalità della trattazione, nella quale trova posto un continuo dialogo col pensiero antico e moderno, poteva far pensare a una visitazione critica delle modalità dell'accostamento della verità rivelata, ma ciò avrebbe certamente attardato il procedimento. È invece molto densa la presentazione del pensiero biblico sui punti forti del simbolo di fede, con il ricorso alle conclusioni offerte dalle ricerche (storiche) condotte nella più avvertita metodologia esegetica. Così il nome di Dio e il Dio uno e trino, l'intervento di Gesù (con una descrizione precisa del «quadro moderno del "Gesù storico"») e gli articoli cristologici della professione di fede in lui²².

Nel momento in cui il professor Ratzinger diventa arcivescovo e cardinale, licenzia il suo volume su *Escatologia, morte e vita eterna*. Nell'introduzione egli tratteggia i caratteri del momento presente, che spiegano – assieme all'affinarsi dei metodi scientifici –

«l'esplosivo insorgere nell'esegesi di una nuova consapevolezza escatologica, per cui nel tema "speranza" viene coinvolta l'intera affermazione della fede»

e parla di

«crisi che sta maturando nella civiltà europea, che fa passare la teologia dal predominio della teologia liberale all'esistenzialismo, mentre il pathos religioso del marxismo viene da molti preferito alla fede in Dio e alla concezione specificamente cristiana del futuro»²³.

Il dato esegetico è introdotto con riflessioni su aspetti metodici, circa il punto centrale del messaggio di Gesù. Due le problematiche coinvolte: quella storica, del passato («Come si è svolta, secondo le fonti, in quel tempo, effettivamente la predicazione?») e quella sul «significato di questo elemento del passato per l'uomo che crede o che *cerca* la fede

²² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Biblioteca di teologia contemporanea, 5), Queriniana, Brescia 1969 (orig. 1968).

²³ J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna* (Piccola dogmatica cattolica, 9), Cittadella, Assisi 1979 (orig. 1977), 26-28.

oggi». Rispondono alla prima gli esegeti e alla seconda i dogmatici, con frequenti fenomeni di sconfinamento:

«da parte della dogmatica, che tende continuamente a correggere il dato per amore del risultato; da parte dell'esegesi, che vuole essa stessa assolvere il compito della trasformazione in presente, rivendicando quindi per sé una competenza per un lavoro che non può fare; non di rado anche qui la diagnosi storica viene stilizzata preventivamente in previsione della futura trasposizione»²⁴.

Il metodo storico non è in grado di realizzare il suo ideale «quando si tratta di testi le cui affermazioni affondano nei problemi essenziali dell'uomo». Il fatto si verifica per esempio per la domanda

«che cosa avesse voluto dire Gesù effettivamente con “imminenza del regno” [...]: lo storico cerca sì un'esatta interpretazione dei testi, ma il balzo verso la verità stessa è fuori delle possibilità del suo metodo [...]. A seconda della mentalità però, l'ascolto del testo sarà totalmente diverso, perché ciò che viene ascoltato configura sempre anche lo stesso ascoltatore e non solo l'altro che gli sta di fronte»²⁵.

Né l'ideale del metodo storico-critico di

«trasferire i metodi conoscitivi della scienza naturale il più ampiamente possibile nell'ambito della storia e di creare qui una certezza analoga a quella che si può trovare là»

ha una prospettiva di riuscita, perché

«i dati di misurazione di quanto è spirituale sono ben diversi da quelli della materia; concepirli come certezze prive di storia significa travisarli radicalmente».

Analogamente a quanto accade per la filosofia, per l'esegesi vale che

«il suo “risultato” storico non è una somma catalogabile di formule, bensì una serie di discese nella profondità dell'essere a seconda delle possibilità

²⁴ *Ivi*, 39-40.

²⁵ *Ivi*, 40-42.

del tempo. La storia in cui si formarono queste conoscenze non è preistoria, ma rimane storia»²⁶.

Le valutazioni finali sono prudenti e illuminanti:

«In una valorizzazione sistematica del dato biblico dovrà essere usata molta prudenza. Non si dovrà dimenticare che le domande che poniamo sono domande che scaturiscono dal *nostro* pensiero. La risposta dovrà essere convalidata dalla Bibbia ma non potrà essere attesa dall'esegesi, perché le valutazioni riguardano la sfera del pensiero sistematico. [...] Pur tuttavia il pensiero che alla fine l'intera creazione di Dio entrerà nella salvezza, in qualsiasi modo ciò avvenga, è tanto evidente che una sistematizzazione ragionevole del dato biblico non potrà fare a meno di tenerne conto»²⁷.

Dogma e predicazione (1973) enuncia quale «criterio primo di ogni predicazione la Sacra Scrittura, nella stretta unità di Antico e Nuovo Testamento»²⁸. Su Scrittura e dogma si legge una pagina illuminante.

«Il dogma è spiegazione della Scrittura. Esiste quindi una necessaria correlazione ed un ordine gerarchico tra Scrittura e dogma. Ciò che spiega non sta sopra ciò che viene spiegato, ma sotto. [...] Il dogma mette il dito sul carattere ontologico dell'evento, la Bibbia descrive l'avvenimento; il dogma indica la qualità dell'evento, richiamandosi alla radice richiamata in precedenza: la verità che Dio è divenuto uomo, che Dio stesso è Padre e Figlio e Spirito Santo non si capisce fermandosi a queste semplici proposizioni. [...] Come il fedele non ha a che fare con un *Christus historicus* passato, ma con un *Christus totus* presente ora, così neppure ha a che fare con una Scrittura che sta a sé come un documento di tempi lontani, ma con la Sacra Scrittura del mondo della fede»²⁹.

3. Da un simposio di due giorni, tenuto in America nella seconda metà degli anni '80 del secolo scorso³⁰, Ratzinger trasse un volume della

²⁶ *Ivi*, 43.

²⁷ *Ivi*, 180-181.

²⁸ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione* (Biblioteca di teologia contemporanea, 19), Queriniana, Brescia 1974 (orig. 1973), 23-36.

²⁹ *Ivi*, 48-49.

³⁰ Attorno all'anno 1990 la Pontificia Commissione Biblica, presieduta dal Cardinal Ratzinger, elaborava il documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, che esaminava

collana *Quaestiones disputatae* (vol. 117, del 1989), di cui abbiamo già parlato, e vi premise una prefazione che, come spesso accade, è assai orientativa.

«Dopo i grandi successi del metodo storico-critico della prima metà di questo secolo, dopo la splendida esplosione del movimento biblico nel tempo fra le due guerre e fino al concilio Vaticano II, l'entusiasmo dell'accostamento della Scrittura sembra oggi accusare la fatica e ripiegare su opzioni opposte»³¹.

Lo sviluppo di nuovi metodi (l'esemplificazione si porta sull'esegesi canonica e sui principi interpretativi patristici e medioevali), lo studio del soggetto sociologico dell'interpretazione (il "popolo": che però è da comprendere in ogni sua dimensione, sincronica e diacronica), la pretesa di una interpretazione senza metodo, di stampo fondamentalista. L'intervento di Ratzinger, che dà il titolo al volume in questione, ha eccezionale importanza ed è stato tradotto in più lingue³². Esso offre la trattazione più sistematica sull'argomento, prendendo le mosse dall'attuale "crisi del metodo storico-critico", seguita al precedente "immenso ottimismo", dopo che l'illusione di potere distinguere la "storia reale" dalla "storia esposta", accantonando la componente fede e l'intervento di Dio, aveva condotto a una "giungla di contraddizioni". Occorre elaborare un'ermeneutica che «scopra un'armonia tra l'analisi storica e la sintesi ermeneutica»³³ ed eviti le pecche di alcune forme odierne di esegesi come quella materialista e femminista e l'interpretazione della psicologia del profondo. La *Dei Verbum* ha bensì cercato di «stabilire un equilibrio tra i due aspetti dell'interpretazione, l'"analisi storica" e la "comprensione" d'insieme», ma

e descriveva i metodi e approcci dell'esegesi biblica (la parte più estesa e più nuova del documento), affrontava alcune fondamentali questioni di ermeneutica, esponeva le dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica e alcuni tratti dell'interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa.

³¹ J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit*, cit., 15-44 (qui 7-8).

³² Cito l'articolo dalla versione italiana: *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento e orientamento dell'esegesi contemporanea*, in L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93-125.

³³ *Ivi*, 96.

«la ricezione postconciliare [...] ha praticamente lasciato cadere la parte teologica della Costituzione stessa come una concessione al passato, comprendendo il testo unicamente come approvazione ufficiale e incondizionata del metodo storico-critico»³⁴.

Per ovviare a questa situazione occorre una “critica della critica”, autocritica dell’esegesi storica. Partendo dal principio di indeterminazione di Heisenberg, che Ratzinger ritiene applicabile anche al metodo storico, egli afferma la necessità di tenere conto, nel lavoro storico-critico sui testi, di tutto ciò che entra nel soggetto, con una lettura diacronica dell’esegesi, che ne evidenzia i supposti filosofici³⁵. E perché la parola della Bibbia testimonia la rivelazione, essa deve essere ricompresa in ogni nuovo contesto storico, nella sua totalità organica.

Nel 1993, alla comparsa del documento della Pontificia Commissione Biblica sull’interpretazione della Bibbia nella Chiesa³⁶, il Cardinale Ratzinger ne firma la prefazione. La prospettiva del breve intervento è complementare sia a quella del Papa (nel suo discorso di presentazione del documento: *De tout coeur*) sia a quella del successivo documento della Pontificia Commissione Biblica. Essa parte dal metodo storico critico (MSC), che ha segnato l’inizio della nuova era dell’interpretazione biblica, e in poche battute ripresenta la problematica che lo studioso ha segnalato da anni: il MSC è visto come oggetto di contenzioso, dotato di utilità ma anche suscettibile di interpretazioni distorte. Alle polemiche del passato, che hanno trovato eco nei documenti pontifici, succede oggi una situazione più serena, anche se il dibattito «non è concluso finora in nessun modo». Ora però il metodo è discusso non solo più in sede teologica, bensì anche in sede filosofica, per l’ampliarsi della «gamma metodologica degli studi esegetici», con la proposta di «nuovi metodi e nuovi approcci». Una situazione tanto variegata non toglie al MSC il suo valore, ma ne ridimensiona le proporzioni: esso rimane legittimo

³⁴ *Ivi*, 98-99.

³⁵ Su Heisenberg ritorna J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg i.B. 2003, 112-114.

³⁶ J. RATZINGER, *Prefazione al Documento della Pontificia Commissione Biblica*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Commento a cura di G. Ghiberti – F. Mosetto* (Percorsi e traguardi biblici), Elledici, Leumann 1998 (orig. 1993), 27-28.

e anche oggi indispensabile nel processo esegetico; ha però limiti sia nell'interpretazione che ne viene data (per esempio da «un liberalismo estremamente sicuro di sé») sia nel suo stesso statuto. Ai primi ha prestato interesse il magistero pontificio e risponde oggi la rinnovata attenzione «ai metodi dell'esegesi patristica» e la messa a punto di «nuove forme d'interpretazione spirituale della Scrittura»; ai secondi cercano di portare rimedio quei nuovi metodi e approcci di cui tratta appunto il documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*.

4. Spigolando fra i molteplici campi nei quali si è realizzato il magistero di Joseph Ratzinger, si incontra quello particolarmente rilevante della liturgia. La riflessione sullo statuto della ricerca del senso del testo biblico è meno presente in forma esplicita, anche se sottende tutta l'argomentazione.

«Mentre per l'islam il corano è puro discorso di Dio senza mediazione umana, il cristiano sa che Dio ha parlato per mezzo di uomini e che, quindi, il fattore umano-storico è parte integrante dell'agire di Dio»³⁷.

Ma è comprensibile che le prese di posizione più ferme, anche se non nuove, vengano in occasione della natura sacrificale dell'azione eucaristica. È possibile coglierle anche in interventi cosiddetti minori:

«Per il cristiano cattolico qui si impongono due linee ermeneutiche essenziali di orientamento. La prima: noi diamo fiducia alla Scrittura e ci basiamo sulla Scrittura e non su ricostruzioni ipotetiche che si collocano al di qua di essa e ricostruiscono a modo loro una storia nella quale svolge un ruolo fondamentale la domanda presuntuosa di sapere ciò che si può o ciò che non si può attribuire a Gesù; il che significa “naturalmente” solo ciò che un erudito moderno vuole attribuire a un uomo di un tempo che lui stesso ha ricostruito. La seconda è che noi leggiamo la Scrittura nella comunità vivente della Chiesa e dunque sulla base di decisioni fondamentali, grazie alle quali è divenuta storicamente efficace e ha precisamente gettato le basi della Chiesa. Non bisogna separare il testo da questo contesto vivente. [...] Per il teologo credente risulta evidente che è la stessa Scrittura che deve fargli da guida verso la definizione essenziale di sacrificio e ciò a partire da

³⁷ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg 2000. Cito dalla versione italiana: *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello B. 2001, 165.

una lettura “canonica” della Bibbia nella quale la Scrittura è letta nella sua unità e nel suo movimento dinamico, le cui diverse tappe ricevono il loro significato ultimo da Cristo, al quale questo movimento nella sua interezza conduce. In questa stessa misura l’ermeneutica qui presupposta è l’ermeneutica della fede, fondata sulla sua logica interna. Non dovrebbe essere, in fondo, una evidenza? Poiché, senza la fede, la stessa Scrittura non è la Scrittura, ma un insieme piuttosto disparato di brani letterari, il che non potrebbe rivendicare oggi alcun significato normativo»³⁸.

5. Un punto particolare nella riflessione del Cardinale è stato quello del rinnovamento della teologia morale. In un libretto del 1975, *Prinzipien christlicher Moral*, scritto a più mani (con Heinz Schürmann e Hans Urs von Balthasar) egli affronta il problema del rapporto tra ufficio magisteriale della Chiesa, fede e morale. Poco prima dell’elezione al soglio pontificio egli torna sull’argomento con un breve commento sul significato e sull’intenzione che aveva guidato la pubblicazione dell’enciclica *Veritatis Splendor*³⁹. A partire dai fondamenti antico e neotestamentari risulta evidente che la fede biblica, l’ortodossia, si concretizza in ortoprassi, al punto che dove manca questa anche quella è problematica. Ma dove è da rinvenire il criterio di questi valori? nell’utilità di un sistema che serva a migliorare il mondo o nella ragion pratica dei contemporanei? L’insegnamento morale dell’Antico e del Nuovo Testamento orienta anche alla risposta a questi interrogativi, ma sulla base di un *proprium* che resiste al mutare storico. Infatti

«l’originalità del fatto cristiano non sta in una somma di elementi per quali non sia ancora stato trovato nessun parallelo altrove, [...] bensì nella nuova struttura globale. [...] Decisivo non è che tali norme si possano o meno trovare anche altrove, bensì solo quale posto esse prendano o meno nella figura spirituale di ciò che è cristiano»⁴⁰.

³⁸ R. RATZINGER, *La teologia della liturgia*, versione italiana eseguita e pubblicata pro manuscripto (ma con approvazione dell’Autore) da Renzo Savarino, Torino 2002 (presso la Tipografia San Rocco, Grugliasco), ricavata da una conferenza tenuta nel 2001 a Fontgombault. Il testo citato si trova alle pp. 11-13.

³⁹ *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*. Nel frattempo egli aveva affidato al lavoro della Pontificia Commissione Biblica lo studio di una tematica vertente sui rapporti fra Bibbia e morale.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Prinzipien christlicher Moral. Unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs von Balthasar* (Kriterien, 37), Johannes V., Einsiedeln 1975, 48-49.

Questa inseparabile unità di fede e vita emerge in tutti gli esempi che si possono portare.

In questo servizio l'ascolto della parola della Scrittura ha grande importanza, a patto che si eviti una serie di atteggiamenti errati. Prima del concilio l'ispirazione naturalistica e casistica dei manuali mancava del respiro biblico, del riferimento alla figura di Cristo, uomo presente nel nostro tempo e Figlio di Dio. Il concilio, soprattutto nella *Gaudium et spes* ha avviato il rinnovamento, presentando la morale come l'avvenimento di un incontro⁴¹. Ma la Bibbia offre così poche risposte per l'oggi e poi il dialogo ecumenico moltiplica le difficoltà (la morale si pone sul piano della "legge" e delle "opere"): la Bibbia risulta così coinvolta solo per un orizzonte di senso ininfluenza nella determinazione di un contenuto esclusivamente razionale dell'agire. Tanto più l'uso del metodo storico-critico favorisce l'interesse esasperato alle fonti e la disattenzione al nuovo contesto di senso. L'enciclica si è proposta di ovviare a questa stasi, ricuperando il valore cristologico e teologico della morale e con esso la concezione corretta dell'autonomia creaturale dell'uomo, che vive in una relazionalità che è partecipazione d'amore. In questa visione ciò che ha l'apparenza di legge, come il decalogo, in realtà è dono e rivelazione del volto di Dio.

III. Per una sintesi conclusiva

Questa piccola rassegna ha preso inizio da ricordi biografici. Il fatto non è strano, perché Ratzinger non ha soggezione di ricorrere al ricordo, per passare spontaneamente a misurarsi con la situazione del momento presente, suggeritrice di attenzioni e ricerche che sono profondamente ordinate alla prassi. La continuità che si estende omogenea, per decenni, senza inflessioni, conferisce compattezza organica a un insegnamento che non sorprende pur senza essere mai scontato e dà familiarità a un dettato sempre incisivo nella sua semplicità e chiarezza.

⁴¹ J. RATZINGER, *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*, in L. MELINA – J. NORIEGA (edd.), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 35-45 (qui 36).

Le fonti a cui abbiamo attinto erano diverse e proprio per questo interessanti. Abbiamo seguito di preferenza il criterio cronologico, più di rado quello tematico, per l'interesse che ha una verifica delle costanti e delle varianti che possono intervenire con il mutare delle situazioni: abbiamo constatato un'armoniosa continuità, che non è mai monotona. Per questo non è sembrato indispensabile una rassegna di alcuni degli studi che sono stati fatti su questo pensiero. Non sono pochi, come dimostra l'elenco di Dorothee Kaes, che si arresta al 1996, di Paolo Martuccelli, che si arresta quattro anni dopo, al 2000⁴² e di Pablo Blanco che arrivano fino al 2004⁴³.

Abbiamo assistito a un insegnamento a volte occasionale a volte programmatico, ma sempre organico e sempre profondamente inserito nella realtà problematica del vissuto ecclesiale. La situazione in cui si muove la riflessione ha molti aspetti che destano preoccupazione – sia che si discuta sulla formula per attualizzare l'eredità del concilio nella prassi liturgica, sia che si teorizzi la linea dell'intervento cristiano per un programma di liberazione dall'ingiustizia diffusa, o ancora che si disquisisca sulla chiave di interpretazione delle leggi che debbono regolare la gestione dei beni della creazione e in particolare la bioetica⁴⁴ o sia soprattutto, che si negligano i fondamenti dell'annuncio cristiano –, ma l'atteggiamento dell'Autore è costantemente conciliante, attento a evidenziare il positivo nelle tendenze della cultura di oggi e, più in particolare, dell'esegesi che viene praticata in tutte queste situazioni. È anche ottimista, sia pure su una base di realismo disincantato, espresso con una semplicità disarmante («La maggior parte dei progressismi vivono di un tacito arcaismo!»⁴⁵).

⁴² D. KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Josephs Ratzingers* (Dissertationen. Theologische Reihe, 75) 1997; P. MARTUCELLI, *Origine e natura della Chiesa. La prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger* (Regensburger Studien zur Theologie, 56), Peter Lang, Frankfurt a. M. 2001. Cf. pure W. SIEBEL (Hrsg.), *Zur Philosophie und Theologie Joseph Ratzingers*, SAKA, Saarbrücken 2005.

⁴³ Cf. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Una biografia*, Eunsa, Pamplona 2004, 197-202.

⁴⁴ Alla domanda che invitava a un bilancio sull'apporto della Congregazione romana presieduta da Ratzinger in questi anni egli rispondeva: «Direi che con le dichiarazioni sulla teologia della liberazione, con quelle in campo bioetico e con il Catechismo abbiamo dato un nostro contributo all'evoluzione delle vicende degli ultimi quindici anni»: J. RATZINGER, *Il sale della terra*, cit., 131.

⁴⁵ «La maggior parte dei progressismi vivono di un tacito arcaismo, riconoscendo valore solo alla chiesa antica, solo al Nuovo Testamento o addirittura solo al dodicesimo

Talora si raggiunge pure una vena di umorismo, come quando si constata che un esegeta evangelico qualche volta è più cattolico di un cattolico, o si ricorda che Karl Barth ha ironizzato sul tentativo e la pretesa di chi vuole fondare l'unità tra ricercatori, e anche tra credenti, sulla base del metodo storico⁴⁶. Ma soprattutto è sempre rispettoso, perché egli è convinto che le strade che portano a Dio sono tante, quanti sono gli uomini⁴⁷.

A monte del discorso biblico di Ratzinger è possibile scorgere una realtà di cammino personale, che parte da un ambiente domestico non solo credente ma anche interessato a uno sviluppo armonioso dell'attenzione alla fede e ai suoi contenuti, per approfondire poi la formazione scientifica alla scuola di maestri validi e fortemente comunicativi, coinvolti nell'impegno di un dialogo aperto con la sensibilità e la problematica della prima stagione del dopoguerra⁴⁸. In quell'ambiente la fede è cresciuta, esaltandosi nell'esperienza di una liturgia severa, gioiosa ed esteticamente suggestiva, e nutrendosi a un contatto con la Parola mediata nei modi più spontanei e penetrata con un approccio sempre più consapevole e adeguato. L'incontro con la Sacra Scrittura è avvenuto contestuato in questa situazione e non si è mai sradicato da essa. Lo studio e l'esercizio del magistero – universitario ed ecclesiale – hanno conferito una consapevolezza certo assai più ricca e l'occasione di approfondimenti, in una costante assai omogenea (si può verificare dalla trattazione e dal giudizio, invariato negli anni, sul metodo storico-critico⁴⁹), pur nella

capitolo di *1 Cor.* le sette vivono di arcaismo, in quanto esse a un certo momento escono dalla storia della fede che procede. Nulla di questo si verifica in Gesù» (J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Erich Wewel, München 1982, 100).

⁴⁶ F. DERWAHL, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam. Benedikt der XVI. und Hans Küng – ein Doppelportät*, Pattloch, München 2006, 175.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Il sale della terra*, cit., 37.

⁴⁸ A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger* (I teologi del 20° secolo, 6), San Paolo, Cinisello B. 1996 (orig. 1988), 32, afferma che «il lavoro teologico di Ratzinger rappresenta un microcosmo dell'eredità di Monaco. [...] Ratzinger non abbandonerà neanche in seguito questo ricco scenario cattolico-bavarese». Ma l'orizzonte del dialogo si apre su un'angolatura vastissima.

⁴⁹ Voci in contrario, che parlano di una svolta nel pensiero di Ratzinger, identificata per qualcuno nell'anno 1968, sono riportate da D. KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Josephs Ratzingers*, (Dissertationen. Theologische Reihe, 75), 1997, 15-19.

molteplicità degli adattamenti. L'eccezionale capacità di chiarificazione ha reso sempre più semplice e comprensibile un discorso che riesce con grande facilità a svestirsi degli apparati scientifici, pur senza destare mai l'impressione di un procedimento gratuito e aprioristico.

A partire dall'evento della rivelazione, precedente e irriducibile alla sola Scrittura, perché fatto di incontro e di comunicazione personale, di donazione divina realizzata nella storia di un tempo e di sempre, a differenza di una storicità ben più limitata della Scrittura, questa assume una sua connotazione di incalcolabile preziosità. L'aspetto che attira più frequentemente l'attenzione del teologo, del pastore e del maestro è quello del cammino che deve compiere la Scrittura per giungere nella vita dell'uomo, suo destinatario. Mezzo di comunicazione primordiale, la Scrittura ha però essa pure bisogno di un cammino di approccio e di molteplici mediazioni. Anche la Sacra Scrittura, e ben più di qualunque altra scrittura. Approccio e mediazioni si trovano a partire dalla comunità nativa, da cui è sorta e per cui è nata la Scrittura, e nello studio di ricerca scientifica. È indispensabile che il dialogo tra Scrittura e comunità di fede non si interrompa:

«La separazione tra Chiesa e Scrittura tende a svuotarle entrambe dall'interno. Infatti una Chiesa senza più fondamento biblico credibile diventa un prodotto storico casuale, un'organizzazione accanto alle altre, quella cornice organizzativa umana di cui parlavamo. Ma anche la Bibbia senza la Chiesa non è più la Parola efficace di Dio, ma una raccolta di fonti storiche, una collezione di libri eterogenei, dai quali si cerca di tirare fuori, alla luce dell'attualità, ciò che si ritiene utile»⁵⁰.

Il discorso di Ratzinger si sforza di rendere evidente questa economia. Di qui le varie componenti del suo insegnamento: metodo storico-critico (l'interlocutore che non esce mai dall'orizzonte⁵¹), unitarietà del messaggio biblico, dimensione ecclesiale dell'accostamento, lettura in

⁵⁰ J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello B. 1985, 75.

⁵¹ Nel documento della Pontificia Commissione Biblica, diretta dal Cardinale, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, è riportata una descrizione assai fitta dei metodi e approcci per l'accostamento del testo biblico messi in atto nel nostro tempo. Ratzinger non si preoccupa mai di affrontare questo capitolo; si interessa saltuariamente della lettura canonica della Bibbia, della lettura femminista, della lettura fondamentalista.

contesto di fede, componente storica nativa e dimensione di attualità storica per ogni lettore⁵² nel tempo e nella Chiesa. Abbiamo udito anche un cenno alla scansione dei momenti del procedimento:

«Sicuramente, in un primo tempo occorre reintegrare i testi nel loro ambito, quello della storia, ed interpretarli nel loro contesto storico. Ma in un secondo tempo del processo interpretativo, occorre vederli anche nella totalità dello svolgimento storico, a partire dall'evento centrale che è Cristo»⁵³.

È innegabile la presenza di molteplici tensioni che condizionano e determinano questo insegnamento: frammentazione del testo visto nel suo divenire storico e unitarietà del suo messaggio globale; ricerca storica secondo un metodo che tende all'identificazione con quello delle scienze naturali e presenza di senso mediato da una tradizione di fede, che attinge ad altre origini ed è vissuta in una comunità che possiede un criterio di continuità risalente fino alle origini stesse; ipoteticità e continuo superamento dei risultati della ricerca e affidabilità definitiva del dato di fede, che pur si precisa in ogni momento concreto della sua esperienza. Ratzinger non le nasconde né mimetizza, ma le affronta con la rispettosa coerenza di un compagno di viaggio che si trova qualche passo avanti sul nostro stesso sentiero. Se il conto sia chiuso con il metodo storico-critico, credo che lui stesso non lo pensi, perché il suo cultore, quando è convinto che la scienza storica non abbia nulla a che vedere con il cammino della fede, afferma facilmente la compatibilità di una divergenza tra verità storica e verità di fede. Non più facile si presenta il dialogo soprattutto con il credente, quando sia convinto che la ricerca storica non gli offra più i dati previ indispensabili per avviare un assenso di fede. Ratzinger

⁵² «Sant'Agostino ha detto una volta qualcosa di molto bello: al torrente, alla sorgente si abbeverano sia la piccola lepore che il grande asino selvatico, e ognuno placa la sua sete». Il tutto parte da una constatazione generale: «Ciò che è grande viene più facilmente compreso dai semplici che da coloro che, con i loro mille distinguo, con il loro multiforme bagaglio intellettuale, si concentrano sui particolari e non si lasciano più rapire da ciò che è davvero grande» (J. RATZINGER, *Gott und die Welt*, cit., cap. V: *L'Antico e il Nuovo Testamento*, 138. 221).

⁵³ J. RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento e orientamento dell'esegesi contemporanea*, in L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93-125, qui 121.

insegna a ridimensionare la fiducia nel metodo, a non ritenere sufficienti i risultati ottenuti da esso in forma isolata, a completare il procedimento del suo assenso con una criteriologia più attenta alla complessa origine e natura della Scrittura.

Prendo da lui stesso una parola conclusiva, pronunciata non in contesto paludato dell'accademia ma nella confidenzialità di un'intervista, rispondendo alla domanda «chi si è confrontato con una lettura critica della Bibbia, come può ritrovare una fede pura?»:

«Deve imparare che la complessa storia dei testi biblici non tocca la fede in quanto tale. Attraverso questi testi gli si fa incontro qualcosa di ben diverso e più grande. Al contrario, proprio attraverso questi complessi compositivi, che peraltro restano pur sempre solo ipotetici, si può vedere come determinate affermazioni e realtà storiche restino impresse nella coscienza umana, e che non sono state semplicemente inventate da essa. Credo che proprio quando si conoscono i fattori umani della storia biblica, è possibile notare con sempre maggiore evidenza che, appunto, non si tratta solo di fattori umani, ma è all'opera un'altra ragione. Per questa ragione si può lasciare tutto l'ambito tecnico, il suo modo di procedere alla scienza, che può, a sua volta, offrirci degli spunti e illuminarci, per tornare al semplice atto di fede. E ciò appunto riguardo al fatto che in questa storia del tutto singolare non sono solo gli uomini ad avere costruito qualcosa, ma è davvero avvenuto qualcosa di più grande»⁵⁴.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Il sale della terra*, cit., 36-37.

IL CARDINALE RATZINGER E L'ESEGESI ATTUALE

PROSPER GRECH

PATH 6 (2007) 65-77

In questo saggio non intendo affatto esporre il pensiero completo del Cardinale Ratzinger sull'esegesi moderna. Sarebbe un compito troppo lungo; oltre ai numerosi scritti di questo autore in materia basta accennare al fatto che il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, il quale tratta temi tanto diversi, porta la sua firma in qualità di presidente di quella Commissione. Mi limito quindi ad esaminare un suo discorso programmatico tenuto a New York come *Erasmus lecture* nel 1988 con il titolo: *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, pubblicato in inglese in *This World: A Journal of Religion and Public Life* 22 (1988), pp. 1-19, e ripreso in Tedesco un anno dopo nel libro *Schriftauslegung im Widerstreit (Quaestiones disputatae 117)*, Herder, Freiburg 1989, pp. 1-44. Il testo italiano è stato pubblicato a cura di I. de la Potterie con il titolo *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme 1991, pp. 93-125. La mia non sarà un'analisi del pensiero dell'autore, bensì una sintesi del discorso e un modesto tentativo di offrire qualche accenno su come portare avanti alcune proposte contenute in questa conferenza.

Il discorso inizia con un accenno all'Anticristo di Solowjew che si presenta come laureato in teologia a Tübingen, come uno che aveva contribuito con i suoi scritti al progresso dell'esegesi biblica, un accenno che richiama il detto di Shakespeare «Even the devil can cite Scripture for his purpose». Ratzinger prosegue comparando l'esercizio del metodo storico-critico presso alcuni esegeti al sezionamento di un cadavere. Questa metafora si può completare con un'altra: uno che smonta un orologio per

vedere come funziona senza, però, saperlo rimontare, mentre lo scopo di un orologio non è quello di insegnare la meccanica ma di indicare l'ora. La preoccupazione del nostro autore è la dissoluzione della storia sacra, letta senza fede, in un susseguirsi di fatti non collegati tra loro dalla fede nella guida di Dio che esegue un suo progetto nella storia testimoniato dalla bibbia come libro unitario. Scavando profondamente nella stratificazione delle fonti si tenta di raggiungere il fondo dell'avvenimento reale, provocando una giungla di interpretazioni spesso contraddittorie e facendo dire al testo non ciò che veramente dice ma ciò che avrebbe dovuto dire. È ovvio che la descrizione del Cardinale è soltanto una caricatura di questo metodo, ma ogni caricatura ha il suo fondo di verità e gli esegeti non ne sono ignari.

Un tale abuso dell'esegesi provoca una risposta altrettanto sbagliata, quella dei fondamentalisti, i quali leggono il testo acriticamente nel suo senso "letterale" per renderlo accessibile al lettore odierno, e ignorano lo sviluppo delle forme e dei generi letterari che lo produssero. Il problema è se sia possibile arrivare a comprendere il messaggio del testo senza scelte arbitrarie ma allo stesso tempo ascoltare ciò che intende dire il testo medesimo, evitando ogni soggettivismo. In altre parole, è possibile risuscitare il corpo smembrato?

Il compito dell'esegeta è quello di scoprire l'armonia che deve esistere tra la ricerca storica e la teologia del testo, di ricercare la verità. La Chiesa non rinuncia alla critica scientifica della bibbia, anzi la promuove. Ci sono dei vicoli ciechi, però, che devono essere evitati e strade che devono essere seguite. Prima di tutto non si può cercare una lettura "pura" nel senso fondamentalista, e nemmeno fuggire in un ecclesiasticismo ingenuo. Si deve piuttosto scegliere un metodo scientifico in linea con la fede della Chiesa, e, soprattutto, praticare una critica equilibrata alle singole teorie, in parole semplici, c'è bisogno di un'autocritica della critica, uno sviluppo della critica kantiana della ragione storica.

Non è possibile equiparare il metodo scientifico storico con quello praticato nelle scienze naturali. Anche in queste ultime Heisenberg aveva rilevato che il punto di vista dell'osservatore influisce sulla ricerca dei fatti. La storia non può mai descrivere gli avvenimenti "precisamente come erano accaduti", asetticamente e senza coinvolgimento del narratore. Ma come si arriva ad un dialogo tra il testo e lo storico? Qui sorgono

dei problemi ermeneutici seri: il primo è la *Subjekt-Objekt Spaltung*, cioè, la scissione tra l'oggetto e il soggetto. La storia tratta di esseri umani: è mai possibile entrare nella mente di un altro essere umano attraverso gli indizi offertici dalla ricerca? Il processo della ricerca non è un progresso lineare, ma un susseguirsi di ricostruzioni soggettive e di interrelazioni che riflettono lo stadio della cultura spirituale dell'epoca. C'è sempre un preintendimento influenzato da qualche filosofia, e che corre il rischio di diventare pregiudizio.

Come illustrazione di questa asserzione Ratzinger cita il caso di Bultmann e di Dibelius nella ricerca sul Gesù storico seguendo la critica metodologica di Reiner Blank. Per questi due autori è la parola che genera la scena, gli avvenimenti reali sono secondari e sfociano nel mito, quindi la dissociazione del Gesù storico dal Cristo della fede. Questo assioma è fondato sul dato assunto dalle scienze naturali, che il semplice precede il complesso, un assioma, però che non trova riscontro nelle scienze storiche. Il "semplice", dice Ratzinger, viene espresso in un genere letterario chiamato "paradigma" da Dibelius e "apophthegma" da Bultmann. La predicazione del vangelo, sviluppatasi in un ambiente ellenistico, acquista la priorità sull'evento narrato, di un Gesù ebreo; quindi le antinomie tra etica ed escatologia, tra Antico e Nuovo Testamento, tra legge e vangelo. Bisogna de-ellenizzare la figura di Gesù presentata nelle fonti. Però, osserva il nostro autore, rimane il problema di spiegare, come da un Gesù non messianico, non apocalittico, profetico, è nato il Cristo del Nuovo Testamento e della Chiesa patristica. Inoltre, si può rendere il messaggio di Gesù accettabile alla mentalità scientifica odierna? La risposta di Bultmann alla prima domanda è che lo sviluppo era dovuto alla "comunità" primitiva, e alla seconda è la sua teoria della demitizzazione, cioè, la traduzione del linguaggio mitico del primo secolo nel linguaggio esistenziale odierno.

Anche Bultmann e Dibelius, però, appartenevano ad una tradizione esegetica e culturale, una tradizione che, come abbiamo detto sopra, voleva equiparare il metodo storico con quello delle scienze naturali, che dissociava l'oggetto dal soggetto, che, seguendo Kant, aveva delle riserve epistemologiche circa la conoscenza dell'oggetto in se, e per cui il trascendente è inconoscibile. Quindi era facile alla "comunità" sviluppare un semplice avvenimento in un "miracolo", apparteneva alla mitologia

del tempo. È risaputo che l'analisi storica di Bultmann era fortemente influenzata dalla filosofia di Heidegger.

Ma, domanda il Cardinale Ratzinger,

«è possibile leggere la storia in qualche altro modo senza opporre storia e filosofia, senza andare indietro all'allegoria del medioevo pur non trascurando la tradizione dell'antichità?»

Esiste qualche filosofia con meno scompensi? Si può evitare la confusione tra certezza teologica e certezza scientifica positivista? Si può eludere la concezione di un Dio "totalmente altro" (*ganz anders*), inconoscibile, che lascia il testo biblico in balia di studiosi positivisti? Abbiamo già detto che non si può mai pretendere di avere una certezza teologica del medesimo genere di quella scientifica. Inoltre, per una comprensione retta non basta qualsiasi entusiasmo, ci vuole un'apertura al dinamismo della parola, una certa *sym-patheia*, la voglia di imparare qualche cosa e di lasciarsi trasportare lungo una nuova strada: non una mano chiusa ma un occhio aperto. E perciò non si può avvicinare il testo con una filosofia già fatta o una mentalità del laboratorio chimico che esclude a priori ciò che Dio possa o non possa operare nella storia. Esiste anche lo "straordinario", e bisogna accettarlo. Quindi non ci aiuta la distinzione di Bultmann tra cronaca, in sé insignificante, *Historie*, e storia, *Geschichte*, che le impone un significato perché, come indica la parola *dabar* in ebraico, l'evento è parola.

Esiste una continuità di significato nella medesima creazione, e tra Antico e Nuovo Testamento secondo l'analogia della Scrittura. Il principio teologico deve mantenere il proprio equilibrio con quello metodico. È indiscusso che i testi biblici devono essere soggetti ad una critica rigida, ma si chiede un passo in avanti, essi devono essere compresi nella luce di un movimento totale della storia e in particolare di Cristo. La parola della storia trascende se stessa e si presta a diverse riletture.

Il discorso di Ratzinger termina con alcune raccomandazioni agli esegeti: È l'ora di un rinnovamento dell'esegesi. Si rifletta prima sui propri presupposti filosofici per rendersi conto di quanto abbiano influito sulla ricerca. L'esegesi è una scienza storica ma ha anche una storia propria ed è quindi capace di riconoscere la relatività dei propri giudizi. Mentre il metodo storico critico è e rimarrà di grande importanza, nell'adottare

una filosofia che accompagni l'ermeneutica, bisogna non limitare la scelta agli ultimi centocinquanta anni, ma si devono prendere in considerazione anche le epoche del passato, dalla patristica alla riforma. Essenziale oggi è un discernimento severo dei metodi e delle ipotesi che siano di aiuto e non di danno all'ermeneutica. In ultimo, l'esegeta non esiste fuori della storia ma ne viene coinvolto. Per una retta comprensione il ricercatore deve riconoscere che la bibbia è un solo libro con una sua storia coerente e inserirsi dentro questa medesima storia. Ma se poi vuole fare teologia deve prendere il suo posto, per mezzo della *sympatheia*, dentro la fede della Chiesa. Questa fede è un'ermeneutica essa stessa che non fa violenza al testo biblico bibbia ma gli apre l'unica possibilità di essere se stesso.

* * * *

Questa sintesi del discorso di Ratzinger a New York potrebbe dare l'impressione che il giudizio dell'autore sul metodo storico critico sia piuttosto negativo. Il Cardinale, però, non ha voluto rifiutare questo metodo, ma solo indicarne alcune limitazioni sentite da tempo anche da altri teologi cattolici. Per capire bene le sue critiche bisogna circoscrivere le idee espresse sull'incrocio di due traiettorie, la prima è quella dello sviluppo dell'esegesi, protestante e cattolica, dagli inizi del secolo scorso fino al documento della PCB del 1993, l'altra sarebbe la traiettoria delle preoccupazioni teologiche dell'autore da quando era semplice professore, attraverso il Concilio Vaticano II fino alla sua carica come Prefetto della CDF. Di questa seconda traiettoria egli stesso offre una breve sintesi nel discorso pronunciato presso il Pontificio Istituto Biblico alla Pontificia Commissione Biblica in occasione del centenario della sua fondazione. Quali sono le sue principali preoccupazioni?

La prima è la storia e la storiografia. Se gli esegeti, scavando sempre più profondamente vogliono arrivare in fondo agli avvenimenti reali, scartando il detrito delle tradizioni che le hanno sepolte, a parte la giungla di opinioni diverse che affiorano tra di loro, finiscono con una moltitudine di fatti sconnessi privi di un disegno storico salvifico. Inoltre, i metodi usati per questo scopo sono alquanto soggettivi in quanto scrivere una storia asettica, senza nessun preintendimento, non è possibile. L'ideale presentato dalla ricerca nelle scienze naturali che

gli storici vorrebbero seguire, è stato criticato anche dagli scienziati medesimi. Le precomprensioni degli storici, inoltre, spesso provengono dalla filosofia di moda, filosofie sovente positivistiche che escludono il contatto epistemologico con il trascendente. In questo modo, la bibbia non viene letta come un solo libro che rivela il disegno di Dio, ma frammentariamente, con l'occhio di uno che prende a pezzi l'orologio per imparare come funziona ma non lo guarda con l'occhio "della fede" per conoscere "l'ora". Da queste considerazioni risulta che l'auspicio di Ratzinger per l'esegesi nel contesto della teologia cattolica è quello di leggere la Scrittura come un solo libro, Antico e Nuovo Testamento che si completano l'un l'altro, in continuazione con l'atto creativo di Dio, una lettura aiutata da una precomprensione, filosofica se necessario, ma aperta a Dio, e con quella della fede, sia quella soggettiva dell'esegeta, sia quella della Chiesa.

Le preoccupazioni del nostro autore non erano prive di fondamento. Dagli anni '50 del secolo scorso non era possibile ottenere una cattedra universitaria in Germania se non si apparteneva alla scuola di Bultmann, dominata dalla filosofia esistenzialista, dalla svalutazione del significato della storia e dall'idea del mito del soprannaturale. Gli sviluppi dopo questo periodo qualche volta sono andati nella direzione augurata da Cardinale, altre volte sono andati in peggio.

La reazione alla svalutazione bultmanniana della vita del Gesù terreno di fronte al Cristo della fede, da parte dei discepoli stessi di Bultmann, sarebbe andata nella giusta direzione, ma poi le categorie in cui viene collocato il Gesù storico ricostruito dagli autori della cosiddetta *Third quest* sono molto insufficienti e lasciano poco spazio al messianismo di Gesù.

La filosofia si è spostata dal primo Heidegger al secondo, ponendo l'enfasi sul linguaggio, particolarmente da parte di Gadamer. Le ricerche dello strutturalismo, della semantica, dell'analisi letteraria della sociologia, antropologia e psicologia hanno tutti avuto un influsso sull'esegesi nella seconda metà del secolo. La filosofia eclettica di Paul Ricoeur, un protestante credente, ha voluto fare un po' di luce nella selva oscura in cui si trovava l'ermeneutica in questo periodo, ma le filosofie postmoderne con il loro relativismo prestano ben poco aiuto alla teologia biblica.

Proprio in tema di teologia biblica, esiste oggi una gamma di opinioni sulla possibilità di scrivere anche una teologia del Nuovo Testamento, in quanto qualche autore non vede nessuna unità nemmeno nella mente di un solo autore come Paolo e vorrebbe che ogni epistola si esamini sul conto sue, mentre dall'altra parte, la *Canonical criticism* introdotta da Childs e Sanders contribuisce molto verso la considerazione della bibbia come un solo libro e l'interdipendenza di ambedue i testamenti. È difficile però, trovare un filosofo che insista sulla *analogia entis* per costruire un ponte tra la trascendenza di Dio e la creazione. La svalutazione della ragione da parte di Lutero e l'influsso di Kant, il vero filosofo del protestantesimo, sono ancora troppo forti. Intanto, il documento della Pontificia Commissione Biblica, presieduta dal Card. Ratzinger stesso, ha fatto uno sforzo immane per provare a separare il grano dalla zizzania in tutti questi metodi ed approcci, sulla base di un metodo storico critico sano. A parte il contributo essenziale dei membri della Commissione il merito del Presidente e firmatario di questo grande documento non deve essere misconosciuto: è il *terminus ad quem* del suo itinerario ermeneutico.

* * * *

Avendo collocato il discorso di Ratzinger nel suo contesto storico, vediamo se possiamo fare qualche proposta che verrebbe incontro, certo parzialmente, ai desideri dell'autore. Cerco di mettere in ordine alcune idee già esposte in altri miei scritti. Abbiamo parlato di un *sano* metodo storico critico. Nel suo discorso nell'Istituto Biblico del 2003 Ratzinger rassicura gli studiosi che hanno una completa libertà di indagare sulle presunte fonti del Pentateuco, dei Vangeli e di altri libri. Non è quello il problema. Se si vuole arrivare all'*intentio auctoris* si devono usare tutti i mezzi, indicati dalla *Dei Verbum* medesima come anche dal documento del 1993, perché la ricerca sia completa. Non si deve dimenticare, però, che questo esercizio non è fine a se stesso, né credere che una volta smembrato un testo si sia arrivati alla fine della ricerca. Il testo biblico contiene un messaggio, contiene rivelazione, contiene teologia, è questo l'ultimo scopo dell'analisi. E non cessa nemmeno qui, perché una volta letto il messaggio teologico del testo adesso lo si deve inserire sia nel

contesto della fede odierna della Chiesa sia in quello della fede personale del lettore.

Che cosa è la *intentio auctoris*? È ciò che un Isaia avrebbe voluto dire ai suoi contemporanei nell'ottavo secolo a.C. nelle circostanze storiche e religiose in cui essi si trovavano. Ciò che il profeta aveva scritto o predicato allora, appartiene oggi, canonicamente, ad un libro che porta il suo nome, ma che ha avuto una storia di composizione andata avanti per secoli per mano di vari autori. Il libro canonico è *un testo* che porta avanti il messaggio del primo autore con un lungo processo di reinterprete. Quindi, in questo caso, posso parlare anche di una *intentio textus*, e mentre per il primo processo si doveva usare un metodo diacronico, per il secondo serve quello sincronico. Si può anche fare la generalizzazione che l'intenzione del testo è più larga di quella dell'autore originario. Ricordiamoci del detto di Caifa in *Giov 11, 49-51* che uno doveva morire per il popolo. Le parole del sacerdote acquistano un significato più largo di quelle che aveva inteso colui che le aveva proferite. Un testo biblico contiene varie possibilità di significato, è una serie di cerchi concentrici con l'intenzione dell'autore in mezzo, queste possibilità verranno attualizzate nel processo della storia, la *Wirkungsgeschichte*. Non ogni sviluppo, però, sarà corretto. L'assioma che la Scrittura deve essere interpretata con il medesimo Spirito che l'aveva prodotta vale anche per trovare il criterio retto nella valutazione della *Wirkungsgeschichte*. Per citare solo un esempio: le beatitudini, nel pensiero di Gesù, avrebbero potuto riferirsi a persone singole, ma sia i Padri sia le encicliche sociali della Chiesa hanno attualizzato le possibilità racchiuse in quelle parole secondo le esigenze dell'evoluzione della società. In altre parole, anche la intenzione del lettore può diventare l'*intentio textus*. Però, perché l'esegesi non diventi eisegesi, il principio non vale sempre nel caso di lettori individuali, ma vale in modo speciale quando il lettore è la comunità ecclesiale cui il testo aveva dato origine. È lei il legittimo erede di quelle parole con il compito di dialogare con il testo.

Per il concetto di tradizione ci è di aiuto la filosofia di Gadamer. Questo autore parla di una precomprensione del lettore che deve entrare il dialogo con il testo per generare una nuova comprensione. Scrive anche del fiume di linguaggio in cui si nasce o si cresce. Con linguaggio non si intende soltanto la lingua, il linguaggio di un popolo comprende

tutta la sua cultura storica. Un uomo che nasce in Italia eredita con il latte di sua madre, per così dire, non soltanto la lingua, ma anche quei valori inerenti alla cultura storica del suo popolo. Questi gli servono da chiave ermeneutica quando comincia a studiare Dante, l'artefice della sua lingua. Entrare in dialogo significa essere aperto perché le idee con cui il lettore viene incontro al testo non servano da pregiudizio per bloccare il suo messaggio, ma che, mischiandosi con quelle del testo, producano qualcosa di nuovo. Se applichiamo una tale teoria alla lettura della bibbia, il cattolico che vive nel fiume del linguaggio della Chiesa ha già una precomprensione per avvicinarsi al testo. Come un italiano ha più facilità di un cinese per capire il Petrarca, così il cattolico è favorito se fa uso della sua eredità religiosa come chiave ermeneutica. Questa, però, non deve essere imposta sulla bibbia, da cui è separata da venti secoli, ma, dialogando con il significato originario esegetico del testo, produce teologia per oggi.

Quando diciamo che la Chiesa è la continuazione di Israele non intendiamo asserire soltanto una verità storica, cioè che la Chiesa primitiva nasce da Israele, ma anche una verità teologica: la *Ecclesia inde ab Abel* di Agostino. La storia della Chiesa, fino ad oggi, con tutte le sue positività e negatività, è inserita nella medesima storia salvifica di cui leggiamo nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Segue che vivere la vita della Chiesa odierna serve anche da precomprensione, cioè da chiave per leggere il testo biblico.

I Padri leggevano l'Antico Testamento come libro cristiano e per questo tipo di ermeneutica facevano uso della tipologia e dell'allegoria. La tipologia la troviamo abbondantemente nelle citazioni e nelle allusioni veterotestamentarie che si trovano nel NT. Ci sarà oggi posto per l'allegoria? Un'allegoria selvaggia sarà solo frutto di una immaginazione fertile, qualche volta brillante, ma contribuisce poco all'intendimento del testo biblico. Se, però, usando metodi moderni di lettura, prima scopriamo il senso letterale del testo, poi procediamo con l'equazione: A sta a B come C sta a D, intendendo con A il testo e con B il contesto storico, e riflettiamo sul contesto storico odierno D, allora possiamo arrivare al testo adatto C che ci servirà per la *lectio spiritualis*. Con ciò si vuol dire che tra la riflessione spirituale sul testo e il testo stesso non deve mancare una buona analogia.

A quale filosofia possiamo appellarci oggi? I Padri facevano uso di molti sistemi filosofici, accettando quegli elementi che servivano per illustrare meglio la fede e rigettando quelli inconciliabili con le loro credenze. Anche nel medioevo non c'era una sola filosofia, troviamo sia la tradizione platonica sia quella aristotelica. Quasi tutte queste filosofie però erano aperte al trascendente. Abbiamo menzionato sopra la *analogia entis*, stigmatizzata da Karl Barth come uno degli ostacoli che lo trattenevano dal diventare cattolico. Eppure quando si leggono i capitoli del Tritoisaia, il cap. 13 del libro della Sapienza e *Rom 2* vi si trova una filosofia implicita che conduce dal creato all'increato. Una cesura netta tra il *ganz anders* e un mondo positivistico genera un conflitto inutile tra fede e ragione che finirà con una fede fondamento a se stessa e una ragione inserita in un circuito chiuso senza potere dialogare con la fede. Difatti, Bultmann relega ogni intervento del mondo dell'aldilà in quello dell'aldiquà alla categoria del mito. È vero che troviamo anche questo genere letterario nella bibbia, ma non nel senso in cui lo usa Bultmann. La "traduzione" praticata da lui del linguaggio mitico in un linguaggio esistenziale può essere utile solo se non esclude il soprannaturale.

Quando leggiamo in Giovanni:

«Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera» (16, 12 ss.),

ci accorgiamo che la nostra fede attuale ha come interlocutore non un libro morto ma lo Spirito che ancora oggi parla alla Chiesa in mille modi diversi, lo Spirito di quel Cristo cui era dato di aprire i sette sigilli del rotolo nella mano del Padre, tra fulmini, tuoni e musica celeste!

Queste considerazioni non hanno altra intenzione che quella di esplicitare alcune desiderata dell'allora Cardinale Ratzinger. La crisi dell'esegesi non è ancora passata, ci sono anche oggi metodi conflittuali, le suddette indicazioni sono rivolte in primo luogo ai quei fedeli che si sentono a disagio leggendo i libri dotti dei biblisti e si domandano se possono mai arrivare a leggere la bibbia senza entrare in crisi di fede.

* * * *

Poiché la preoccupazione maggiore del Card. Ratzinger è la storicità, particolarmente quanto concerne quella di Gesù, mi si permetta di aggiungere a modo di appendice alcune conclusioni di un discorso tenuto presso il Comitato Storico della Santa Sede, sui limiti della ricerca intorno al Gesù storico:

1. Poiché il genere letterario dei Vangeli è quello di biografia kerigmatica, questi libri sono oggetto sia di ricerca storica sia, per il credente, di fede. Il non cristiano li studierà come documenti storici soltanto dentro il loro genere letterario ma lo deve fare con la massima oggettività possibile.

2. Ciononostante, scrivere una biografia di Gesù nel nostro senso moderno della parola è impossibile, sia perché le fonti ci narrano soltanto di qualche anno della sua vita, sia perché i dati sono cronologicamente e geograficamente sconnessi, e, in ultimo, perché non è sempre possibile arrivare a ciò che è veramente accaduto.

3. Però, applicando con prudenza il metodo della storia delle forme e la *Redaktionsgeschichte*, è possibile conoscere l'operato e i detti di Gesù attraverso queste due "lenti" di interpretazione, la quale interpretazione rimane sempre oggetto della fede.

4. Si deve ricordare che il modo di trasmissione orale dei racconti e dei detti di Gesù, benché soggetto a ordinarie deviazioni di memoria e stile di raccontare, era quel modo sui generis di trasmissione di tradizioni in ambienti rabbinici studiato molto attentamente da Gerhardsson. L'uso della memoria era molto più letterale che presso di noi oggi. Si poteva sintetizzare un detto o anche parafrasarlo ma il nucleo del *logion* riteneva sia il suo senso sia i termini principali originari.

5. I Vangeli contengono vari sotto generi letterari ciascuno dei quali richiede un'ermeneutica particolare. Il modo di interpretare i racconti dell'infanzia, il racconto dei miracoli e le apparizioni del Risorto, per esempio, richiedono uno studio più profondo del genere cui appartengono.

6. Per quanto riguarda il racconto di miracoli o di accadimenti che fanno del soprannaturale è errato cominciare con la pregiudiziale contro la possibilità dei fenomeni. Lo storico peserà la conoscenza e la credibili-

tà dei testimoni che li narrano, e, se arriva alla conclusione che qualcosa di straordinario è accaduto, potrà darne un'interpretazione che sia confacente con il quadro generale della predicazione cristiana primitiva.

7. La medesima cosa si deve dire sull'autocoscienza di Gesù. Iniziare con lo a priori che egli non poteva avere nessuna coscienza messianica o salvifica è un pregiudizio ingiustificabile nello storico. L'autocomprensione di Gesù si deve studiare non soltanto attraverso i suoi detti ma anche mediante i fatti della sua missione. Questi sono inseparabili. Non ogni interpretazione cristologica della vita di Gesù è da attribuirsi alla comunità cristiana. Gesù stesso ha agito spesso in modi che richiamano la profezia e i modelli biblici che fanno da chiave ermeneutica.

8. Il racconto della passione è oggetto di ricerca storica, la risurrezione è oggetto della fede, ma la testimonianza dei discepoli del Risorto appartiene anch'essa all'ambito storiografico.

9. Nel determinare chi era in realtà Gesù non lo si deve collocare in categorie sociali o religiose moderne, ma nemmeno in quelle a lui contemporanee perché la somma della sua persona e della sua vita è priva di analogie e sfida ogni sforzo di inserirla in schemi precostituiti.

10. Abbiamo detto sopra che scrivere una storia oggettiva e asettica non è possibile. Si ha sempre qualche precomprensione che agisce da chiave ermeneutica, ma lo storico sincero sottomette alla critica anche questo suo preintendimento per determinare se sia giusto o no.

11. Nelle scienze umanistiche il desiderio esistenziale di arrivare alla verità attraverso un documento che si sta studiando può aiutare ad una migliore comprensione, ma c'è anche il pericolo che lo studioso accetti come vero solo ciò che egli desidera che lo sia. Ciò vale ancora di più in senso negativo per il ricercatore che non soltanto non ha questo desiderio ma è animato da quello contrario!

12. Si ricorda il famoso detto del Lessing che verità storiche casuali (contingenti) non possono essere mai prove di cogenti verità di ragione. Qui però si tratta non del fatto storico in sé ma del risultato della ricerca che può cambiarsi ogni momento, e, nel nostro caso non si tratta nemmeno di verità di ragione ma di fede. Poiché Dio è libero di legarsi a degli avvenimenti della storia, i quali non sono casuali ma da Lui stesso

operati, è lo storico che non deve essere casuale, seguendo delle mode di pensiero che cambiano di generazione in generazione. Egli ha il dovere di indagare i fatti accaduti e di lasciare l'interpretazione al teologo. Se l'ideologia o anche presupposti teologici si intromettono ad oscurare i fatti si ha un'inversione di ruolo. Nei racconti biblici abbiamo non un racconto storico soltanto ma la storia della salvezza, e questa è teologia, ma non sarebbe nemmeno vera storia se non si stabilisse, dentro i limiti dei generi letterari, la verità degli avvenimenti.

13. Anche il non credente e il miscredente hanno il diritto e il dovere di fare la loro ricerca storica. Ma hanno anche il dovere di imporre una critica severa sia ai loro presupposti sia ai loro metodi come anche alla loro interpretazione nello stesso modo in cui è obbligato a fare il credente stesso.

14. Si deve distinguere tra il fatto accaduto e la narrazione del fatto. Questa non deve essere trascurata perché spesso è un'interpretazione teologica dell'accaduto, che sia essa *traditionsgeschichtlich* ovvero *redaktionsgeschichtlich*, che appartenga, cioè, alla trasmissione della comunità o al genio dell'autore del vangelo, in quanto fa parte dell'ispirazione totale del testo.

“GOD IS LOVE”: DIVINE PATERNITY AND CHRISTIAN BROTHERHOOD IN THE THEOLOGY OF J. RATZINGER

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 6 (2007) 79-93

The first book of a more speculative kind written by Joseph Ratzinger, after completing his research work on Augustine and Bonaventure, concerned the question of Christian brotherhood¹. Though brief, the work sets the stage for a series of important aspects of Ratzinger's thought, that go to the heart of his theological vision². After considering this work and some fundamental issues it raises, we shall turn to other writings of his which develop these ideas.

¹ J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel, München 1960. The essay was first published in the pastoral review “Seelsorger” 29 (1958), 387-429, and first published as a book in English as *The Meaning of Christian Brotherhood* by Sheed & Ward, New York, in 1966, and later on by Ignatius Press, San Francisco, in 1993 with an introduction by S. Hahn. In the following pages, we will cite the latter text, abbreviated as CB. Other studies by Ratzinger on Christian brotherhood include: *Vom Geist der Brüderlichkeit*, in “Horizonte” 1 (1962), 1-2; *Erwägungen zur dogmatischen und ästhetischen Bedeutung der christlichen Brüderlichkeit*, in “Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum” 97 (1963), 2-24; *Die anthropologischen Grundlagen der Brüderliebe*, in “Caritasdienst” 23 (1970), 45-49.

² On the theology of J. Ratzinger, cf. *inter alia*, A. NICHOLS, *The Theology of Joseph Ratzinger: an Introductory Study*, T. & T. Clark, London 1988; J. CLEMENS – A. TARZIA (edd.), *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005; P. O'CALLAGHAN, *È il tutto che dà la verità. Introduzione al pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, in “Cultura Crestina” (Blaj) 9 (2006), 130-173.

1. The implications of divine paternity and Christian brotherhood

In the first part of *Christian Brotherhood* (abbrev. CB), Ratzinger provides a rapid overview of the meaning of fraternity, Christian and otherwise, throughout history; in the second part, he offers a systematic reflection. In brief terms, it may be said that he does not view “brotherhood” in a merely moralistic way, but as a category belonging strictly to the ambit of salvation, grace, ecclesiology and anthropology, indeed to the Trinity itself.

Ratzinger's historical analysis demonstrates that the notion of brotherhood has moved traditionally between two extremes. On the one hand, it has served to mark the boundary between one group of people and another. This view is typical, he says, of the Greek city-state. «In Plato, if the community of the State bestows brotherhood, then the foreigner, the *barbaros*, is regarded as a non-brother» (CB 5). It is a kind of fraternity based on what might be called “unity against others”: those who are united with one another as brothers create one kind of *ethos* that is opposed to the *ethos* of the stranger, the one who does not belong. Insofar as the greater part of humanity is excluded from the benefits of divine paternity, this form of brotherhood is present to some degree in the Old Testament, in which «direct brotherhood is applied only to those who shared one's country and faith»³.

On the other hand Ratzinger describes the Enlightenment ideal of the universal brotherhood and common ethics for all humans (CB 14-19).

«Brotherhood no longer created two separate zones of ethical behaviour; on the contrary, in the name of brotherhood, all barriers were removed and a unified ethos was proclaimed as binding on all men in equal measure» (CB 15).

³ CB 10. Cf. CB 6-12. It is clear that the God of all nations chose Israel freely, out of pure love. Later on in the Old Testament, however, «the idea was born that, though God had offered all peoples of the world the Torah, only Israel had accepted it and had thus become the unique People of God. In the last analysis, this means that it was not God who chose Israel, but Israel who was the only people to take God as its god». This led to «an ever stricter sealing-off from those who had voluntarily renounced the special paternity of God and, therefore, the brotherly love of his children» CB 8 f.

Surprisingly, perhaps, Ratzinger takes it that the category of Christian brotherhood belongs rightfully to the first category, the ideal of universal brotherhood being little more than a utopia, a secularized form of Christian universalism. For Marxism, he observes, despite its pretensions of equality, «brotherhood toward some involves enmity toward others» (CB 17). On the contrary, Christian fraternity is by no means universal in character, he argues. Only believers in the strict sense of the word may be considered to be united as brothers and sisters. Ratzinger even goes so far as to say that those who share «Christian brotherhood» may, in the future, be quite few in number; sociologically speaking, they may form an insignificant minority in society.

Christian believers are brothers and sisters to one another in that, being united in Baptism and Eucharist to Christ, they are sons and daughters of God⁴. In Scripture, Ratzinger observes, Christian brotherhood involves not only a «freely chosen community of will and conviction» (that is, doing the will of God, *Mt* 3: 31-35), but also a

«community of lowliness and suffering [...] (*Mt* 25: 40). All those who need help are, irrespective of any barriers, through their very plight the brothers of Jesus» (CB 28 f.).

Ratzinger reflects deeply on the reality of faith-based Christian fraternity (CB 45-84). «Christian brotherhood», he says,

«unlike the purely secular brotherhood of Marxism, is, above all, brotherhood based on the common paternity of God. Unlike the impersonal Stoic idea of God the father and the vague paternal idea of the Enlightenment, the fatherhood of God is a fatherhood mediated by the Son and including brotherly union in the Son» (CB 45).

«The uncatholic, strictly personalist idea of Father, which gives to the paternity of God the seriousness of a true claim on us and to the fraternity of his children life and significance, is revealed only in the words of the Bible and is thus apparent only to the eyes of faith» (CB 46).

⁴ Ratzinger finds in the New Testament theology of brotherhood three kinds of texts: those which simply take over the Old Testament Jewish use: “brother” as a Jewish coreligionist; those which consider “brothers” as disciples of the rabbis, in this case also of Christ; finally, Christian brotherhood in the fullest sense, as applied to those who do the will of God and assume a position of service: CB 22-37.

Since Christ is God's own Son, our divine filiation and fraternity are entirely real (CB 49 f.). As a result Christian believers, "the few", are clearly separated from those who are not, "the many".

Yet the question must be asked at this stage: what is the meaning of this demarcation, of this apparent state of privilege, of this minority status? On this point Ratzinger's contribution is significant. Briefly put, he says that «the Christian line of demarcation ultimately serves a universal openness» (CB 70). Christian brotherhood brings about what von Hildebrand calls "the true loss of self" (CB 53) in favour of the rest. The sacramental incorporation into Christ is accompanied by an ethical transformation:

«To become one with Christ means to lose one's "oneself", to cease to regard one's own ego as an absolute [...]. The ethic of Christ is essentially an ethic of the body of Christ. Inevitably, therefore, it means losing one's own ego and becoming one in brotherhood with all those who are in Christ» (CB 54 f.).

Citing the biblical exegete Karl H. Schelkle, Ratzinger goes on to explain that hierarchical priesthood, or holy orders, does not exclude the notion of Christian equality and brotherhood, but confirms it, because

«office in the Church is an institution essentially ordered to service [...]. The rabbi's pupil has the goal of becoming a master himself. But for Jesus' disciple, discipleship is not a beginning; it is the fulfilment and destination of his life. He always remains a disciple» (CB 61 f.).

As a result, he explains,

«the separating off of the limited Christian brotherhood is not the creation of some esoteric circle, but is intended to serve the whole [...]. The brotherhood of Christians fulfils its responsibility for the whole through missionary activity, through agape, and through suffering».

Thus, he continues,

«the healing of the whole takes place, according to the will of God, in the dialectical antithesis of the few and the many, in which the few are the starting point from which God seeks to save the many» (CB 75).

This, in my view, offers the key to understanding Ratzinger’s view of Christian brotherhood.

The above explanation leads us to consider, in other writings of Ratzinger, the more technical notions of “representation” or “substitution”. After doing so, we shall consider the Trinitarian underpinning of Christian fraternity, principally in his work *Introduction to Christianity* and finally some of its anthropological implications.

2. The key category of “representation” or “substitution”

The theological category employed by Ratzinger to explain the process of the few healing the many is *Stellvertretung*, that is “representation” or “substitution”, which on his own account he draws from the writings of Karl Barth⁵ and others⁶, and considers in an important article in Heinrich Fries’ *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (abbrev. St)⁷. In effect, Barth in his *Church Dogmatics* attempted, with his theory of election, to overcome the obvious drawbacks of Calvin’s doctrine of double predestination. Calvin, inspired by the post-Augustinian doctrine of *gemina predestinatio*, or “double predestination”⁸, taught that God predestined one part of humanity to salvation, and the rest to condemnation. Only in this way, it was claimed, could divine omnipotence and transcendence be maintained simultaneously in the face of human freedom. Understandably, Barth takes exception to this teaching and insists that the New Testament doctrine of predestination is applicable primarily to Christ, and as a result to those who believe in him. Though predestined, he “takes on” the sin of the world, allowing himself to be put to death

⁵ CB 75; cf. also J. RATZINGER, *Stellvertretung*, in H. FRIES (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 2, Kösel, München 1963, 566-575, here p. 573.

⁶ He also draws on some writings of H.U. VON BALTHASAR, particularly the latter’s study *Karl Barth*, Köln 1951 and several Scriptural studies, as well as his own *Die christliche Brüderlichkeit*, already considered, and a conference entitled *Die neuen Heiden und die Kirche*, in “Hochland” 51 (1958), 1-11, later published in *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969.

⁷ J. RATZINGER, *Stellvertretung*, cit.

⁸ The doctrine of double predestination is to be found among others in Isidore of Seville (*II Sent.*, 6). Ratzinger was conscious of the issue because of his studies of Augustine’s ecclesiology, *Volk und Haus Gottes in Augustines Lehre von der Kirche*, München 1954.

in representation or substitution for sinful humanity. «In the election of Jesus Christ, which is the eternal will of God», Barth writes in a text cited by Ratzinger in *Christian Brotherhood*, «God has ascribed to man the former, election, salvation and life; and to himself he has ascribed the latter, reprobation, perdition and death»⁹.

Those who are united with Christ, in turn, may not be considered simply as the “predestined”, but as those who, in belonging to Him, partake in his saving work. Christians will be saved only insofar as they “lose” their life for the sake of those who are not saved, that is for those who are “potentially brothers”, just as Christ gave up his own life for the sake of humanity. The Christian community «is inserted into the mystery of substitution», although «all mutual service is based on the one and only substitution service of Jesus Christ from whom both sides live» (St 569-571). The patristic

«image of the Church that bears and is borne, in which the weak live off the ministry of the strong, of the bearing power of Christian love, is to be found especially in penitential practice, in liturgy and in life, in the prayer of intercession»¹⁰.

«To be a Christian means to exist for others. This may be experienced as a weight, but it is a holy weight [...]. The humble pride and joy of the Christian, in the darkest hours of trial, lies in the fact that God has called him, precisely him, to this holy ministry [...]. Through him others are saved».

As a result,

«in order to be the salvation of all, the Church does not need to include all externally, for her essence is that of representing (Christ) [...] to the flock of “the few”, through whom God wants to save “the many”» (St 574).

It is not correct to speak therefore of a perpetual divinely established divide between the “brothers of Christ” and the unsaved, because the authentic meaning of the former’s existence is the salvation of sinners. The only “privilege” of the former is to serve the latter. «He who is chosen», Ratzinger says in *Christian Brotherhood*,

⁹ K. BARTH, *Church Dogmatics*, vol. 2-2, T.&T. Clark, Edinburgh 1960, 187, cit. in CB 76.

¹⁰ «[...] dieses Bild der tragenden und getragenen Kirche» St 572.

«called by grace to the knowledge of faith and of love, must be ready to be vicariously rejected, so that through him another can be chosen also» (CB 79).

In the same work Ratzinger finds this doctrine well developed in St Paul:

«with Christ there begins not only a new humanity, but also a new human brotherhood, which surpasses and replaces the old. For the old fraternity of Adam is, in the eyes of Paul [...] merely a fraternity of evil and, therefore, not worth seeking after. Only the new brotherhood, which is also universal in its tendency, brings a true unity of salvation. We can see how the doctrine of the two Adams implies a marked criticism of the humanity ideal of the Enlightenment, by accepting only the second humanity, that of the “last man” (2 Cor 15: 45). Its brotherhood is *not yet* universal, but it seeks to become so. Men, in general, *are not yet* brothers of Christ, but they can and must become so» (CB 33).

3. The Trinitarian roots of Christian love and brotherhood: “God is Love”

Jesus, the true Israel, in becoming a man,

«shows that he does not regard his divine sonship as something reserved only for himself: the meaning of the Incarnation is rather to make what is his available to all» (CB 49).

This brings us to a further development in the theology of Ratzinger, for whom the vicarious and representative side of Christian brotherhood is rooted to some degree in the relationship between the Father and the Incarnate Son. Christian fraternity and vicarious representation, in other words, have common Trinitarian roots. Ratzinger develops this question extensively in the Christological section of his 1968 work *Introduction to Christianity* (abbrev. Int)¹¹.

¹¹ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München 1968. We have generally followed the English trans-

When the Church teaches that the Son has been generated by the Father, this means in the first place that He has received all *from* the Father¹². As a result, he exists only *for* the Father. The Son's nature and existence is, at one and the same time, "from" and "for"¹³. Ratzinger repeats this idea often. The following examples should suffice. Christ, he says,

«is nothing but the ambassador who represents the other without interposing his own individuality. And so, as the true ambassador, he is one with him who sends him [...] . Through the concept of mission, being is interpreted as being "from" and as being "for"» (Int 136).

Christ might say: «I am by no means just I; I am not mine at all; my I is that of another» (INT 137). Both the concept of Word and Son «subsist in this totality of "from" and "for"» (Int 155). The life of Jesus is completely relative, «nothing other than "being from" and "being for"» (INT 167).

On this basis Ratzinger demonstrates the equality of Father and Son and explains the meaning of John's «God is love» (1 Jn 4: 8). If the "I" of Christ «is believed in as pure openness», he writes,

«as total being derived from the Father; if with its whole existence it is "Son" – *actualitas* of pure service; if – in other words – this existence not only has but *is* love – must it not then be identical with God, who *alone is* love?» (Int 156).

More briefly: «His being is pure *actualitas* of "from" and "for"» (Int 170).

Elsewhere, in different terms, Ratzinger explains the idea that Christ's being is the *actualitas* of pure service, living "for" the world¹⁴, when he says that in Christ there is a perfect confluence between office

lation, *Introduction to Christianity*, first published by Burns & Oates, London 1969, and later on by Ignatius Press, San Francisco 1990.

¹² «The Son as Son, and in so far as he is Son, does not proceed in any way from himself and so is completely one with the Father, since he is nothing beside him, claims no special position of his own [...]. There he is completely equal to the Father» Int 134.

¹³ Ratzinger argues that the name God gives himself in Ex 3: 14 («I am who I am») means not that God is «Being in itself, but as a Being-for» Int 87.

¹⁴ «His being as man is his work», in Int 150.

(his saving task) and person. In brief terms, «the person *is* the office, the office *is* the person» (Int 149). What Christ does (to save humanity) coincides with what he is (the Word/Son). As a result, the starting point of all Christology is

«the identity of work and being, of deed and person, of the total merging of the person in his work and in the total coincidence of the doing with the person himself, who keeps back nothing for himself but gives himself completely in his work» (Int 168).

In Jesus there is a perfect

«identity of service and being in which the whole content of the prayer-relationship “*Abba*-Son” comes to light» (Int 169).

«After the lance-thrust that ends his earthly life, his existence is completely open; now he is entirely “for”, now he is truly no longer a single individual but “Adam”, from whose side Eve, a new mankind, is formed» (Int 180).

One of the high points of the Christology section in *Introduction of Christianity* is Ratzinger’s criticism of von Harnack’s attempt to remove Jesus the Son from our personal relationship to the Father. Harnack takes it that faith in the Christological dogma has always constituted an obstacle to the true object of Christian piety and theology, which is «the simplicity of trust in the Father, of the brotherhood of man and of the call to one love». In the name of universal divine paternity, says Harnack, we must exclude the special filiation of the Son, source of dogma and thus of religious intolerance. We must move «away from dogma, over to love» (Int 146). Yet Ratzinger questions the validity of von Harnack’s analysis. He asks whether «the message about God the Father, about the love of all men that oversteps and surmounts the boundaries of faith [...] has been swallowed up in Christological dogmatism», as Harnack thought. Did the Christological controversies over the dogma of faith really «cause love to be forgotten»? (Int 153). And he responds:

«the hyphen between Jesus and Christ, the inseparability of person and work, the identity of one man with the act of sacrifice – these also signify the hyphen between love and faith [...]. It is identity of *logos* (truth) and love, and thus makes love into the *logos*, the truth of human existence [...].

For to believe in a Christ so understood means simply to make love the content of faith, so that from this angle one can perfectly well say, love is faith» (Int 154).

The consequence of this affirmation is simple and demanding: being sons and daughters of the Eternal Father is not a privilege to be retained by the few, but rather a pressing invitation to communicate, through faith and Baptism, the paternity of God to the elect, in that way establishing and extending Christian fraternity in the widest possible manner.

4. The consequences of Christian brotherhood

In a collection of Advent homilies published in 1965 as *Being Christian*, and reworked in *Introduction to Christianity*, Ratzinger applies the logic of the Incarnation of the Word/Son to anthropology and ethics, and thus Christian brotherhood and divine paternity, to “Christian structures”¹⁵. He extends the originally Trinitarian dynamic to the entire created order. Believers become children of God only in and through Christ, and thus brothers and sisters to one another. And just as Christ was sent by the Father “for” humanity, so also believers, united with Him and with one another, humbly aware of the gift they have received, are invited to live “for” humanity. Jesus, Ratzinger says,

«while distinguishing his relations with God from those of all other men, yet does not aim at any kind of exclusiveness but is designed to include the others in his own relationship with God» (Int 167).

In the little word “for” «we as men live not only directly from God but from one another, and in the last analysis from the One who lived for all» (Int 174). Thus, «the future of man lies in “being-for”» (Int 180).

Interestingly, more technical terms such as “representation” and “substitution” are no longer apparent in Ratzinger’s analysis, but close equivalents (service, living “for”, etc.) may be found. Christ’s being and

¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Vom Sinn des Christseins. Drei Adventspredigten*, Kösel, München 1965. Published in English as *Being Christian*, Franciscan Herald Press, Chicago 1970. Ratzinger reworks this text in the Christology section of *Introduction to Christianity*, cit., 182-204, entitled “Christian Structures”.

life not only determine that of believers, Ratzinger says, they reveal what should be considered as truly human: «In the radicality of his service Jesus is the most human of men, the true man [...] [This involves] the identity of theology and anthropology» (Int 156).

Ratzinger explains that the “spirit” of Christianity is identified with love (Int 203 f.). Not love in a moralistic sense, of course, but love that derives from God who is Love. Love, besides, that is qualified by faith, «which we have come to understand as a term expressing man’s ultimate need to receive and the inadequacy of all personal achievement». Without faith, indeed, «love becomes an arbitrary deed» (Int 204). This spirit of love finds ultimate expression, Ratzinger explains, in six principles (Int 182-204), what he calls the «blueprint [...] of Christian existence» (Int 203)¹⁶.

In the first place, the principle of *the individual and the whole*, for humans stand in need of one another in order to achieve fulfilment. Citing Möhler, he says that «man, as a being set entirely in a context of relationship, cannot come to himself through himself, although he cannot do it without himself either» (Int 184). Under Christ, «the whole receives its salvation only from the individual who truly is such and who precisely for this reason ceases to exist for himself alone» (Int 188).

This brings us to the second principle, that of the “*for*”. Just as in the Eucharist, in which the existence of Christ is “for the many”, «being a Christian means essentially changing over from being for oneself to being for one another» (Int 190). But this is possible only because humans have *received* all they possess from God.

«All man’s efforts to step outside himself can never suffice. He who only wants to give and is not ready to receive, he who only wants to exist for others [...] fails to recognize the basic mode of human existence and is thus bound to destroy the true meaning of living “for one another”» (Int 191).

¹⁶ «In the six principles we have identified the particles, so to speak of Christianity, but must there not exist behind these one single, simple centre? Such a centre does exist, and I think we can say [...] that the six principles finally coalesce into the one principle of love» Int 204.

Third, Ratzinger speaks of the “*law of disguise*”. In the Christian dispensation, he says, God comes to us in disguise, not only because in Christ the invisible has become visible, but also because his existence and action is entirely spent “for” humanity. God is hiddenly present and active in the *earth*, insignificant when compared to the rest of the universe; in *Israel*, an irrelevant nation in comparison with others; in *Nazareth*, a cipher within Israel; in the *Cross*, the ultimate symbol of human failure; and finally in the *Church*, nowadays more than ever «God’s disguise». «The cosmic Nothing is the true All», he continues, «because “For” is the really divine thing» (Int 193).

Next, Ratzinger speaks of the principle of *excess or superfluity*, expressed in the

«tension between grace and ethos, between total forgiveness and just as total a demand on man, between the complete endowment of man, and the equally complete obligation to give himself, culminating in the unheard-of demand “You must be perfect as your heavenly Father is perfect” (*Mt* 5: 48)» (Int 194).

In this way human limitations bring people to throw themselves back

«upon the unquestioning gift of love, a gift which unexpectedly opens itself to him and thereby opens up man himself, and without which man would remain shut up in all his “unrighteousness” and thus unrighteous» (Int 195 f.).

A Christian should not calculate the cost of his or her faith, knowing that «he lives first and foremost as the beneficiary of a bounty» (Int 196), that is, God’s infinite self-expenditure in Christ, and in the Eucharist.

The fifth principle Ratzinger reviews is *finality and hope*. «The Christian can find no validity in the circling movement of actualism, which adapts itself to the respective “now” and never discovers finality» (Int 199 f.). Christianity begins in time, to all appearances contingently, but it is irrevocable in its effects. And «it is precisely this apparent fixation on the decision of one moment in life that enables man to march forward, to consolidate himself stage by stage» (Int 201).

The sixth and last principle Ratzinger calls *acceptance and Christian positivity*. More than a giver, man is a receiver; this imposes upon him

a «primacy of acceptance over action, over one’s achievement» (Int 201). On this point Christianity parts ways with Marxism and Sartrean existentialism, for

«man comes in the profoundest sense to himself not through what he does but through what he accepts [...]. Activity that makes itself into an absolute, that aims at achieving humanity by its own efforts alone, is in contradiction with man’s being» (Int 202).

For this reason positivity, or givenness, is characteristic of Christianity.

«Our relation to God cannot rest in the last analysis on our own planning [...] but demands the positivity of what confronts us, what comes to us as positive, something to be received».

Paradoxically, Ratzinger concludes, «the contingent, the external is what is necessary to man; only in the arrival of something from outside does he open up inwardly» (Int 203).

5. Concluding reflection: the freedom of the children of God

As we have seen, Ratzinger insists on the continuity between the love of God and human cooperation in God’s saving activity, drawing out the different implications such continuity involves. However, this might give the impression that the full-blooded, created reality of the concrete human person is somehow bypassed by the power of God made present in Jesus Christ, and little value is being accorded to the fundamental religious openness of human nature. This is not Ratzinger’s position. Firstly, because Christianity, though based indeed on God’s unforeseeable self-giving to humans, does not exclude fundamental aspects of other religious traditions¹⁷. Besides, we may take into account his insistence on the importance of the principle “grace does not destroy nature but perfects it”¹⁸. Most important, perhaps, is the idea that the key soteriological

¹⁷ On Christianity as a “mystery” religion, cf. CB 13 f. and 18, in particular the references to O. Casel.

¹⁸ Cf. the important article J. RATZINGER, “*Gratia praesupponit naturam*”. *Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*, in J. RATZINGER – H. FRIES (edd.),

concept of “representation” (and its equivalents) by no means lends itself to automatic “universal reconciliation”, traditionally called *apokatástasis*, because in the latter «personal responsibility in sin and condemnation disappear» (St 575). As if to insist on the point, Ratzinger on several occasions, often in the face of philosophical or theological systems that pretend to offer the last word and the definitive description of reality, insists on the total realism of *individual human freedom*, and as a result on the fundamental unpredictability of human history. Of particular interest are *Introduction to Christianity* and a 1970 essay entitled *Salvation and History*¹⁹. The following quotations show this clearly.

«A world created and willed on the risk of freedom and love is no longer just mathematics. As the arena of love it is also the playground of freedom and also incurs the risk of evil. It accepts the mystery of darkness for the sake of the great light constituted by freedom and love [...]. In a world which in the last analysis is not mathematics but love, the minimum is the maximum; the smallest thing that can love is one of the biggest things; the particular is more than the universal; the person, the unique and unrepeatable, is at the same time the ultimate and highest thing» (Int 112).

«It is simply not the case that every man plans himself anew from the zero of his own freedom, as it seemed to the German idealist philosophers. He is not a being who keeps starting again from scratch; he can only work out his own new approach within the framework of the already existing whole of human life which stamps and moulds him» (Int 186).

«Christianity lives from the individual and for the individual, because only by the action of the individual can the transformation of history, the destruction of the dictatorship of the milieu come to pass [...]. In Christianity *everything* hangs in the last resort on one *individual*, on the man Jesus of Nazareth»²⁰.

Einsicht und Glaube. Festschrift für Gottlieb Söhngen, Herder, Freiburg i.B. 1963², 151-165, later published in *Dogma und Verkündigung*, E.ewel, München 1973, 161-181.

¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Heil und Geschichte*, in “Wort und Wahrheit” 25 (1970), 3-14, published after an extensive revision as *Salvation and History*, in *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, Ignatius Press, San Francisco 1987, 153-171. Cf. also my study *La Biblia en la configuración de la teología*, in “Scripta Theologica” 36 (2004), 855-875 which develops the notion of openness in biblical interpretation in dialogue with Ratzinger.

²⁰ Int 187 f. Here Ratzinger uses the term “milieu” to express the idea of general atmosphere.

Ratzinger does not agree with those who seek after

«a philosophical and theological world formula on the basis of which the whole of reality can be deduced cohesively from necessary causes [...]. Revelation has given us no such formula. Such a concept is plainly counter to the mystery of freedom»²¹.

Along with von Balthasar he affirms that «there can be no spiritual world formula – that was also Hegel’s basic error [...]. It is not given to man to see and express the whole in himself»²².

«By its very nature – Ratzinger explains – insistence on freedom involves the rejection of a closed system. The logic of the whole is not something we can deduce. A synthesis adequate to the spiritual tension of Christianity must, therefore, be an open synthesis that rejects a definitive and all-embracing logic [...]. The weakness of the Christian synthesis is its strength. The key thought of a Christian philosophy and theology would, therefore, have to be freedom – that true freedom that includes also the nondeducible and hence excludes perfect conceptual cohesion. The person of Jesus Christ, as the Event of the new and unexpected, is, then, the central expression of this freedom, which, for that reason, becomes the central figure in history [...]. This means, in turn, that man does not find salvation in the reflective finding of himself but in the being-taken-out-of-himself that goes beyond reflection – not in continuing to be himself, but in going out of himself. It means that the liberation of man means consists in his being freed from himself and, in relinquishing himself, truly finding himself»²³.

²¹ *Principles of Catholic Theology*, cit., 169.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, 170 f.

L'“EXODE” ET SES LIENS
AUX PÔLES PROTOLOGIQUE ET ESCHATOLOGIQUE
LE POINT DE VUE DE L'EINFÜHRUNG

RÉAL TREMBLAY

PATH 6 (2007) 95-114

«Christsein bedeutet wesentlich den Übergang
von Sein für sich selbst in das Sein füreinander».
J. RATZINGER

Dans sa récente Encyclique *Deus caritas est*, Benoît XVI évoque l'idée de l'“exode” en la liant à l'amour comme “extase” et en l'interprétant comme «sortie de soi» vers la «libération dans le don de soi» et ainsi comme “découverte” de soi et de Dieu¹. Citant dans ce contexte le *logion* lucanien: «Qui cherchera à conserver sa vie la perdra. Et qui la perdra la sauvegardera» (*Lc* 17, 25)², il l'applique à Jésus en son mystère pascal, mystère décrit ensuite en sa réalisation concrète dans les termes du *logion* johannique du grain qui tombe en terre et qui donne beaucoup de fruit³. La présence de cette idée à un endroit important du premier acte solennel du magistère de Benoît XVI est déjà un indice de l'intérêt que le pape lui porte. J'étais du reste arrivé à cette conviction à la suite d'une étude où j'avais examiné quelques textes de Ratzinger qui cou-

¹ N. 6 (traduction française: LEV, Cité du Vatican 2006, 16). Signalons que le mot “exode” n'existe pas dans la version allemande alors qu'il s'y trouve dans la version latine qui est le texte officiel.

² Avec allusion à d'autres variantes évangéliques comme *Mt* 10, 39; 16, 25; *Mc* 8, 35; *Lc* 9, 24; *Jn* 12, 25.

³ Déjà évoqué et appliqué au Christ dans: *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968^o, 206-207.

vraient une trentaine d'année de sa production théologique⁴. Comme je le constatais alors, l'idée se retrouvait bien affirmée en différentes sphères de la théologie comme «la christologie, la sotériologie, l'anthropologie, l'ecclésiologie, la vie morale des chrétiens et l'engagement social de l'Église» avec comme centre

«la figure de Jésus Christ qui accomplit l'«exode» de l'Ancien Testament en tant qu'il sort de lui-même ou qu'il passe, par le sacrifice de la Croix, du monde à l'intimité de Dieu, son Père»⁵.

En cette étude, je n'avais pourtant pas pris en considération le livre-souche de Ratzinger, *l'Einführung in das Christentum*⁶. En y retournant après coup, je me suis rendu compte que les données découvertes dans les travaux qui lui étaient postérieurs⁷ s'y trouvaient en quelque sorte contenues en germe, mais qu'y existaient aussi d'autres données reliées à la problématique et que les travaux d'abord analysés passaient sous silence ou ne développaient pratiquement pas.

Dans les pages qui suivent, je voudrais compléter les résultats de la première étude, complément qui s'impose en considération, non seulement de la confirmation des conclusions d'autrefois, mais encore et surtout, comme nous le verrons, de leur enrichissement considérable.

Je procéderai en quatre étapes. Dans le premier, je fixerai mon attention sur trois textes particulièrement significatifs où se trouvent rapprochées la christologie (au sens large du terme) et l'idée de l'«exode». Après les avoir examinés avec soin (1), je chercherai à tirer les liens que leur contenu nous suggère avec d'autres données christologiques présentes dans l'ouvrage en cause (2) pour, de là, voir émerger deux pôles, les pôles protologique et eschatologique, qui encadrent l'«économie» du salut

⁴ *L'«exode», une idée maîtresse de la pensée théologique du Cardinal Joseph Ratzinger*, dans R. TREMBLAY – D.J. BILLY (éd.), *Historia: Memoria futuri. Mélanges Louis Vereecke* (70^e anniversaire de naissance) (Quaestiones Morales, 5), Edacalf, Roma 1991, 435-461. Cette étude fut reprise dans mon ouvrage: *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence* (Br.Th., 16), Éditions Paulines – Médiaspaul, Montréal-Paris 1993, 77-104. Je renverrai à cette édition.

⁵ *L'«exode»,* 103.

⁶ Traduction française: *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf-Mame, Paris 1985. Je me servirai ici de cette traduction en la modifiant au besoin.

⁷ De 1973 à 1992.

et deviennent points de référence incontournables aussi pour l'existence chrétienne (3). En conclusion, nous serons en mesure d'apercevoir que, dans l'arc multicolore de la pensée ratzingerienne, une couleur domine, la filiation, et que, tendu entre les deux pôles à peine évoqués, cet arc conditionne ou teinte toute la théologie de l'auteur (4).

1. L'idée de l'«exode» et la christologie

Examinons le premier texte.

«Cependant nos réflexions pourraient laisser entrevoir quelque chose comme l'unité ultime des deux points de vue (théologie de l'incarnation et théologie de la croix), l'unité qui rend possibles les deux en tant que polarités, et qui les empêche de se disloquer parce que contradictoires. Nous avons découvert, en effet, que *l'être* du Christ (théologie de l'incarnation) est actualitas⁸, dépassement de soi, qu'il est l'exode de la sortie de soi; il n'est pas un être figé en lui-même, il est l'acte d'être envoyé, d'être Fils et de servir. Inversement, cet agir n'est pas seulement agir, mais être, il atteint jusqu'aux profondeurs de l'être, et coïncide avec lui. Cet être est exode, transformation. Mais alors une christologie de l'incarnation et de l'être bien comprise devra déboucher ici sur une théologie de la croix et se confondre avec elle; à l'inverse, une théologie de la croix qui veut déployer toutes ses dimensions, devra devenir christologie du Fils et de l'être»⁹.

Dans le paragraphe où s'insère notre texte, Ratzinger est en train de réfléchir sur les différentes «voies» christologiques présentes dans la tradition chrétienne. Parmi celles-ci, il considère d'abord la «théologie de l'incarnation» et la «théologie de la croix». Tandis que la première s'affirme dans la tradition catholique d'Orient et d'Occident, la seconde, à la suite de Paul et des formes primitives de la foi primitive, trouve son lieu d'implantation dans la pensée de la Réforme. L'une et l'autre ont des objectifs différents. Tandis que la première parle «de l'être et gravite autour du fait qu'un homme *est* Dieu» et que, dès lors, tout doit converger vers cet événement décisif, la seconde refuse de s'engager sur la voie d'une telle ontologie. Plutôt que de l'être, elle parle «de *l'agir* de Dieu dans

⁸ En latin dans le texte original.

⁹ *La foi chrétienne*, 155 (or. *Einführung*, 186).

la croix et la résurrection, qui a vaincu la mort et révélé Jésus comme le Seigneur et l'espérance de l'humanité»¹⁰.

Quelles sont les tendances qui résultent de ces deux manières de concevoir les choses? Vision statique et optimiste dans le premier cas. Qu'est-ce à dire? Avant le péché qui apparaît facilement comme un stade transitoire et jouissant ainsi d'une importance assez secondaire, compte «la progression vers l'union intime de l'homme et de Dieu». Vision dynamique, actualiste, avec «une attitude critique à l'égard du monde», dans le second cas. Dans cette optique, précise notre auteur,

«le christianisme n'est que la rupture qui se produit, de façon discontinue et toujours nouvelle, dans la certitude que l'homme met en lui-même et en ses institutions, y compris l'Église»¹¹.

Qui se trouve en présence de ces deux grandes formes historiques de conception du christianisme, continue notre auteur, ne cherchera pas à les unir en une synthèse simpliste. Elles comprennent en effet des polarités que l'on ne peut pas intégrer facilement en une synthèse supérieure sans risquer de les priver de l'essentiel. Elles doivent plutôt demeurer comme polarités se corrigeant d'elles-mêmes réciproquement et renvoyant, dans leurs rapports réciproques, au tout. Puis vient le texte cité plus haut dont on peut maintenant articuler le contenu de la manière suivante.

En se référant à ce qu'il a développé ailleurs dans son ouvrage, Ratzinger y fait deux affirmations importantes. La première est que l'être est, conformément à ce qui a été découvert précédemment dans la "christologie de l'incarnation", "actualitas", *actualitas* définie en termes de sortie de soi, d'"exode" prenant la forme de l'être envoyé, de l'être Fils, de l'être en service¹². Inversement il fut aussi question – et c'est la seconde affirmation – que le faire/agir ("tun") n'est pas à l'état pur. Il plonge ses racines dans l'être et devient une seule réalité avec lui. «L'être est exode» conclut notre auteur. Autant dire que les deux christologies

¹⁰ *La foi chrétienne*, 154 (or. *Einführung*, 185). (C'est l'A. qui souligne).

¹¹ *Ibidem*.

¹² L'on peut déjà se rendre compte que l'"exode" a comme structure foncière l'idée 1/ de renoncement, de détachement, de désappropriation (dont l'objet est à préciser selon les cas) 2/ au profit de réalités (dont l'identité est à préciser selon les cas) autres que le moi.

évoquées, loin de s'opposer, doivent s'imbriquer l'une dans l'autre, la première aboutissant dans la seconde et la seconde déployant ses virtualités en devenant «théologie du Fils (*Sohneschristologie*) et de l'être (*Seinschristologie*)».

D'autres données sont à considérer pour rendre ce texte important pleinement transparent. Nous y reviendrons au moment opportun. Pour l'instant passons au deuxième extrait de l'ouvrage qui nous parle de l'«exode».

«Être chrétien, signifie essentiellement passer de l'être pour soi à l'être pour les autres. [...] D'une manière générale [...], les grandes images de l'histoire du salut, qui constituent en même temps les grands symboles fondamentaux du culte chrétien, sont des formes d'expression de ce principe du "pour". Pensons par exemple à l'image de l'exode (sortie), qui depuis Abraham, et bien au-delà de l'exode classique de l'histoire du salut, – la sortie d'Égypte – reste l'idée fondamentale qui régit l'existence du peuple de Dieu et de ses membres: ceux-ci sont appelés à l'exode permanent du dépassement d'eux-mêmes. Le même thème est sous-jacent à l'image de la Pâque – passage –, dans laquelle la foi chrétienne a exprimé la connexion du mystère de la croix et de la résurrection de Jésus avec l'idée de "sortie" de l'Ancien Testament. [...] À travers ces images mythiques (qui prétendent que le cosmos serait issu d'un sacrifice primordial et ne pourrait vivre qu'en mourant perpétuellement à lui-même, voué au sacrifice) apparaît le principe chrétien de l'exode: "Qui aime sa vie la perd; et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle"» (*Jn* 12, 25).

Il faut ajouter, en terminant, que tous les dépassements opérés par l'homme lui-même ne pourront jamais suffire. Celui qui ne veut que donner et n'est pas prêt à recevoir, qui ne veut que vivre pour les autres, sans reconnaître que lui-même vit du don et du sacrifice des autres, don qu'il n'est pas en droit d'attendre ni d'exiger, celui-là méconnaît le mode d'être fondamental de l'homme et altère nécessairement le vrai sens de ce qu'est vivre les uns pour les autres. Pour être féconds, tous les dépassement de nous-mêmes exigent que nous sachions aussi recevoir de l'autre et en fin de compte de *cet* autre qui est véritablement autre par rapport à toute l'humanité, et en même temps pleinement uni à elle: l'homme-Dieu Jésus Christ¹³.

¹³ *La foi chrétienne*, 173-175 (or. *Einführung*, 205-207). (C'est l'A. qui souligne).

L'auteur est en train de réfléchir sur la consistance et le rôle du principe "pour" ("für")¹⁴ dans l'existence chrétienne. Sa pensée passe constamment de celle-ci au mode d'exister du Christ et inversement. Ce qui vaut pour la vie du Christ qui accomplit en sa Pâque de croix et de résurrection ce qui régissait l'existence du Peuple de Dieu et de ses membres s'applique à la vie chrétienne. Deux affirmations fondamentales sont en l'occurrence à retenir. La vie chrétienne doit se définir comme une sortie de soi au profit des autres, sortie qui reproduit l'exode de la Pâque de Jésus actualisée dans l'eucharistie et accomplissant l'expérience d'Israël et de ses membres. Donner ("geben") donc, mais aussi – et c'est la seconde affirmation – "recevoir" ("empfangen") des autres et de l'Autre, l'homme-Dieu Jésus Christ, comme condition de possibilité du don de soi¹⁵.

Le troisième texte qui entre en ligne de compte dans la présente étude sur l'"exode" s'insère dans le contexte d'une réflexion sur le culte chrétien. Sa pensée entend redresser d'abord la théorie qui considère l'essence du culte chrétien "dans l'offrande de choses" et dans l'idée de la destruction des choses offertes en vue d'établir la souveraineté de Dieu. Elle entend aussi redresser la tendance à réduire le culte chrétien à la ligne horizontale aux dépens de la relation directe avec Dieu. En plus de ce contexte éloigné, Ratzinger entend aussi préciser le rapport entre sacrifice et souffrance. Parcourons maintenant le texte qui nous intéresse:

«Le sacrifice chrétien n'est pas autre chose que l'exode du "pour", consistant à sortir de soi, accompli fondamentalement dans l'homme qui est tout entier exode, dépassement de soi dans l'amour. Le principe constitutif du culte chrétien est donc ce mouvement d'exode, avec son orientation, double et unique à la fois, vers Dieu et vers le prochain. En introduisant l'être de l'homme auprès de Dieu, le Christ l'introduit à son salut. L'événement de la croix est pain de vie "pour la multitude" (Lc 22, 19), parce que le Crucifié a remodelé le corps de l'humanité pour lui donner la forme du

¹⁴ Rappelons que ce principe est, pour notre auteur, un des six principes constitutifs de l'essence du christianisme.

¹⁵ Sur l'"empfangen", le "geben" et leurs rapports au niveau de la christologie et de l'existence chrétienne par exemple, voir encore tour à tour: *La foi chrétienne*, 164. 180. 184 ss. etc. (or. *Einführung*, 196. 213. 217 ss. etc.). Pour une étude plus exhaustive, voir: F. BARTOLI, *In principio era il Verbo. Analisi del concetto di "Empfangen" nel pensiero di J. Ratzinger*, Accademia Alfonsiana, Roma 1993.

«oui» de l'adoration. Il est pleinement «anthropocentrique», pleinement ordonné à l'homme, parce qu'il a été radicalement théocentrique, en livrant le Moi, et de ce fait l'être de l'homme, à Dieu. Or, dans la mesure où cet exode de l'amour est l'«ec-stase» de l'homme hors de lui-même, une extase où il se trouve tendu en avant infiniment au-delà de lui-même et comme écartelé, attiré bien au-delà de ses apparentes possibilités de développement, dans cette mesure-là l'adoration (le sacrifice) est en même temps croix, souffrance du déchirement, mort du grain de blé, qui ne peut porter du fruit qu'en passant par la mort. Mais l'on voit en même temps par là que cet élément de la souffrance est secondaire, et découle d'une réalité première qui seule lui donne un sens. Le principe constitutif du sacrifice n'est pas la destruction, mais l'amour. C'est seulement dans la mesure où cet amour brise, ouvre, crucifie, déchire, que la souffrance fait partie du sacrifice: comme forme de l'amour dans un monde marqué par la mort et l'égoïsme.

[...] La souffrance est en fin de compte le résultat et l'expression de cette extension de Jésus-Christ, depuis l'intimité de Dieu jusqu'à l'enfer du «mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?». Celui qui a distendu son existence au point d'être à la fois plongé en Dieu et plongé dans l'abîme de la créature abandonnée de Dieu, se trouve nécessairement «crucifié». Mais cet écartèlement est identique à l'amour: il en est la réalisation «jusqu'au bout» (Jn 13, 1), il est l'expression concrète de l'ouverture immense créée par l'amour»¹⁶.

Contrairement à la théorie mentionnée plus haut du culte «offrande de choses» à détruire et contrairement à la tendance à l'horizontalisme, Ratzinger définit ici le sacrifice chrétien comme un «exode du «pour»», de la sortie ou du dépassement de soi qui coïncide avec l'homme lui-même et qui s'oriente à la fois vers Dieu et vers le prochain. C'est donc de l'homme lui-même qu'il s'agit dans le culte, l'homme qui s'ouvre à Dieu et aux frères. Affirmation grosse de sens et de grande portée venant en définitive du Christ qui, par le don crucifié de son moi et, par là, de l'homme à Dieu, introduit l'homme en Dieu et lui confère ainsi «la forme du «oui» de l'adoration». Ainsi donc pas d'opposition dans le culte entre anthropocentrisme et théocentrisme. Le second est la condition de possibilité du premier. Quant au rapport sacrifice/adoration et souffrance, il

¹⁶ *La foi chrétienne*, 203-205 (or. *Einführung*, 237-239).

s'explique lui aussi par l'“exode”, “exode” de l'amour, sortie de l'homme hors de lui-même, “ec-stase” qui écartèle parce que tension au delà de ses propres possibilités et de la sorte sacrifice/adoration qui aboutit à la croix, à la souffrance, au grain qui meurt pour fructifier. L'amour est donc premier; la souffrance vient ensuite. C'est encore le mystère du Christ qui permet une telle affirmation. Étiré, crucifié parce que plongé en Dieu et «dans l'abîme de la créature abandonnée de Dieu», il est comme tel l'accomplissement de l'amour pour les siens «jusqu'à la fin».

* * *

En ces trois textes, Ratzinger utilise l'“exode”, défini essentiellement *comme sortie ou dépassement de soi*, en trois secteurs de la théologie. Cet usage lui permet d'en préciser encore les contours. Dans le *premier* cas, l'“exode” est synonyme de sortie de soi-*actualitas* de l'être s'exprimant en trois aspects de la personne de Jésus: l'envoi, la filiation et le service. Est-ce à dire que l'être se confond avec l'*actualitas* ou qu'il s'y réduit? Non! L'*actualitas* est *aussi être*. L'être est donc “exode”, ce qui fait que la “christologie de l'incarnation” se fonde dans la *theologia crucis* et qu'en retour, cette dernière devra devenir “christologie de l'être”, “christologie du Fils”. Dans le *second* cas, l'“exode” est encore synonyme de mouvement, entendons de sortie de soi, mais *de sortie ordonnée aux autres et à l'Autre*, orientation qui le rapproche du principe “pour” (“für”). Ce qui vaut ici pour l'homme vient en définitive du Christ lui-même. Une précision est apportée en ce cas: cet “exode” est rendu possible par la capacité de l'homme de “recevoir” (“empfangen”) des autres et surtout de l'Autre, le Christ Jésus. Dans le *troisième* cas, l'“exode” est encore perçu *comme sortie de soi vers Dieu et vers les autres* et donc, ici aussi, relié au principe “pour” (“für”). Il sert en l'occurrence à préciser la consistance exacte de certains éléments du culte chrétien. C'est d'offrande de l'homme qu'il s'agit dans ce culte et non pas de choses à supprimer, offrande orientée, par la Croix du Christ et en union avec elle, vers Dieu et vers le prochain. Si sacrifice et adoration comportent des souffrances, l'amour les précède et les anime.

En examinant avec attention cette définition de l'“exode” et l'usage qui en est fait aux plans christologique, anthropologique et culturel, on voit s'y profiler, avec une évidence plus ou moins grande selon les cas,

comme un double pôle: l'“exode” *a un point d'arrivée* ou *va vers quelque part*; il *a un point de départ* ou *tient son origine de quelque part*. Mais à quoi se réfèrent exactement ces deux pôles? Comment les définir avec plus de précision? C'est ce qu'il faut maintenant voir de plus près.

2. Données complémentaires

Dans le premier texte cité qui est de teneur explicitement christologique et qui, comme tel, pourrait être particulièrement apte à répondre à notre question, le Christ étant en quelque sorte l'“exode” personnifié, notre auteur y va de clés d'interprétation déterminantes. Il nous parle de «l'acte d'être envoyé, d'être Fils et de servir» qui, comme nous le savons, vient qualifier une “christologie de l'incarnation” bien comprise (être en mouvement → exode) et compléter (référence à l'être) une pure “théologie de la croix” d'ascendance luthérienne.

Réfléchissant en christologie sur le concept johannique de la “mission”, notre auteur écrit:

«La théologie de la “mission” se présente [...] comme théologie de l'être en tant que relation, et théologie de la relation en tant que forme d'unité. [...] Jésus apparaît chez Jean comme l'Envoyé du Père, en qui s'accomplit réellement ce à quoi tous les autres envoyés ne peuvent que tendre: tout son être, c'est d'être envoyé; lui seul est l'Envoyé qui représente l'autre sans interposer son propre être. Ainsi, parce qu'il est l'Envoyé véritable, il est un avec Celui qui l'envoie. À nouveau, par le concept de mission, Jésus est interprété comme “être venant-de” (*Sein* “*Von-her*”) et “être ordonné-à” (*Sein* “*Auf-hin*”); [...] l'être est conçu comme ouverture totale et sans réserve»¹⁷.

Comme on peut le constater, l'*actualitas* de l'être appliquée à Jésus est définie, moyennant l'idée de la mission, en termes de “relation” et d'“unité” ou de “venir du” Père (“*von-her*”) et de “retourner au” Père (“*auf-hin*”), du fait que Jésus réalise si parfaitement sa mission parmi les hommes, mission reçue du Père, qu'il ne fait qu'un avec lui¹⁸.

¹⁷ *La foi chrétienne*, 120-121 (or. *Einführung*, 148).

¹⁸ Ratzinger rapproche l'idée de la mission du concept du “Logos”. Après avoir signalé que le *Logos* qui signifiait pour les Grecs “sens” (*ratio*), devient chez Jean “parole”

L'*actualitas* propre à l'être de Jésus se définit encore en termes "d'être Fils". À ce propos, notre auteur écrit:

«En appelant le Seigneur "fils", Jean le désigne d'une manière qui renvoie au-delà de lui¹⁹; il emploie ainsi une expression qui traduit essentiellement un être relationnel. [...] Si Jésus est appelé "Fils", devenant ainsi relatif au Père (*auf ... hin*), si la christologie devient un énoncé de relations, il en découle tout naturellement que le Christ est totalement relié au Père (*auf*). Parce que justement il ne subsiste pas en *lui-même*, il subsiste *en son Père*, toujours un avec Lui. [...] ».

Et encore:

«Pour Jean, "fils" signifie "être-à-partir-de-l'autre" (*Sein von ... her*); par ce mot, il définit l'être de cet homme (Jésus) comme un être venant de l'autre, ordonné aux autres, comme un être totalement ouvert dans les deux directions et qui ne connaît pas de domaine réservé pour le "Moi". S'il apparaît ainsi clairement que l'être de Jésus, en tant que Christ, est un être totalement ouvert, un être "venant-de" (*Sein von-her*), "ordonné-à" (*auf-zu*), qui ne tient nulle part à lui-même, qui ne s'appuie nulle part uniquement sur lui-même, alors il est clair également que cet être est pure relation (non substantialité), et, en tant que pure relation, il est pure unité»²⁰.

(*verbum*), il écrit: «Celui qui est ici présent est "parole"; il est donc "dit", parole exprimée par quelqu'un et adressée à quelqu'un et de ce fait, pure relation entre celui qui parle et ceux qui sont interpellés. Ainsi la christologie du *Logos*, en tant que théologie de la Parole, représente elle aussi une ouverture de l'être sur l'idée de relation. Car ici encore l'on peut dire: la parole est essentiellement "à partir de quelqu'un d'autre", "vers quelqu'un d'autre"; elle est une existence qui est tout entière passage et ouverture», *La foi chrétienne*, 121 (or. *Einführung*, 149).

¹⁹ La traduction française n'est pas exacte ici. La phrase relative du texte allemand se lit comme suit: «die immer von ihm weg und über ihn hinaus verweist». La première expression "von ... weg" évoque la distance que la personne prend d'elle-même. Dans le contexte, cette expression n'est pas synonyme d'aller au-delà de soi vers un autre ("über ... hinaus"). La première expression est la condition de possibilité de la seconde. – Je profite de l'occasion pour avertir le lecteur que la traduction française utilisée, bien que bonne, n'arrive pas toujours à rendre exactement le raffinement de la langue rätzingerienne et à susciter la joie qu'éprouve le lecteur allemand à la lecture des textes de notre auteur.

²⁰ *La foi chrétienne*, 119 (or. *Einführung*, 146). (C'est l'A. qui souligne; la traduction française ne signale pas ce détail).

Dans le premier texte, l'affirmation est simple. L'être du Fils consiste à être relié au Père au point de ne pas subsister en lui-même, mais d'être dans le Père, un seul être avec lui. Dans le second, cette relation est définie en termes d'être "à partir" du Père et d'être "ordonné à" lui, uni à lui à travers son lien avec les hommes²¹, lien identifié ailleurs au principe "pour" ("für")²². L'être de Jésus est donc tout autre chose qu'une réalité immobile. Il est lien, pure relation venant du Père ("von [...] her") et s'y unissant ("hinauf"; "auf [...] hin"; "auf [...] zu") à travers son rapport avec les hommes.

L'*actualitas* propre à l'être de Jésus se définit enfin par l'"acte [...] de servir". Sur ce point, notre auteur résume ainsi sa pensée:

«Si [...] la foi reconnaît dans le "Moi" de Jésus une pure ouverture, un être tout entier "à-partir-du-Père" (*von ... her*); si, par toute son existence, ce "Moi" est "Fils" – actualité d'un pur service – si, autrement dit, cette existence n'a pas seulement de l'amour mais *est* amour, n'est-elle pas alors nécessairement identique à Dieu qui *seul est* l'amour? Jésus, le Fils de Dieu, n'est-il pas alors lui-même Dieu? N'est-il pas vrai alors que le "Verbe était (tourné vers) Dieu (*auf ... hin*)²³ et le Verbe *était* Dieu"? (*Jn* 1, 1)»²⁴.

Notre auteur identifie ici le Fils, pure ouverture en tant que pure origine du Père ("von [...] her"), à l'*actualitas* du pur service qui fait être Dieu puisque Dieu est amour. C'est l'orientation radicale de Jésus vers le Père ("auf [...] hin") dont parle saint Jean et qui fait de lui un seul être avec le Père.

²¹ Je fais ici allusion à l'expression: «un être venant de l'autre, ordonné *aux autres*» («*Sein vom andern her und auf die andern hin*»). L'auteur utilise ici une expression qui renvoie en premier lieu au Père et ensuite aux hommes auxquels le Fils est envoyé. C'est le reflet de l'unité dans le Christ de la personne et de l'œuvre sur laquelle notre auteur insiste constamment: «L'adhésion chrétienne à Jésus équiv(aut) à le reconnaître comme Christ, c'est-à-dire comme celui en qui personne et œuvre sont identiques» (*La foi chrétienne*, 139 (or. *Einführung*, 168).

²² Voir par exemple: *La foi chrétienne*, 139 (or. *Einführung*, 168).

²³ Je modifie ici la traduction française qui ne tient pas compte de l'expression allemande "auf ... hin".

²⁴ *La foi chrétienne*, 139 (or. *Einführung*, 169). (C'est l'A. qui souligne; la traduction française n'est pas ici toujours conforme à l'original).

Que retenir de ces textes eu égard à notre questionnement de départ sur l'identification des pôles apparus dans les textes sur l'"exode" analysés précédemment? Comme on peut mieux s'en rendre compte maintenant, l'être de Jésus le Christ est mouvement, "exode" justement, parce qu'il vient du Père et va vers le Père, ouverture "dans les deux directions" d'origine et de fin ou d'unité d'être avec le Père. Les deux pôles entrevus précédemment se définissent comme *paternité d'origine et de mission* ("von") ainsi que comme *paternité de terme et d'identité* ("auf [...] hin") ou, si l'on veut, de *communion et d'accomplissement*, mais paternité de communion qui n'est pas rejointe *sans les "autres"* ("die andern"), entendons sans les hommes auxquels Jésus le Christ est envoyé, auxquels il s'unit par amour²⁵. Ce point trouve confirmation dans le fait que Ratzinger met toujours le Christ en rapport avec les croyants. À cet égard, voici quelques textes particulièrement représentatifs liés de plus ou moins près aux passages précités.

Au terme de la christologie déjà connue élaborée autour de Jésus "Envoyé du Père", il écrit:

«L'application est faite à l'existence chrétienne: "Comme le Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie" (*Jn* 13, 20; 17, 18; 20, 21). En plaçant cette existence dans la catégorie de la mission, Jean l'explique une fois de plus comme "être venant-de" ("Sein 'Von-her'"), "ordonné-à" ("Sein 'Auf-hin'") comme être relationnel et partant comme unité»²⁶.

En rapport avec le second texte conçu autour de la filiation divine de Jésus, notre auteur s'exprime ainsi:

«Ce qui est fondamentalement affirmé du Christ devient également l'explication de l'existence chrétienne [...]. Être chrétien, pour Jean, c'est être comme le Fils, devenir fils, donc ne pas s'appuyer sur soi, ne pas se tenir en soi, mais vivre totalement ouvert dans les deux sens: "venant-de" ("Von-her"), "ordonné-à" ("Auf-zu")»²⁷.

²⁵ Voilà quelques-unes des précisions dont nous parlions à la note 12. D'autres viendront plus loin.

²⁶ *La foi chrétienne*, 121 (or. *Einführung*, 148).

²⁷ *La foi chrétienne*, 119 (or. *Einführung*, 146-147). Un peu plus haut, Ratzinger écrit: «Parallèlement à la formule: "Le Fils ne peut rien faire de lui-même" qui place la christo-

Comme nous l'avons vu, Ratzinger terminait sa réflexion sur «la diaconie radicale» de Jésus en se demandant si Jésus n'était pas par là Fils de Dieu au sens strict du terme, tourné vers le Père et un avec lui.

«(Mais) la question inverse se pose [...] Si cet homme (Jésus) est tout entier ce qu'il fait, s'il est tout entier derrière ce qu'il dit, s'il est tout entier pour les autres; s'il est celui qui s'est trouvé en se perdant (cf. *Mc* 8, 35), n'est-il pas alors le plus humain des hommes, la plénitude même de l'humain? Avons-nous alors encore le droit de résorber la christologie (discours sur le Christ) dans la théologie (discours sur Dieu)? Ne devons-nous pas plutôt revendiquer Jésus passionnément comme *homme*, et faire de la christologie un humanisme, une anthropologie»²⁸?

Comme dans le premier cas, notre auteur répond positivement à la question. Il reconnaît que christologie et anthropologie se compènètrent²⁹.

Que retenir de ces textes et en quoi font-ils progresser notre recherche? Ils font bien voir que ce qui vaut pour le Christ vaut *mutatis mutandis* pour les chrétiens. Ainsi que l'avaient déjà laissé entrevoir les textes rapportés dans le premier paragraphe, les croyants ont comme le Christ une existence «exodale» à deux pôles (d'origine et d'unité) qui pourraient s'appeler, transposés à ce niveau, protologie et eschatologie. Comment se présentent-ils sous cet angle?

3. Les pôles protologique et eschatologique

Posons à nouveau la question en la spécifiant encore: quel visage prend ce «Père» origine («von-her») et fin («auf-hin») quand il est considéré, dans le cadre de l'existence chrétienne, au niveau de la création et de la re-création?

logie dans l'optique de la relation, à partir du concept de «fils», Jean utilise pour «ceux qui-appartiennent-au-Christ» la formule: «Sans moi vous ne pouvez rien faire» (*Jn* 15, 5). Ainsi l'existence chrétienne avec le Christ est placée dans la catégorie de la «relation»», *La foi chrétienne*, 118 (or. *Einführung*, 146).

²⁸ *La foi chrétienne*, 140 (or. *Einführung*, 169). (C'est l'A. qui souligne).

²⁹ Compénétration ne veut pas dire réduction. Cette attention portée à l'anthropologie se ressent probablement de l'influence du contexte des années 60 très sensible au «tourant anthropologique».

a) Dans la foulée du premier article de la foi chrétienne, transcription de la profession de foi monothéiste d'Israël, Ratzinger confesse l'existence de «Dieu, Maître de toutes choses, Père, Créateur». Qu'est-ce à dire? Ce Dieu est «le Logos, c'est-à-dire la Pensée, la Liberté, l'Amour [...], la puissance qui crée et embrasse tout être»³⁰.

Un peu plus loin, notre auteur précise encore sa pensée:

«Si la foi est d'abord une option pour le primat du *logos*, si elle est foi en la réalité antécédente du Sens créateur qui porte le monde, elle est aussi foi au caractère personnel de ce Sens: pour elle, la Pensée originelle qui a produit le monde, n'est pas conscience anonyme neutre, mais Liberté, Amour créateur, Personne»³¹.

D'après ce texte donc, à l'option pour le primat du *Logos* sur la matière s'en ajoutent deux autres: l'option pour le primat du particulier sur l'universel impliquant l'option pour l'homme «être irréductible ouvert sur l'Infini» et l'option pour le primat de la liberté contre le primat d'un déterminisme cosmique. Que signifie cet ensemble de données que l'on peut facilement pressentir significatif pour préciser encore l'identité du Père Créateur?

«En fin de compte, cela signifie, écrit notre auteur, que cette Pensée créatrice, le présupposé et le principe de tout être, est une Pensée réellement consciente d'elle-même, qui non seulement se connaît elle-même mais connaît aussi tout ce qu'elle pense. Cela veut dire, de plus, que cette Pensée ne connaît pas seulement mais qu'elle aime aussi, qu'elle est créatrice parce que Amour; et enfin, étant capable non seulement de connaître mais aussi d'aimer, elle a établi ce qu'elle a pensé, dans la liberté d'un être autonome; elle l'a objectivé, pourvu d'un être propre»³².

³⁰ *La foi chrétienne*, 91 (or. *Einführung*, 115).

³¹ *La foi chrétienne*, 96. Par souci d'exactitude, je transcris le texte allemand: «Wenn christlicher Glaube an Gott zunächst einmal Option für den Primat des *Logos*, Glaube an die vorausgehende und die Welt tragende Realität des schöpferischen Sinnes ist, so ist er als Glaube an die Personhaftigkeit jenes Sinnes zugleich Glaube daran, daß der Urgedanke, dessen Gedachtsein die Welt darstellt, nicht ein anonymes, neutrales Bewußtsein, sondern Freiheit, schöpferischen Liebe, Person ist», *Einführung*, 121.

³² *La foi chrétienne*, 96 (or. *Einführung*, 122).

Se référer à ce “Père” le “Créateur”, se confier, s'en remettre à lui comme origine, fondement, sens, vérité, implique naturellement de la part des croyants un renoncement au “savoir opérationnel” où l'on abandonne la vérité de “l'être-en-soi” au profit de l'utilité des choses pour nous (le *factum* et le *faciendum*³³). Réfléchissant sur la signification de la triple renonciation et de la triple confession de foi constitutives du *credo* primitif lié au baptême, notre auteur complète positivement sa pensée. Ce renoncement est synonyme de “conversion”, de “retour au sens”. «Le croyant se détourne de l'idolâtrie du visible et du technique, pour se tourner plein de confiance vers l'invisible»³⁴. Cette “conversion”, ajoute-t-il encore, ne donne pas seulement accès à la vérité, mais elle en conditionne le mode d'accès qui est un “comprendre” (“verstehen”) plutôt qu'un savoir (“wissen”), “comprendre” qui signifie «saisir et concevoir comme *sens* le sens qu'on l'on a reçu³⁵ comme *fondement*»³⁶.

Concluons. Le pôle originel (“von-her”) de l'“exode” transposé au niveau de l'existence chrétienne est donc le “Père, le Créateur” conçu essentiellement comme “Pensée originelle” qui produit et fonde le monde³⁷. C'est vers lui de qui tout découle que doit se tourner le croyant.

³³ Allusion au marxisme. Voir les réflexions de l'auteur dans le contexte des limites de la compréhension moderne du monde et du point d'insertion de la foi: *La foi chrétienne*, 25-29 (or. *Einführung*, 38-41).

³⁴ *La foi chrétienne*, 42 (or. *Einführung*, 59). Sur l'idée de conversion identifiée entre autres à une “conversion à l'être”, voir, dans le présent fascicule, la contribution de B. HIBBER, *Umkehr im theologischen Denken von Joseph Ratzinger*, dans “PATH” 6 (2007) 199-220.

³⁵ «Le sens, c'est-à-dire le fondement sur lequel repose toute notre existence, nous ne pouvons le créer nous-mêmes, nous ne pouvons que le recevoir», *La foi chrétienne*, 32 (or. *Einführung*, 47). Voir la note 14 de cette contribution.

³⁶ Nous suivons ici presque mot à mot le texte original en raison de la prégnance de la langue: «Verstehen bedeutet, den Sinn, den man als *Grund* empfangen hat, als *Sinn* zu ergreifen und zu begreifen», *Einführung*, 51 (C'est l'A. qui souligne). La traduction française paraphrase la pensée sans en modifier la substance: “Comprendre”, c'est «concevoir le fondement sur lequel nous nous appuyons, comme étant sens et vérité, reconnaître que ce *fondement* représente le *sens*», *La foi chrétienne*, 35.

³⁷ Il arrive que Ratzinger applique le “sens créateur” au Fils, mais il le considère dans ce cas ordinairement sous l'angle de son égalité de nature avec le Père. Voir par exemple *Einführung*, 196.

b) Passons maintenant au pôle eschatologique. À ce niveau, il est clair que l'on a affaire au Père de Jésus Christ. Mais, dans le cadre de l'existence "exodale" des croyants, cette union au Père se fait à travers la "mission" accomplie, la "pure relation", le "diaconie radicale" qu'est Jésus Christ, car, comme nous l'avons vu, l'exode de Jésus consiste en substance en son retour ou en son union au Père à travers son rapport avec les hommes. Cette donnée implique que le Christ soit "l'homme parfait", le "dernier homme". Sur ce point, notre auteur a des pages particulièrement significatives pour notre propos.

La foi chrétienne reconnaît en Jésus de Nazareth l'"homme exemplaire", expression qui fait pratiquement écho au concept paulinien de "dernier Adam". Comment l'est-il? Il l'est en transcendant les limites de l'*humanum*, car «l'homme est en lui-même dans la mesure où il est auprès de l'autre». Mais attention! Pas n'importe quel autre! «Il est d'autant plus en lui-même qu'il est plus près du *tout* autre, de Dieu»³⁸. C'est le cas de Jésus qui s'est vraiment trouvé en se dépassant totalement.

Dans cette optique, l'"hominisation"³⁹ est arrivée à son terme lorsque, après le passage de l'animal au *logos*, «le *logos* lui-même, le Sens Créateur tout entier», et l'homme se compénètrent. Pour que «l'homme devienne pleinement homme», il faut que «Dieu devienne homme». Ainsi donc

«c'est l'ouverture au Tout, à l'Infini (*auf-bin*), qui fait l'homme. L'homme est homme par le fait qu'il tend infiniment au-delà de lui-même; il est par conséquent d'autant plus homme qu'il est moins replié sur lui-même, moins "limité". Mais alors – répétons-le – celui-là est le plus homme, l'homme véritable, qui est le plus il-limité (*ent-schränkt*), qui non seulement entre en contact avec l'infini – l'Infini – mais est un avec lui: Jésus Christ»⁴⁰.

Est-ce à dire que cette exemplarité du Christ l'isole ou le place en une niche à part? À cette question, notre auteur répond par un "non" ferme. Il écrit:

³⁸ *La foi chrétienne*, 159 (or. *Einführung*, 190).

³⁹ Terme emprunté à Teilhard de Chardin que Ratzinger prend en compte dans ces pages.

⁴⁰ *La foi chrétienne*, 159 (or. *Einführung*, 190-191).

«Si Jésus est l'homme exemplaire, en qui la vraie essence de l'homme, telle que Dieu l'avait conçue, se manifeste pleinement, alors il ne peut pas être destiné à ne former qu'une exception absolue, une curiosité, où Dieu nous démontre tout ce qui est possible. Son existence concerne alors l'humanité tout entière»⁴¹.

On retrouve ainsi le nom "Adam" attribué à Jésus, nom qui, dans la pensée biblique, exprime l'unité de toute la réalité humaine. Que Jésus soit appelé "Adam" montre qu'il est destiné «à rassembler en lui toute la réalité "Adam"». De là, on voit mieux que l'expression paulinienne: "Corps du Christ", pour beaucoup difficile à comprendre, «est une exigence interne de l'existence de Jésus qui ne doit pas demeurer à l'état d'exception, mais "attirer à elle" toute l'humanité»⁴². À partir de là, la foi n'aura pas de peine à voir dans le Christ le mouvement «vers un avenir de l'homme» ("auf-hin") où ce dernier est totalement incorporé à l'Unique «de telle manière [...] que l'individu n'y soit pas dissous, mais parvienne à devenir lui-même»⁴³.

On pourrait trouver une doctrine analogue dans le IV^e évangile, pense notre auteur. Citant le fameux verset johannique: «Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi» (12, 32), il voit en ce verset l'explication de la mort de Jésus en croix et, vu la place centrale de la Croix dans la théologie johannique, l'orientation de tout l'évangile. Comment cela?

«La crucifixion apparaît (chez Jean) comme une ouverture sur les autres, où les monades humaines éparses sont attirées dans l'étreinte de Jésus-Christ, réunies dans le vaste espace de ses mains étendues, pour parvenir, dans ce rassemblement, à leur but, au but de l'humanité. Mais s'il en est ainsi, le Christ, en tant qu'homme à venir, n'est pas l'homme pour soi, mais essentiellement l'homme pour les autres; l'homme à venir, il l'est précisément en tant qu'ouvert à tous. [...] L'avenir de l'homme est dans "l'être-pour" ("Sein-für")»⁴⁴.

⁴¹ *La foi chrétienne*, 160 (or. *Einführung*, 191).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *La foi chrétienne*, 163 (or. *Einführung*, 194).

⁴⁴ *Ibidem*.

C'est ainsi que se vérifie ce que nous affirmions au début de ce développement sur le pôle eschatologique. Du reste, l'auteur y fait écho explicitement lorsqu'il note à la suite du passage précité:

«Ici se confirme, au fond, ce que nous avons reconnu être le sens de la filiation [...] . Tout cela nous renvoie à l'existence dynamique et "actuelle", qui est essentiellement ouverture dans le mouvement entre le "à partir-de" ("von") et le "pour" ("für"). Une fois de plus, il apparaît que le Christ est l'homme totalement ouvert⁴⁵, en qui les cloisons de l'existence sont démolies, qui est tout entier "passage" (*Pascha*)»⁴⁶.

Le discours est ici immédiatement christologique. Mais vu la consistance foncièrement "pour" ("für") du mystère, l'attitude de l'homme y est comme incluse, attitude que chaque homme devra faire sienne comme notre auteur l'affirme explicitement:

«L'homme ne saurait se trouver qu'en laissant abattre les murs de son existence et en regardant celui qui a été transpercé (*Jn 19, 37*)⁴⁷, en suivant celui qui, en tant que transpercé, ouvert, a ouvert la voie vers l'avenir»⁴⁸.

Et l'auteur de mettre lui-même le lien entre les deux pôles objets de ce paragraphe, lien qui qualifie le temps inhérent au christianisme comme «espérance en la promesse»:

«[...] Le christianisme qui, dans sa foi à la création, affirme le primat du *logos* et considère le Sens Créateur comme principe et commencement, voit

⁴⁵ Dans la suite du texte, Ratzinger illustre cette "ouverture" du Christ en commentant l'épisode johannique de la transfixion du Crucifié (*La foi chrétienne*, 163-164; or. *Einführung*, 195-196). Il est difficile de ne pas reconnaître dans ces lignes une donnée reprise, moyennant les ajustements nécessaires naturellement, dans l'Encyclique de Benoît XVI *Deus caritas est* (25 décembre 2005), donnée qui constitue le centre du texte pontifical. Voir sur ce point mes travaux: *Il cuore aperto del Figlio, dimora trinitaria e sorgente della Chiesa*, dans "L'Osservatore Romano" (éd. quotidienne), 20.05.06. p. 4; *La figure du bon Samaritain, porte d'entrée dans l'Encyclique de Benoît XVI Deus caritas est*, dans *RTL 11* (2006), 227-239; *Un presagio della Deus caritas est di Benedetto XVI*, dans R. TREMBLAY, *Deus caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2007, 89-94.

⁴⁶ *La foi chrétienne*, 163 (or. *Einführung*, 195).

⁴⁷ Remarquons au passage l'expression («zum Durchbohrten blicken») qui inspirera plus tard le titre d'un autre ouvrage: *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984.

⁴⁸ *La foi chrétienne*, 164 (or. *Einführung*, 196).

également dans ce *logos*, d'une certaine manière, le but, l'avenir, Celui qui doit venir. Ce regard vers celui qui doit venir constitue même la véritable dynamique historique du christianisme, qui dans l'Ancien et le Nouveau Testament vit la foi comme espérance en la promesse»⁴⁹.

4. Conclusion

En approfondissant la thématique de l'«exode» en ce que j'ai appelé au début de ces pages le «livre-souche» du théologien Joseph Ratzinger, nous avons pu voir émerger de plus en plus clairement un thème qui lui est connexe: le thème de la filiation divine de Jésus, mystère de «relation» dont la reconnaissance est, aux yeux de notre auteur, «révolutionnaire » par rapport à l'antiquité⁵⁰.

S'il est vrai que ce thème s'entrelace avec d'autres au thème de l'«exode», il en constitue en réalité le filon le plus important. Je fonde cette affirmation sur les faits suivants. Dans le premier texte, de texture proprement christologique, cité et examiné dans le contexte de cette étude, l'auteur écrit, comme nous l'avons vu, qu'«une théologie de la croix (= *actualitas*) qui veut déployer toutes ses dimensions, devra devenir christologie du Fils et de l'être». Les derniers textes rapportés, de teneur aussi bien christologique qu'anthropologique, vont dans le même sens. On pourrait trouver une confirmation, externe à notre problématique et à l'ouvrage étudié mais non moins probante, de cette donnée dans le fait que, après avoir examiné les nombreux titres christologiques présents dans le Nouveau Testament, Ratzinger reconnaît que

⁴⁹ *La foi chrétienne*, 164-165 (or. *Einführung*, 196).

⁵⁰ «Ce qui est révolutionnaire dans la vision chrétienne du monde et de Dieu, par rapport à l'antiquité, c'est qu'elle nous invite à comprendre l'«Absolu» comme «relativité» absolue, comme «relation subsistante»», *La foi chrétienne*, 217 (or. *Einführung*, 253). Au sujet de l'homme, Ratzinger écrit encore: «Dans ce passage de l'individu à la personne apparaît, à mon sens, toute l'étendue du chemin qui va de l'antiquité au christianisme, du platonisme à la foi», *La foi chrétienne*, 98 (or. *Einführung*, 123). Pour plus de détails sur le sens et la portée de ces affirmations, voir: C. BERTERO, *L'idea di persona nel pensiero di Joseph Ratzinger*, Pontificia Università del Laterano, Roma 1999.

«dans le mot Fils était trouvée cette simplicité qui est en même temps profondeur et plénitude, [...] clé d'interprétation qui rend tous les autres (titres) accessibles et compréhensibles»⁵¹.

Si cette conclusion était justifiée, on pourrait dire que l'identité filiale de Jésus *imprègne toute la pensée de l'auteur* et que, parce que les pôles protologique et eschatologique sont, comme nous l'avons vu, constitutifs de l'existence "exodale" de ceux qui suivent Jésus, l'arc multicolore qui les relie *a comme couleur dominante* celle du rapport de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu consommé de manière inédite et définitive dans le Fils incarné, mort et ressuscité.

⁵¹ J. RATZINGER, *Schauen*, 16 (c'est moi qui traduis).

MARIA, LA MADRE, NELLA TERRA FERMA DELL'AMORE

MARCELLA FARINA

PATH 6 (2007) 115-139

1. Una premessa

«La figura di Maria ha toccato in maniera particolare il cuore degli uomini. Da un lato il cuore delle donne, che con lei si sono identificate e che l'hanno sentita vicina; ma anche il cuore degli uomini che non hanno perso il senso della maternità e della verginità. La mariologia ha conferito alla cristianità accenti di grande tenerezza. Grazie a Maria, il cristianesimo può essere vissuto come religione della fiducia»¹.

La *Theotokos* struttura la teologia di Joseph Ratzinger, in quanto entra nel nucleo fondamentale del credere e del teologare. Pertanto, non solo dedica a Lei alcuni scritti, ma alla sua luce ripensa tutta la fede. La considera “Chiesa nascente”, “Terra feconda”, “espressione della vicinanza di Dio”, creatura nuova, convergenza della via della creazione e della grazia. Ella è presente costantemente nella vita e nell’opera teoretica e pastorale del nostro Autore.

In queste poche pagine, pertanto, si può solo registrare qualche aspetto del suo pensiero; molto resta implicito e non detto. Organizzo le considerazioni in due nuclei: *Un teologare nella vita; Maria esaltazione di Dio, specchio della sua benevolenza*. Nel primo segnalo alcune dimensioni del suo teologare radicato nel vissuto personale ed ecclesiale, aperto al confronto con i vari saperi e le varie esperienze; nel secondo indico al-

¹ J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 200, 271 ss.

cune coordinate e costanti della sua riflessione sul culto a Maria e sulla mariologia.

2. Un teologare nella vita

Il teologare è vivere, pensare e comunicare la fede in maniera ragionevole e amorevole, secondo quella sapienza che nasce dalla radicale apertura alla Rivelazione e si fa accoglienza della grazia, sua irradiazione. Maria ne è il paradigma perché

«si lascia assorbire dal seme, al seme si assimila rinunciando a se stessa, per farlo germogliare. Con la sua maternità Maria ha trasfuso in esso la sostanza di sé, corpo e anima, perché una nuova vita potesse venir fuori [...]. Si mette a completa disposizione come suolo, si lascia usare e consumare per venir trasformata in colui che ha bisogno di noi per diventare frutto della terra»².

Il teologare è una delle vocazioni che lo Spirito suscita nella Chiesa per il bene non solo della comunità credente, ma dell'umanità intera, con il compito peculiare di raccordare fede e ragione, grazia e natura, ragione e sentimento. Maria è testimone di questa singolare coniugazione.

Ratzinger insiste sul rapporto di reciprocità asimmetrica tra verità rivelata e ragione, tra intelligenza e amore. Per questo entra nel vivo dei dibattiti socio-culturali, socio-religiosi e socio-ecclesiali, nei dibattiti scientifici e teologici, senza ostentazione e senza latitanze, nella ricerca del vero³. Non raramente traccia dei bilanci di movimenti di pensiero, di vicende storiche, di percorsi personali di quanti si ritengono profeti creativi, ma, non essendo fondati nella fede, risultano sterili e spiritualmente poveri. La genuina ricerca, infatti, si nutre della Parola e dell'Eucaristia, si attua nella Chiesa, trasforma la vita, si fa missionaria.

² ID., *“La parola uscita dalla mia bocca non ritornerà a me senza effetto”*, in ID., *Maria Chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 7.

³ Per lui la teologia è un pensare insieme con la fede della Chiesa, insieme ai grandi pensatori della fede. È una teologia che si apre nel cammino di pensiero della fede, scaturisce dalla vita di fede e la alimenta, diventando slancio evangelizzatore (Cf. ID., *Il sale della terra. Un nuovo rapporto sulla fede*, in un colloquio con Peter Seewald, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano], 1997, 74 ss.; 92; ID., *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 37-47).

Mi pare questa una prospettiva caratterizzante il teologo del nostro Autore, un teologo che presuppone un'articolata analisi dei dati dottrinali e delle loro fonti, protesa verso una visione di sintesi, sempre in costruzione, in dialogo propositivo con studiosi e semplici fedeli, a servizio della comunità credente e dell'umanità. Tale sintesi, prima di essere teoretica, è esistenziale. Ha alla base la fede attinta nell'*humus* vitale della famiglia e della parrocchia, una fede ripensata ed esplicitata nello studio alla scuola di autentici maestri, in un contesto socio-culturale ricco di stimoli, di motivi ispiratori, ma anche di provocazioni, di dialettiche, di eventi drammatici, di grandi responsabilità.

Egli non si colloca in un filone di pensiero, né si fissa in un sistema. Piuttosto coltiva una costante apertura a tutto ciò che può dare alla fede una consistenza umana nella ragionevolezza e alla missione evangelizzatrice fecondità. Il suo pensare diventa spiritualità e talvolta assume una nota autobiografica. La discrezione, l'umiltà, la trasparenza sono come perle che brillano nel riserbo che caratterizza la sua figura.

Vi convergono vari e molteplici fattori.

In primis, l'educazione ricevuta e coltivata in famiglia e in parrocchia delle quali conserva un costante e grato ricordo e alle quali ritorna volentieri per attingere nuove risorse. Qui acquisisce il senso della devozione mariana con le preghiere «tanto antiche e semplici, cresciute all'ombra della religiosità popolare [...che] non hanno mai perso di freschezza e di efficacia»⁴.

Sovente fa memoria del clima profondamente religioso di "casa", impregnato di valori soprannaturali, di amicizia, di reciproco aiuto, di semplicità e di coraggio. Ricorda i pellegrinaggi al santuario mariano di Altötting, la condivisione di fede con persone semplici.

I genitori sono stati testimoni del valore ineguagliabile della religione che rende la vita piena di quella gioia che non si ottiene con i beni materiali, ma scaturisce dall'amore divino e si traduce in sollecitudine verso i poveri. In loro ha trovato sempre "quella confidente sicurezza" di cui ha avuto tanto bisogno. Il padre è stato un uomo dall'indole più razionale e

⁴ ID., *Dio e il mondo*, cit., 272; cf. ID., *La mia vita. Ricordi (1927-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, 11-65; ID., *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1985; ID., *Il sale della terra*, cit., 9-136, specie p. 53 ss.

decisa, con una fede convinta e meditativa. La madre è stata una donna dal cuore grande e interiormente molto forte.

Ricordando gli ultimi momenti di lei, annota:

«La sua bontà era divenuta ancor più pura e trasparente e continuò a brillare anche nelle settimane in cui il dolore andava crescendo. Il giorno dopo la domenica *Gaudete*, il 16 dicembre 1963, ella chiuse per sempre i suoi occhi, ma la luce della sua bontà è rimasta e per me è divenuta sempre più una concreta dimostrazione della fede da cui lei si era lasciata plasmare. Non saprei indicare una prova della verità della fede più convincente della sincera e schietta umanità che la fede ha fatto maturare nei miei genitori e in molte altre persone che ho potuto incontrare»⁵.

In questo ambiente ricco di valori ha coltivato la propria ecclesialità, considerando la Chiesa la sua patria più intima con la quale è fuso dalla nascita. È affascinato fin da piccolo dalla preghiera liturgica e dal silenzio e non nasconde la gioia per essere nato il sabato santo, il 16 aprile del 1927.

L'educazione cristiana ricevuta lo prepara ad affrontare la dura esperienza del nazismo così ostile alla Chiesa cattolica. In questa tragica situazione scopre la bellezza e la verità della fede. Non a caso nella sua indagine teologica parte con il tema della Chiesa e vi resta fedele: «Tratto il tema della Chiesa nel senso che, in tal modo, nasce lo sguardo su Dio. E in questo senso Dio è la tematica centrale della mia ricerca»⁶. Da questa prospettiva valuta gli eventi ecclesiali, nobili e problematici, come pure i limiti e i peccati che ne offuscano la bellezza. L'ecclesialità quale tratto caratteristico del suo teologare emerge pure nelle sue considerazioni sull'identità del credente, sull'essere e sulla missione del Nuovo Popolo di Dio, sull'autenticità del teologo.

È questo il contesto vitale della devozione mariana e della riflessione su Maria.

Qualche esempio.

Ricorda che il suo maestro Gottlieb Söhngen nel '49 si pronunciò appassionatamente contro la possibilità di definire il dogma dell'Assunta. Quando Eduard Schlink provocatoriamente gli chiese se avrebbe voltato

⁵ ID., *La mia vita*, cit., 94 ss.; cf. 77 ss.; 7-20.

⁶ ID., *Il sale della terra*, cit., 74; cf. 48-55; ID., *Dio e il mondo*, cit., 57.

le spalle alla Chiesa cattolica, nel caso che il dogma fosse stato proclamato, egli, dopo un attimo di riflessione, rispose:

«Mi ricorderò che la Chiesa è più saggia di me e che io ho più fiducia in lei che nella mia erudizione». Credo che questa scena dica tutto sullo spirito con cui a Monaco si faceva teologia, in maniera critica ma credente»⁷.

Pure grande eco suscitò il suo discorso all'Accademia bavarese sul tema, *Perché sono ancora nella Chiesa*, ove affermò con chiarezza che «solo nella Chiesa è possibile essere cristiano e non ai margini della Chiesa»⁸.

Dalla sua biografia si possono evidenziare alcuni eventi tra i tanti che segnano una svolta e incidono sul suo pensare e comunicare la fede.

Uno di questi è l'ingresso nel seminario: qui in modo più sistematico approfondisce il messaggio cristiano e percorre un cammino spirituale sotto la guida di sacerdoti illuminati.

Dal 1946 al 1951 è nella facoltà di Monaco per la formazione teologica che è connotata fortemente dal movimento biblico, liturgico ed ecumenico degli anni compresi tra le "due Guerre Mondiali".

Segnala che la sua formazione e docenza teologiche sono state caratterizzate fortemente dal rigido cristocentrismo del movimento liturgico, ulteriormente accentuato dal dialogo con i fratelli protestanti, per cui il riferimento a Maria è sempre discreto, ma corretto, con rimandi alla Scrittura, alla Tradizione e alla sana devozione popolare.

La menzione delle due Guerre Mondiali lascia intravedere il dramma profondo provocato dal nazismo e l'attenzione a gestire la sua non appartenenza alla Gioventù Hitleriana. Si scorge il rifiuto dello spirito di menzogna e la ricerca intensa e vitale della verità. Egli ha sperimentato il dilagare di questo spirito ingannatore che ha generato disorientamento, confusione, false utopie. Vede, quindi, nella verità la via di umanizzazione del mondo. Perciò insiste sulla ricerca della verità quale cammino luminoso dell'amore, come ricerca della verità dell'amato.

⁷ ID., *La mia vita*, cit., 57 ss.

⁸ *Biografia di sua Santità Benedetto XVI*, in www.vatican.va; cf. ID., *Discorso di presentazione*, pronunciato il 13 novembre del 2000, in occasione della nomina a membro della Pontificia Accademia delle Scienze, in www.vatican.va.

Le difficoltà presenti in questo percorso possono far sorgere il dubbio sulla possibilità di conoscere la verità, un problema che egli ha sentito intensamente, cercandone la risposta. Capisce che

«la rinuncia alla verità non libera, al contrario conduce alla dittatura dell'arbitrio [...]. L'uomo svilisce se stesso, se non può conoscere la verità, se tutto è solo il prodotto di una decisione individuale o collettiva. Su questa strada mi sono reso conto di quanto sia importante il concetto di verità [...]: è come un appello rivolto a noi che non ci dà dei diritti, ma, al contrario, esige da noi umiltà e obbedienza e ci porta sulla strada della comunione»⁹.

In tutta la sua esistenza, per circostanze varie nelle peculiari situazioni culturali e spirituali in cui è vissuto, ha sottolineato sempre il primato della verità, non di quella astratta e intellettualistica, ma di quella che è sapienza e conduce a Dio. Avverte che l'ateismo è oscuramento della mente. Pertanto, tematizzando i processi di accesso al vero a livello esistenziale e teoretico, nei suoi studi e nella sua attività di docente, conclude che la verità non risiede dove si nega Dio, nelle ideologie e nelle illusorie speranze¹⁰.

Si può instaurare un confronto con l'esperienza di Karol Józef Wojtyła il quale ha dovuto lottare per la vocazione, ha visto l'occupazione tedesca della Polonia e quella russa, ha resistito al regime comunista; ha conosciuto i soprusi contro la dignità umana, gli orrori, la perversione degli spiriti, e ha intuito il mistero della redenzione: al grande male rispondere

⁹ ID., *Il sale della terra*, cit., 75; cf. 58 ss., 63-66; 282-284; ID., *La mia vita*, cit., 41-46.

¹⁰ Cf. *Ivi*, 263 ss.; cf. 66-93. «Al servizio di questo dominio della menzogna stava un regime di paura, nel quale nessuno poteva fidarsi dell'altro perché tutti in qualche modo dovevano proteggersi sotto la maschera della menzogna [...]. La situazione attuale con le guerre in corso e il fondamentalismo ci fanno capire come la ragione malata e la religione manipolata raggiungono gli stessi effetti [...]: la negazione dei valori della dignità perché negati i valori ultimativi [...], la negazione di Dio o la cattiva concezione di Dio [...]. Contro lo Stato di pura ragione dell'occidente [emerge...] il bisogno di fondare il diritto non *etsi Deus non daretur*, ma *si Deus daretur* e proprio la società agnostica atea fa perdere dignità e pone l'uomo in balia delle forze del male». (*Discorso pronunciato in Normandia*, 4 giugno 2004, 60° anniversario dello sbarco alleato, in www.ratzinger.it; cf. ID., *L'Europa e i suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo Cinisello Balsamo – Milano – 2004, 76; ID., *Sulla speranza*, in AA.VV., *La speranza 2. Studi biblico-teologici e apporti del pensiero francescano*, La Scuola – Antonianum, Brescia – Roma 1984, 9-28).

con un grande amore. Ratzinger non nasconde la sua simpatia per lui fin dal suo incontro nel Concilio. Ne ammira la spontaneità, il fascino, la simpatia, la profondità culturale, la sua lunga storia di pensiero e di vita, la ricchezza spirituale, la gioia di dialogare e di scambiarsi idee.

Entrambi pongono al centro la dignità inalienabile della creatura umana, immagine di Dio, puntando sull'amore e sull'intelligenza e sul loro intimo nesso. Di qui la convinzione che «anche in un mondo malvagio brilla ancora il Creatore». La fede dona

«la capacità di vedere che il bene esiste [...], che Dio non abbandona mai l'umanità, quindi non può fallire. [...] Dio ha nelle mani il mondo, quindi, persino orrori spaventevoli [...] devono essere ricollocati e ricompresi a partire dal fatto che Dio è più forte del male»¹¹.

In molti punti i due convergono anche nel teologare: la fede come radice-base, la persona umana destinataria della salvezza, il contesto ecclesiale *humus* fecondo del pensare, il confronto con altri studiosi nella e fuori la Chiesa come una opportunità privilegiata nella ricerca della verità.

Una svolta significativa è l'esperienza nella facoltà di Monaco, ove matura una dimensione più critica del credere e avvia un confronto più diretto con la cultura. È un momento fondamentale di formazione che ha una forte accentuazione biblica, storico-patristica, liturgica e sistematica, con la valorizzazione del metodo storico-critico. Negli scritti autobiografici si sofferma volentieri su questi anni di studio, facendo memoria dei suoi maestri, riconoscendone la levatura spirituale, la competenza scientifica, il coraggio di osare nuovi sentieri di ricerca. Prende le distanze da una certa lettura stereotipata della teologia preconciliare¹². Sottolinea la fortuna di essere stato introdotto negli studi biblici con il metodo storico-critico, per cui nel suo lavoro teologico predilige l'esegesi.

Il professore di Nuovo Testamento, Wilhelm Maier, gli comunica la passione per l'esegesi e l'amore alla Sacra Scrittura, anima della teologia,

¹¹ ID., *Il sale della terra*, cit., 78. 28; cf. 98.

¹² Cf. ID., *La mia vita*, cit., 47-60; *Discorso di presentazione*, cit.; R. TURA, *Joseph Ratzinger*, in P. VANZAN – H.J. SCHULTZ (edd.), *Lessico dei teologi del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1978, 747-757.

e con il passare del tempo percepisce i limiti del suo sistema perché «non era in grado di cogliere tutta la profondità della figura di Cristo»¹³.

Anche Fiedrich Stummer, professore di Antico Testamento, ha esercitato un forte influsso. Ha appreso da lui il senso dell'intimo rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, il rispetto per la storia d'Israele e per il giudaismo. Ha compreso come giudaismo e fede cristiana siano

«due modi di far proprie le Sacre Scritture di Israele, che in definitiva dipendono dalla posizione assunta nei confronti della figura di Gesù di Nazaret. La Scrittura, che noi oggi chiamiamo Antico Testamento, è di per sé aperta ad ambedue le strade».

Dopo la seconda guerra mondiale ha capito che «l'interpretazione ebraica possiede una sua specifica missione teologica nel tempo "dopo Cristo"»¹⁴.

Altre due figure, Söhngen e Pascher, hanno esercitato un forte influsso su di lui, soprattutto il primo con la sua passione filosofica, storica, teoretico-sistemica. Egli

«apparteneva a quella dinamica corrente tomista che dell'Aquinate aveva fatto propri la passione per la verità e la risolutezza della domanda sul fondamento e il fine di tutto il reale»¹⁵,

entrando nel del dibattito filosofico a lui contemporaneo. Ha elaborato e comunicato ai suoi discepoli una teologia con una grande apertura ecumenica, una grande attenzione alla teologia dei misteri, un sistematico confronto con la grande tradizione teologica e con alcune personalità del pensiero cristiano.

Da lui ha appreso il metodo caratteristico:

«pensava sempre a partire dalle fonti stesse [...]. Ciò che in lui soprattutto mi colpiva, era che non si accontentava mai di una sorta di positivismo teologico, come talvolta capitava di avvertire in altre discipline, ma poneva

¹³ ID., *La mia vita*, 52.

¹⁴ *Ivi*, 52 ss., cf. 47-53.

¹⁵ *Ivi*, 55.

con grande serietà la questione della verità e, quindi, anche la questione dell'attualità di quanto è creduto»¹⁶.

Pascher ha influito con la sua ricca esperienza spirituale, personalissima.

La docenza sarà il contesto per eccellenza della sua elaborazione teologica. Dopo una breve e significativa esperienza pastorale è chiamato ad insegnare nel seminario di Frisinga. Ritorna, così, al suo «amato lavoro teologico»¹⁷.

Si cimenta nel lavoro di dottorato e successivamente in quello post-dottorale, scegliendo lavori con uno spiccato orientamento storico.

La ricerca dottorale è sulla nozione di *Popolo e casa di Dio nella dottrina della Chiesa di Sant'Agostino*. È avviato a questo studio da incontri provvidenziali con personalità e con la lettura di libri di particolare valore storico-teologico e spirituale. Le lezioni di Söhngen e le opere di de Lubac lo segnano profondamente favorendo uno sguardo nuovo e più profondo sulla teologia e sulla fede. *L'animus* agostiniano lo accompagnerà sempre nell'esperienza di fede, nella ricerca, nell'insegnamento, nel ministero pastorale¹⁸. Agostino gli ha comunicato un afflato mistico-spirituale e una propensione al confronto con il mondo filosofico greco e con la romanità. È colpito da come il vescovo di Ippona definisce l'essenza della religione cristiana, ponendola «non in continuità con le religioni anteriori, ma piuttosto in continuità con la filosofia intesa come vittoria della ragione sulla superstizione»¹⁹.

La coniugazione tra religione e ragione, appresa da Agostino, caratterizzerà il suo pensiero quale base del dialogo con persone e comunità di diversa religione.

Nella ricerca post dottorale, sempre con la guida di Söhngen, considera un aspetto non ancora studiato di San Bonaventura: la sua relazione con la concezione di storia elaborata da Gioacchino da Fiore. Le difficol-

¹⁶ *Ivi*, 56.

¹⁷ *Ivi*, 65.

¹⁸ Nominato vescovo di Monaco, indica il servizio che desidera offrire con l'espressione: «Sono divenuto la tua bestia da soma, e proprio così io sono vicino a te» che trae da Sant'Agostino (ID., *La mia vita*, cit., 12).

¹⁹ *Discorso di presentazione*, cit.

tà incontrate nel lavoro lo iniziano ad «una logica più elevata di quella puramente scientifica»²⁰.

Raccorda l'ispirazione agostiniana con quella bonaventuriana assumendo «una sensibilità teologica quasi mediterranea». Di Agostino accoglie la dimensione cristologico-sacramentale, la visione di Chiesa come comunità eucaristica e la comunione fraterna fondata sulla Trinità. Da Bonaventura assume «lo spirito di serena moderazione per riflettere sulle realtà della fede», il «principio della *medietas* [...] fondamento del cammino verso la verità»²¹, elementi che lo orientano nell'affrontare complessi problemi teologici.

È una intensa attività di ricerca e di docenza a Frisinga, Bonn, Münster, Tubinga, Ratisbona.

La partecipazione al Vaticano II al fianco del Card. Joseph Frings segna una nuova tappa nella maturazione del pensiero e dell'esperienza ecclesiale. Vi si prepara offrendo il suo contributo nella revisione di alcuni schemi e nell'approfondimento di problemi teologici. Nel Concilio incontra personalità di rilievo e stringe amicizia con uomini della statura di de Lubac, Daniélou, Congar, Philips, K. Rahner, Bouyer, Le Guillou, Medina; numerosi vescovi e cardinali, tra i quali Montini, Suenens, Wojtyła²². È il periodo della maturità.

Quando pensa di potersi dedicare ad elaborare una propria visione teologica, è raggiunto da un'altra chiamata: il 25 marzo del 1977 Paolo VI lo nomina Arcivescovo di Monaco e Frisinga. Quindi, deve interrompere il lavoro teologico, disponendosi a questo nuovo servizio. L'ingresso in diocesi gli fa percepire più profondamente il senso del sacramento; è segnato pure dalla delicatezza della preghiera mariana davanti alla Colonna della Vergine Maria, la Mariensäule²³.

Sceglie il motto “Collaboratore della verità”

«anzitutto perché mi pareva che [le due parole] potessero ben rappresentare la continuità tra il mio compito precedente e il nuovo incarico: pur

²⁰ ID., *La mia vita*, cit., 66. La dissertazione è su *La teologia della storia di San Bonaventura*.

²¹ R. TURA, *Joseph Ratzinger*, cit., 748.

²² Cf. ID., *Discorso di presentazione*, cit; ID., *Concilio in cammino. Uno sguardo retrospettivo sulla seconda sessione*, Paoline, Roma 1965; ID., *Il sale della terra*, cit., 83-95.

²³ Cf. *Ivi*, 93 ss.; ID., *La mia vita*, cit., 115.

con tutte le differenze si trattava e si tratta sempre della stessa cosa, seguire la verità, porsi al suo servizio. E dal momento che nel mondo di oggi l'argomento "verità" è quasi scomparso, perché appare troppo grande per l'uomo, e tuttavia tutto crolla, se non c'è la verità, questo motto episcopale mi è sembrato il più in linea con il nostro tempo, il più moderno, nel senso buono del termine»²⁴.

Una nuova svolta: il 25 novembre del 1981 Giovanni Paolo II lo nomina Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e Presidente della Commissione Teologica Internazionale e della Pontificia Commissione Biblica. Qui, con spirito umile considerandosi sempre la "soma" del Signore, può mettere a servizio del mondo intero la ricchezza culturale acquisita nello studio e nella docenza, l'esperienza conciliare e pastorale²⁵.

La nota mariana, presente nella sua vita di credente a partire dall'educazione ricevuta in famiglia e in parrocchia, permane nella preghiera semplice:

«Hanno sempre significato molto per me le funzioni mariane del mese di maggio, al di là la delle feste mariane liturgiche, le celebrazioni ottobrine del rosario, i pellegrinaggi nei santuari mariani quindi le varie manifestazioni della devozione mariana popolare. E più invecchio, più mi diventa cara e importante la Madre di Dio»²⁶.

In riferimento al rosario confida che lo prega semplicemente come gli hanno insegnato i genitori i quali hanno amato molto questa preghiera con un amore che è andato crescendo con l'avanzare degli anni: invecchiando, venendo meno le forze, «si sente l'esigenza di individuare un rifugio interiore e di farsi cullare dalle preghiere della Chiesa»²⁷. Ne riconosce la genuinità dottrinale e l'efficacia spirituale; non si stupisce nel constatare che grandi peccatori come grandi mistici di tutti i tempi ne hanno apprezzato le molteplici potenzialità.

²⁴ *Ivi*, 117 ss.; cf. pure ID., *Il sale della terra*, cit., 94.

²⁵ Sovente ricorda l'enorme ricchezza di questi anni (cf. RATZINGER, *Il sale della terra*, cit., 137-213. 257-311; R. TURA, *Joseph Ratzinger*, cit., 755; cf. pure http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/).

²⁶ ID., *Dio e il mondo*, cit., 268.

²⁷ *Ivi*, 289 ss., cf. *Ivi*, 286-292).

La devozione mariana semplice e profonda favorisce in lui una spiritualità evangelica che accoglie misticamente, nel raccordo di intelligenza e amore, il *nexus mysteriorum*²⁸.

3. Maria, esaltazione di Dio, specchio della sua benevolenza²⁹

Il culto di Maria

«è l'essere trascinati dalla gioia perché il vero Israele esiste indistruttibile; è l'oscillare beato nella gioia del *Magnificat* e, perciò, nella lode di colui verso il quale è debitrice la figlia di Sion e di colui che lei porta come la vera, non deperibile, indistruttibile arca dell'alleanza»³⁰.

Così Ratzinger conclude, quasi sintetizzando, lo scritto, *La figlia di Sion*, ove indica la prospettiva di una genuina riflessione sulla Vergine. Riprende il brano lucano della visita di Maria ad Elisabetta ponendo l'attenzione sul verbo esultare-saltellare (*skirtôn*) che esprime «la gioia per la Parola che si è fatta uomo [...], la gioia per la presenza di Dio, la gioia intima alla fede»³¹. Egli ritorna volentieri su questo testo, come su quello dell'annunciazione, sottolineando l'accoglienza umile ed esultante di Dio da parte della donna, punto di convergenza tra antico e nuovo popolo di Dio, primizia dell'umanità redenta, Chiesa nascente e, proprio nella prospettiva del *Magnificat* mi pare si possano raccogliere alcune coordinate del suo pensiero.

²⁸ Cf. ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia*, in *Maria chiesa nascente*, cit., 20; ID., “*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...*”, in *Ivi*, 70-82; ID., “*Tu sei la piena di grazia*”. *Elementi per una devozione mariana biblica*, in *Ivi*, 51-68.

²⁹ L'espressione richiama «Maria è esaltazione di Dio, perché specchio della benevolenza che egli ha avuto per gli uomini» (ID., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 333).

³⁰ ID., *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1978, 79; cf. ID., *Dio e il mondo*, cit., 274-276; ID., *Rapporto sulla fede*, cit., 104-113; ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., 219-227.

³¹ ID., *La figlia di Sion*, cit., 79.

3.1 "Tutte le generazioni mi chiameranno beata"

«D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata» [...] è insieme profezia e compito per la Chiesa di tutti i tempi [...]; è uno dei fondamenti essenziali della devozione cristiana a Maria. La Chiesa non ha inventato nulla di nuovo, quando ha cominciato a magnificare Maria [...]. Essa fa ciò che deve fare e di cui è stata incaricata fin dall'inizio. Quando Luca scrisse questo testo, si era già nella seconda generazione cristiana, e alla "generazione" dei giudei si era aggiunta quella dei pagani, che erano divenuti Chiesa di Gesù Cristo. La parola "tutte le generazioni" cominciava a riempirsi di realtà storica [...]: la memoria di Maria era custodita e la Madre del Signore era amata e lodata»³².

Ratzinger colloca la devozione a Maria in questo orizzonte vitale della Rivelazione, valorizzando la ricca tradizione storico-patristica e la prospettiva conciliare, segnala pure la crisi del post-concilio e ne indica le vie di superamento. Nel concilio si erano delineate due correnti che si riferivano a due movimenti spirituali: il movimento mariano e quello liturgico al quale si unirono saldamente quelli biblico ed ecumenico³³. Essi, per le loro istanze propositive, potevano arricchirsi reciprocamente; si crearono, invece, tensioni profonde che contribuirono a provocare l'eclisse del culto mariano con conseguenze preoccupanti per la vita di fede. Lo documenta il cambiamento del volto della Chiesa in America Latina: «dove la tradizionale pietà mariana del popolo declina, il vuoto è riempito da ideologie politiche»³⁴.

Con la solida formazione biblica, liturgica e storico-patristica egli offre un contributo significativo per una giusta collocazione del culto mariano e della mariologia³⁵. È consapevole del rapporto tra *lex orandi* e *lex credendi*, così, mentre apprezza la religiosità popolare, la orienta verso il suo centro che è Cristo:

³² "Tu sei la piena di grazia", cit., 51 ss.

³³ Cf. ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 11-28, ID., "La parola uscita dalla mia bocca non ritornerà a me senza effetto", cit., 9 ss.; ID., *La figlia di Sion*, cit., 11 ss.; ID., *Rapporto sulla fede*, cit., 104-109.

³⁴ ID., *Rapporto sulla fede*, cit., 106.

³⁵ Cf. ID., *Concilio in cammino*, cit., 56-57.

«La tesi cristologica dell'incarnazione di Dio in Cristo diventa necessariamente mariologia [...] fin dal principio [...]; solamente e se la cristologia è intesa in modo così radicale da toccare anche Maria e da diventare mariologia, è essa stessa radicale come dev'essere in base alla fede della chiesa»³⁶.

Per questo nella chiesa nessuno è venerato quanto Lei. A Lei sono dedicati numerosi santuari, chiese, altari, persino paesi: «una vera e propria rete di centri che avvolgono l'intero globo terrestre»³⁷. Le litanie, i canti, le feste e i pellegrinaggi mariani esprimono come la devozione alla Madonna sia radicata nel popolo che a Lei si rivolge con semplicità, affidandosi con particolare fiducia alla sua tenerezza e sollecitudine materna. Moltissimi sono i miracoli attribuiti alla sua intercessione. Ella conduce a Cristo, favorisce l'accesso a Dio, ne lascia intravedere il volto misericordioso.

«È la porta aperta che ci introduce a Dio. Parlando con lei possiamo esprimerci con la franchezza, con l'insistenza e la fiducia infantili che non osiamo dispiegare nei confronti di Cristo. È il linguaggio del cuore [...]. È la fede di cui Cristo dice che è capace di spostare le montagne [...]. È la grande fiducia riposta in Maria e il riscontro che questa concretamente ha. Animata da questa fiducia, la fede si fa così viva da lambire la sfera fisica, quella della quotidianità, e da consentire alla mano di Dio di diventare reale, tramite la forza della bontà della madre di Cristo»³⁸.

La devozione mariana è il rimedio alla crisi attuale nella fede e nella morale, alla crisi dell'identità femminile e dell'umanesimo. In campo dottrinale avanzano correnti che demitizzano il mistero dell'incarnazione e, quindi, svuotano il senso della mariologia; non credono nella prossimità di Dio e creano una nuova forma di gnosi. Maria è difesa dell'ortodossia come nei secoli passati.

Ratzinger ha maturato questa consapevolezza proprio nel Concilio e nel post-concilio. Prima aveva qualche riserva su antiche formule, come

³⁶ ID., *La figlia di Sion*, cit., 35.

³⁷ ID., *Dio e il mondo*, cit., 277.

³⁸ *Ivi*, 278 ss.; cf. 268 ss.; ID., *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium"*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recensione e attualità alla luce del Grande Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, 80-81.

«*de Maria numquam satis*, [...] e la Vergine “*nemica di tutte le eresie*”». Ora, in questo tempo confuso comprende «che non si trattava di esagerazioni di devoti ma di verità oggi più che mai valide»³⁹.

Condivide la proposta di Giovanni Paolo II di tornare a Maria per tornare alla “verità su Gesù Cristo, sulla Chiesa, sull'uomo”, come pure il programma di Puebla, del 1979, di ritenere Maria “più che mai *la pedagoga* per annunciare il vangelo agli uomini d'oggi”.

Individua sei motivi nei quali la Vergine può riassumere la funzione di equilibrio e di completezza per la fede cattolica.

Il primo è che riconoscere a Maria il posto assegnato dal dogma e dalla tradizione è stare saldamente radicati nella genuina cristologia, come mostrano i dogmi mariani.

Il secondo rileva che la mariologia suppone il giusto rapporto e la necessaria integrazione tra Bibbia e Tradizione; implica l'accoglienza e la valorizzazione del Magistero, della Liturgia, dell'intuizione del popolo credente, della riflessione teologica.

Il terzo sottolinea che Maria congiunge nella sua persona, in modo vitale e inestricabile, antico e nuovo popolo di Dio, Antico e Nuovo Testamento.

Il quarto fa notare che la corretta devozione mariana garantisce alla fede il raccordo tra ragione e sentimento, ossia la sua completa dimensione umana: la testa deve riflettere con lucidità, ma il cuore deve essere riscaldato, non deve inaridirsi nel razionalismo.

Il quinto evidenzia che Maria è figura della Chiesa; guardando a Lei, essa si libera del modello maschilista e ritrova il suo volto materno nella triade mistico-simbolica della “verginità-sponsalità-maternità”.

Il sesto fa riferimento al rapporto con la donna: Maria continua a proiettare luce su ciò che il Creatore ha inteso per la donna di ogni tempo, il nostro compreso, quando è minacciata l'essenza stessa della femminilità. Con la sua verginità e maternità radica il mistero della donna in un destino altissimo da cui non può essere scardinata⁴⁰.

³⁹ ID., *Rapporto sulla fede*, cit., 106.

⁴⁰ Cf. *Ivi*, 107-109; ID., *La figlia di Sion*, cit., 11-28; 32; 44; 56-58; ID., “*La parola uscita dalla mia bocca non ritornerà a me senza effetto*”, cit., 7 ss.; ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 19-24; ID., *Il segno della donna. Introduzione all'enciclica “Redemptoris Mater”*, in *Maria Chiesa nascente*, cit., 29, 30-39; ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., 219-227 Su questo rilievo ritorna con una certa insistenza.

È paradigma della piena realizzazione della persona umana. Nel *Magnificat* testimonia e propone la spiritualità della sintesi evangelica che mette in crisi ed oltrepassa le false contrapposizioni e le false dialettiche che contrappongono Dio e la creatura, il singolo e la comunità, l'azione e la contemplazione, il presente e il passato, l'attenzione all'oggi e la proiezione nel futuro escatologico. Per questo la devozione mariana è per la Chiesa, come per ogni credente e per l'intera umanità, personalizzante e incarnante, apportatrice di speranza, profezia di gioioso avvento⁴¹.

Alla domanda se Maria possa tornare ad essere quel portale attraverso cui milioni di nuovi cristiani torneranno alla Chiesa, risponde che, come nei secoli passati, Ella apre il varco all'incontro con Dio e alla sua prossimità, portando quella nota di tenerezza tanto necessaria a un cristianesimo stanco e imbevuto di razionalismo e a un'umanità resa esausta dal gelo di un mondo super-tecnologizzato. Ella fa percepire la religione come fiducia e sostegno nelle prove della vita. Attira il cuore degli uomini, conducendoli al Signore. Lo dimostra l'evento della Guadalupa: di fronte agli insuccessi di una missione fatta insieme ai conquistatori «la madre riesce improvvisamente a riconciliare la gente con il figlio»⁴². Partecipe della vicenda del Figlio, dall'incarnazione alla gloria, è paradigma di chi ascolta e custodisce la Parola⁴³; è la Nuova Eva custode della vita, e con la sua intercessione fa anticipare al Figlio i tempi della salvezza⁴⁴.

Di qui un triplice compito nell'educazione al genuino culto mariano: preservare quanto è propriamente mariano con il suo rigoroso e il costante rinvio al cristologico; la devozione mariana non deve ridursi ad aspetti parziali della cristologia, ma deve aprirsi a tutto il mistero salvifico, di-

⁴¹ Cf. ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 25 ss.

⁴² ID., *Dio e il mondo*, cit., 272; cf. ID., *Dio e il mondo*, cit., 419 ss.; ID., *Rapporto sulla fede*, cit., 104-109; ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 11-27.

⁴³ Cf. ID., «*La parola uscita dalla mia bocca non ritornerà a me senza effetto*», cit., 6.

⁴⁴ «Nella sua vita, Maria è stata l'umile serva e proprio per questo è stata innalzata dal Signore. Ella personifica il paradosso della grazia, che coglie colui che da se stesso non può nulla. Ella che come umile serva va pellegrina lungo le vie della storia e che proprio in questa umiltà esprime il mistero della promessa e della vicinanza di Dio. Maria personifica ancora questa chiesa, che sbocciata dalla radice d'Israele percorre il suo pellegrinaggio storico fra grandi travagli, conservando nel cuore la speranza del mondo, quella speranza, che, seppure nel nascondimento, dona vita all'intera umanità» (ID., *Concilio in cammino*, cit., 56-57).

ventando essa stessa via a tale estensione; la devozione mariana si colloca sempre nella tensione tra razionalità teologica e affettività credente⁴⁵.

3.2 "Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente"

«La donna che si qualificò come umile, cioè come donna anonima (Lc 1, 48), è collocata nel punto centrale della confessione nel Dio vivente, il quale non può essere pensato senza di lei. Ella appartiene irrinunciabilmente alla nostra fede nel Dio vivente, nel Dio che agisce. La Parola diventa carne, l'eterno fondamentale significato del mondo entra in esso. Egli non lo guarda solo dall'esterno, ma diventa egli stesso un soggetto agente in esso. Perché questo potesse accadere, occorre che la vergine ponesse a disposizione tutta la sua persona, diventando luogo dell'abitare di Dio nel mondo. L'incarnazione aveva bisogno dell'accettazione. Solo così si verifica veramente l'unità del Logos e della carne [...]. Il "mondo" nel quale il Figlio viene, la "carne" che egli assume non sono un luogo qualsiasi ed una cosa qualsiasi: questo mondo, questa carne sono una persona umana, un cuore aperto [...]. Il corpo viene preparato al Figlio nel momento in cui Maria si consegna totalmente alla volontà del Padre e così rende disponibile il suo corpo come tenda dello Spirito Santo»⁴⁶.

Maria è guida nel retto teologare, perché è nel cuore della professione di fede quale creatura umana pienamente aperta a Dio, totale accoglienza di Lui. Accoglie, così, in sé il mistero di Eva e le esperienze salvifiche d'Israele, portando a compimento la maternità della grazia⁴⁷.

⁴⁵ «Non dimenticare nell'affettività il metro obiettivo della *ratio*, ma anche non soffocare nell'obiettività di una fede in ricerca il cuore che vede spesso più in là del semplice intelletto. Non per niente i Padri hanno preso Mt 5, 8 come base del loro insegnamento teologico sulla conoscenza: "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio": l'organo per vedere Dio è il cuore purificato. Potrebbe spettare alla devozione mariana operare il risveglio del cuore e la sua purificazione nella fede» (ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 27).

⁴⁶ ID., "Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...", cit., 71 ss.; cf. ID., "Tu sei la piena di grazia", cit., 51-68.

⁴⁷ «Maria ha, per così dire, radunato in sé i flussi viventi d'Israele; in sé ha portato, pregando, la sofferenza e la grandezza di tale storia per convenirla in fertile terreno per il Dio vivente» (ID., "La parola uscita dalla mia bocca non ritornerà a me senza effetto", cit., 6 ss.).

Dal sì dell'annunciazione ha messo da parte tutto ciò che era suo peculiare, per essere unicamente a disposizione del Figlio, in una radicale espropriazione fino alla kenosi della croce.

Nelle sue opere Ratzinger offre alcuni criteri fondamentali per una corretta mariologia che potrebbero sintetizzarsi nella diligenza ad accogliere e custodire a livello metodologico, epistemologico e, quindi, contenutistico il “*nexus misteriorum*”: il riferimento costitutivo a Cristo, quindi al mistero Trinitario; il riferimento alla salvezza, quindi alla creatura umana, alla Chiesa, alla rigenerazione della creazione⁴⁸.

Nella professione di fede “*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*”, entrano in campo quattro soggetti: lo Spirito Santo e la Vergine, il Figlio e il Padre. Maria con il suo sì permette l'ingresso del Dio vivente nella storia:

«Dio si mostra a noi, guarda dall'eternità nel tempo e istituisce una relazione con noi [...]. Egli si è “definito” [...]. Il velo del nascondimento di Dio viene strappato e il mistero ci tocca con immediatezza»⁴⁹.

In virtù di questo sì il Verbo si è fatto carne, la promessa si realizza, il desiderio delle genti trova la risposta inaudita.

Ella, la “Donna” che ascolta e custodisce in modo operoso la Parola, entra nella teologia, la ispira e la fa uscire dall'astrattezza, per dire che Dio non è la conclusione del nostro pensiero, ma è il Vivente, il nostro Signore⁵⁰. Testimonia che è possibile pensare la fede solo con il cuore purificato e unificato in Dio, nella vita fatta “sì”, nella proclamazione delle grandi opere di Dio. Sconfessa l'asserto “*Etsi Deus non daretur*”, attestando che la persona umana e l'umanità intera si ritrovano nella “Terraferma” dell'amore di Dio, possono sperare unicamente perché “la sua misericordia è di generazione in generazione”. L'umana esistenza non si ritrova se non nel Signore presente⁵¹.

⁴⁸ Cf. ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 20; ID., *L'ecclesiologia della costituzione “Lumen Gentium”*, cit., 80 ss.

⁴⁹ ID., “*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...*”, cit., 69.

⁵⁰ ID., *La figlia di Sion*, cit., 26.

⁵¹ Cf. ID., *Dogma e predicazione*, cit., 334, 337, 364 ss.; ID., *La mia vita*, cit., 112 ss.; ID., *Sale della terra*, cit., 136; ID., *Dio e il mondo*, cit., 275 ss., 284 ss., 322-325; ID., *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 2005, 25-32; ID., *Sulla speranza*, cit., 9-28; ID., *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Paoline, Milano 1992, 24-32;

La fonte ispiratrice di questo peculiare riflettere è la Rivelazione nell'inscindibile nesso di Scrittura, Tradizione, Liturgia, Spiritualità, Missione. Così, risultano inconsistenti le disquisizioni teologiche che partono dalla storia delle religioni o da letture frammentarie, storicistiche delle fonti bibliche, storico-patristiche, liturgico-devozionali, collezionando "archeologismi"; oppure le proposte di ortoprassi di liberazione e di inculturazione che marginalizzano il Vangelo, svuotando il mistero della salvezza.

L'esperienza conciliare ha confermato Ratzinger nel suo itinerario di ricerca, favorendo una più profonda consapevolezza circa la personificazione della Chiesa in Maria e dell'universalizzazione dell'elemento mariano nella Chiesa. In quest'orizzonte, che è tra le più importanti scoperte della teologia del XX secolo, la mariologia dà concretezza all'intero teologare e il teologare rende la persona credente più consapevole della presenza misericordiosa di Dio⁵². Emerge pure che la *Theotokos* non solo non ostacola il cammino ecumenico e il dialogo interreligioso, ma li facilita, aprendoli a nuove prospettive di reciproca comprensione⁵³.

Le indicazioni che Ratzinger offre per la genuina devozione mariana entrano pure nel retto teologare che, pertanto, risulta un pensare di sintesi nello spirito del *Magnificat*. Così, la mariologia spinge a superare le false dialettiche, a far convergere tra loro le scienze teologiche e a farle dialogare con tutte le forme della conoscenza umana; in essa si incrociano le due vie, quella che dall'Antico va al Nuovo Testamento e quella che dal Nuovo va all'Antico, nella dinamica di promessa-grazia e creazione-libertà, fino all'escatologia.

«Maria non risiede solo nel passato né solo nell'alto dei cieli, nell'intimità di Dio; ella è e rimane presente e attiva nell'attuale momento storico; ella è

ID., *Discorso pronunciato in Normandia*, cit.; ID., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Edizioni Cantagalli – Libreria Editrice Vaticana, Siena – Roma 2005, 22-25, 61; ID., *L'Europa e i suoi fondamenti oggi e domani*, cit., 84 ss.

⁵² Cf. ID., *Dio e il mondo*, cit., 324; ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 14; ID., *Il sale della terra*, cit., 290 ss., 305-311; ID., *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium"*, cit., 80 ss.

⁵³ Cf. ID., *Concilio in cammino*, cit., 56-57.

qui, è oggi persona agente [...]. Ella ci spiega la nostra ora storica non mediante teorie, bensì agendo e indicandoci il cammino che ci sta davanti»⁵⁴.

Si comprende allora come la mariologia sia sempre un compito aperto: di Maria *numquam satis*, essendo, quale *Theotokos*, al centro di “*incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*”.

Ratzinger offre interessanti linee direttrici che egli stesso ha concretizzato.

Ne segnalo qualcuna.

La *prima* via è quella della *fede*: «Beata colei che ha creduto» (*Lc* 1, 45); «beato il grembo che ti ha portato e il petto che ti ha nutrito» (*Lc* 11, 27); «beati coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (*Lc* 11, 28). Gesù indica il senso della beatitudine della Madre.

Maria accoglie in sé e attua in modo singolare e unico le beatitudini evangeliche. È la prima tra i piccoli ai quali è rivelato il mistero della salvezza (cf. *Lc* 6, 20; 10,21-23). È inserita nella lode dei grandi credenti della storia, a partire da Abramo. È benedetta perché ha creduto e ha perseverato fino alla fine nella oscurità e nella kenosi, partecipe dello spogliamento del Figlio fino al paradosso della croce. La sua gloria è l'essere stata

«credente in mezzo alla tenebra ed alle inesplicabilità che Dio le ha domandato, in mezzo all'incomprensibile richiesta di portare nel suo grembo il suo Creatore»⁵⁵.

È beata e benedetta per la comunione unica e singolare con il Signore.

«Vive totalmente a partire dalla relazione con Dio e fondandosi su di essa; è un essere umano in ascolto e in preghiera, i cui sensi e la cui anima sono attenti ai molteplici delicati appelli del Dio vivente [...]. È una creatura che prega, totalmente proiettata verso Dio e proprio per questo una persona che ama con l'ampiezza e la magnanimità del vero amore, ma anche

⁵⁴ ID., *Il segno della donna*, cit., 37; cf. ID., *La figlia di Sion*, cit., 11-28, 31-36; ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 16-22).

⁵⁵ ID., *Dogma e predicazione*, cit., 332; ID., *Il segno della donna*, cit., 39-42; ID., “*Tu sei piena di grazia*”, cit., 53-59.

con l'infallibile capacità di discernimento e con la disponibilità a soffrire, che è tipica dell'amore»⁵⁶.

Elisabetta la proclama beata per la fede non semplicemente in contrasto con Zaccaria, ma come anticipazione profetica della proclamazione che attraversa i secoli e si fa programma di vita per ogni creatura che ascolta la chiamata di Dio.

«È lei la grande credente, che nell'umiltà si è dischiusa, come un vaso aperto, all'occulto mistero di Dio, che si è lasciata togliere di mano, senza mormorare, il piano della sua vita, lei che non ha tentato di vivere ciò che aveva a disposizione, ma si è messa completamente a disposizione dell'arcano, dell'inafferrabile»⁵⁷.

Di fronte alle provocazioni dell'ateismo e alle varie espressioni del complesso di orgoglio di onniscienza e di onnipotenza, Ella con sollecitudine materna indica l'unico fondamento su cui costruire la propria vita e in cui trovare sicurezza⁵⁸. Così avverte che

«dove non c'è l'umiltà del mistero accolto, la pazienza che accetta in sé ciò che non comprende, lo conserva e lascia che lentamente si apra, là il seme della parola è caduto sulla pietra; non ha trovato la buona terra [...]. In quanto è colei che ascolta fin nel profondo del cuore [...], realmente interiorizza la Parola e può nuovamente farne dono al mondo»⁵⁹.

La *seconda* via è quella del *femminile*: «Benedetta tu fra le donne» (Lc 1, 42). Nella concretezza della sua esistenza Maria si colloca nel compimento dell'attesa messianica, nella fecondità che non è opera umana,

⁵⁶ *Ivi*, 58; cf. ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., 43, cf. 219-227; ID., «*Tu sei piena di grazia*», cit., 51-68.

⁵⁷ ID., *Dogma e predicazione*, cit., 332. È «una coppa scoperta del desiderio in cui la vita diviene preghiera e la preghiera vita» (ID., «*La parola uscita dalla mia bocca non ritornerà a me senza effetto*», cit., 7).

⁵⁸ «Credere significa aver trovato una terra ferma [...]. Con la fede si è «impiantata» la speranza: il desiderio della attesa, che preme in tutto il nostro essere, non si protende nel vuoto; esso trova un appoggio sicuro, che anche noi da parte nostra dobbiamo conservare ben saldo [...]. Possiamo il piede su un terreno che nessuno ha il potere di toglierci [...] nemmeno la morte» (ID., *La speranza*, cit., 16 ss.; ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., 41).

⁵⁹ ID., «*Tu sei piena di grazia*», cit., 60 ss.

ma grazia. Pertanto, allontana da sé la lode e la rivolge a Dio, rileggendo la sua vita nelle grandi opere di Lui. Accoglie il mistero delle donne della promessa e, come Nuova Eva, le congiunge all'antica Eva. Così, porta a pienezza la realtà e i doni della femminilità secondo tre direttrici. La prima si colloca nella creazione: Eva è di fronte ad Adamo e, nonostante il peccato, è la guardasigilli della vita; portando la chiave della vita, tocca direttamente il mistero di Dio dal quale proviene la vita. La seconda si esprime nella grazia: le donne inserite nella promessa testimoniano l'elemento specifico della via della promessa, il capovolgimento dei valori ove la benedizione di Dio e la beatitudine della creatura non derivano dalla vita fisica, ma dal dono che sta oltre la vita, trasforma completamente la vita in vita; e la donna ne è la profetessa. La terza direttrice emerge nel collegamento tra creazione e grazia che Maria testimonia in pienezza. A queste direttrici va aggiunta la linea della sapienza, la sapienza creata che si fa risposta alla chiamata divina⁶⁰.

Ella mostra che, negando l'elemento femminile nella fede, si nega la creazione e la grazia e il loro intimo rapporto. Perciò, di generazione in generazione, l'umanità si rivolge a Lei, guarda a Lei per non smarrire il senso dell'esistere, la bellezza di essere immagine di Dio. Su Lei sono

«appuntate tutte le speranze pulsanti nei cuori durante le lunghe devastazioni della storia [...]. Con lei sorge l'alba del nuovo Israele [...]. È l'intatta "figlia di Sion" nella quale Dio pone mano al rinnovamento di tutto»⁶¹.

Rappresenta l'umanità che «non può pervenire alla salvezza e alla consapevolezza di sé in nessun altro modo fuorché tramite il dono dell'amore, ossia mediante la grazia»⁶². Nella sua verginità feconda, pienezza della benedizione per la fede e la grazia, è immagine della Chiesa, Chiesa nascente, indicando la qualità femminile della tenerezza e della compassione.

Così la mariologia forma un tutt'uno con l'ecclesiologia e l'antropologia.

⁶⁰ Cf. ID., *La figlia di Sion*, cit., 11-28, specie p. 18.

⁶¹ ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., 220.

⁶² *Ivi*, 227.

«Tutto ciò che sull'«ecclesia» viene detto nella Bibbia, vale anche per lei, e viceversa: ciò che la Chiesa è e deve essere, lo viene a conoscere concretamente guardando a Maria. Essa è il suo specchio, la misura perfetta del suo essere, perché essa è totalmente su misura di Cristo e di Dio, da lui «totalmente abitata». E per cos'altro dovrebbe essere la Chiesa se non per questo, per divenire l'abitazione di Dio nel mondo? Dio non opera con realtà astratte. Egli è persona, e la Chiesa è persona. Quanto più noi, ciascuno di noi, diventiamo persona, persona nel senso di divenire abitabili per Dio, figlia di Sion, tanto più noi diventiamo uno, e tanto più siamo Chiesa, tanto più la Chiesa è se stessa. Così l'identificazione tipologica fra Maria e Sion conduce a una grande profondità»⁶³.

Nel suo mistero di grazia espresso al femminile è *exemplum mulieris*, difesa della femminilità e dei suoi valori contro le varie forme di maschilismo, talvolta praticato anche dalle donne⁶⁴. Continua a ricordare al mondo che «la donna resta sempre, dopo tutti i peccati, «madre della vita»»⁶⁵; che la benedizione è più forte della maledizione, che la decisione di Dio a favore della sua creatura è più potente di ogni esperienza del male e del peccato. Pertanto, è segno e guida di speranza⁶⁶.

Una *terza* linea è la spiritualità della gioia. L'esultanza del *Magnificat* che costituisce l'*humus* in cui nasce e cresce la vita cristiana e la teologia della storia⁶⁷.

Essa caratterizza pure l'esistenza e il pensiero di Ratzinger che anche nelle situazioni drammatiche sa scorgere il bene, perché sa che il mondo è nelle mani di Dio. Nei suoi scritti mariani ritorna spesso sul *Magnificat*, questo arazzo in cui si intrecciano armoniosamente i fili presi dall'Antico Testamento, questa sinfonia nella quale le vibrazioni interiori delle generazioni dell'attesa e dell'umanità sono portate a compimento. Qui le lodi della «figlia di Sion» al Dio misericordioso e fedele, si ammucciano e premono sulle labbra di Maria e diventano gioia che trabocca e scavalca ogni argine, gioia messianica che sgorga dal profondo, incontenibile, per la presenza del Signore: «Per l'uomo e per il mondo non vi può essere

⁶³ ID., «*Tu sei piena di grazia*», cit., 55 ss.

⁶⁴ Cf. ID., *Rapporto sulla fede*, cit., 93-113; ID., *Il segno della donna*, cit., 29-36.

⁶⁵ ID., *La figlia di Sion*, cit., 21.

⁶⁶ Cf. ID., *Il segno della donna*, cit., 43.

⁶⁷ Cf. ID., «*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...*», cit., 75-80; ID., *Considerazioni sulla posizione della mariologia*, cit., 16-24.

gioia più luminosa di quella salvatrice di Dio». Anzi, la vera gioia viene da Lui,

«al di fuori di lui non esiste gioia vera e ogni gioia fuori di lui non soddisfa, ma spinge l'uomo in un vortice nel quale finisce per non trovare più un momento di gioia»⁶⁸.

Infatti il motivo della tristezza

«è la vanità del nostro amare, la tirannia della finitezza, della morte, del dolore, del male, della menzogna; il nostro essere lasciato solo in un mondo contraddittorio, nel quale gli enigmatici segnali luminosi della bontà divina, che penetrano attraverso le sue fenditure, sono rimessi in questione da un potere delle tenebre, che ricadono su Dio o lo fanno comunque apparire come impotente»⁶⁹.

Maria è la donna della genuina esultanza, frutto della Pasqua, compimento dell'umano. Sì, nella creatura umana si cela una «originaria possibilità del cantare e del giubilare»⁷⁰, anticipo della gioia della grazia che si compie nella vita eterna: «Di una gioia profonda, duratura, può gioire chi è nella grazia. E viceversa: la grazia è la gioia»⁷¹. Purtroppo nella riflessione religiosa questa è stata ridotta ad un concetto astratto, estranea alla vita quotidiana. Invece è comunione con Dio. È Dio stesso nel suo ineffabile mistero da accogliere nella fede quotidianamente in tutta la vita⁷².

Maria è la guida, come evidenzia Luca, intessendo il parallelo fra la Vergine e Abramo.

L'itinerario di Abramo inizia nella gioia della promessa del figlio, procede fino all'ora oscura della salita sul monte Moria e poi certamente fino alla miracolosa liberazione di Isacco, Maria dall'annunciazione è pellegrina nella fede fino alla crocifissione di Cristo e fino alla sua risurrezione. Abramo è designato padre della fede nella pietà d'Israele;

⁶⁸ ID., *Dogma e predicazione*, cit., 310; cf. *Ivi*, 285, 324, 332 ss.

⁶⁹ ID., "Tu sei piena di grazia", cit., 54.

⁷⁰ *Ivi*, 285, cf. 294.

⁷¹ ID., "Tu sei piena di grazia", cit., 56 ss.

⁷² Cf. *Ivi*, 58.

nella fede della Chiesa fin dall'inizio sta la "Madre dei credenti" che con sollecitudine materna indica la via da percorrere.

La sua vita inizia con il "Gioisci!", la prima parola che le viene rivolta, e prosegue nella gioia fino alla fine perché

«è la vera gioia, che ci dà l'audacia di pensare l'esodo dell'amore fin nell'ardente santità di Dio. È quella vera gioia, che nella sofferenza non viene distrutta, ma soltanto portata a maturità. Soltanto la gioia che resiste alla sofferenza, ed è più forte della sofferenza, è la vera gioia»⁷³.

⁷³ *Ivi*, 67 ss.

“LA PERSONA” NEL PENSIERO TEOLOGICO DI J. RATZINGER

PAOLO SCARAFONI

PATH 6 (2007) 141-160

Il concetto di persona occupa un posto centrale nel pensiero di Joseph Ratzinger. Si formula a partire dalla comprensione cristiana di Dio e di Cristo, ed alla sua luce si interpretano i concetti di Rivelazione, di Sacra Scrittura, di uomo, di storia, di resurrezione ed escatologia, di etica, di Chiesa, di Eucaristia e sacramento, di ecumenismo, di spiritualità e mistica.

J. Ratzinger non dedica molti scritti a trattare in modo specifico questo tema. Abbiamo fondamentalmente tre articoli o capitoli di libri¹. Tuttavia i riferimenti a questo tema sono presenti ovunque nelle sue opere e nei suoi interventi, proprio perché esso viene concepito come una chiave di lettura, un principio ispiratore di tutta la sua teologia, antropologia e cosmologia, e quindi di tutta la visione cristiana di Dio, dell'uomo e del mondo. Possiamo dire che assistiamo progressivamente a un processo di semplificazione del pensiero teologico di Joseph Ratzinger intorno al concetto di persona.

In questo articolo presenteremo il pensiero teologico di J. Ratzinger sulla persona: la sua definizione come relazione a partire dalla Sacra Scrittura, dalla teologia trinitaria e dalla cristologia; l'applicazione alla antropologia, alla luce della risurrezione di Cristo e dei dogmi della creazione e del Corpo mistico; la visione della persona a fondamento della

¹ J. RATZINGER, *Per ben comprendere l'idea di persona nella dogmatica*, in J. SPECK, *L'idea della persona nella pedagogia e nelle scienze affini*, Münster 1966, 157-171; ID., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 174-189; ID., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 138-146.

morale cristiana; la riscoperta della vita cristiana e delle virtù teologali (fede, speranza e carità) a partire dalla nostra condizione personale che ci mette in relazione con Dio e con gli altri uomini in Cristo.

1. L'origine del concetto di persona dalla Sacra Scrittura²

Gli autori che introducono nel pensiero cristiano il concetto di persona sono Giustino e soprattutto Tertulliano. Quest'ultimo svolge il compito di dotare il cristianesimo di un linguaggio teologico in latino, che rimarrà insuperato nei secoli. Egli formula l'idea cristiana di Dio: *una substantia – tres personae*. Si giungerà successivamente in occidente alla formula definitiva: *una essentia – tres personae*³.

Secondo uno studio di Carl Andresen⁴, sul quale si basa J. Ratzinger, la parola e il concetto di persona proviene per questi autori cristiani dalla esegesi della Sacra Scrittura, comprendendo l'uso prosopografico (una forma letteraria diffusa fra i poeti antichi), che attribuisce "ruoli" nei dialoghi al fine di presentare gli eventi e le realtà in modo vivo attraverso il dialogo. Gli scrittori cristiani scoprono che nella Sacra Scrittura i fatti si svolgono nel dialogo. Mettono in risalto alcune osservazioni: che Dio interviene parlando al plurale (*Gen* 1, 26: «facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza»; *Gen* 3, 22: «Ecco l'uomo è diventato come uno di noi»); e che Dio parla di sé per mezzo di un dialogo di tre persone (*Sal* 110, 1: «oracolo del Signore al mio Signore: siediti alla mia destra»; i Padri commentano che chi parla è lo Spirito, che riferisce le parole del Padre rivolte al Figlio). Osservazioni simili riguardano i dialoghi fra Cristo e il Padre nei Vangeli. Gli autori cristiani ritengono che quando nella Sacra Scrittura vi sono dialoghi in cui interviene Dio, i ruoli che rappresentano tale dialogo non sono soltanto ruoli, ma vere persone in dialogo (il ruolo esiste realmente dice Giustino, è il *Logos*).

Già nello studio delle opere di San Bonaventura, specialmente delle *Collationes in Hexaemeron*, J. Ratzinger ebbe modo di approfondire il

² J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 174-189; ID., *Introduzione al cristianesimo*, 138-146.

³ J. Ratzinger usa anche l'espressione "un essere in tre persone" come traduzione della formula conciliare.

⁴ C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, in "ZNW" 52 (1961), 1-38.

concetto di rivelazione, nel rapporto fra Sacra Scrittura e storia⁵. La Scrittura si riferisce in primo luogo ad eventi storici passati, che influiscono nel processo di formazione e stesura dei testi sacri; è una Scrittura che nasce dalla vita, dall'intreccio fra Dio e gli uomini; è indispensabile tenerne conto per cogliere il significato del testo. Essa contiene anche un potenziale significato nascosto che serve per la vita futura; è pertanto un modo di entrare da parte di Dio nella vita concreta degli uomini attuali; tale messaggio si svela e si sviluppa solamente nel corso della storia, e non era possibile svelarlo prima pienamente per la necessità che sopravvengano le persone, le azioni e le circostanze che permettono di cogliere tale significato indispensabile per la storia stessa. La "rivelazione" compiuta della Sacra Scrittura è ancora davanti a noi; noi abbiamo il compito di cogliere questa sfida e stabilire questo dialogo che ci interpella nel concreto della nostra esistenza. Possiamo dire che abbiamo la certezza di essere già nel processo del grande svelamento della verità e del bene grazie a Cristo che occupa il posto centrale nella storia; Egli ha attirato a sé la storia precedente e spinge quella che viene, verso il compimento; grazie a Lui siamo aperti alla speranza di un compimento pieno che deve venire. Lo stesso valore di "rivelazione" proviene anche dai dati offerti dalla Creazione, che la Scrittura collabora a svelare. La Creazione svela il Creatore e così ci apre a una speranza verso la quale possiamo camminare. Il pericolo comune agli scribi e ai filosofi è di rimanere chiusi nella lettera della Scrittura e della Creazione, di definirle nella forma immediata che presentano, e di non cogliere l'aspetto dialogico di cui sono strumento, che apre alla dimensione totale di Dio e dell'umanità, e quindi alla speranza di una nuova realtà prefigurata in quei segni e possibile realmente nella comunione con Cristo. Si tratta della deformazione dell'uso della ragione che impedisce di compiere la rivelazione, quindi chiude al dialogo con Dio. Finalmente la comunione con Dio in Cristo realizzata dai santi che possiamo incontrare in mezzo a noi, è un indizio ancora più chiaro per noi, e la speranza più certa di un avvento di una nuova realtà di comunione e di pace con Dio e fra di noi; la piena comprensione della Scrittura avverrà più per la comunione di amore che per la speculazione. Da questi studi sulla Scrittura e sulla storia si può cogliere come Ratzinger abbia confermato che la via di accesso a Dio,

⁵ J. RATZINGER, *San Bonaventura, la teologia della storia*, Nardini editore, Firenze 1991.

in Cristo, è dialogica. La Scrittura viene conosciuta non soltanto in base alla lettera, definita, che cela la conoscenza, ma in base all'azione di Dio su chi legge e conosce la Scrittura; azione chiamata indifferentemente da San Bonaventura "ispirazione" e "rivelazione"⁶. La Parola diventa comune, diventa dialogo. Si capisce che il vero modo di presentarsi a noi da parte di Dio è dialogico, di disponibilità concreta, di offerta attraverso i fatti della storia, di invito a partecipare, a entrare da Lui. Così anche il futuro e la speranza per l'essere umano è in questa dimensione, in questa direzione. La pace e la felicità sono possibili, e si realizzano a partire dalla storia nella comunione e identificazione con Cristo⁷. La Chiesa ha il ruolo di ricordare sempre questo, impegnandosi nel presente, mettendo l'amore nel presente. Ciò che ostacola tale realtà dialogica, ciò che ostacola l'amore, è errore, è offuscamento, è separazione e non comprensione. È mancanza di amore e donazione. E diventa disperazione e fallimento.

Tornando alla presentazione dell'origine del concetto di persona possiamo osservare con Ratzinger che fin dalla prima fase della riflessione teologica dei cristiani,

«il concetto di persona a partire dalla sua origine, esprime l'idea del dialogo e di Dio quale essere dialogico. Esso pensa a Dio come all'essere che vive nella parola ed esiste come io e tu e noi nella Parola. Questa conoscenza di Dio chiarifica all'uomo, in una maniera nuova, il suo proprio essere»⁸.

2. La persona come relazione

Vi è un secondo momento nella Chiesa, di maturazione e di sviluppo del concetto di "persona" in Dio. Nel IV-V secolo, la formula trinitaria "un essere in tre persone" viene spiegata con enunciati chiari. Le persone

⁶ *Ibidem*, 126-128. Ispirazione e rivelazione significano svelamento di ciò che è futuro, contenuto potenzialmente nella Scrittura; svelamento del senso "mistico" nascosto della Scrittura e quindi una comprensione "pneumatica" della Scrittura; svelamento senza immagini della realtà divina nella ascensione mistica.

⁷ Il posto occupato nel cielo dipende dal ruolo svolto sulla terra, nella storia, nel progresso della comunione con Dio in Cristo.

⁸ *Dogma e predicazione*, 178.

in Dio sono viste come *relazione*⁹. Si tratta della visione raccolta dal concilio di Costantinopoli ed elaborata dai Padri Cappadoci.

«La relazione, l'esser riferimento, non è qualcosa di aggiuntivo alla persona, ma è la persona stessa; la persona esiste qui, per sua essenza, soltanto *come riferimento*»¹⁰.

Il Padre: la persona del Padre non è colui al quale appartiene l'atto di generare, ma è l'azione di generare, del darsi e dell'effondersi. La persona è identica a quest'atto di dedizione.

«Si potrebbe dunque definire la prima persona come la dedizione nella conoscenza e nell'amore fruttifero; essa non è colei che dà, colei alla quale appartiene l'atto del donare, ma è essa stessa la dedizione, pura realtà attiva»¹¹.

Dal punto di vista delle categorie metafisiche affiora l'idea della pura attualità (come nella fisica moderna): «è onda, non corpuscolo»¹².

Sant'Agostino conferma questo sforzo definendo Dio in questo modo, nel *De Trinitate*¹³: in Dio non esiste nulla di accidentale, di fortuito, ma soltanto sostanza e relazione. Introduce il concetto di relazione fra la sostanza e l'accidente: la pura relatività, che non è accidentale in Dio, ma neanche sostanza. Non si tratta della essenza o natura, ma dell'essere stesso. Non si tratta dell'essere in quanto detenuto come sostanza; dice molto di più che individuo; si tratta della correlazione che si esprime con la parola e l'amore, e che viene riconosciuta come il nucleo principale dell'essere, la modalità primitiva e maggiormente espressiva dell'essere, la

⁹ *Ibidem*, 178-182. *Introduzione al Cristianesimo*, 138-146.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*. Cf. anche *Introduzione al cristianesimo*, 140: «la prima persona non genera il Figlio come se alla persona finita venisse ad aggiungersi l'atto di generare, ma è invece il fatto stesso di generare, dell'abbandonarsi, del fluire. Essa è identica con l'atto di abbandono».

¹² *Introduzione al cristianesimo*, 140.

¹³ Cf. S. AGOSTINO, *De Trinitate*, 5,5,6: «Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidentale, perché l'uno è sempre Padre e l'altro sempre Figlio».

“persona” appunto, come si svela in Dio. Si tratta di un livello dell’essere che va riconosciuto con una mente nuova. La sostanza dice ancora molto poco dell’essere, dice che è detenuto. La relazione, ovvero la persona, dice molto di più dell’essere, nella sua attuazione piena, nella sua esplicitazione, nella sua identificazione. Come persone Dio esiste in quanto attuato, e possiamo dire donato, messo a disposizione, esposto alla totalità dell’esistente nella sua realizzazione. La disponibilità, la donazione, la esposizione, l’essere relativo ad altro esistente è il cuore dell’essere, la condizione più alta e principale dell’essere.

Il Figlio: è soltanto quello che riceve dal Padre, non ha una identità separata dalla relatività al Padre¹⁴. Si potrebbe definire la persona del Figlio, la seconda persona, come l’azione di essere grato e di esprimere pienamente la conoscenza e l’amore ricevuto. Questo è il centro della teologia giovannea. *Gv* 5, 19: «il Figlio da sé non può fare nulla». *Gv* 10, 30: «io e il Padre siamo uno». Quindi da sé non ha nulla, non sta accanto al Padre come una sostanza ben definita da sola, ma è relativo. La stessa cosa Cristo dice dei discepoli, *Gv* 15, 5: «senza di me non potete fare nulla»; prega «affinché siano una cosa sola, come noi» (*Gv* 17, 1). Applica il suo modo di essere ai discepoli, espandendo la dimensione divina.

San Giovanni sviluppa per il Figlio la teologia della “missione”: Egli è il mandato, colui che esiste come «essere da qualcuno per qualcuno», schietta apertura all’esistenza, senza nessuna riserva per ciò che le è proprio¹⁵. Ne deriva un allargamento all’esistenza cristiana: come il Padre ha mandato me, così io mando voi (*Gv* 20, 21).

San Giovanni sviluppa per il Figlio la teologia del Verbo, che è trinitaria. Riprende uno schema concettuale teologico diffuso nel mondo greco e nel mondo giudaico. Il suo contributo originale non sta tanto nella razionalità eterna già presente nella visione sapienziale, ma nella concezione della completa relatività dell’esistenza: il Verbo deriva da qualcuno ed è diretto a qualcun altro; è via ed apertura. *Gv* 7, 16: «la mia dottrina non è la mia dottrina». Non è una affermazione contraddit-

¹⁴ *Dogma e predicazione*, 179-180; *Introduzione al cristianesimo*, 141-142. Questi argomenti sul Figlio secondo il Vangelo di Giovanni sono presenti in S. AGOSTINO, *De Trinitate*, 2.

¹⁵ *Dogma e predicazione*, 180.

toria, dice Sant'Agostino: l'io stesso di Cristo è suo, ma non gli appartiene, perché è soltanto a partire dal tu del Padre.

Queste affermazioni teologiche sono trasferibili anche all'antropologia, ma Sant'Agostino sceglie, forse non opportunamente, di presentare la Trinità facendo l'analogia con le facoltà umane, e ponendo il singolo uomo nel suo insieme come immagine della sostanza di Dio, invece di sviluppare la relazione e quindi la persona dell'uomo come immagine della comunione delle persone divine, non sviscerando pertanto l'identità comunitaria e relazionale dell'uomo. Ciò ha reso più difficile il trasferimento nell'umano della carica di novità del concetto di persona in Dio.

Finalmente seguendo il pensiero di Ratzinger, anche se non viene trattato esplicitamente, potremmo definire lo Spirito Santo, la terza persona, come l'appartenenza ad un altro, la conoscenza e l'amore che emanano dal Padre e dal Figlio uniti insieme. Lo Spirito Santo è soltanto in quanto è di altri. Lo Spirito Santo non si appartiene, ma appartiene al Padre e al Figlio.

3. Il concetto di persona nella cristologia¹⁶.

Si parte dalla formulazione del dogma cristologico: due nature una persona, quella divina del *Logos*.

J. Ratzinger sottolinea che durante molto tempo si sono dovuti fare grandi sforzi per superare le deformazioni di questo dogma.

La prima deformazione è la diminuzione dell'umano in Cristo. La persona è ciò che di più elevato vi è nell'uomo e Cristo ne sarebbe privo, quindi non è pienamente umano. Più vicini a noi sarebbero la Madonna e i santi che sono persone come noi e non Cristo, che è Dio. Tale deformazione è ancora molto diffusa nella mentalità popolare.

L'arianesimo e l'apollinarismo hanno negato l'esistenza dell'anima umana in Cristo. I monoteliti negavano la volontà umana di Cristo. Il monoenergismo pur ammettendo la volontà umana negava la attuazione di questa volontà, per non pregiudicare quella divina. Assistiamo tra i Padri della Chiesa ad una difesa, pezzo per pezzo della umanità del Signore.

L'errore di fondo che portava alla diminuzione della umanità di Cristo, consisteva nella comprensione della persona dal punto di vista

¹⁶ *Ibidem*, 182-189.

sostanziale, mentre invece in Cristo va vista dal punto di vista esistenziale. La definizione di Boezio non ha aiutato perché è basata sulla sostanza: *rationalis naturae individua substantia*. Riccardo di San Vittore ha formulato la persona a partire dall'esistenza: esistenza incomunicabile di natura spirituale (*spiritualis naturae incommunicabilis existentia*). Anche San Tommaso considera la persona di Cristo dal punto di vista dell'esistenza.

Tuttavia, secondo Ratzinger, quest'ultimo reputò che la persona di Cristo fosse una eccezione. Per l'antropologia egli manterrebbe la visione filosofica tradizionale. Quindi neanche dalla cristologia abbiamo avuto un trasferimento all'antropologia del concetto di persona come relazione e come esistenza.

Una luce importante viene dal terzo Concilio di Costantinopoli nel VII secolo (681 d.C.)¹⁷, la cui dottrina fu trascurata e dimenticata soprattutto dalla teologia occidentale. Esso affronta il significato esistenziale e spirituale del dogma di Calcedonia, "una persona in due nature":

«come può una persona vivere con due volontà e con un intelletto duplice? Non si trattava affatto di questioni legate a pura curiosità intellettuale; qui siamo in gioco proprio noi stessi, è in gioco la domanda: come possiamo vivere da battezzati, e dunque da persone per le quali, come afferma Paolo, deve valere: non sono più io che vivo, ma Cristo che vive in me (*Gal 2, 20*)?»¹⁸.

Vengono respinte sia la posizione che presenta un Cristo senza volontà e senza forza umana; sia la posizione che presenta Cristo con due volontà che agiscono in campi separati, come uno schizofrenico. Il Concilio opta con coraggio per una ontologia della libertà, affermando che l'unità in Cristo avviene sul piano della esistenza, nella comunione delle due volontà. Se l'unità è la comunione allora siamo nell'atto della libertà. La volontà umana di Cristo esprime il suo sì alla volontà divina del *Logos*, e diventano una esistenzialmente, ma restando due realtà autonome ontologicamente. Tale unità realizza una vera e nuova dimensione dell'essere che deriva dall'amore, è risultato dell'amore e della libertà. L'obbedienza del Figlio al Padre, viene realizzata anche dall'uomo Gesù con piena libertà. Nello scambio il *Logos*, la persona del *Logos*, assume

¹⁷ J. RATZINGER, *Guardare al Crocefisso*, Jaca book, Milano 1992, 80-82.

¹⁸ *Ibidem*, 80.

l'essere uomo Gesù, «e ne parla con il proprio io: sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 6, 38).

Qui assistiamo al vero scambio umano e divino, alla comunione fra Creatore e creatura.

«Nel dolore di questo scambio, e soltanto qui, si compie la fondamentale e unicamente redentrice trasformazione dell'uomo che muta le condizioni del mondo. Qui ha la sua nascita la comunione, qui nasce la Chiesa. In quanto vero mutamento dell'uomo, l'atto di partecipazione all'obbedienza del Figlio è ad un tempo l'unico atto efficace ed operativo al fine di rinnovare e mutare la società ed il mondo: solo dove questo atto ha luogo, accade il mutamento che porta alla salvezza – al regno di Dio»¹⁹.

Questo atto è la vera libertà, che si realizza nella liberazione dalla chiusura, dalla prigionia dell'essere umano, la quale si concretizza nella mancanza di comunicazione e apertura e nella mancanza di comunione. La libertà vive nell'amore, nella donazione, nella apertura agli altri. Tale atto di libertà, di amore viene realizzato da Cristo in modo più ampio e totale: la comunione fra Dio e uomo e la comunione di tutti gli uomini in Lui fra loro e con Dio²⁰.

4. La persona nell'antropologia

La seconda deformazione consiste nella mancata applicazione all'antropologia, pensando che Cristo "relazione" nella sua persona sia un'eccezione ontologica, slegata dalle regole e dal resto del pensiero umano; che Egli debba rimanere slegato dalla interpretazione dell'insieme della realtà e dell'essere.

¹⁹ *Ibidem*, 81-82.

²⁰ Cf. *Ibidem*, 111: «se, per le nostre conoscenze, dovessimo dire che cosa caratterizza una prigionia, dopo qualche riflessione giungeremmo alla conclusione che ciò che è tipico è la privazione della libertà e, poi, più profondamente il fatto che all'uomo è tolta la comunicazione, la comunione e il rapporto normale con gli altri, e con essi anche la normale partecipazione ad un'attività nel mondo. [...] Comunione e partecipazione. Queste due realtà danno alla natura umana il contenuto che ad essa è proprio. Dove le sono tolte entrambe, le è sottratta anche la sua identità».

Invece la fede presenta Cristo sì come il caso unico, ma svela in Lui anche l'enigma dell'uomo: l'ultimo Adamo, il secondo uomo, viene visto come il compimento della idea di uomo, nel quale abbiamo la piena luce, la direzione verso cui procede l'uomo.

Si possono rilevare tre applicazioni dalla teologia e dalla cristologia all'antropologia:

a) Lo spirito è l'essere-in-relazione, la capacità di vedere sé stesso e l'altro. Soltanto superando se stesso lo spirito comprende sé. Questa è la differenza con la materia, che è «ciò che viene proiettato su di sé». Lo spirito è «ciò che proietta se stesso», è se stesso nel superare sé, nel guardare l'altro e nel ritornare su se stesso (come dice Hedwig Conrad-Martius). L'apertura alla totalità fa parte dello spirito. Solo nell'essere presso l'altro egli diventa se stesso. Queste riflessioni concordano con la frase del Vangelo: «Soltanto chi perde se stesso, si ritroverà» (Cf. *Mt* 10, 39).

Lo spirito è quell'essere che è in grado di pensare non soltanto a sé stesso e all'esistente, ma al totalmente diverso, al trascendente, a Dio. L'uomo rispetto agli animali è in grado di comunicare con Dio. Ciò differenzia lo spirito in modo notevole dalle altre forme di coscienza, che incontriamo negli animali. Quanto più l'uomo con il suo spirito si avvicina a Dio e conosce Dio, tanto più diventa uomo, secondo l'essere spirituale che è.

b) Due nature nella persona del *Logos*. In Cristo esiste in forma radicale l'essere presso l'altro. La relatività verso il totalmente altro è già radicalmente affermata prima di ogni forma di coscienza, come l'elemento portante della sua esistenza. Questo essere-totalmente-presso-l'Altro porta al pieno compimento di sé, all'essere-presso-se stesso. L'uomo che è radicalmente accanto a Dio non viene annullato, ma al contrario viene pienamente realizzato e affermato, giunge alla sua più alta possibilità, andare verso l'Assoluto, la piena relatività all'Assoluto, all'assolutezza dell'amore divino. L'uomo è connesso con l'eterno, e quindi viene proiettato fuori dalla storia, come direzione alla quale tende (la escatologia fa parte della dimensione della persona, l'apertura alla vera vita è "personale"). Ciò può essere realizzato a partire da qualsiasi momento della storia, tuttavia la storia nel suo insieme ha a che fare con il destino definitivo

di ciascuno. La posizione di ciascuno nella comunione definitiva dipende dalla realizzazione della storia nel suo insieme.

c) La cristologia inserisce nel concetto di persona, oltre alla dimensione io-tu, la dimensione del noi. Non ci si limita all'io uomo e tu Dio. «Da tutti e due i lati, invece, l'io è nascosto entro un noi più grande»²¹. La persona del Verbo con la quale ci incontriamo si trova nella dimensione del noi di Dio. Inoltre l'umanità di Cristo rimane aperta come spazio per il noi degli uomini che vi si raccoglie per rivolgersi al Padre. «Con questo noi trinitario, con il fatto che Dio esiste come un noi, è già stato approntato anche lo spazio per il noi umano»²².

La liturgia lo realizza costantemente: "*per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*". Un accenno importante a questo punto viene considerato nel n. 13 della lettera enciclica *Deus Caritas est*:

«la "mistica" del Sacramento ha un carattere sociale, perché nella comunione sacramentale io vengo unito al Signore come tutti gli altri comunicanti [...]. L'unione con Cristo è allo stesso tempo unione con tutti gli altri ai quali Egli si dona. Io non posso avere Cristo solo per me; posso appartenergli soltanto in unione con tutti quelli che sono diventati o diventeranno suoi. [...] Diventiamo "un solo corpo", fusi insieme in un'unica esistenza».

5. La persona e la resurrezione di Cristo

Nella resurrezione viene implicato il concetto stesso di Dio: Egli è il Dio dei vivi. Coloro che sono in comunione con Dio vivono come vive Dio. Ma se non vivono allora anche Dio è morto. Questo argomento viene usato da Gesù contro i sadducei, facendo riferimento ai patriarchi e a Mosé. Un argomento simile viene usato da San Paolo quando dice che se i morti in Cristo non risorgono vana è la nostra fede in Cristo, in quanto dimostra di non essere Dio vivente, se coloro che sono in comunione con Lui non risorgono (*1Cor* 15, 12-28). Inoltre la promessa della risurrezione si riferisce anche allo spazio, al tempo e alla materia, perché

²¹ *Dogma e predicazione*, 187-188.

²² *Ibidem*, 188.

nella risurrezione Dio dimostra di essere anche il Dio del cosmo e della storia.

«La fede nella risurrezione non appare come facente parte di una speculazione cosmologica o storico-teologica, ma è vincolata ad una persona, a Dio nel Cristo. La teologizzazione della fede nella risurrezione, [...] si rivela ora essere pure una personalizzazione»²³.

Specialmente nella teologia di San Giovanni la risurrezione

«non appare come un lontano evento apocalittico, bensì come un fatto che si verifica *hic et nunc*. Ovunque l'uomo entri nell' "Io" del Cristo, egli è già entrato nello spazio della vita definitiva. [...] Perché l' "Io" di Dio è risurrezione e, di conseguenza, la fede, che significa comunione tra Gesù e l'uomo, garantisce l'attraversamento della linea della morte già oggi e qui»²⁴.

Già nell'antico testamento si capiva la morte come l'incomunicabilità con Dio e con gli altri, e l'amore era considerato promessa di vita. Ma in Cristo tale amore diventa effettivamente capace di superare la morte, non più come una indicazione, ma come una realtà. «Il confine fra lo *sheol* e la vita passa in mezzo all'esistenza umana. Nel Cristo, l'uomo è nella vita, e questo definitivamente»²⁵.

6. La persona, l'immortalità, la storia e l'escatologia

Da quanto appena visto possiamo dire che l'immortalità cristiana dipende dal concetto di Dio: il Dio dei viventi chiama la sua creatura per nome, personalmente, e questa creatura che è l'uomo non può perire. La vita eterna non scaturisce dalla forza dell'uomo, ma dalla relazione con Dio, che per l'uomo è costitutiva. Diceva molto bene San Tommaso che la finalità dell'uomo non si può compiere senza che Dio doni il suo compimento nella partecipazione in Dio stesso, cosa che l'uomo da solo non potrà mai raggiungere. Tale realtà definitiva di vita eterna comprende anche il rapporto interumano,

²³ J. RATZINGER, *Escatologia*, Cittadella, Assisi 1979, 129-130.

²⁴ *Ibidem*, 131.

²⁵ *Ibidem*, 131-132.

«perché l'uomo non dialoga da solo con Dio e non entra in una eternità che appartiene a lui soltanto, bensì il dialogo cristiano con Dio passa primariamente attraverso gli uomini. Esso si rivela nella storia nella quale Dio dialoga con gli uomini; esso avviene nel "noi" dei figli di Dio»²⁶.

La *communio sanctorum* rende il dialogo tra gli uomini partecipe del dialogo trinitario, e quindi già partecipe di eternità in qualche modo.

La condizione di relazione fra gli uomini, di essere un corpo, rende la storia comune a tutti, nel senso che tutti abbiamo responsabilità e sentiamo le conseguenze di quanto siamo e di quanto facciamo. La conclusione della storia non smette di riguardare tutti, anche quelli che attualmente non sono presenti nella storia, avendo concluso il loro percorso. Il processo della storia per loro non rimane indifferente. Il termine della storia ha una importanza personale. La conclusione della storia riguarda tutti e tutti seguono il suo cammino. Da una parte si vede l'importanza del percorso storico, e la necessità di impegnarsi per renderlo sempre più confacente a Cristo. Dall'altra si vede anche la necessità della fase intermedia, prima della fine della storia, per tutti coloro che hanno smesso di vivere nel mondo.

7. La persona e la morale dell'amore

Noi siamo interdipendenti, siamo in relazione. La nostra esistenza ha la sua dignità più profonda per questa relazione, che ci rende simili a Dio, che ci mette in relazione a Dio, e ci svela in modo chiaro la interdipendenza fra noi. Questo significa essere persona ed avere la dignità di persona²⁷. Oltre al problema giuridico la dignità della persona è un problema morale, che passa per il *cuore* di ciascuno. La nostra natura è di non poter essere usati, ma di ricevere rispetto, accoglienza, «il divieto di uccidere un essere umano esprime la forma più acuta del divieto di poter essere usato come una cosa».

La coscienza di questa relazione deve crescere sempre di più: «il volto dell'altro è carico di un appello alla mia libertà perché lo accolga e

²⁶ *Ibidem*, 170-171.

²⁷ J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 81 ss.

me ne prenda cura»²⁸. È molto importante il modo come guardiamo l'altro. Tale modo è anche la misura di me. Quindi l'altro è il mio custode. «Nella misura con cui misuri l'altro sarai misurato» (Mt 7, 2). Questo risponde anche alla domanda sulla possibilità di conoscere se l'embrione è persona. La domanda vera è: «quale sguardo merita da parte nostra?». In fondo è lo stesso che avremmo meritato noi nelle sue condizioni, che di fatto abbiamo avuto. Lo sguardo costante su di noi è lo sguardo di misericordia di Cristo, che ci svela la dignità di persona, fin dal primo istante, su tutti noi, senza distinzioni, con la massima considerazione. Ci è stata svelata da Cristo. Pertanto il cristianesimo è la memoria costante dello sguardo di Dio su di noi, la memoria costante della nostra dignità. La dignità e la nostra absolutezza sono fatte da questo riferimento reciproco, e in ultimo termine dal riferimento a Dio in Cristo. Non vale l'obiezione che misura la quantità di relazione di cui siamo capaci attualmente dal punto di vista psicologico, dello sviluppo o dell'età, perché si tratta di un dato di natura esistenziale²⁹. Si tratta di una obiezione materialista, che vuole misurare la quantità e la funzionalità di tale relazione. La mia esistenza è aperta alla relazione, e il fatto di essere minimo significa che è potenzialmente massima la relazione. La dotazione personale, minore o maggiore, è sempre apertura alla relazione, a ricevere e a dare.

Da questa visione viene anche l'imperativo morale: debbo cercare il mio bene, ma debbo cercare il bene di tutti, nella misura delle mie possibilità. Debbo dare quello che ho agli altri. Da qui la coincidenza del mio dovere e la carità. Nel campo sociale possiamo vedere il destino comune dei beni che possediamo.

Riguardo all'origine di ogni persona e della immoralità della «riproduzione *in vitro*»³⁰ J. Ratzinger sostiene che siamo di fronte alla decisione di fondo se prescindere dalla libertà, e sostenere per l'avvenire l'esistenza di un uomo senza libertà. La libertà esiste originariamente nell'atto creatore di Dio, gratuito e infinitamente libero, nel quale comunica qualcosa di sé all'uomo. Soltanto in un atto di suprema libertà può esserci un

²⁸ *Ibidem*, 82.

²⁹ *Ibidem*, 85. Viene citato in proposito un lungo passo del testo di Romano Guardini, *I diritti del nascituro*.

³⁰ J. RAZINGER, *Uno sguardo teologico sulla procreazione umana*, in "Medicina e Morale" 38 (1988), 507-521. Poi ripreso da AA.VV., *Bioetica, un'opzione per l'uomo. I° Corso Internazionale di Bioetica. Atti*, Jaca Book, Milano 1989, 197-213.

nuovo inizio; e questo è quanto avviene nella creazione divina di ogni persona umana, la quale è intrinsecamente esistente nella libertà: viene dalla libertà dell'amore ed è capace di vivere nella libertà dell'amore. Chiamiamo procreazione il concepimento di ogni essere umano, nell'incontro di un uomo e una donna:

«il risalto dato all'atto creativo da parte di Dio lungi dal rendere superflua la reciprocità umana, le conferisce anzi tutto il suo valore: proprio perché qui entra in gioco Dio stesso, il trasporto dei cromosomi non può essere realizzato in un modo qualsiasi».

Se vogliamo togliere di mezzo Dio e la sua gratuità da questo evento togliamo la gratuità dell'incontro reciproco. La concezione vera di ogni uomo richiede questa apertura: non rinchiudersi nel ristretto ambito del laboratorio e della provetta che si limita ad attivare un meccanismo riproduttivo. Bisogna mantenersi aperti a capire il nuovo inizio, la creazione della persona. Ciò richiede un ambito personale in cui c'è la libertà: la donazione libera e totale di due persone. In quelle libertà lasciamo anche spazio alla libertà di Dio. Questa è la "natura" entro la quale deve avvenire la procreazione. Bisogna prima di tutto liberamente decidere di accettarsi provenienti dalla libertà e nella libertà, oppure decidere di abolire questa origine e farla diventare un meccanismo, e pertanto concepire un uomo che non è libero.

«La difesa della preminenza di ciò che è personale è, nello stesso tempo, anche una difesa della libertà, perché solo se c'è la persona e solo se essa è il luogo sintetico di tutta la realtà umana, si dà anche precisamente la libertà»³¹.

La voglia di prescindere dalla procreazione e dalla libertà della donazione delle persone, per preferire un meccanismo riproduttivo, nasce dalla invidia dell'uomo nei confronti della libertà creatrice di Dio. Essa viene vista come un potere da invidiare. Pertanto si vuole sopprimere ed impedirle di operare. Ma nell'affanno di sostituirla si giunge soltanto ad una operazione meccanica, che abolisce completamente la libertà, anche quella della persona umana. Si vede allora che solamente nella libertà di-

³¹ *Ibidem.*

vina che è l'origine di ogni libertà può sussistere la libertà della persona umana. L'uomo deve rimanere aperto a Dio se vuole essere sé stesso. Dio non è colui che opprime l'uomo, ma colui che lo libera. «L'idea di Dio non è affatto il polo opposto rispetto alla libertà dell'uomo, ma invece il suo presupposto e il suo fondamento»³².

La radice profonda della dignità di ogni uomo, sta nell'essere immagine di Dio:

«immagini da onorare, da rispettare, da aiutare nella misura del possibile, certamente, ma soprattutto, immagini di Cristo, portatrici di un messaggio essenziale sulla verità dell'uomo. [...] Dire che Dio ci ha creati a sua immagine, significa dire che egli ha voluto che ciascuno di noi manifesti un aspetto del suo splendore infinito, che egli ha un progetto su ciascuno di noi, che ciascuno di noi è destinato ad entrare, per un itinerario che gli è proprio, in una eternità beata. La dignità dell'uomo non è qualcosa che si impone ai nostri occhi, non è misurabile né qualificabile, essa sfugge ai parametri della ragione scientifica e tecnica; ma la nostra civiltà, il nostro umanesimo, non ha fatto progressi se non nella misura in cui questa dignità è stata sempre più universalmente e più pienamente riconosciuta a sempre più persone»³³.

8. La persona e la fede

La fede è condivisione, sapere non autonomo³⁴, perché si basa sul fattore della fiducia reciproca: il sapere dell'altro diventa il mio sapere. Ciò significa anche partecipazione: il sapere viene condiviso fra tutti. Inoltre nessuno conosce tutto, ma esiste una reale dipendenza reciproca, in una rete di solidarietà. Non si può conoscere Dio senza essere nella condivisione con gli altri, anche perché Dio ripudia l'esclusività (contrariamente ai gruppi settari), e si mostra solamente a coloro che sono nell'atteggiamento di condivisione. Possiamo dire che per dare fiducia agli altri dai quali posso avere conoscenza di Dio e comunione con Lui, debbo essere predisposto ad aprirmi a Dio (nel silenzio e nella vigilanza

³² *Ibidem*.

³³ J. RATZINGER, *A immagine e somiglianza di Dio: Sempre? Il disagio della mente umana*, Conferenza Internazionale organizzata dal Pontificio Consiglio per la Pastorale della Salute, 28 novembre 1996.

³⁴ Per questo punto cf.: *L'Europa di Benedetto*, 95-142.

interiore che prende coscienza della possibilità di un accesso diretto al Creatore e a diventare figlio di Dio³⁵), «ma è essenziale il fatto che non posso costruire la mia fede personale in un dialogo privato con Gesù³⁶; e quindi la mediazione degli altri uomini diventa veramente personale, in grado di mettere in rapporto personale con Dio stesso. Ciò non avviene in una conoscenza di tipo tecnico o astratto. E Dio non si mostra mai a me senza che la mia apertura a lui passi anche per la apertura e la fiducia agli altri, perché Dio non si mostra ad un io isolato³⁷. La fede soprannaturale è fondata in Cristo, perché la catena di fiducia che ci apre e ci libera dalla non conoscenza e dalle tenebre, ha bisogno di qualcuno che veda veramente, al quale dare fiducia e verso il quale trasmettere fiducia. Gesù Cristo è colui che vede veramente Dio. Quindi la nostra fede è collegata alla visione di Cristo. In questo senso la fede ci libera veramente. La luce di Gesù Cristo si riflette sui santi, con almeno «un raggio del suo splendore»³⁸, e pertanto la nostra fede è collegata anche ai santi. La teologia che riflette sulla fede si poggia umilmente sulla esperienza dei santi che partecipano della esperienza di Dio in Cristo. La presenza dei cristiani è una fonte di liberazione per il mondo che si trova nella prigionia della non conoscenza di Dio. I cristiani fra loro si aiutano a crescere verso la visione. La fiducia di chi accoglie la conoscenza di Dio per fede cresce naturalmente nella conoscenza diretta di Cristo e diventa esperienza, visione in Cristo.

La fede pertanto è personale in questo senso: «una relazione autentica che diviene "comunicazione" non può nascere che dalle profondità della persona»³⁹.

³⁵ J. RATZINGER, *Guardare Cristo, esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, 63-64. Si veda l'interessante analisi del rancore verso gli altri e verso la Chiesa, sintomo della chiusura verso Dio.

³⁶ *Guardare Cristo*, 33.

³⁷ Abbiamo sottolineato varie volte nel pensiero di J. Ratzinger la concezione dell'incontro con Cristo e con Dio non soltanto individuale, ma nella apertura e comunione con tutti gli altri uomini; essa è maturata in lui anche dal contatto con le opere di HENRY DE LUBAC (cf. *Cattolicesimo*, Jaca Book, Milano 1992², specialmente 247-265), secondo quanto viene spiegato da lui stesso in *La mia vita*, San Paolo, Milano 1997, 64.

³⁸ *L'Europa di Benedetto*, 132.

³⁹ *Ibidem*, 138-139.

«La mediazione attraverso Gesù e quella dei santi che ne deriva si uniscono [nella seguente] riflessione. L'atto di fede è un atto profondamente personale, ancorato nella più intima profondità dell'io umano. Ma proprio perché esso è profondamente personale, è anche un atto di comunicazione. [...] La fede è, in corrispondenza, a partire dalla sua più intima essenza un "co-essere", una fuoruscita da quell'isolamento del mio io che è la sua malattia»⁴⁰.

Credere è fidarsi di Gesù, è comunicare con Gesù. Soltanto Cristo dà la possibilità di uscire dalle ristrettezze del proprio io, perché è colui che è veramente aperto e disponibile in tutti i sensi. Noi possiamo entrare con lui nella comunione ed acquisire il suo stesso modo di vedere e di essere. Siamo uniti a Dio, e siamo anche uniti agli altri uomini. Siamo contemporanei di Cristo. Siamo un noi con gli altri credenti, un noi della Chiesa. Non si può credere, essere di Cristo, da soli. Si è insieme con gli altri, con i quali Cristo è unito e vuole essere unito.

9. La persona e la speranza

La speranza è personale, nella persona di Cristo⁴¹; la speranza significa che siamo ottimisti perché sappiamo che concretamente nella storia, nella nostra vita, interviene qualcun altro che ha la possibilità reale di trasformare il nostro destino di infelicità e di morte, cosa per noi impossibile da realizzare. L'ottimismo ideologico è diverso dalla speranza cristiana⁴². Esso si basa sulle nostre capacità che vengono idealizzate falsamente, e resta sempre un grande timore di fallimento e frustrazione che puntualmente avviene. La speranza cristiana è posta nell'apertura a Dio. Sappiamo che la storia è nelle mani di Dio, il quale interviene e si rende presente con l'amore e la misericordia fin dove si toccano i punti più bassi e dolorosi⁴³. Perfino nella morte viene ad essere possibile l'aper-

⁴⁰ *Guardare Cristo*, 31-32. Cf. anche *L'Europa di Benedetto*, 139: credere è «un modo di "essere con", di rompere quell'isolamento del mio io, che è anche la sua malattia».

⁴¹ *Guardare Cristo*, 35-55.

⁴² *Ibidem*, 39-42.

⁴³ *Ibidem*, 47: «anche dopo Auschwitz, dopo le tragiche catastrofi della storia, Dio resta Dio; egli resta buono d'una bontà indistruttibile. Rimane il Salvatore, nelle cui mani l'attività crudele e distruttiva dell'uomo viene trasformata dal suo amore. L'uomo non è l'unico attore della storia, e perciò la morte non ha l'ultima parola in essa. Il fatto che esiste

tura a Cristo. La speranza è tutta nella apertura e nella consapevolezza di essere insieme a Cristo; la speranza è possibile nel noi di Cristo, nella partecipazione a Lui. La speranza cristiana supera la morte, e pertanto si riferisce ad un futuro che mi riguarda.

Il paradosso delle beatitudini mette in evidenza una felicità che realmente deve venire per coloro che si trovano nell'afflizione. La parola di Cristo indica un futuro che si deve realizzare: «Beati gli afflitti». «Il soggetto segreto del Discorso della montagna è Gesù»⁴⁴. Per questo non è un discorso moralista ed irrealista. È invece una parola di speranza che concerne il futuro nascosto nel presente, perché nella comunione con Gesù l'impossibile diventa possibile.

La consistenza di questa speranza viene confermata dalla parabola della casa costruita sulla roccia, che è in grado di affrontare le tempeste e le alluvioni. Invece coloro che costruiscono sulla sabbia sono coloro che non si uniscono a Cristo, coloro che non si aprono alla sua parola, che non la fanno entrare nella loro vita. Essi sono come il demonio che si è fermato sulla sabbia del mare (*Ap* 12, 18). Non hanno consistenza e verranno travolti dalle tempeste. Il loro destino è la disgrazia e la rovina.

L'uomo attuale occidentale si è voluto isolare da Dio, ed è divenuto incapace di vedere il valore e il senso della vita; è caduto progressivamente in una accidia metafisica, in cui giunge a considerare che è meglio se non esiste. «La sua essenza è la fuga da Dio, il desiderio di essere solo con se stesso e con la propria finitezza, di non essere disturbato dalla vicinanza di Dio»⁴⁵. Secondo l'insegnamento di San Tommaso d'Aquino e il Catechismo romano, J. Ratzinger definisce la preghiera come «la lingua della speranza». «La preghiera è speranza in atto»⁴⁶.

10. La persona e la carità

La nostra identità deve realizzare una svolta copernicana⁴⁷, e capire che il centro di noi stessi è occupato da Dio, da Cristo, intorno al quale

un altro attore è l'ancora ferma e sicura di una speranza che è più forte e più reale di tutte le paure del mondo».

⁴⁴ *Ibidem*, 51 ss.

⁴⁵ *Ibidem*, 61.

⁴⁶ *Ibidem*, 54-55.

⁴⁷ *Guardare Cristo*, 92. Concetto ripreso dal CARD. DE BERULLE, *Le grandezze di Gesù*, San Paolo, Milano 1998, 30.

noi realizziamo la nostra danza, il nostro giro. Ciascuno di noi insieme a tanti altri che hanno lo stesso valore di fronte a Lui, e sapendo che Egli dispensa la sua bontà e misericordia nei confronti di tutti quanti loro, e anche a me. La mia identità si chiarisce come realmente personale quando coglie questa dimensione comunitaria, quando è capace di uscire dalla chiusura e dal buio nei quali si è rinchiusa. La carità, l'amore per Dio con tutto se stesso, e l'amore del prossimo come sé, è la condizione autentica della persona umana.

LA IGLESIA, *SACRAMENTUM SALUTIS* SEGÚN J. RATZINGER

FERNANDO OCÁRIZ

PATH 6 (2007) 161-181

Suele afirmarse que la eclesiología de Joseph Ratzinger gira en torno a tres conceptos fundamentales: Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios y Sacramento¹. La Iglesia radicalmente es misterio: visiblemente es un Pueblo, el Pueblo de Dios, que constitutivamente es Cuerpo de Cristo y operativamente es Sacramento².

Las reflexiones de Joseph Ratzinger sobre la sacramentalidad de la Iglesia y su vinculación con las nociones de Pueblo de Dios, de Cuerpo de Cristo y de Comunión, con su centro en la Eucaristía, presentan una gran variedad de aspectos. En estas páginas, se seguirá una exposición que, considerando a grandes rasgos la cronología de los escritos de quien hoy es el Sucesor de Pedro, permita destacar junto a los aspectos principales también el coherente desarrollo de su pensamiento sobre la Iglesia en cuanto Sacramento de salvación, sin necesidad de tratar otras importantes cuestiones eclesiológicas presentes también en sus escritos.

1. La dimensión eucarística de la Iglesia

La relación entre Iglesia y Eucaristía estuvo presente desde el principio en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Como él mismo narra, en

¹ Cf. por ejemplo, TH. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi: Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 1997; Z. GACZYNSKI, *L'eccelesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1998; P. MARTUCELLI, *Origine e natura della Chiesa: la prospettiva storico-donnativa di Joseph Ratzinger*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001.

² Cf. P. MARTUCELLI, *Origine e natura della Chiesa*, cit., 460.

1947, especialmente con la lectura de *Corpus Mysticum*, de Henri de Lubac, se le presentó un nuevo panorama para profundizar en el misterio eucarístico en su relación con la unidad de la Iglesia³.

Tres años después, en 1950, bajo la dirección de Gottlieb Söhngen, comenzó a trabajar en la tesis doctoral – *Pueblo y casa de Dios en san Agustín* –, que terminaría en 1954⁴. En san Agustín, Ratzinger encuentra la “conexión” entre Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Eucaristía: el Pueblo de Dios es la comunidad sacramental del Cuerpo de Cristo, no de un modo sólo simbólico, porque el Pueblo tiene como centro el *unus panis – unum corpus multi sumus*⁵. En la presentación que, en 1978, Ratzinger hace de aquella tesis doctoral, comenta:

«“Pueblo de Dios” es una afirmación metafórica extraída del Antiguo Testamento. Tiene un valor exclusivamente alegórico y su aplicación a la Iglesia depende de la posibilidad de aplicar a la Iglesia “de modo alegórico” el Antiguo Testamento. “Cuerpo de Cristo”, por el contrario, expresa una realidad objetiva de esta comunidad: ésta resulta constituida en un nuevo organismo, a partir de la asamblea litúrgica. [...]. La relectura cristológica del Antiguo Testamento y la vida sacramental centrada en la Eucaristía son dos elementos centrales de la visión agustiniana de la Iglesia»⁶.

La elaboración de la tesis doctoral supuso un recorrido histórico por la patrística, con el fin de rastrear el concepto de “Pueblo de Dios” en los siglos III y IV, especialmente en san Agustín. El doctorando alemán había estado en contacto – como se acaba de recordar – con la eclesiología eucarística de origen francés, en la que encontró uno de los motivos centrales de su eclesiología⁷. En el periodo de entreguerras se había desarrollado una eclesiología espiritual, que dejaba demasiado en sombra los aspectos externos e institucionales de la Iglesia. Sin embargo, Ratzinger pone de relieve que la Iglesia es a la vez Pueblo de Dios y Cuerpo místico de Cristo, en el que el Cuerpo eucarístico del Señor es precisamente el sacramento de la unidad, de la comunión.

³ Cf. *Mi vida; recuerdos (1927-1977)*, Encuentros, Madrid 1997, 74. Todos los textos que se citan sin mención del autor son de Joseph Ratzinger.

⁴ Cf. *Ivi*, 73.

⁵ Cf. *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1978, 331.

⁶ *Ivi*, XII-XIII. Cf. *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 1997, 201-202.

⁷ Cf. A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Alba 1996, 56; cf. 259.

En el artículo *Origen y naturaleza de la Iglesia*, de 1956 (recogido después en el volumen *El nuevo Pueblo de Dios*), Joseph Ratzinger continúa sus reflexiones acerca de la eclesiología eucarística: la Iglesia, nueva comunidad visible de salvación, ha nacido de la Eucaristía, del Cuerpo de Cristo, y es en la Eucaristía donde la Iglesia tiene su permanente centro vital⁸. De ahí también, como expondría en 1958 en una célebre conferencia pronunciada en el Instituto Pastoral de Viena, la necesidad de reconocer y vivir la Eucaristía como sacramento de la fraternidad⁹. En los años posteriores al Concilio Vaticano II, Ratzinger vuelve una y otra vez a subrayar, con creciente profundidad, que la clave de la unidad en la Iglesia se encuentra en el misterio eucarístico. Así aparece en un texto de 1969:

«El contenido, el acontecimiento de la Eucaristía, es la unión de los cristianos a partir de su separación, para llegar a la unidad del único Pan y del único Cuerpo. La Eucaristía se entiende por tanto en sentido dinámico y eclesiológico. Es el acontecimiento vivo que hace a la Iglesia ser ella misma. La Iglesia es comunidad eucarística. Esta no es simplemente un Pueblo: constituida por muchos Pueblos, se transforma en *un solo* Pueblo gracias a *una sola* mesa, que el Señor ha preparado para todos nosotros. La Iglesia es, por así decirlo, una red de comunidades eucarísticas, y permanece siempre unida por medio de *un único* Cuerpo, el que comulgamos»¹⁰.

Y, en las homilias sobre la Eucaristía pronunciadas en 1978 en la iglesia de San Miguel de Munich, el ya Cardenal Arzobispo Ratzinger observaba cómo hasta en la iglesia más humilde de un pueblo, en la celebración de la Eucaristía se hace presente el completo misterio de la Iglesia, al hacerse presente el Cuerpo de Cristo¹¹. Por eso, la Eucaristía se celebra siempre con toda la Iglesia; tenemos a Cristo, si lo tenemos con los demás¹². De igual modo, en una ponencia de 1984 titulada significativamente *Communio*, Ratzinger señalaba que el nexo de unión en la

⁸ Cf. *El Nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 92-93.

⁹ Cf. *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid 1962, 90.

¹⁰ *La Eucaristía, centro de la vida: Dios está cerca de nosotros*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 2003, 128. Cf. *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 11; *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004, 108-115.

¹¹ Cf. *La Eucaristía, centro de la vida*, cit., 57.

¹² Cf. *Ivi*, 134.

Iglesia tiene su fundamento en la Encarnación y la Eucaristía, que produce como efecto la transformación personal y de toda la comunidad, de manera que la comunión con Cristo es también necesariamente la comunión con todos los suyos¹³. La Eucaristía es sacramento que crea unidad y que, a su vez, exige una unidad previa para poder ser celebrada.

La comunión eucarística nos lleva a la comunión con Cristo y con su Iglesia, para al final llegar a la misma comunión de todos con Dios¹⁴, de manera que, para la salvación, la necesidad de la Iglesia coincide con la necesidad de la Eucaristía:

«La Eucaristía es nuestra participación en el acontecimiento pascual y, de esta forma, constituye la Iglesia, el Cuerpo de Cristo. A partir de aquí se percibe la necesidad salvífica de la Eucaristía. La necesidad de la Eucaristía es idéntica a la necesidad de la Iglesia y viceversa»¹⁵.

La esencial centralidad de la Eucaristía, en el ser y en la vida de la Iglesia, es tal que se puede afirmar que «la Iglesia es Eucaristía». Así lo expresaba el Cardenal Ratzinger en una conferencia pronunciada en Brasil en 1990:

«Iglesia es Eucaristía. Esto implica que la Iglesia proviene de la muerte y la resurrección, pues las palabras sobre la donación del Cuerpo habrían quedado vacías de no haber sido una anticipación del Sacrificio real de la cruz, lo mismo que su memoria en la celebración sacramental sería culto de muertos, y formaría parte de nuestro luto por la omnipotencia de la muerte, si la resurrección no hubiese transformado este Cuerpo en “espíritu dador de vida” (1 Co 15, 45). [...] Los Padres compendiaron dos aspectos– Eucaristía y reunión – en la palabra *Communio*, que hoy vuelve a estar de nuevo en alza: Iglesia y comunión; ella es comunión de la Palabra y del Cuerpo de Cristo y, por tanto, comunión recíproca entre los hombres, quienes – en virtud de esta comunión que les lleva desde arriba y desde dentro a unirse – se convierten en un solo Pueblo: es más, en un solo Cuerpo»¹⁶.

¹³ Cf. *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 82.

¹⁴ Cf. *Ivi*, 83-87.

¹⁵ *Ivi*, 87.

¹⁶ *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1991, 45-46. La misma fuerte afirmación – «la Iglesia es Eucaristía» –, por ejemplo en 1997: cf. *Convocados en el camino de la fe*, cit., 107.

Pero la Eucaristía no sólo crea la comunión necesaria en la Iglesia, sino que también promueve la misión y el crecimiento del Cuerpo de Cristo.

«Hemos de entender la Eucaristía – si se entiende bien – como centro místico del cristianismo, en la que Dios, misteriosamente, sale de sí mismo una y otra vez y nos acoge en su abrazo. La Eucaristía es el cumplimiento de las palabras de promesa del primer día de la gran semana de Jesús: “Cuando sea levantado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12, 32)»¹⁷.

De la Eucaristía fluyen las energías que hacen posible toda la actividad de la Iglesia; actividad que, en último término, tiende precisamente a esto: a atraer y unir a todos a Dios en Jesucristo por la fuerza santificadora del Espíritu Santo. La celebración de la Eucaristía es la gran fiesta de la Iglesia, que conmemora y hace presente el misterio de Cristo y, con él, la alegría de la Pascua que se irradia hacia el mundo produciendo unidad entre los hombres¹⁸.

A propósito de la fiesta del *Corpus Christi*, es significativo un nuevo recuerdo biográfico. Ratzinger evocaba la espiritualidad tradicional de los bávaros, al rememorar la procesión de *Corpus Christi* en sus años de infancia:

«Todavía siento el aroma que desprendían las alfombras de flores y el abedul fresco, los adornos en las ventanas de las casas, los cantos, los estandartes; todavía oigo los instrumentos de viento que aquel día en el Pueblo se atrevían a más de lo que podían; y oigo el ruido de los cohetes con los que los niños expresaban su barroca alegría de vivir, pero con los que a la vez saludaban a Cristo en el Pueblo como si fuera una autoridad venida de la ciudad, como a *la* autoridad suprema, como al Señor del mundo»¹⁹.

Se proclamaba a Cristo como centro del mundo y de la historia. En cierto modo, la procesión del *Corpus Christi* se podría considerar como una alegoría de toda la Iglesia peregrina, con su inmensa variedad de vocaciones, dones y carismas, que camina por el mundo acompañando a Jesús-Eucaristía. Esta procesión podría ser una buena imagen para

¹⁷ *Ivi*, 125; cf. *Caminos de Jesucristo*, cit., 115-119.

¹⁸ Cf. *La fiesta de la fe*, Desclée, Bilbao 1999, 176-177, 182-183.

¹⁹ *Ivi*, 171-172.

entender que la Eucaristía es fuente y centro de la Iglesia, alma de todo el mundo.

Como se pondrá de relieve también más adelante, en la obra eclesiológica de Joseph Ratzinger, junto a la Eucaristía encontramos necesariamente otro principio de unidad en la Iglesia: la unión con el Sucesor de Pedro y los Obispos. No como dos principios independientes, sino como esencialmente vinculados:

«La unidad de la Iglesia no se funda en primer lugar en tener un régimen central unitario, sino en vivir de la única Cena, de la única comida de Cristo. Esta unidad de la comida de Cristo está ordenada y tiene su principio supremo de unidad en el obispo de Roma, que concreta su unidad, la garantiza y la mantiene en su pureza»²⁰.

2. Sacramento de salvación, Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios

La primera vez que aparece la noción teológica de *Ecclesia sacramentum salutis*, en los escritos de Joseph Ratzinger, es en un breve artículo de 1961²¹, donde expone la perspectiva dogmática de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Después de un recorrido histórico sobre el desarrollo de ese concepto, ya en sede sistemática lo sitúa entre dos extremos: por un lado, no se puede reducir al modelo profano de la corporación, como si la Iglesia fuera un Pueblo entre los Pueblos. Por otro lado, tampoco puede reducirse a una mera imagen de la unión puramente interior de la *gratia capitis* con el que la recibe, es decir, una imagen de la comunidad sin una referencia directa a las realidades institucionales. Más bien designa la singular visibilidad de la Iglesia, que le viene dada por la ordenada “comunidad de mesa” (*Tischgemeinschaft*) que Dios dona a este mundo en la Eucaristía²².

«De este modo, Cuerpo de Cristo expresa exactamente el ser específico de la Iglesia. La Iglesia no es parte de los órdenes visibles del mundo, ni una *civitas platónica* como mera comunidad espiritual, sino un *sacramento*: es decir, un *sacrum signum*; como signo visible que sin embargo no se agota

²⁰ *El nuevo Pueblo de Dios*, cit., 102. Cf. *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, cit., 19-21.

²¹ *Leib Christi*, LTHK 2ª ed., VI (1961), 910-912. De las citas textuales de los escritos de los que no hay edición castellana, se dan en nota los originales en alemán.

²² Cf. *Ivi*, 912.

en la visibilidad, sino que según todo su ser, no es otra cosa que la referencia y el camino hacia lo invisible»²³.

En consecuencia, la eclesiología ha de mostrar cómo todos los elementos esenciales de la forma visible de la Iglesia están fundados en su ser Cuerpo de Cristo. Por tanto, no son parte de una visibilidad que se baste a sí misma²⁴.

Un importante texto sobre este tema fue publicado por el profesor Ratzinger en 1964, en la obra colectiva *Wahrheit und Zeugnis*²⁵. El título, *Zeichen unter den Völkern*, evoca el que daba el Concilio Vaticano I a la Iglesia: «signo levantado entre las naciones». Después de unas reflexiones acerca de las interpretaciones sobre el origen de la Iglesia (en Cristo, en el Espíritu Santo), señala que pertenecen a su esencia los tres significados del término *ecclesia*: la asamblea de culto, la comunidad local y la única comunidad universal. Como definición, propone la siguiente:

«La Iglesia es el Pueblo de Dios, que vive del Cuerpo de Cristo y se hace él mismo Cuerpo de Cristo en la celebración de la Eucaristía»²⁶.

Considerada en profundidad, se ve que en esta definición se contienen tanto la raíz cristológica, como la pneumatológica de la Iglesia, su conexión con la historia de Israel y con la humanidad, y también la distinción y la novedad tanto respecto a Israel como a otros Pueblos y comunidades humanas.

En este contexto surge la formulación de la Iglesia como Sacramento de salvación:

«Si entendemos así la Iglesia como “Pueblo de Dios desde el Cuerpo de Cristo”, se manifiesta fácilmente todo lo específico de su Ser: no se puede

²³ «So drückt er genau die besondere Seinsart der Kirche aus: Weder ist sie Teil der sichtbaren Ordnungen dieser Welt noch *civitas platonica* blosser geistiger Gemeinsamkeit, sondern *sacramentum*, i. e. *sacrum signum*; als Zeichen sichtbar u. doch nicht in der Sichtbarkeit sich erschöpfend, sondern dem ganzen Sein nach nichts anderes als Verweis auf das Unsichtbare u. Weg dahin» (*Ibidem*).

²⁴ Cf. *Ibidem*.

²⁵ *Zeichen unter den Völkern*, en M. SCHMAUS – A. LÄPPLE (eds.), *Wahrheit und Zeugnis*, Patmos, Düsseldorf 1964, 456-466.

²⁶ «Die Kirche ist das Volk Gottes, das vom Leib Christi lebt und in der Eucharistiefeier selbst Leib Christi wird» (*Ivi*, 459).

entender según el esquema de los Pueblos de este mundo o como una corporación entre otras (uno de los malentendidos acerca de la noción de Cuerpo de Cristo), lo que sería incurrir en las habituales categorías jurídicas, ni tampoco una magnitud puramente mística o interior. Como comunidad que participa de la mesa de Dios (*Tischgemeinschaft Gottes*), como red de comunión, que abarca el mundo entero, tiene su propia visibilidad y orden, pero que le hacen trascender lo puramente visible, es un “Sacramento”, que no se refiere a sí mismo, sino que encuentra su esencia en la referencia hacia Aquél del que recibe su llamada, y al que debe reconducir la historia»²⁷.

La concepción de la Iglesia como Sacramento es el principio unificador común a las nociones de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo²⁸.

A partir de aquí, Joseph Ratzinger muestra cómo la estructura de la Iglesia se apoya en un ministerio, que es testimonio y servicio de la Palabra, que se articula sobre todo en torno a la mesa del Cuerpo del Señor, y que se organiza como Episcopado-Presbiterado-Diaconado. En este contexto de eclesiología eucarística se entiende también el Primado del Obispo de Roma²⁹. El ministerio es servicio a la totalidad de la Iglesia, a cuya estructura esencial, como es obvio, pertenece también el laicado:

«La Iglesia es más que el Papa, los obispos y los sacerdotes, que todos aquellos que están investidos del ministerio sacramental [...]. De ella for-

²⁷ «Versteht man so Kirche als „Volk Gottes vom Leibe Christi her“, dann wird das ganz Besondere ihres Seins unschwer deutlich: Weder ist sie nach dem Schema der Völker dieser Welt oder als Körperschaft unter Körperschaften zu verstehen (so eins der Missverständnisse des Leib-Christi-Begriffs), als wäre sie in juristischen Kategorien üblicher Art adäquat einzufangen, noch auch ist sie eine rein mystisch-innerliche Grösse. Als Tischgemeinschaft Gottes, als Netz von Kommunionen, das den Erdkreis umschliesst, hat sie ihre eigentümliche Sichtbarkeit und Ordnung, durch die dennoch über alles bloss Sichtbare hinausbezogen ist, ein „Sakrament“, das nicht sich selber meint, sondern darin sein Wesen hat, über sich hinauszuweisen auf den, von dem sie gerufen ist und zu dem sie die Geschichte zurückführen will» (*Ivi*, 460).

²⁸ Cf., en este sentido, J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln des Menschen*, Herder, Freiburg 1992, 152-190; P. MARTUCCELLI, *Origine e natura della Chiesa*, cit., 411.

²⁹ Cf. *Zeichen unter den Völkern*, cit., 460-462.

man parte los hombres de todos los lugares y de todos los tiempos, cuyo corazón, esperando y amando, tiende hacia Cristo»³⁰.

Con ocasión de la Asamblea del Sínodo de los Obispos sobre los laicos, de 1987, Ratzinger insistió en el carácter “asimétrico” de la interrelación entre el sacerdocio ministerial y el laicado: el sacerdote está para servir a los laicos, pero los laicos no tienen como misión propia servir a los sacerdotes ni participar en la ministerialidad³¹. Por el contrario:

«Así es, justamente la tarea específica del laico: obrar como un cristiano en los diferentes ámbitos o actividades de la sociedad y desarrollar en ellos, además, un *ethos* que deriva de la fe»³².

En relación a la universalidad salvífica de la Iglesia, es necesario tener en cuenta la afirmación, ya enunciada por san Cipriano, según la cual *salus extra ecclesiam non est*. Para interpretar adecuadamente esta afirmación, es preciso considerar la sacramentalidad de la Iglesia, pues el sentido de la historia y su meta es entrar en el acontecimiento de Cristo, respecto al cual tiene sentido la existencia personal (una existencia que está centrada en el amor), y la misión de la Iglesia es precisamente ser germen del reino de Cristo en la historia.

«La Iglesia es así el signo público levantado para (mostrar) la voluntad de salvación de Dios para el mundo, el signo eficaz de la fraternidad de Dios con los hombres»³³.

Con la fuerza que surge de la Pascua del Señor, la existencia de cada cristiano adquiere sentido en el seguimiento de Cristo como ser-para-los-demás. Esta característica de no ser para sí mismo pertenece también a la esencia y al sentido de la misión eclesial, que debe hacer posible, con su capacidad significativa (*Zeichenhaftigkeit*), que la salvación de Cristo

³⁰ *Reforma desde los orígenes*, en *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 2006, 26.

³¹ Cf. *Balance del Sínodo sobre los laicos*, en *Ser Cristiano en la era neopagana*, cit., 165-166.

³² Cf. *Ivi*, 167.

³³ «Die Kirche ist so das öffentlich aufgerichtete Zeichen für den Heilswillen Gottes mit der Welt, das wirksame Sakrament der Verschwisterung Gottes mit den Menschen» (*Zeichen unter den Völkern*, cit., 465).

abrace la dinámica misma del cosmos³⁴. Entender que la Iglesia es sacramento comporta – en el pensamiento de Ratzinger – captar, a la vez, la amplitud ilimitada de la salvación, como esperanza, y el carácter indispensable de la unión con Cristo para esa salvación³⁵.

«Para la Iglesia visible, la unidad visible es algo más que “organización”. La unidad concreta en la fe común, que se atestigua en la palabra y en la mesa común, es el signo que la Iglesia debe presentar al mundo. [...] En un mundo dividido debe ser el signo y el medio de unidad que trasciende y une naciones, razas y clases»³⁶.

La unidad visible aparece en el doble signo de “la palabra y de la mesa común” como prenda – “signo e instrumento” – de la comunión en el mundo. Una comunión de vida eterna que el hombre no puede darse a sí mismo pero a la que está convocado, como fruto de la obra redentora de Cristo y la fuerza del Espíritu Santo. La Iglesia es signo e instrumento de salvación, es decir sacramento de la comunión con Dios.

3. Sacramento de salvación, *Communio* y Eucaristía

El texto más importante y explícito de Joseph Ratzinger sobre la sacramentalidad de la Iglesia fue publicado en 1977, como colaboración en un volumen editado por J. Reikerstorfer³⁷. En este escrito, después de analizar el origen de la fórmula *sacramentum salutis* en el Concilio Vaticano II, pasa a considerar su significado teológico.

Citando la definición de sacramento en el Catecismo Romano, recuerda que es un signo visible, de la gracia invisible, instituido para nuestra justificación. En primer lugar, un signo, y más precisamente una *actio*

³⁴ Cf. *Ivi*, 465 ss.

³⁵ Cf. B. FORTE, *Una teologia ecclesiale. Il contributo di Joseph Ratzinger*, en AA.VV., *Alla scuola della verità. I settanta anni di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 70-72.

³⁶ *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 287.

³⁷ *Kirche als Heilssakrament*, en J. REIKERSTORFER (ed.), *Zeit des Geistes. Zur heilgeschichtlichen Herkunft der Kirche*, Wiener Dom-Verlag, Wien 1977, 59-70, incluido después en *Theologische Prinzipienlehre*, Erich Wewel, München 1982. Se citará por *La Iglesia como sacramento de la salvación*, en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 49-62.

o un acontecimiento, que remite a algo invisible, en la medida en que quien lo percibe se sitúa en relación con el plan salvífico de Dios³⁸; y ese plan no se da si no es en y por la Iglesia. Por tanto, los sacramentos sólo son inteligibles como realizaciones concretas de lo que la Iglesia es en su totalidad: los sacramentos son modos de realizarse la sacramentalidad de la Iglesia³⁹, de manera que la Iglesia y los sacramentos se interpretan mutuamente.

«La Iglesia es un sacramento. Esto significa que no se pertenece a sí misma. No realiza su propia obra, sino que debe estar disponible para la obra de Dios. Está vinculada a la voluntad de Dios. Los sacramentos son la estructura de su vida, y el centro de los sacramentos es la Eucaristía, en la que tocamos del modo más inmediato esta presencia real de Jesucristo»⁴⁰.

Mediante el septenario sacramental se verifica plenamente en la Iglesia la lógica de la Encarnación⁴¹.

La salvación es la finalidad de la Iglesia: nos da la vida eterna; todo lo demás es secundario⁴², pero es preciso superar tanto una concepción individualista como una meramente institucional de la salvación. En María – en quien está ya anticipada la Iglesia – vemos tanto la naturaleza “supraindividual” de la persona como la naturaleza “suprainstitucional” de la Iglesia⁴³. Cuando Henri de Lubac llamaba a la Iglesia “sacramento” en los años treinta del siglo XX, lo hacía precisamente para salir al paso de una idea individualista de la salvación. La esencia de la salvación es la unificación de la humanidad en Jesucristo (cf. *Ga* 3, 28). El “catolicismo”, así entendido, es el perfecto antídoto contra el ateísmo humanista. En

³⁸ Cf. *La Iglesia como sacramento de la salvación*, cit., 54, donde remite a H. SCHNACKERS, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von H. de Lubac*, Peter Lang, Frankfurt 1979, 74: «Sólo se descubre el sentido espiritual de un misterio, cuando, como dice Orígenes, se vive el misterio. Según este autor, la percepción espiritual coincide con la conversión».

³⁹ Cf. *La Iglesia como sacramento de la salvación*, cit., 54.

⁴⁰ *Homilía en la Misa de acción de gracias por la beatificación de Josemaría Escrivá de Balaguer*, 19-V-1992, en AA.VV., *Beatificación de Josemaría Escrivá*, Mundo Cristiano, Madrid 1993, 56.

⁴¹ Cf. A. SCOLA, *Joseph Ratzinger 1927-1977*, en AA.VV., *Alla scuola della verità. I settanta anni di Joseph Ratzinger*, cit., 176.

⁴² Cf. *La sal de la tierra*, cit., 177.

⁴³ Cf. *Convocados en el camino de la fe*, cit., 155-156.

esta dirección, continúa Joseph Ratzinger, se mueven las intenciones del Vaticano II y todas sus afirmaciones eclesiológicas, dirigidas no tanto a la contemplación interior de la Iglesia, sino al descubrimiento de su ser sacramento de salvación para el mundo⁴⁴.

Considerar la Iglesia como sacramento lleva efectivamente consigo superar una idea individualista de la vida cristiana y, concretamente, de la vida sacramental, pues al reconocer que la Iglesia es sacramento se profundiza y se clarifica el concepto mismo de Iglesia. Se entiende que la Iglesia no es la simple sociedad de quienes poseen unas creencias comunes, sino que es, por su misma esencia, una “comunidad de culto”, en la que mediante la celebración de la liturgia se hace presente el amor redentor de Jesucristo, que libera a los hombres de la soledad uniéndolos entre sí al unirlos con Dios⁴⁵.

En este contexto, es preciso considerar también el carácter eclesial de la fe:

«En efecto, no existe la fe como una decisión individual de alguien que permanece recluido en sí. Una fe que no fuera un concreto ser recibido en la Iglesia, no sería una fe cristiana. Ser recibido en la comunidad creyente es una parte de la fe misma y no sólo un acto jurídico complementario. Esta comunidad creyente es, a su vez, comunidad sacramental, es decir, vive de algo que no se da ella misma; vive del culto divino, en el que se recibe a sí misma. Si la fe abarca el ser aceptado y recibido por esta comunidad, debe ser también, y al mismo tiempo, un ser aceptado y recibido en el sacramento. El acto del bautismo expresa, pues, la doble trascendencia del acto de la fe: la fe es don a través de la comunidad que se da a sí misma. Sin esta doble trascendencia, es decir, sin la concreción sacramental, la fe no es la fe cristiana»⁴⁶.

De ahí que el “Yo creo” (*credo*) de la profesión de fe se identifique con el “Nosotros creemos” (*credimus*): es el “yo” de la Iglesia que abarca todos los “yo” de los creyentes individuales⁴⁷.

⁴⁴ Cf. *La Iglesia como sacramento de la salvación*, cit., 56.

⁴⁵ Cf. *Ivi*, 57.

⁴⁶ *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia*, en *Teoría de los principios teológicos*, cit., 45-46.

⁴⁷ Cf. *La estructura “nosotros” de la fe como clave de su contenido*, en *Teoría de los principios teológicos*, cit., 24. Sobre la naturaleza eclesial de la fe, según Ratzinger, cf. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005, 98-105.

Ratzinger advierte muy claramente que el problema de la eclesiología eucarística – cultivada sobre todo por los teólogos ortodoxos – sería la explicación del Primado de Pedro: podría convertirse sobre todo en una eclesiología en torno al Obispo y su Iglesia particular, pero de espaldas al Primado. Hacía falta afrontar esta dificultad y también el problema presentado por la idea protestante de la Iglesia como “comunidad de la Palabra”. Para esto, ha sido importante destacar la noción de *Communio* como una de las ideas-madre para la comprensión de la Iglesia, pues contiene también la noción de catolicidad⁴⁸. En este sentido, es muy significativa la descripción de la Iglesia primitiva que nos ofrecen los Hechos de los Apóstoles: los fieles «perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión (*koinonía*), en la fracción del pan y en las oraciones» (*Hcb* 2, 42). La unidad de la Iglesia – la comunión – se encuentra como abrazada por el ministerio apostólico (expresado en su función magisterial) y el misterio eucarístico (la fracción del pan)⁴⁹.

Al considerar a la Iglesia como sacramento de la unidad de los hombres entre sí, surgió el intento de utilizar la realidad cristiana como catalizadora de unificación política. La denominada “teología política” hizo este planteamiento poco después del Vaticano II. Joseph Ratzinger, tras mostrar las razones por las que semejante intento lleva inevitablemente en una falsa dirección, expone lo que constituye el más profundo significado de la afirmación de la Iglesia como sacramento de la unidad, en su esencial interrelación con la Comunión y la Eucaristía:

«La Iglesia es comunión: es la comunicación de Dios con los hombres en Cristo y, por tanto, de los hombre entre sí; y así es sacramento, signo e instrumento de la salvación. La Iglesia es celebración de la Eucaristía y la Eucaristía es Iglesia. No es que marchen juntas, es que son lo mismo. A partir de aquí, se hace luz sobre todo lo demás. La Eucaristía es el sacramento de Cristo y *porque la Iglesia es eucaristía, por eso mismo es sacramento* con el que todos los demás sacramentos se coordinan»⁵⁰.

⁴⁸ Cf. *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, cit., 49.

⁴⁹ Cf. *Convocados en el camino de la fe*, cit., 65.

⁵⁰ *La Iglesia como sacramento de la salvación*, cit., 60-61.

Según Joseph Ratzinger, esta eclesiología de Comunión es el núcleo de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia; un elemento nuevo, pero en plena continuidad con los orígenes⁵¹.

4. La Iglesia, *Communio* eucarística universal y particular

En el año 2000, el Cardenal Ratzinger pronunció la conocida conferencia sobre la eclesiología de la Constitución *Lumen gentium*⁵², en la que destacan sucesivamente tres grandes temas: la sacramentalidad de la Iglesia (en conexión con la *Communio*), a partir de la Eucaristía; la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares; la cuestión del *subsistit* (la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica)⁵³. Ante todo, se reafirma con fuerza que

«La Iglesia no existe para sí misma, sino que debería ser instrumento de Dios para reunir a los hombres en Él, para preparar el momento en el que Dios será “todo en todas las cosas” (1 Co 15, 28)»⁵⁴.

Precisamente el concepto de *Communio* (cf. 1 Jn 1, 3) expresa la unión de los hombres con Dios, mediante la unión con Jesucristo, en quien se realiza la suprema unión de lo humano con lo divino; y de ahí se sigue la unión de los hombres entre sí⁵⁵.

La palabra *Communio* posee carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico, eclesiológico y sacramental. Por eso, la eclesiología de comunión es necesariamente eclesiología eucarística, tal como aparece en San Pablo (cf. 1 Co 10, 16 ss.)⁵⁶. Cristo en la Eucaristía, presente bajo las

⁵¹ Cf. *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., 10.

⁵² *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, publicada en “Die Tagespost”; suplemento especial de marzo de 2000. Aquí se cita por la versión castellana – algo ampliada respecto al original – , recogida en *Convocados en el camino de la fe*, cit., 129-157.

⁵³ Sobre el influjo de la eclesiología de Joseph Ratzinger en el Concilio Vaticano II, cf. TH. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi: Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, cit.

⁵⁴ *Convocados en el camino de la fe*, cit., 134.

⁵⁵ Cf. *Ivi*, 136.

⁵⁶ Cf. *Ivi*, 137. «Mientras que en Afanasiéff la eclesiología eucarística es comprendida rigurosamente desde la Iglesia local, L. Hertling abrió las puertas ya en 1943 a una eclesiología de comunión pensada de forma totalmente católica» (*Ibidem*, en nota). Joseph Ratzinger afirma que ésta es una clave de lectura para sus propios escritos desde 1962.

especies del pan y del vino y entregándose siempre de nuevo, edifica la Iglesia como su Cuerpo, y nos une a Dios y entre nosotros a través de su Cuerpo resucitado. La Eucaristía acontece en lugares concretos y a la vez es siempre universal, porque sólo hay un Cuerpo de Cristo; comporta el ministerio sacerdotal y, junto a él, el servicio de unidad y pluralidad que expresa la palabra *Communio*.

Sin embargo, el concepto de *Communio* – a pesar del relieve que se le dio en la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de Obispos de 1985 – sufrió, como había sucedido con el de Pueblo de Dios, una creciente horizontalización, mediante la atribución de prioridad a la *Communio* particular sobre la universal Comunión de los discípulos del Señor. Ante éste y otros aspectos entonces problemáticos acerca del concepto de “Comunión eclesial”, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la Carta *Communiois notio*, del 28-VI-1992. Especial atención suscitó el n. 9 de esta Carta, en el que se afirma que la Iglesia universal precede ontológica y temporalmente a las Iglesias particulares. El texto, explica Joseph Ratzinger, se apoya en que la Iglesia una y única es querida por Dios desde la creación, también como Cuerpo y Esposa de Cristo. La prioridad ontológica de la Iglesia universal está fuera de duda en la Tradición⁵⁷. Resulta, en efecto, evidente esta prioridad, si se entiende la Iglesia particular como presencia de la Iglesia universal, con todos sus elementos esenciales, en una porción de la humanidad.

Por lo que se refiere a la precedencia temporal, lo importante es que

«desde el principio, la Iglesia de los Doce ha nacido del Espíritu para todos los Pueblos, y de ahí que, también desde el primer momento, está orientada a expresarse en todas las culturas y, precisamente así, a ser el Pueblo uno de Dios: no es una comunidad local que se extiende poco a poco, sino que la levadura está ordenada hacia la totalidad y, por ello, lleva en sí la universalidad desde el primer momento»⁵⁸.

Sólo si se identificara la Iglesia universal con el Papa y la Curia romana, tendría sentido negar la precedencia de la Iglesia universal sobre la particular; pero entonces se estaría tergiversando la noción de Iglesia

⁵⁷ Incluso Bultmann lo reconoce explícitamente: cf. *Ivi*, nota 7, añadida a la versión primera del texto de la conferencia.

⁵⁸ *Ivi*, 143.

universal. En *Lumen gentium* la eclesiología, de raíz trinitaria, trata siempre de la Iglesia universal antes que de sus realizaciones históricas concretas o particulares. Y si nos preguntamos qué es la Iglesia universal que precede a las Iglesias locales, la Constitución dogmática responde hablando de los sacramentos. En el Bautismo – explica Ratzinger – , la Iglesia universal precede siempre a la Iglesia local y la establece. Esto también se ve si se considera la profesión de la fe. También la Eucaristía viene a la Iglesia local, como Cristo que llega desde fuera a través de las puertas cerradas, como el lugar donde continuamente se unifica a los comulgantes en la *Communio* universal⁵⁹. Y lo mismo se pone de manifiesto en el ministerio del Obispo y del Presbítero: se es Obispo por la pertenencia al Colegio episcopal, continuidad del Colegio de los Apóstoles, presidido por Pedro⁶⁰.

Según la célebre expresión de *Lumen gentium*, n. 8, la universal *Communio*, que es la Iglesia de Cristo,

«establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, si bien (*licet*) fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica».

Como es bien sabido, la expresión *subsistit in* ha sido objeto de diversas y contrapuestas interpretaciones. Joseph Ratzinger se refiere en este contexto a lo que denomina “relativismo eclesiológico”, según el cual Jesús no habría querido fundar la Iglesia como una institución universal, sino que por necesidades sociológicas de institucionalización habrían ido surgiendo las diferentes Iglesias locales. Según esta concepción, en todas las formas institucionales, siempre variables, de las Iglesias, habría que decir que “subsiste” la Iglesia de Cristo. Pero, en realidad, según esto, no habría motivo siquiera para hablar de una Iglesia de Cristo⁶¹.

⁵⁹ Con razón se afirma que Ratzinger es probablemente el teólogo que más ha contribuido a desarrollar una eclesiología que armoniza las dimensiones eucarística y universal de la Iglesia: cf. A. CATTANEO, *La Chiesa locale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 73.

⁶⁰ Cf. *Ivi*, 143-149.

⁶¹ Cf. *Ivi*, 149-151.

La tradición católica, en cambio, no contrapone la Institución al Espíritu. El *subsistit* quiere decir lo opuesto al relativismo eclesiológico: existe la Iglesia de Jesucristo, y el ser institución pertenece esencialmente a su naturaleza.

«*Subsistere* es un caso especial de *esse*. Es el ser en la forma de un sujeto que existe en sí mismo. El Concilio nos quiere decir que la Iglesia de Jesucristo se puede encontrar en la Iglesia católica como sujeto concreto en este mundo. Esto puede suceder sólo una vez y la concepción según la cual el *subsistit* se habría de multiplicar no capta precisamente lo que se quería decir. Con el término *subsistit* el Concilio quería expresar la singularidad y la no multiplicabilidad de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica»⁶².

Por tanto, decir que la Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica no excluye la afirmación según la cual la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia católica. La idea de subsistencia añade, sin embargo, la de continuidad de la Iglesia, con todos sus elementos esenciales, a lo largo de la historia; plenitud de eclesialidad que no se encuentra en las comunidades cristianas no católicas, aunque en éstas existen elementos de santificación y de verdad, propios de la Iglesia.

5. La Iglesia como signo e instrumento de la caridad

La encíclica *Deus caritas est* no es ya un texto del teólogo Ratzinger, sino un documento del Magisterio ordinario del Romano Pontífice. Sin embargo, como una de las funciones de la teología es servir al Magisterio, no está de más poner de relieve en estas páginas cómo la noción teológica *Ecclesia sacramentum salutis* está presente – como trasfondo – en la encíclica, dándole la perspectiva eclesiológico-eucarística.

Al final de la primera parte, Benedicto XVI recuerda que la Eucaristía perpetúa la entrega de Jesús en la Cruz e implica a los cristianos en la dinámica de Su acto oblativo. Subraya el carácter eclesial de la Eucaristía (Cf. *1 Co* 10, 17), que excluye todo individualismo y funda la íntima conexión entre el amor a Dios y el amor al prójimo:

⁶² *Ivi*, 152; cf. F. OCÁRIZ, *Chiesa di Cristo, Chiesa cattolica e Chiese non in piena comunione con la Chiesa cattolica*, in “L'Osservatore Romano”, 8 dicembre 2005, 9.

«La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él, y por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos. Nos hacemos “un cuerpo”, aunados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí»⁶³.

La enseñanza de Jesucristo sobre el amor sólo puede entenderse correctamente atendiendo a su fundamento cristológico-sacramental. Toda la existencia de la fe depende del encuentro con el amor de Dios y se traduce en amor al prójimo: «fe, culto y *ethos* se compenetran recíprocamente como una sola realidad»⁶⁴. Ese trinomio se desarrolla en la segunda parte de la encíclica, titulada *la Iglesia, comunidad de amor*. La actividad eclesial es por entero una expresión del amor de la Trinidad, precisamente a partir de la Palabra, los Sacramentos y el servicio de la caridad⁶⁵.

Benedicto XVI presenta la descripción de la Iglesia tal como aparece en *Hcb* 2, 42, para concluir que el anuncio de la Palabra, la celebración de los Sacramentos y el servicio de la caridad expresan, en su conjunto, la naturaleza íntima de la Iglesia y, por tanto, son elementos esenciales de su misión:

«La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia»⁶⁶.

La Iglesia, «expresión social de la fe cristiana»⁶⁷, tiene, pues, como misión, significar y comunicar el amor que viene de Dios Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo. Por eso:

⁶³ *Deus caritas est*, 14.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cf. *Ivi*, 19.

⁶⁶ *Ivi*, 25.

⁶⁷ *Ivi*, 28.

«Quien ama a Cristo ama a la Iglesia y quiere que ésta sea cada vez más expresión e instrumento del amor (*signum et instrumentum caritatis*) que proviene de Él»⁶⁸.

La noción de *signum et instrumentum caritatis* coincide con la de *sacramentum salutis* expresada, por motivo de la finalidad pastoral del documento, como *sacramentum amoris* o *sacramentum caritatis*. La fe en el amor de Dios por nosotros, amor que se nos da a participar en la caridad, es el conocimiento pleno de la verdad cristiana⁶⁹. De ese amor salvífico, la Iglesia es signo e instrumento:

«El Señor [...] siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres en los que Él se refleja; mediante su Palabra, en los Sacramentos, especialmente la Eucaristía. En la liturgia de la Iglesia, en su oración, en la comunidad viva de los creyentes, experimentamos el amor de Dios, percibimos su presencia y, de este modo, aprendemos también a reconocerla en nuestra vida cotidiana»⁷⁰.

La sacramentalidad de la Iglesia está vista aquí no sólo en su raíz (las misiones del Verbo y del Espíritu Santo), sino también en su momento existencial y operativo, a la vez que se subraya de nuevo el origen y fundamento siempre vivo de la naturaleza del Misterio de la Iglesia: la Trinidad, que ha querido comunicarse en Cristo y en los cristianos para extender su amor a todas las realidades creadas, hasta las más ordinarias.

6. Reflexión final

Para Joseph Ratzinger, que la Iglesia es “Sacramento de salvación” significa ante todo que la Iglesia es creada, donada y guiada por Dios; también indica cómo la Iglesia actúa: de modo visible e invisible, humano y divino. La sacramentalidad de la Iglesia contribuye a iluminar

⁶⁸ *Ivi*, 33.

⁶⁹ Ratzinger ha mostrado cómo en la Escritura y en los Padres se manifiesta una verdad que, en su origen y en su esencia más profunda, es para el hombre salvífica y liberadora, en la que pastoral y dogma se entrelazan de modo indisoluble: cf. R. PELLITERO, *Teología Pastoral: Panorámica y perspectivas*, Grafite, Bilbao 2006, 100-101.

⁷⁰ *Deus caritas est*, 17.

la peculiar y necesaria relación entre las nociones “Cuerpo de Cristo” y “Pueblo de Dios”. Que la Iglesia es Sacramento de salvación indica también que es signo e instrumento del Reino de Dios que ha de venir; expresa, finalmente, que la Iglesia es signo e instrumento del amor de Dios por el mundo entero. La dimensión sacramental de la Iglesia es el fundamento de su operatividad tanto *ad intra* como *ad extra*⁷¹.

La sacramentalidad de la Iglesia depende esencialmente del Sacramento eucarístico, de manera que Joseph Ratzinger afirma que «la Iglesia es Eucaristía». Esta fuerte identidad significa, en primer lugar, que todo lo que la Iglesia es surge de la constante entrega de Cristo en la Eucaristía. Pienso que esta identidad podría entenderse también en el sentido que, análogamente a la Eucaristía y por la fuerza de la Eucaristía, en lo visible de la Iglesia (el Pueblo de Dios) – *sacramentum tantum* –, se hace presente el Cuerpo de Cristo – *res et sacramentum* –, que a su vez tiene como último efecto la unidad de los hombres en Cristo – *res tantum* –. Signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y entre sí, la Iglesia es no sólo Comunión sino, además, sacramento de la Comunión: es la Comunión entre los que reciben la gracia salvífica y el instrumento mediante el cual Cristo dona esa gracia a los hombres. De ahí también la dimensión ministerial de la Iglesia, como principio de unidad inseparable de la Eucaristía.

En fin, reconocer la sacramentalidad de la Iglesia, dentro de esta eclesiología eucarística, permite superar la ausencia de la dimensión cristológica que, sin ella, tendría la noción de Pueblo de Dios (también era Pueblo de Dios el del Antiguo Testamento), y permite, a su vez, superar la ausencia de visibilidad o “terrenalidad” que, sin ella, tendría la noción de Cuerpo de Cristo⁷².

Pero mientras el concepto Pueblo de Dios ha sido recibido muy ampliamente en la Iglesia, no ha sucedido así con la consideración de la Iglesia como Sacramento. Esto representa un riesgo para la misma comprensión del significado de la Iglesia como Pueblo de Dios, porque

⁷¹ Cf. P. MARTUCELLI, *Origine e natura della Chiesa*, cit., 421.

⁷² Cf. A. NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, cit., 151.

«El “no Pueblo” sólo puede convertirse en Pueblo en virtud de aquello que lo unifica desde arriba y desde el interior: por obra de la comunión con Cristo»⁷³.

Cabe añadir que Joseph Ratzinger, ahora como Sucesor de Pedro, continúa en la actualidad desarrollando, en contexto magisterial, la sacramentalidad de la Iglesia en clave teológico-pastoral, como puede observarse especialmente en la encíclica *Deus caritas est* La Iglesia es sacramento de la caridad, que se identifica – en el sentido antes mencionado – con la Eucaristía, que es precisamente «sacramento del amor»⁷⁴.

Para concluir estas páginas, dedicadas en homenaje al teólogo que hoy es Benedicto XVI, parece oportuno citar unas palabras suyas escritas en 1977, que siguen siendo muy actuales:

«una de las tareas hoy decisivas en la elaboración y estudio de la herencia conciliar consiste en explorar de nuevo el carácter sacramental de la Iglesia y, de este modo, abrir los ojos a aquello que es lo verdaderamente importante: la unión con Dios, que es condición de la unidad y la libertad de los hombres»⁷⁵.

⁷³ *La Iglesia como sacramento de la salvación*, cit., 62.

⁷⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1380, citando a JUAN PABLO II, *Dominicae Cenaes*, 3.

⁷⁵ *Ibidem*.

JOSEPH RATZINGER ON *THE SPIRIT OF THE LITURGY*

JEREMY DRISCOLL

PATH 6 (2007) 183-198

1. Introduction

It is not possible in a short space to do justice to the full range of themes considered in the liturgical theology of Joseph Ratzinger. What this essay attempts instead is to draw attention to a particular dimension of his method in treating liturgical questions which I think is full of theological significance. That dimension is his habit of situating liturgical questions in their Old Testament background. This enables him to do several things which are advantageous to his overall concerns.

First of all, it allows him to locate the theological position he wishes to argue (whether the concern be the nature of liturgy itself, sacred space, sacred time, music, etc.) within the larger context of the whole sweep of particular Revelation begun with Abraham and his descendants. By basing himself in Old Testament faith, Ratzinger is able to throw into clear relief the connection between the eventual Christian position with the religious aspirations of the human race in general; for the religion of Israel is at one and the same time very close to these general human aspirations and quite distinct from them. But then something similar falls into clear relief around the Christian positions as well: they are at one and the same time very close to the position of Israel and quite distinct from them. The result of this method is to show that the Christian understanding of liturgical questions is in no way arbitrary and consequently cannot be arbitrarily changed. The Christian understanding is indeed uniquely distinctive and yet derived quite coherently from roots which reach deep into the history of revealed religion in Israel and

deep into the very nature of human beings, whose search for God is profoundly inscribed in the basic patterns of worship found in the world's religions. Indeed, these basic patterns in world religions correspond to a deep attention to the cosmos and its rhythms. Ratzinger never forgets these as he tries to grapple with the distinctively Christian.

The net result is that the distinctively Christian is seen as the fulfillment of Israel's religion and as the satisfaction of the deepest longing of the whole created order, not only of human beings but of the whole cosmos. Such a result is one of the principle concerns of Ratzinger in general as he does theology. He always tries to speak of the Christian mysteries in such a way as to show that in them lies all that the human heart longs for¹. In this he shows himself as very much marked by the discipline of Fundamental Theology. In effect, liturgy functions for Ratzinger as a foundation for the Fundamental Theology he wishes to do. Let us look at some examples of this method at work and the advantageous light it shines on urgent and actual liturgical questions².

¹ This fundamental concern of the "Ratzinger project" is already clear in the 1968 introduction to the programmatic *Introduction to Christianity* (San Francisco, Ignatius Press 1990, 2004; original German, *Einführung in das Christentum*), 32: «This is where the present book comes in: its aim is to help understand faith afresh as something that makes possible true humanity in the world of today [...]». The same concern is present in his comparatively early writing on liturgy, as for example in *The Feast of Faith* (San Francisco, Ignatius Press 1986; original German, *Das Fest des Glaubens*), 65: «[...] the fact is that the new and unique Christian reality answers the questions of *all* men. To that extent there must be a fundamental anthropological connection, otherwise what is new and specifically Christian would be unintelligible. The novel Christian reality is this: Christ's Resurrection enables man genuinely to rejoice. All history until Christ has been a fruitless search for this joy».

² I will limit my reflections to J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy* (San Francisco, Ignatius Press 2000; original German, *Einführung in den Geist der Liturgie*). Although the bibliography of Ratzinger on the liturgy is much broader than this one work, this work is characteristic of his liturgical thought and a mature and recent example of the method to which I wish to draw attention. The same method is already evident in *A New Song for the Lord, Faith in Christ and Liturgy Today* (New York, Crossroad 1996; original German, *Ein Neues Lied Für Den Herrn*). It is also present in the important article *Eucharist and Mission*, in *Pilgrim Fellowship of Faith, the Church as Communion* (San Francisco, Ignatius Press 2005; original German, *Weg Gemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio*), 90-122.

2. Exodus in a Liturgical Key

The first chapter of Ratzinger's book *The Spirit of the Liturgy* is an extended meditation on Old Testament passages concerning the Exodus, all read in a liturgical key. In a style of reading the biblical text that he surely learned from his deep immersion in patristic theology, Ratzinger recounts the biblical story in such a way as to highlight the theological points he wishes to make. He stresses, for example, that the people leave Egypt not only eventually to come into the promised land but even more basically so that they can worship on Sinai and receive the law there. The covenant made on Sinai includes, among other things, «a covenant concretized in a minutely regulated form of worship [...] Israel learns how to worship God in the way he himself desires»³. Thus worship and land and law are inextricably connected. «The land is given to the people to be a place for the worship of the true God»⁴. In fact, without worship and law – he calls law an interior land⁵ – it is not possible really to possess the material land. It is for this reason that when the interior land, the law, is lost, an exterior Exile is imposed.

The scene with the golden calf at Sinai provides another occasion for reading these Exodus events in a liturgical key. The golden calf illustrates that we cannot design our own worship. True worship is a result of God's own revelation. But with the golden calf

«Worship becomes a feast the community gives itself, a festival of self-affirmation. Instead of being worship of God, it becomes a circle closed in on itself: eating, drinking, and making merry»⁶.

Obviously, by speaking in this way Ratzinger is not merely making historical observations about questions of worship in an ancient civilization. No, rather he is preparing to speak on this basis about contemporary concerns in Christian worship. But it is vital that he begin the discussion where he does, for by doing so he throws into sharp relief the fact that the basic patterns of the ancient community's relationship with

³ *The Spirit of the Liturgy*, henceforth cited as SL 17.

⁴ SL 17.

⁵ SL 19.

⁶ SL 23.

God are still binding for us who are – in the deepest theological sense – their true descendants. Those basic patterns include our *receiving* a form of worship from God as a dimension of God’s gracious initiative in Revelation. Further, such worship is not a form of ritual fussing around, but is instead inextricably bound up with a way of life, that is, with the law. Only in this way can we come into the promised land, which now is clearly far more than a material stretch of land the other side of the Jordan. It is nothing less than all human beings in a right relationship with God expressed in right living and right worship, the measure of which is given by God and not invented by us. In this sense the whole people – the whole human race – has not yet entered into the land. But the Church is a sort of first fruits of those who will enter, for in the Church the law and the worship of Israel find their fulfillment.

3. History and Cosmos in the Liturgy

This opening chapter of *The Spirit of the Liturgy* lays down a substantial cornerstone of the structure of thought that Ratzinger is erecting, but further basic parts of the foundation are still required. In chapter two he discusses the important question of the relationship between cosmos and history as revealed in the liturgy. «It is a widely accepted opinion»⁷ among many scholars today that in their cults nature religions focus on cosmos, while the worship in Israel and in Christianity is focused on history. Even if there is an obvious truth in this, Ratzinger urges that the difference not be exaggerated. We should be careful not to miss the significance of his concern. The focus of religion in general on the cosmos – «peace in the universe through peace with God», as he says in another chapter⁸ – is something deeply inscribed in the human heart. If the direction of Old Testament and Christian religion is seen to be too drastically different from this, then a basic human longing goes unanswered.

Once again Ratzinger develops his argument by beginning with close attention to the Old Testament text, developing from this its fuller Christian sense. In that way he shows that a careful reading of these does

⁷ SL 24.

⁸ SL 35.

not allow for an exclusive focus on history to the detriment of concern with the cosmos. «Faith in redemption cannot be separated from faith in the Creator», he says⁹. Or again, «creation (understand *cosmos*) exists to be a place for the covenant (understand *history*) [...]» and he arrives at this conclusion: «If creation is meant to be a space for the covenant, [...] then it must be thought of as a space for worship»¹⁰. In this sentence all the dimensions with which we are concerned are very usefully combined. *Cosmos* is the context for God's deeds in *history*, and the possibility of right *worship* is God's ultimate intention in both, worship conceived as nothing less than the right relationship between God and the human race which God desired in creating the cosmos.

Ratzinger pushes these developments further, and he does so in such a way as to be able to dialogue with the cosmic concerns which are common to all religions. This is a basic move in the *method* to which I am drawing attention. He speaks of the classic *exitus* and *reditus* model with which Christian and non-Christian philosophers alike understood the relation between the created order and the transcendent God. Creation comes out from God (*exitus*) and moves through history in a return (*reditus*) to God. But there is a critical difference in the way in which Christian and non-Christian philosophers understood this movement. For Christians,

«*Exitus* is not a fall from the infinite, the rupture of being and thus the cause of all the sorrow in the world. No, *exitus* is first and foremost something thoroughly positive. It is the Creator's free act of creation»¹¹.

This fundamental Judeo-Christian insight makes all the difference not only in how creation is conceived but also in the way history, as *reditus*, is conceived. For the *exitus* of creation can now be considered as ordered from the beginning toward its proper *reditus*, which would be «an answer in freedom to God's love»¹² on the part of the whole creation, with the human being in the critical position of pinnacle of creation, creation's *logos*, creation's word of response.

⁹ SL 24.

¹⁰ SL 26.

¹¹ SL 32.

¹² SL 33.

Within this scheme, the nature of Christian worship can be seen in all its thrilling depth and drama. Worship ideally is the place where the human race enacts its free decision in love to answer to God's freely offered love in a movement of *reditus* toward God. But we know as well the dramatic history of sin in the world, which is a «saying No to the *reditus* [...]. The return is no longer desired, and ascent by one's powers proves to be impossible»¹³. In this light Christian worship, then, is not merely an ideal enactment of the proper *reditus*; rather, it is the marked-by-history healing of wounded freedom, «the loving transformation (by God in Christ) of broken freedom»¹⁴. So Christian worship is not just vaguely directed to a Divinity, the desire for which is inscribed in the human heart. Rather, it is directed much more precisely to the God who alone can save me from the consequences of my refusal of the *reditus*. The proper *reditus* becomes possible for me in the cross of Christ, for the cross of Christ is an act in *history* which restores the *creation* to its true identity, its true *reditus*.

«All worship is now a participation in this “Pasch” of Christ, in his “passing over” from divine to human, from death to life, to the unity of God and man»¹⁵.

4. From Old Testament to New: a Pattern of Definitive Fulfillment

The third chapter of Ratzinger's reflections is a chapter whose very title is an explicit expression of the method to which this essay wishes to draw attention. It is called *From Old Testament to New: The Fundamental Form of the Christian Liturgy – Its Determination by Biblical Faith*. Here too the relationship of the question to world religions is immediately part of the discussion. The discussion opens around the question of sacrifice, some form of which is found in virtually all religions. And herein lies a problem. Deeply inscribed in the human heart is the knowledge that the only real gift human beings can give to God is themselves. Anything less is too little. But how actually can this be done? «The sacrificial system of

¹³ SL 33.

¹⁴ SL 33.

¹⁵ SL 34.

all the world's religions, including Israel's, rests on the idea of representation [...]» that is, the sacrifice represents those offering it. Yet, Ratzinger notes, this is never entirely successful. He observes, «This is not representation but replacement, and worship with replacements turns out to be a replacement for worship»¹⁶.

In effect, what Ratzinger is noting is that all the world's religions, including Israel, are not able to offer the kind of sacrifice and worship that they know would be worthy of God. It is clear that with such an observation the stage is being set for the claim that the only successful sacrifice, achieving that for which the human race longs in its relationship to God, is the sacrifice offered by Jesus Christ. But let us observe the steps by which Ratzinger arrives at this claim, for those steps are exactly the method which enables him to claim that Christian worship is not merely one religion's version of worship but indeed the fulfillment of Israel's religion and of all the religions of the world.

He begins with a discussion of the religion of Israel, the nation that through God's own intervention learned that adoration is due God alone and that this one God was to be worshipped through an extensive sacrificial system, the details of which are itself an object of revelation. Two moments of sacrifice were especially influential in forming the whole atmosphere in which Israel offered sacrifice through the centuries. These were the sacrifice of Abraham and the sacrifice of the Passover lamb. Both of these were also representative sacrifice. When Abraham, at God's command, was about to sacrifice his son, he was stopped by the angel's hand and was given something else to sacrifice instead: a male lamb. Similarly, the Passover lamb serves as a reminder – or a representative – of all the first-born of the nation, who are to be consecrated to God from the womb. «And so», Ratzinger observes – and we are meant to be struck by this – «representative sacrifice is established by divine command»¹⁷.

Nevertheless, even if these sacrifices are established by divine command, they remain insufficient. Israel's sacrifices are constantly accompanied by a prophetic disquiet concerning them, which is also part of Revelation's mysterious and complex content around this question.

¹⁶ SL 36.

¹⁷ SL 38.

«Temple worship was always accompanied by a vivid sense of its insufficiency»¹⁸. Ratzinger dwells on this point and deepens it for several pages. What emerges is that all the complexity of the question of sacrifice – its origin in divine command and yet its insufficiency – cannot be resolved within the religion of Israel as it now stands. A qualitative leap, as it were, is required. Indeed, the complexity of the question in the end serves as the context – the intellectual, theological, and liturgical framework – within which the death and resurrection of Jesus will be understood. Indeed, without this framework it could not be understood. With it, wave after wave of its infinite depth has continued to flood the understanding of believing Christians. Thus, the very insufficiency of Israel's sacrifice – which can stand for as well the insufficiency of the sacrifices of all religions – becomes providential preparation, providential foreshadowing, of the one true sacrifice that is the death and resurrection of Jesus.

In this way we see that the problem of sacrifice in world religions and in Israel is nothing less than a prophecy of the cross and resurrection. The destruction of Jesus' earthly body is presented by the evangelists as occurring simultaneously with the end of the Jewish temple and its sacrifices.

«With his Resurrection the new Temple will begin: the living body of Jesus Christ, which will now stand in the sight of God and be the place of all worship»¹⁹.

Jesus invites his fellow Israelites and indeed all human beings to share in this altogether new and sufficient sacrifice which he alone is able to offer. There is something breathtaking and all embracing about the new form of this sacrifice, for sacrifice is now no longer merely a religious ritual performed in a sacral space. Rather it is performed by the whole body and being of Jesus, and nothing in heaven or on earth lies outside its bounds. «Interpreted at its deepest level», Ratzinger adds, «the prophecy of the Resurrection is also a prophecy of the Eucharist». This is because in the Eucharist, «The body of Christ is sacrificed and

¹⁸ SL 39.

¹⁹ SL 43.

precisely as sacrificed is living»²⁰. Communion in this living sacrifice and this living body is what is given to those who share in the Eucharist. We see then that ultimately the new form of worship, its only sufficient sacrifice, can be in the Eucharist which offers to all humanity communion in the sacrifice of Jesus' death and resurrection.

«Worship through types and shadows, worship with replacements, ends at the very moment when the real worship takes place: the self-offering of the Son, who has become man and "Lamb", the "Firstborn", who gathers up and into himself all worship of God, takes it from the types and shadows into the reality of man's union with the living God»²¹.

Ratzinger might have concluded his reflections here at this point of arrival, but he pushes them forward with a final thrust, the kind of thrust typical of his manner of reflection. He summarizes what has been established and then drops to a yet deeper level of the same. We have seen, he says,

«an intense awareness of the impermanence of the Temple sacrifices together with a desire for something greater, something indescribably new»²².

Then he attempts to summarize what he calls the voices in Israel's religion in which there is a presentiment of this new thing to come.

One of these voices is the Jewish community in Alexandria, which had made contact with the Greek critique of cult. From this comes the concept of *logike latreia (thusia)*, i.e., worship and sacrifice with spirit and mind, worship according to *logos*. In this context he refers to *Romans 12: 1*, where St. Paul himself employed this concept. *Romans 12: 1* is one of the most frequently cited scripture verses by Ratzinger in any of his writings on the liturgy and indeed in his writing in general. He always uses it to great effect, for with it he uses the authority of the apostle Paul to establish with clarity, at one and the same time, the utter newness of the Christian notion of sacrifice and its relation to what lies at the very

²⁰ SL 43.

²¹ SL 43-44.

²² SL 44.

essence of the human being and behind the whole created order, namely, *logos*²³.

It is worth locating Paul's thought here in its wider context. At the end of his impressive and moving meditation on the enigma of Israel's refusal to believe in Jesus Christ in chapters 9 to 11 of the *Letter to the Romans*, St. Paul starts up a new line of thought in chapter 12, describing the life of Christians in clear distinction from unbelieving Israel. The first sentence of this exhortation reads:

«I urge you, *therefore*, by the mercies of God to offer your bodies as a living sacrifice, holy and pleasing to God, your spiritual worship» (*Rom* 12: 1).

So the new sacrifice of Christians, as opposed to the animal sacrifices offered in the Temple, is the very body of the Christian offered to God in a holy life. This is called "spiritual worship" (*logike latreia*) as opposed to the carnal worship of animal sacrifices.

Ratzinger calls this «the Christian response to the cultic crisis of the whole ancient world»²⁴, and so reminds us once again of his typical concern. Christianity is not one possible version of religion in the world. It is the only one that satisfies what all religions seek. Now, in Christianity, the sacrifice is not a representative animal, but it is the "word", the *logos*, the word of prayer, the word of human existence; and *logos* can become sacrifice precisely because it lies at the very heart of what a human being is. And yet, thus described, such a *logike latreia* is still only an ideal but not fully achieved direction of movement.

«The idea of the sacrifice of the *Logos* becomes a full reality only in the *Logos incarnatus*, the Word who is made flesh and draws all flesh into the glorification of God»²⁵.

²³ More than in the present context, the significance of *Romans* 12: 1 is developed by Ratzinger in a profound reflection in *Eucharist and Mission*, 114-118. Our author gives the title *Worship in Accord With the Logos (Romans 12: 1): Liturgy and Christology*, to part II of *A New Song for the Lord*. With this title he builds a bridge from the christological foundations of part I to the practical questions of time, architecture and music that he treats in part II.

²⁴ SL 45-46.

²⁵ SL 47.

Arriving at expressing things with this precise language has been important. Ratzinger wants to show that for Christians the *Logos* is «more than just the “Meaning” behind and above things», as it was for the ancient Greeks. Rather, the *Logos* is the one who is present to us in bodily form and who acts in history in Jesus Christ. Because it is the *Logos* who acts in Jesus Christ, his self-surrender on the cross is the true and definitive *logike latreia*. This said, Ratzinger can draw together into one strand all the concerns that I am arguing are the aims of his particular method.

«In virtue of Jesus’ Cross and Resurrection, the Eucharist is the meeting point of all the lines that lead from the Old Covenant, indeed from the whole of man’s religious history. Here at last is right worship, ever longed for and yet surpassing our powers [...]»²⁶.

5. Transition to Practical Questions

In the discussion we have followed so far, it is obvious that “liturgical theology” for Ratzinger must first be a theology conceived on a profound biblical and theoretical level. The goal of such theological reasoning is to help us understand the liturgy in its essence. But from that essence well conceived we can also come to face in a sound way liturgical questions of a practical order. This is what is done in subsequent chapters of the

²⁶ SL 47. I mentioned in footnotes 1 and 2 that the method to which I am drawing attention is characteristic of Ratzinger’s theology in general and not something limited to his liturgical theology. There would be countless examples of conclusions similar to this one, where all the strands – Old Testament, New Testament, man’s religious quest – are drawn together in the figure of Christ. One particularly striking example – or is it just typical of what this fruitful method yields? – is in a study where Ratzinger examines the word *koinonia* across all these strands and concludes, «The Incarnation is in fact the new synthesis that has been brought about by God himself: it transcends the limits of the Old Testament – necessarily so – while taking up and preserving the whole of its legacy so as to open it up and to fill it with the wealth of the other cultures: the Incarnation is at the same time the reconciliation, atonement, and fellowship (communion) [*koinonia*] of those who hitherto were set in opposition to one another – Jews and Gentiles (see *Eph* 2: 11-22); this is also true in the realm of thought». See *Communion: Eucharist – Fellowship – Mission*, in *Pilgrim Fellowship of Faith*, 76-77. Noticing this method and its many variations as it is utilized functions as a kind of key that helps the reader of Ratzinger to take account of his thought as a whole and its goals.

book. Since we are interested here especially in the *method* Ratzinger employs, it is worth observing closely the way in which he makes his transition from the theoretical to the practical.

In the first page of transition, in a chapter in which he wishes to consider questions of liturgical time and space, Ratzinger poses a set of questions which at first glance would seem to follow from the previous considerations, especially from the Christian critique of the cult that we have just discussed. The questions in fact have been very much in the air in the years at least since Vatican II if not also before. For example,

«Is the whole world not now his [God's] sanctuary? Is sanctity not to be practiced by living one's daily life in the right way? Is our divine worship not a matter of being loving people in our daily life? [...] Can the sacral be anything other than imitating Christ in the simple patience of daily life?».

How such questions are answered affects very much a number of practical questions in liturgical celebration. The short answer that Ratzinger gives contains a principle, and that principle unfolds at considerable length in the more than 150 pages that follow. He first grants on one level the point implied by the questions. (The genre of the questions is the rhetorical question, i.e., they are posed in such a way that the obvious answer is supposed to be yes.) They touch upon nothing less than what he calls a «crucial dimension of the Christian understanding of worship». But then follows the principle which is meant to forestall the facile views of liturgy that suchlike questions can engender. He says that whoever asks such questions

«overlooks something essential about the permanent limits of human existence in this world, overlooks the “not yet” that is part of Christian existence and talks as if the New Heaven and New Earth had already come»²⁷.

In effect Ratzinger is arguing that Christian faith still has need of a sense of the sacred – sacred time, sacred space, sacred ritual actions, etc., that the need for these is not eliminated by the Christian critique of the cult or by the sacrifice that Jesus offered on the cross once and for all. This argument is developed and applied at length, and following its

²⁷ SL 53.

details exceeds what can be done in this short essay. However, we can observe once again that Ratzinger's method is thoroughly grounded in a New Testament theology that articulates itself in reference to the Old Testament, and it never loses touch with the sense of the sacred which is at issue as well in the world's religions. The Church Fathers, he reminds us, described the various stages of fulfillment not just as a contrast between Old and New Testaments but rather in three steps that move from shadow to image to reality. Shadow refers to Old Testament times, image to New Testament, and reality to the future not yet fully established. St. Gregory the Great's image is used: the sun is rising but it has not yet reached its zenith. Ratzinger says, «This idea of the new Testament as the between-time, as image between shadow and reality, gives liturgical theology its specific form»²⁸.

Specific form – that will be all the practical questions that follow. This means that such questions cannot be decided according to less precise principles, according to, for example, prevailing fashions or moods, according to understandings of the liturgy not thoroughly based in Revelation. This is why the idea of *receiving* a way of worship as a part of Revelation is so critical. Liturgy is not invented by the Christian community according to standards derived from the surrounding culture. No, liturgy happens in the Christian community precisely because it finds itself within a peculiar mixture of the already and not yet, and liturgy's specific forms must always reflect that tension.

Let us take, for example, the question of the space of Christian worship, the church building. We have already seen that the sacrifice of Christ brings to fulfillment the old sacrifices associated with the Temple and renders the need for a Temple obsolete. This pertains to the sacrifices and temples of other religions as well. But once again the method to which I am drawing attention is applied. Ratzinger says,

«This essential difference between the Christian place of worship and the temples of the other religions must not, of course, be exaggerated into a false opposition. We must not suggest a break in the inner continuity of

²⁸ SL 54.

mankind's religious history, a continuity that, for all the differences, the Old and New Testaments never abolish»²⁹.

In short, Ratzinger is concerned to show that Christianity, in its space of worship, fulfills that for which the religious spirit of the whole human race is longing.

Ratzinger examines the influence of the sacred space of the synagogue on Christian space. We see both continuity and fulfillment. We can take, for example, the direction of prayer for Christians. Christians no longer face toward Jerusalem for prayer, as in the synagogue, but toward the east, toward the rising sun. This concrete practice expresses precisely the Christian sense of already and not yet.

«Christ, represented by the sun, is the place of the Shekinah, the true throne of the living God [...]. The fact that we find Christ in the symbol of the rising sun is the indication of a Christology defined eschatologically. Praying toward the east means going to meet the coming Christ. The liturgy, turned toward the east, effects entry, so to speak, into the procession of history toward the future [...]»³⁰.

There are still other levels of meaning in this symbol, but it is enough for us to observe here how in a concrete Christian liturgical practice we find combined a continuity with the synagogue (which oriented prayer in a particular direction, toward Jerusalem) and unique innovation (in a christologically defined form of prayer). Furthermore, we see that the Christian innovation has a cosmic orientation as well, that its shape of prayer is not confined to the historical, that the cosmic speaks of the historical. To critics who would object that such cosmic symbols have no meaning to people of our time, he asks,

«Are we not interested in the cosmos any more? Are we today really hopelessly huddled in our own little circle? Is it not important, precisely today, to pray with the whole of creation?»³¹.

²⁹ SL 63.

³⁰ SL 68-69.

³¹ SL 82.

Music is another concrete practice in the liturgy full of practical consequences. Ratzinger is at pains to show how the kind of music we use in the liturgy must be decided on sound theological grounds, employing all the principles developed in his opening chapters and examined here in this essay. In his chapter on music, the same method is still in use. The concern with music in all religions is immediately to the fore. «When man comes into contact with God, mere speech is not enough. Areas of his existence are awakened that spontaneously turn into song»³². From there he moves to song in Israel's faith, which is grounded in the experience of the *Exodus*. After the crossing of the Red Sea, we read, «Then Moses and the people of Israel sang this song to the Lord» (*Exodus* 15: 1).

At the Easter Vigil Christians sing this same song but in a new way and for new reasons. This development runs its full course in the book of the Revelation, where the seer is given the vision of all the enemies of the People of God conquered. There the conquerors «sing the song of Moses, the servant of God, and the song of the Lamb» (*Revelation* 15: 3). Any singing done in Christian assemblies today must be this same song, music on this same level. We know that music in culture and in the world is also put to other uses, uses which contradict this Christian sense. This kind of music should find no place in the liturgy, and yet recent decades have seen the use of such music invading the liturgy. It is not a question of taste but of music properly and precisely defined theologically. Authentic Christian music must always express that

«It is not the gigantic beasts of prey, with their power over the media and their technical strength, who win the victory. No, it is the sacrificed Lamb that conquers. And so once again, definitively, there resounds the song of God's servant Moses, which has now become the song of the Lamb. Liturgical singing is established in the midst of this great historical tension»³³.

6. Conclusion

These are some examples – church building, direction of prayer, music – of how Ratzinger turns his theology to the development of prac-

³² SL 136.

³³ SL 137.

tical matters. They are his answer to the rhetorical questions with which he turned toward the practical. We still have need of sacral space, time, and music – and this, not because it is a question of taste or personal preference but for profound theological reasons. Christian liturgy with its sacral space, time and music reveals the tension of the already and the not yet which characterizes Christian existence until the Lord comes again in glory. Yet even now *logike latreia*, spiritual worship, is possible with our bodies, for in the liturgy the incarnate *Logos* associates his Church with his own sacrifice. «Here at last is right worship, ever longed for and yet surpassing our power [...]».

UMKEHR IM THEOLOGISCHEN DENKEN VON J. RATZINGER

BRUNO HIDBER

PATH 6 (2007) 199-220

Wenn man das umfangreiche und vielfältige Werk von Joseph Ratzinger durchgeht, kann es auf einen ersten Blick erstaunen, wie wenig „Umkehr“ als eigens artikuliertes Thema aufscheint und explizit behandelt wird. Es ist vorhanden, doch in eher begrenzten Ausmaßen. Dringt man jedoch tiefer in Ratzingers Werk ein und versucht man, es in seinen Zusammenhängen zu verstehen, dann geht einem auf, dass „Umkehr“ und was damit gemeint ist, in praktisch allen großen Themenbereichen gegenwärtig ist wie eine Art Sauerteig, der von innen her alles belebt und durchwirkt. Man kann mit Fug und Recht „Umkehr“ ein strukturierendes Element im theologischen Denken von Ratzinger nennen. Dass dem so ist, möchte dieser Beitrag etwas beleuchten¹.

Explizit und eigens hat Ratzinger das Thema „Umkehr“ behandelt in einem Beitrag, den er in seine *Theologische Prinzipienlehre* aufgenommen und ihm dort den bezeichnenden Titel gegeben hat: *Glaube als Umkehr*

¹ Das Werk Ratzingers wird hier synchron als Ganzes genommen. Ein solches methodisches Vorgehen ist berechtigt auf der Grundlage etwa der Untersuchung von G. Nachtwei, die u.a. zum Resultat kommt: „Ratzingers theologisches Grundkonzept hat sich in all den Jahren nicht verändert“. G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1986, 284. Nachtwei zitiert ebd., die eigene Position bestätigend, M. Fahey: «Ratzingers Denken weist eine erstaunliche Konsistenz auf». Zu Ratzingers Werk selbst siehe die Bibliographie in O. HORN und V. PFNÜR (Hg), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festschrift zum 75. Geburtstag*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002, 261-324.

– *Metanoia*². Er kann bestens als Ausgangspunkt dieser Überlegungen dienen und sodann wegweisend sein für weitere Vertiefungen.

1. Glaube als Umkehr – Metanoia

Ratzinger kommt ohne Umschweife zum entscheidenden Punkt, indem er bereits auf den ersten Zeilen klar macht, dass „Umkehr – Metanoia“ nicht bloß irgendwelche Detailspekte des christlichen Lebens und Denkens anzielt, sondern etwas Umfassendes und Radikales. Es geht um

«einen Vorgang, der die ganze Existenz und der die Existenz ganz, das heißt endgültig, in der Ganzheit ihrer zeitlichen Erstreckung betrifft und weit mehr als bloß einen einzelnen oder auch wiederholten Akt des Denkens, des Fühlens oder des Wollens meint»³.

Um nun zu präzisieren, was christliche „Metanoia“ meint und sie von anderen philosophischen und religionsgeschichtlichen Entwürfen abhebt, schreitet Ratzinger zu einer kurzen Wortanalyse. Zuerst fragt er nach der Bedeutung des Wortes „Metanoia“ im klassischen und hellenistischen Griechisch, um festzustellen, dass es dort wohl einzelne Akte des Bedauerns und der Reue ausdrückt, jedoch nicht eine alles bestimmende Grundhaltung bezeichnet. Weiter führt der Begriff „επιστροφή“, so wie er in der Stoa und im Neuplatonismus verwendet wurde. Er drückt eine permanente Rückkehr zur Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit aus, die bereits Platon mit dem Symbol der kreisförmigen und damit vollkommenen Bewegung beschrieben hatte. Damit ist nun wohl eine umfassende Bewegung der Umkehr ausgesagt, dies jedoch auf idealistische Weise. Wenn der Mensch harmonisch einschwingt in das Ganze seiner selbst, begegnet er in der Tiefe seiner selbst dem Göttlichen und somit Vollkommenen.

Demgegenüber betont Ratzinger, dass der christliche Glaube eine solch idealistische und harmonisierende Sicht kritisiert und „Umkehr“

² J. RATZINGER, *Glaube als Umkehr – Metanoia*, in ders. *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*,ewel, München 1982, 57-69. Alle Titel, die im Weiteren ohne Autor angegeben werden, sind von J. Ratzinger.

³ *Glaube als Umkehr – Metanoia*, 57.

radikaler und herausfordernder fasst. Zu den aufklärenden und befreienden Elementen der biblischen Botschaft gehört es, dass sie unentwegt darauf hinweist, dass der Mensch gerade in seiner Geistbegabtheit, Innerlichkeit und Tiefe zuhöchst gefährdet ist. Deshalb findet er erfüllendes Zu-sich-selbst-Kommen nicht, indem er bloß die Tiefen seiner Innerlichkeit ausleuchtet und in sie einkehrt.

«Nicht einfach diekehr zu sich selbst rettet, sondern vielmehr die Wegkehr von sich in den rufenden Gott hinein. Der Mensch wird nicht auf die letzte Tiefe seines Ich, sondern auf den von außen herantretenden Gott, auf das Du verwiesen, das ihn aufbricht und eben darin erlöst. Darum ist Metanoia gleichbedeutend mit Gehorsam und Glaube; darum steht sie im Gefüge der Realität des Bundes; darum ist sie bezogen auf die Gemeinschaft derer, die in den gleichen Weg gerufen sind... Damit ist zugleich deutlich, dass Metanoia nicht irgendeine christliche Haltung darstellt, sondern der christliche Grundakt überhaupt ist, freilich begriffen von einem ganz bestimmten Aspekt her: dem der Veränderung, der Wende, des Neu- und Anderswerdens»⁴.

Es wird sich zeigen, dass in diesem Zitat, wie in einem Kern, die Grundgedanken Ratzingers zur christlichen Umkehr zusammengefasst sind, auf die er in anderem Kontext und z.T. mit analoger Begrifflichkeit immer wieder zurückkommt und neu entfaltet. Festgehalten, weil grundlegend für alles Weitere, sei bereits jetzt, dass mit „Umkehr“ nicht irgendein Aspekt des Christseins, sondern dessen Wesen angesprochen ist und dass Ratzinger „Umkehr“ gleichbedeutend sein lässt mit Glaube unter dem Aspekt der Veränderung und des Neuwerdens. Dass ihm das wichtig ist, unterstreicht er, wenn er wenig später dezidiert sagt: «Christliche Metanoia ist sachlich mit Pistis (Glaube, Treue) identisch [...] »⁵. Im Weiteren betont er im Anschluss an Gedanken von Dietrich von Hildebrand⁶, dass christliche Umkehr es mit Wahrheit zu tun hat, genauer mit dem Weg, der zur Wahrheit führt und dass sie dementspre-

⁴ *Ebd.* 62.

⁵ *Ebd.* 65.

⁶ Ratzinger schöpft vor allem aus D. VON HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus*, Einsiedeln 1950³, 11-29.

chend gekennzeichnet ist von einer restlosen und grenzenlosen Veränderungsbereitschaft, die Treue nicht ausschließt, sondern ermöglicht.

Am Ende des Artikels deutet Ratzinger weitere „wesentliche Grundbestimmtheiten christlicher Metanoia“ an und macht ein paar Bemerkungen dazu, die jedoch eher fragmentarisch bleiben. Er gliedert sie in die folgenden beiden Begriffspaare: *Innerlichkeit und Gemeinschaft – Geschenk und Aufgabe*⁷.

Wenn nun „Umkehr“ die in diesem Artikel gezeichnete fundamentale Bedeutung hat, dann muss das mit ihr Gemeinte auch in den weiteren großen Themen der Theologie, die Ratzinger behandelt, vorhanden sein. Einigen dieser Themen soll nachgegangen werden. Es wird sich zeigen, dass „Umkehr“ darin, manchmal zwar gleichsam verhüllt, dennoch aber als wirkliches Formalprinzip des Christseins präsent ist und schlichtweg zur Struktur des theologischen Denkens von Ratzinger dazugehört⁸.

Da Ratzinger Umkehr so dezidiert mit dem Grundakt des Glaubens identifiziert, soll zuerst diesem Gedanken nachgegangen werden. Wie denkt Ratzinger Umkehr als strukturierendes Element des Glaubens? Unter welchen Aspekten kommt das zum Tragen? Sodann sollen die Begriffspaare, mit denen Ratzinger seinen Artikel *Glaube als Umkehr – Metanoia* abschließt als Leitlinien dienen, um das Angebahnte weiter zu entfalten.

Das *Ineinander von Innerlichkeit und Gemeinschaft* soll bedacht werden in dem Sinne, dass der Mensch in seinem Innersten zu sich selbst findet, indem er erkennt, dass er über sich hinaus gerufen ist und diesem Ruf in einer Bewegung der Umkehr folgt, dass er das aber nur kann im Mit-Sein mit den Anderen, in der *Communio* der Kirche. Das *Ineinander von Geschenk und Aufgabe* soll im Hinblick von Umkehr konturiert werden mittels zweier Prinzipien, die dem Denken Ratzingers besonders teuer sind: dem Vorrang des Empfangens vor dem Machen und dem Prinzip des Überflusses.

⁷ *Glaube als Umkehr – Metanoia*, 67.

⁸ Solches Vorgehen mag die Gefahr in sich bergen, gewisse Themen zu sehr auf die Grundthematik „Umkehr“ hinharmonisieren zu wollen. Es dient jedoch allein der Absicht, aufzuzeigen, dass „Umkehr“ im Denken von J. Ratzinger in der Tat den Rang eines Formalprinzips des Christseins einnimmt und dies wird zur Genüge dokumentiert werden. Bezeichnend ist bereits, dass in der *Theologischen Prinzipienlehre* der Artikel *Glaube als Umkehr – Metanoia* dem Teil zugeordnet ist, der die Überschrift trägt: „Formalprinzipien des Christentums - Katholische Sicht“. Siehe S. 9.

2. Umkehr als Grundform des Glaubens – anthropologisch orientierter Zugang

Der Glaube erfüllt den Menschen mit einer Dynamik, die ihn herausführen lässt aus einem Zustand, den er gerade im Licht des Glaubens als unbefriedigend erkennt und hinführt zum Ganzen und Eigentlichen des Menschseins, zur Gemeinschaft mit Gott, zur *Communio* in der Kirche und zum Mitsein mit den Anderen⁹. Sich so herausführen lassen und hineingehen in eine neue, vollkommener Form des Daseins ist nur möglich mit einer Grundhaltung von Umkehr, die bei Ratzinger die Dimension einer „Wende des Seins“ annimmt. Programmatisch hat er das in seiner *Einführung* auf den Punkt gebracht und das bezeichnenderweise dort, wo er den ersten «Umriss der Haltung» beschreibt, «die das Wörtchen *Credo* meint»¹⁰. Dieses „Wörtchen“ veranlasst den Menschen zu einer Grundoption gegenüber der Wirklichkeit, in der der Mensch erst «die entscheidende Eröffnung seiner Weltsicht überhaupt findet» und damit die wahre Grundform, «sich zum Sein, zur Existenz, zum Eigenen und zum Ganzen des Wirklichen zu verhalten»¹¹. Doch zu dieser Grundform gelangt der Mensch nur, wo sein Glaube zu einer Grundhaltung von „Umkehr“ und „Bekehrung“ gefunden hat.

«Ohne diese Wende der Existenz, ohne die Durchkreuzung des natürlichen Schwergewichts gibt es keinen Glauben. Ja, der Glaube *ist* die Bekehrung, in der der Mensch entdeckt, dass er einer Illusion folgt, wenn er sich dem Greifbaren allein verschreibt. Dies ist zugleich der tiefste Grund, warum Glaube nicht demonstrierbar ist: Er ist eine Wende des Seins, und nur wer sich wendet, empfängt ihn. Und weil unser Schwergewicht nicht aufhört, uns in eine andere Richtung zu weisen, deshalb bleibt er als Wende täglich neu, und nur in einer lebenslangen Bekehrung können wir innwerden, was es heißt zu sagen: Ich glaube»¹².

⁹ Vgl. *Gratia praesupponit naturam*, in ders. *Dogma und Verkündigung*,ewel, München/Freiburg/Br. 1973, 177: «Die wahre Erhellung seines Wesens empfängt der Mensch nicht aus der „Natur“, sondern aus der Begegnung mit Christus im Glauben». G. Nachtwei paraphrasiert das in *Dialogische Unsterblichkeit*, 201 folgendermaßen: «Was menschliche Person ist, geht dem Denken erst vom Glauben her auf [...] ».

¹⁰ *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968, 27.

¹¹ *Ebd.*

¹² *Ebd.* 28.

Wenn es nun darum geht, diese programmatische Sicht zu entfalten und zu vermitteln, setzt Ratzinger gern und auch einfühlend auf der Ebene nachvollziehbarer Erfahrung an, um von da aus zu vertiefender Einsicht zu führen. Das soll kurz nachgezeichnet werden anhand des Beitrages, den er zum Thema *Glaube und Erfahrung* geliefert hat¹³. «Der Weg zum Glauben beginnt in der Sinneserfahrung, und die Sinneserfahrung als solche ist glaubenshaltig und transzendenzfähig»¹⁴. Im Anschluss an J. Mouroux und W. Beinert zeichnet Ratzinger drei Stufen der Erfahrung nach und zeigt auf, dass mit der Dynamik des Voranschreitens zur höheren Ebene von Erfahrung das geistige Prinzip und mit ihm Freiheit und Umkehr je größeres Gewicht gewinnen. Der dritte Typus, die „Existentialerfahrung“, lässt den Menschen wie auf einem offenen Weg zur religiösen Erfahrung voranschreiten. Doch hier führt der Weg nur weiter, wenn der Mensch bereit ist, auch «Verzichtbereitschaft zu erlernen»¹⁵. Die Begegnung mit Gott bringt einen Horizont von Erfahrung, der eine neue und wahrhaft beglückende Sichtweise eröffnet. Damit dem Menschen jedoch diese Sichtweise aufgehen kann, muss er bereit sein zu jener Askese, welche die Bergpredigt mit der Preisung ankündigt: «Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott sehen» (*Mt* 5, 8). Es bedarf der Reinigung des Herzens und der damit erforderlichen Bewegung der Umkehr, damit der Mensch die «Freigabe seiner selbst lernt und damit eben sehend wird»¹⁶.

Ratzinger veranschaulicht das sodann in einer Art „Anhang“ am biblischen Beispiel von der Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (*Job* 4). Hier kann von einem Weg der Erfahrung gesprochen werden, der zu immer wesentlicheren Tiefen fortschreitet bis hin zu jener Tiefe, wo der Quell ewigen Lebens sprudelt, der allein den Lebensdurst zu stillen vermag. Auch dieser Weg beginnt mit einer alltäglichen Erfahrung, mit jener des Durstes nach Wasser. Er vertieft sich auf das Wesentliche hin, wenn die Samariterin durch die Frage Jesu

¹³ In *Theologische Prinzipienlehre*, 359-372.

¹⁴ *Ebd.* 362. Dass Glaube es nicht mit einer Sonderwelt, sondern mit «der Weise des christlichen Stehens in dieser Welt und zu dieser Welt» zu tun hat, wurde in der theologischen Tradition in der Verhältnisbestimmung Natur-Gnade bedacht. J. Ratzinger hat das entfaltet in *Gratia praesupponit naturam*, in *Dogma und Verkündigung*, 161-181. Zitat 168.

¹⁵ *Theologische Prinzipienlehre*, 367.

¹⁶ *Ebd.*

nach ihrem Mann mit sich selbst konfrontiert wird und damit mit der Dimension der Umkehr. Sie muss in einer Bewegung von Bekehrung sich regelrecht „um-drehen“, damit sie sich selbst und den erkennen kann, der als der Messias vor ihr steht (*Job* 4, 16), und damit sie schließlich zur wahren Anbetung Gottes gelangen kann.

«Die *Conversio* (die „Bekehrung“, die Umkehr) ist mit Selbsterkenntnis identisch und Selbsterkenntnis ist der Kern aller wahren Erkenntnis. *Conversio* ist die Weise, wie der Mensch sich findet und dann die Frage aller Fragen erkennt: Wie kann ich Gott anbeten?»¹⁷

Diese Überlegungen, die noch vorwiegend erfahrungsorientiert und im Bereich theologischer Anthropologie angesiedelt sind, haben in einer Art erstem Umgang deutlich gemacht, dass Umkehr und Akt des Glaubens im Denken von Ratzinger bereits auf der Ebene anthropologisch orientierter Zugänge engstens miteinander verknüpft sind. Ohne Umkehr kein Zugang zum Glauben und Umkehr gehört sowohl zur Struktur als auch zum Vollzug des Glaubens, denn der Glaube fordert bereits in der «Form des Standfassens des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit»¹⁸ zur Entscheidung heraus. Entscheidung erfordert jedoch unausweichlich einen Prozess von Scheidung und Absage, von Reinigung und Ausbrechen aus Selbstbezogenheit. Diese Metaphern fließen zusammen in einen Grundgedanken.

«Dieser Grundgedanke ist der der Umkehr, einer Umbruch- und Wendebewegung des Daseins, in der Ratzinger das Wesen des christlichen Glaubens erblickt»¹⁹.

¹⁷ *Ebd.* 372. Es wird sich zeigen, dass Ratzinger das Thema des Durstes erneut aufgreift im Kontext von „Exodus“ und „Nachfolge“ und dort ebenfalls mit „Umkehr“ koppelt.

¹⁸ *Einführung in das Christentum*, 46.

¹⁹ J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche*, Herder, Freiburg.Basel.Wien 1992, 172. Im Weiteren kritisiert Meyer zu Schlochtern, bei Ratzinger führe das Ineins von Umkehr als Wendebewegung und Hingabe zu einer Verdunkelung der Freiheit des gläubigen Subjektes (siehe *ebd.* 172-176). Demgegenüber muss die Relationalität als Grundform des Denkens bei Ratzinger hervorgehoben werden. Der Mensch kann zu seinem „Selbst“ nur kommen aus der Beziehung zum Du und zum Wir. Von daher bedeuten das „hin zum Anderen“ und das Empfangen vom Anderen her keine Minderung, sondern Gewinn des

Ihrerseits kann Umkehr jedoch nur dann wirklich Stand fassen und Frucht bringen, wenn es nicht nur um eine „Wende weg“, sondern um eine „Wende zu“ geht. Eine Umkehr, die sich in Absage erschöpfen würde, müsste in trockenes Land hinausführen. Der Lebensdurst will sich jedoch zuwenden zum unversiegbaren Quell ewigen Lebens, der allein im Glauben an den lebendigen Gott gefunden werden kann. Somit ist nun die spezifisch theologische Verhältnisbestimmung von Glaube als Umkehr und Umkehr als Grundform des Glaubens angesagt.

3. Umkehr als Grundform des Glaubens – theologisch orientierter Zugang

Schreitet man von einer eher allgemeinen Analyse der Grundhaltung Glaube fort zur spezifisch christlichen Weise des Glaubens, dann erhält das „Wörtchen Credo“ einen tieferen Sinn und eine ungleich mächtigere Dynamik. Das Standfassen im Ganzen der Wirklichkeit wird nun zum «sich anvertrauen dem Sinn, der mich und die ganze Welt trägt; ihn als den festen Grund nehmen, auf dem ich furchtlos stehen kann»²⁰. Sich an H. de Lubac anlehnend beschreibt Ratzinger dieses «sich anvertrauen» als einen einfachen und entschiedenen Akt des „credere in...“, womit der Mensch seine ganze eigene Existenz an den trinitarischen Gott überträgt²¹. Wo Ratzinger sodann das unaufgebbare „Recht des christologischen Dogmas“ behandelt, betont er, dass dieser Gott sich in Jesus Christus in der Weise geoffenbart hat, dass in Jesus als dem Sohn Gottes nicht nur etwas von Gott, sondern das Sein Gottes ganz beim Menschen ist und Jesus als der Menschgewordene zugleich der exemplarische Mensch schlechthin ist²². Und so wird nun das „Wörtchen Credo“ zum «Ich glaube an Dich», zur «Entdeckung Gottes im Antlitz des Menschen Jesus von Nazareth»²³ und zur restlosen Übergabe der eigenen Existenz an diesen Jesus. Als Sohn Gottes ist Jesu Sein

Selbst. Dass solches Empfangen positiv als „Vollzug der Freiheit“ gedacht werden kann und soll, wie Meyer zu Schlochtern postuliert (*ebd.* 176), muss dem nicht entgegenstehen.

²⁰ *Einführung in das Christentum*, 47.

²¹ *Die Wir-Struktur des Glaubens als Schlüssel zu seinem Gehalt*, in *Theologische Prinzipienlehre*, 21. Ratzinger verweist auf H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier-Montaigne, Paris 1970², 61-98.

²² Vgl. *Einführung in das Christentum*, 173-184.

²³ *Ebd.* 53.

«reine actualitas des „Von“ und „Für“. Eben darin aber, daß dieses Sein nicht mehr trennbar ist von seiner actualitas, fällt er mit Gott zusammen und ist zugleich der exemplarische Mensch, der Mensch der Zukunft, durch den hindurch sichtbar wird, wie sehr der Mensch noch das zukünftige, das ausstehende Wesen ist; wie wenig der Mensch noch begonnen hat, er selbst zu sein»²⁴.

In diesem Zitat taucht nun sozusagen aus christologischer Sicht erneut der untrennbare Zusammenhang von Glaube und Umkehr auf. Der Mensch hat eben noch «wenig begonnen, er selbst zu sein». Mit der Übergabe der eigenen Existenz an den exemplarischen Menschen Jesus hat er sich auf den Weg gemacht, selber «actualitas des Von und Für» zu werden in der Wende weg vom alten hin zum neuen Menschen in Christus. Und das ist ein Weg permanenter Umkehr. Das beschreibt Ratzinger wiederum mit verschiedenen Bildern und Denkweisen, u.a. damit, dass der Glaubende sich selbst hineinbegibt in die „Gebärde des Sohnes“ Jesus, indem er selber „Sohn“ wird und sich eine Haltung des Kindseins aneignet, ein Existieren, das sich nicht auf sich selbst stellt, sondern seinerseits aus dem „Von und Für“ lebt²⁵.

Mit solchem Glauben stellt sich dem Menschen die Gottesfrage auf neue und weiterführende Weise. Der Mensch betrachtet nun sein Stehen in der weltlichen Wirklichkeit im Licht des Glaubens. In diesem Licht scheint sie ihm auf als Schöpfung Gottes und das drängt den Menschen nun zu einer Grundentscheidung: stellt er sich zu dieser Wirklichkeit als ob sie das ihm Eigene wäre, von dem er als „homo faber“ autonom Besitz ergreift, oder empfängt er sie dankbar als Gottes gute Gabe? Von dieser Grundentscheidung her, die in ihrem positiven Ausgang die Umkehr mit einschließt, zeigt es sich auch, dass die Gottesfrage für Ratzinger nicht ein Problem theoretischer Spekulation, sondern vorwiegend eine Frage von Lebenspraxis ist. «Sie hängt in erster Linie von dem Verhältnis ab, das der Mensch zwischen sich und der Welt, zwischen sich und seinem eigenen Leben errichtet»²⁶. Das Verhältnis im positiven Sinne ereignet

²⁴ *Ebd.* 184.

²⁵ Vgl. *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott*, Kösel, München 1976, 55 f.

²⁶ *Ebd.* 13. Siehe auch S. 15: «Die Antwort auf die Gottesfrage wird hier entschieden».

sich durch den Akt des Glaubens, der seinerseits genährt und strukturiert ist durch die Grundhaltung der Umkehr, denn die widersteht der Tendenz zur „incurvatio in seipsum“ und bricht sie auf.

Der Zusammenhang zwischen einer Grundentscheidung aus dem Glauben heraus und der Gottesfrage erscheint bei Ratzinger auch im Kontext des Dekaloges. In der Auseinandersetzung um das rechte Verhältnis zwischen Glaube und Moral insistiert Ratzinger darauf, dass man dem Eigentlichen des Dekalogs nicht auf die Spur kommen kann, solange man nur fragt, ob und wieweit dessen Elemente auch in anderen Religionen und Kulturen vorkommen, sondern indem man erkennt, dass das Spezifische des Dekaloges darin besteht, dass er in Israel zum Teil des Gottesbegriffes selbst geworden ist. Die

«Zehn Worte zeigen, was es inhaltlich heißt, an Jahwe zu glauben [...] Sie definieren damit zugleich die Gestalt Gottes selbst, deren Wesen sich in ihrem Willen zeigt»²⁷.

Und dieser Wille besteht in der Erwählung des Volkes Israel, die sich ihrerseits in der gelebten Durchdringung von Glaube und Ethos vollzieht, was wiederum nur möglich ist aus einer permanenten Grundhaltung der Umkehr heraus, die biblisch in der Treue zum Bund und zum einen Bundesherrn zum Tragen kommt.

Für Israel hat diese Umkehr und ihr Durchhalten in Treue auch dramatische und oft genug tragische Gestalt angenommen im Ringen um die Absage an andere Gottheiten. Das aber ist und bleibt ein Merkmal für Glauben überhaupt. Ratzinger entfaltet das in seiner *Einführung*, wo er das *Bekenntnis zum einen Gott* eigens thematisiert.

«Das christliche Credo greift mit seinen ersten Worten das Credo Israels auf und nimmt darin zugleich das Ringen Israels auf, seine Glaubenserfahrung und seinen Kampf um Gott, der so zu einer inneren Dimension des christlichen Glaubens wird, den es ohne dieses Ringen nicht gäbe»²⁸.

²⁷ *Prinzipien christlicher Moral*, unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 51.

²⁸ *Einführung in das Christentum*, 79.

Das Bekenntnis zum einen Gott bedeutet, getreu der Tradition Israels, Absage von jeder Vergöttlichung von etwas Irdischem, Wegkehr von der Verabsolutierung dessen, was nicht selbst das Absolute ist. Ratzinger verdeutlicht das, indem er als Versuchung zur Vergöttlichung die Macht ansieht, sowohl die politische Macht als auch die Sucht, das individuelle Leben in jeder nur möglichen Weise zu beherrschen und abzusichern. Was Ratzinger in diesem Zusammenhang «Kampf um Gott» und «Ringen und Absage» nennt, bedeutet der Sache nach Umkehr und gehört zur «inneren Dimension des christlichen Glaubens»²⁹.

Der wohl markanteste Zugang, mit dem Ratzinger Umkehr als zur Innenseite des Glaubens gehörend benennt und zudem als das, was diesen Glauben unentwegt dynamisch antreibt, ist mit dem Begriff „Exodus“ gekennzeichnet. Er taucht in sehr verschiedenen Themenbereichen auf, zielt jedoch immer auf dieselbe Wahrheit: dass der Mensch in dem, was er aus sich selber ist und macht, sich niemals genügen kann, sondern je immer über sich selbst hinaus gerufen ist auf Größeres, Erfüllenderes, letztlich auf jenen Gott hin, der allein Erfüllung ist und somit „Leben in Fülle“ (*Job* 10, 10) geben kann³⁰. Auf dem Hintergrund des Auszuges Israels aus Ägypten und der langen Wüstenwanderung ist mit dem Begriff „Exodus“ eng das Bild des Weges verbunden, eines Weges, der in die Weite und zur Freiheit führt, der jedoch auch Gefahren und Versagen mit sich bringt und deshalb immer wieder neues Aufstehen und Aufbrechen erfordert.

Ratzinger erinnert in diesem Zusammenhang auch an die jüdische Sicht von den zwei Wegen und beschreibt dann den richtigen Weg als Nachfolge Christi³¹. Der Mensch soll Jesus nachfolgen, weil dieser der „exemplarische Mensch“ ist und als solcher die Grenze des Menschseins überschreitet.

²⁹ Vgl. *ebd.* 79-83.

³⁰ Siehe R. TREMBLAY, *L'«Exode», une idée maitresse de la pensée théologique du Cardinal Joseph Ratzinger*, in „*Studia Moralia*“, 28 (1990), 523-550. R. Tremblay analysiert in diesem Artikel vier Texte Ratzingers, in denen „Exodus“ sozusagen als „Cantus firmus“ gegenwärtig ist. Da Tremblay auch in diesem Heft die Thematik „Exodus“ behandelt, kann mein Beitrag dazu exemplarisch kurz ausfallen.

³¹ *Jesus Christus, Mitte des Glaubens und Grund unserer Hoffnung* in ders. *Ein neues Lied für den Herrn*, Herder, Freiburg/Br. 1995, 31-35.

«Nur so und dadurch ist er der wahrhaft exemplarische Mensch. Denn der Mensch ist umso mehr bei sich, je mehr er beim andern ist. Er kommt nur dadurch *zu* sich, dass er *von* sich wegkommt»³².

In diesem «*von* sich – *zu* sich» klingt wieder unüberhörbar die Grundmelodie der Umkehr an. Sie begleitet jede Etappe im Exodus des Lebens, so wahr denn jedes „über sich hinaus“ ein Herausgehen und Aufbrechen beinhaltet. Die Nachfolge Jesu führt unausweichlich ins Pascha-Mysterium hinein. Der endgültige Exodus, der wirklich befreiende Weg ist jener, der Jesus nach Jerusalem geführt hat, denn allein in Kreuz und Auferstehung geschieht jene Befreiung, die dem Lebensdurst des Menschen entspricht. Nachfolge Jesu erfordert somit Selbstverleugnung und Kreuztragen. Ausdrücklich zitiert Ratzinger *Mk* 8, 34: «Wer hinter mir hergehen will, verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich, und so wird er mir nachfolgen». Ebenfalls greift er in diesem Zusammenhang auf das Wort „Wende“ zurück und verdeutlicht diese mit einem Zitat von Basilius als „Wende des Lebens“ und „Wiedergeburt“. Und alles bündelt sich schließlich in der Aussage:

«Zum christlichen Exodus gehört die Bekehrung, die die Verheißung Christi in ihrer ganzen Weite annimmt und bereit ist, sich mit dem ganzen Leben an sie zu verlieren»³³.

Vom bisher Bedachten her dürfte klar geworden sein, dass und warum solches „Verlieren“ Gewinn ist. Und der Schlüssel zu solcher Klärung ergibt sich im Bedenken des Zusammenhangs zwischen Glauben und Umkehr und das sowohl auf anthropologischer als auch auf theologischer Ebene. Glaube als Umkehr prägt dem Menschen eine Grundhaltung der Wende und des Exodus über sich hinaus und damit des Neuwerdens ein. Umkehr als Grundform des Glaubens eröffnet jenen Zugang zur Wirklichkeit, in dem der Mensch die wahre Grundform seiner Existenz finden kann. Und er findet sie in der umkehrenden Bewegung des „von sich zu

³² *Einführung in das Christentum*, 190

³³ *Jesus Christus, Mitte des Glaubens und Grund unserer Hoffnung*, 33-35. Zitat, S. 34. Anderswo sagt Ratzinger, sich auf den Weg Jesu einlassen, bedeute «so etwas wie eine kopernikanische Wende» zu vollziehen. *Vom Sinn des Christseins*, Kösel, München 1965, 58.

sich“, indem er sich mit seiner ganzen Existenz Jesus Christus anvertraut als dem exemplarischen Menschen, mit dem zugleich das Sein Gottes ganz beim Menschen ist.

4. Gemeinschaft und Innerlichkeit³⁴

Der Grund des Glaubens ist der dreieinige Gott. Wird das wirklich als „grund-legend“ genommen, dann bestimmt dieser Glaube nicht nur den Zugang zur ganzen Wirklichkeit, sondern er verändert auch den Blick auf sie. Vom Glauben an den dreifaltigen Gott her leuchtet das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Wirklichkeit auf. Ratzinger bringt das im Anschluss an Henri de Lubac auf den Punkt:

«Das Mysterium der Dreieinigkeit hat uns eine gänzlich neue Perspektive eröffnet. Der Grund des Seins ist *communio* [...], trinitarisch glauben heißt: *communio* werden»³⁵.

Dementsprechend hat die alte Kirche das Tauf- und damit das Glaubensbekenntnis „*Symbolum*“ genannt. Dahinter steht der antike Brauch, zwei zusammengefügte Teile als Erkennungszeichen von Gemeinschaft zu nehmen. «*Symbolum* ist das Stück, das auf die Ergänzung im andern weist und damit gegenseitiges Erkennen und Einheit schafft»³⁶. Nur im gegenseitig aufeinander Zugehen und miteinander Feiern und Bekennen kann Glaube sich ereignen.

«Historisch besagt das, dass das Ich der Credo-Formeln ein kollektives Ich ist, das Ich der glaubenden Kirche, dem das einzelne Ich zugehört, soweit es glaubend ist. Das Ich des Credo schließt also den Übergang vom privaten Ich zum ekklesialen Ich ein»³⁷.

³⁴ Ratzinger wählt zwar in „*Glaube als Umkehr – Metanoia*“ die Reihenfolge „*Innerlichkeit und Gemeinschaft*“ (S. 67). Doch entspricht auch das Umdrehen des Begriffspaars seinem Denken. Es soll im Folgenden gerade aufscheinen, dass Glaube nur in und als Gemeinschaft sich entfalten kann und dass Innerlichkeit nicht individualistische Selbstbezogenheit bedeutet, sondern vom Relationalen her bestimmt ist.

³⁵ *Theologische Prinzipienlehre*, 23.

³⁶ *Einführung in das Christentum*, 67.

³⁷ *Theologische Prinzipienlehre*, 23.

Dieser Übergang vom privaten zum ekklesialen Ich schließt ebenfalls die Bewegung der Umkehr mit ein. Ratzinger hebt das hervor, wenn er bei der Deutung des „Symbolums“ den Inhalt des christlichen Glaubens als «Zusage und Absage, Bekehrung, Kehre des menschlichen Seins in eine neue Richtung des Lebens hinein» darlegt³⁸. Das führt dazu, dass die Kirche als Ganze nur leben kann in einer unablässigen Bewegung von Umkehr und vergebendem Mittragen.

«Das neue Sein der Vergebung führt ins Mitsein mit denen, die von der Vergebung leben; Vergebung stiftet Gemeinschaft, und die Gemeinschaft mit dem Herrn in der Eucharistie führt notwendig zur Gemeinschaft der Bekehrten, die alle ein und dasselbe Brot essen [...]»³⁹.

Von daher ist es nur folgerichtig, dass Ratzinger auch die heiß diskutierte Thematik von Reform in der Kirche von der Dimension permanenter Umkehr her angeht. Wo er in *Zur Gemeinschaft berufen* auf das *Wesen wahrer Reform* zu sprechen kommt, eröffnet er diesen Abschnitt mit einem Satz, der wie ein programmatischer Paukenschlag wirkt: «Der Macher ist der Gegensatz des Staunenden»⁴⁰. Wahre Reform der Kirche beginnt nicht, indem Menschen anfangen, an irgendetwas von ihr herumzuwerkeln, sondern indem sie neu staunen lernen, welch unerhört reiches Geschenk ihnen mit der Kirche von Gott her gegeben ist. So staunen kann aber nur, wer aus einer Haltung von Umkehr heraus dafür offen ist, das ursprünglich Unverfälschte unter Schichten von Ablagerungen und Anhäufungen je neu zu entdecken und ans Licht zu bringen.

Ratzinger beruft sich in diesem Zusammenhang auf Michelangelo. Dieser habe bereits im Anschauen des Steines, den zu bearbeiten er sich vorgenommen hatte, das künstlerisch vollkommene Bild gesehen, das er nun mit Hammer und Meißel herauszuarbeiten habe. Es galt nur noch, wegzumeißeln, was der ganze Stein noch verdeckte. So erscheint das künstlerische Tun als ein Freilegen und Freigeben von anwesend Verborgenem, nicht als ein Machen.

³⁸ *Einführung in das Christentum*, 66.

³⁹ *Einführung in das Christentum*, 279.

⁴⁰ *Zur Gemeinschaft berufen*, Herder, Freiburg.Basel.Wien 1991, 131. Vgl. zum Folgenden *ebd.* 124-143.

Darin sieht Ratzinger das Urmodell für kirchliche Reform. Sie ist wesentlich „ablatio“, Wegnahme dessen, was das Eigentliche verdeckt.

«Nur so dringt das Göttliche ein, und nur so entsteht „congregatio“ – Versammlung, Reinigung, jene reine Gemeinschaft, nach der wir uns sehnen [...]»⁴¹.

Diese Blickrichtung aus Reinigung und Umkehr ist auch die beste Garantie dafür, dass Reform in der Kirche nie zu Herrschaftsgehebe werde, sondern «reinen Dienstcharakter» bewahre. Dessen müssen sich vor allem die Amtsträger bewusst sein und ihr Amt ausüben als «Enteignung meiner selbst für den, in dessen „persona“ ich reden und handeln soll»⁴². Schließlich gilt das auch persönlich für jeden Christen, der als Glied der Kirche lebt und als solches immer wieder bereit sein muss, den Staub und Schmutz wegzuwaschen, der sich über das ursprüngliche Bild gelegt hat.

«So bedürfen wir alle des wahren Bildhauers, der wegnimmt, was das Bild entstellt; wir bedürfen der Vergebung, die den Kern aller wahren Reform bildet»⁴³.

Die grundlegende „ablatio“, das ursprüngliche Freilegen des Christseins geschieht im Sakrament der Taufe, worin Kirche wesentlich sich selbst vollzieht⁴⁴. Dass Umkehr ein wesentlicher Bestandteil dieses Sakramentes ist, hat Ratzinger auf bezeichnende Weise herausgearbeitet. Er setzt an bei der ursprünglich dialogischen Gestalt dieses Sakramentes, worin die Taufformel als Gestalt des Glaubensbekenntnisses und umge-

⁴¹ *Ebd.* 133. Analog hat Ratzinger diese Thematik auch entwickelt als Spannung zwischen „heiliger Kirche“ und „menschliche Sündhaftigkeit in der Kirche“ wo er in seiner *Einführung in das Christentum* den Glaubensartikel «Die heilige, katholische Kirche» behandelt, 281-289. Siehe weiter: *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1969, 249-257.

⁴² *Zur Gemeinschaft berufen*, 137.

⁴³ *Ebd.* 139.

⁴⁴ In der *Einführung in das Christentum* benennt Ratzinger S. 282 «Taufe, Buße und Eucharistie als Konstruktionspunkte der Kirche». Für das Verhältnis von Taufe und Umkehr sind bedeutsam: *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt*, in: *Theologische Prinzipienlehre*, 28-45 sowie: *Taufe und Formulierung des Glaubens*, in *ebd.* 106-116.

kehrt das Glaubensbekenntnis als Teil des Sakramentes aufscheinen. Es ist ein «Dialog des Glaubens», bei dem der Täufling seine Bekehrung als Übergabe seiner Existenz an Gott und in die Gemeinschaft der Kirche hinein bekennt und ihm von Seiten der Kirche die Aufnahme in diese Gemeinschaft und die Hineinnahme in das Pascha-Mysterium zugesagt wird. Letzteres ereignet sich im Übergießen durch das Wasser, das zugleich Todes- und Lebenssymbol ist und beim Täufling sakramental bewirkt, was es bezeichnet. Es geht um die Existenz als Ganze und damit vom Täufling her auch um eine Umkehr der ganzen Existenz.

Die Dimension der Umkehr erhält bei Ratzinger nicht zuletzt eine besondere Note durch das Gewicht, das er im Kontext der Taufe dem Katechumenat zuspricht. Dieses ist für ihn nicht bloß vorhergehende Belehrung, sondern gehört dem Sakrament selbst an.

«Die Taufformel, die eigentlich ein dialogisches Credo ist, setzt einen langen Lernprozess voraus. Sie will nicht nur als Text gelernt und verstanden sein, sie muß als Ausdruck einer Existenzrichtung eingeübt werden [...] Damit ist gesagt, dass über das Taufbekenntnis das ganze Katechumenat in die Taufe einströmt; wenn das Bekenntnis für die Taufe wesentlich ist, dann ist das Katechumenat ein Teil der Taufe selbst»⁴⁵.

Mit der Taufe ereignet sich ebenfalls die Zuwendung der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, zur Person des Täuflings mit seiner ganzen einmaligen Innerlichkeit. Das sagt zunächst aus, dass die Gemeinschaft der Kirche das Personsein nicht in einem Kollektiv aufsaugt, sondern zu seinem Eigentlichen bringt, zum Leben in Relation. Die Relation von Innerlichkeit und Gemeinschaft sei nun noch kurz bedacht unter dem Aspekt des Gewissens.

Kein Zweifel, dass das Gewissen zum Persönlichsten und Innerlichsten des Menschen gehört. Im Gewissen ist auch der Glaube mit dem Personkern des Menschen verschmolzen. «Im Glauben an das Gewissen erweist sich der ganz persönliche Gehalt des Schöpfungsbekenntnisses»⁴⁶. Das darf nun allerdings nicht dazu führen, dass das Gewissen zu einem Schutzschild oder zu einer Beruhigungsdroge für eine auf sich selbst

⁴⁵ *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt*, in *Theologische Prinzipienlehre*, 36.

⁴⁶ *Der Gott Jesu Christi*, 39.

fixierte Subjektivität erklärt wird. Ganz im Gegenteil. Es ist die Stimme der Wahrheit, die jeden Menschen ganz persönlich aus seinem Innersten heraus immer neu auf die Wahrheit des Ganzen und damit zur Wahrheit Gottes herausruft. Damit ist es auch eine Stimme zur Umkehr. Das hat Ratzinger vor allem entfaltet in seinem Beitrag: *Gewissen und Wahrheit*⁴⁷.

Sich auf den Psychotherapeuten Albert Görres berufend, verweist er zunächst auf die positive Funktion des Schuldgefühls⁴⁸. Dieses zeigt gleich einer Signallampe an, dass etwas nicht stimmt. So stört es eine falsche Gewissensruhe und weckt sie auf. Aber sich stören und aufwecken zu lassen, erfordert ein waches und allzeit umkehrbereites Gewissen. Es erfordert die

«gebieterische Anwesenheit der Stimme der Wahrheit im Subjekt selbst; Gewissen ist die Aufhebung der bloßen Subjektivität in der Berührung zwischen der Innerlichkeit im Menschen und der Wahrheit von Gott her»⁴⁹.

Es ist interessant, dass Ratzinger sodann den in der Tradition verankerten, ihm jedoch problematisch erscheinenden Begriff Synderesis durch den «viel deutlicher bestimmten platonischen Begriff Anamnesis» ersetzt und die Verdeutlichung als

«Urerinnerung an das Gute und das Wahre [...] und als «innere Seinstendenz des gottebenbildlich geschaffenen Menschen auf das Gottgemäße hin» definiert⁵⁰.

Und das Gewissen ist die Stimme, die nicht nur unverbindlich an diese Grunderinnerung antippt, sondern gebieterisch aufruft, ihr zu entsprechen. Sie führt auf einen «Höhenweg zur Wahrheit». Dieser Weg «zum Guten ist nicht bequem. Er fordert den Menschen. Aber nicht das

⁴⁷ *Gewissen und Wahrheit*, in M. KESSLER, W. PANNEBERG und H.J. POTTMEYER (Hg), *Fides quaerens intellectum*, Franke Verlag, Tübingen 1992, 293-309.

⁴⁸ Ratzinger bezieht sich auf A. GÖRRES, *Schuld und Schuldgefühle*, in „IKaZ“, 13 (1984), 434. Siehe auch: A. GÖRRES/K. RAHNER, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Herder, Freiburg.Basel.Wien 1982, 128-144.

⁴⁹ *Gewissen und Wahrheit*, 300-301.

⁵⁰ *Ebd.* 304.

bequeme Bleiben bei sich selbst erlöst ihn»⁵¹. Um Erlösung zu finden, bedarf es jener Grundhaltung von Umkehr, die den Menschen offen hält für den von Gott und der Gemeinschaft der Kirche her kommenden Anruf für das „über sich hinaus“ und die zugleich aufmerksam hinhört auf die Stimme des Gewissens in seinem Inneren.

Diese kurzen Überlegungen zu *Wahrheit und Gewissen* haben nun ebenfalls abschließend das *Ineinander von Innerlichkeit und Gemeinschaft* verdeutlicht. Der Mensch kann nur zur Wahrheit gelangen, sofern er sich in seinem Innersten auf dieses Streben und diesen Anruf einlässt. Zugleich ist er in dieser Wahrheit der immer schon über sich hinaus in die *Communio* der Kirche und in die Gemeinschaft mit Gott Gerufene. Und beides, das Gerufensein und das dem Ruf Entsprechen ist gleichsam mit Umkehr durchpulst, auch und nicht zuletzt in der Form von Geschenk und Aufgabe.

5. Geschenk und Aufgabe

Es gehört zu den Grundanliegen Ratzingers, den christlichen Glauben und das Christsein als ein Geschenk aufleuchten zu lassen, das man nur dankbar empfangen kann. Er spricht vom Primat und Vorrang des Empfangens vor dem Tun und die Thematik dieses Primates spielt er sozusagen in verschiedenen Variationen durch. Die Eine und Andere davon soll kurz anklingen.

Vom bereits Bedachten her sollte klar sein, dass auch dieser Primat des Empfangens zu dem gehört, was den christlichen Glauben strukturiert, so wahr denn dieser Glaube ein „sich Anvertrauen, eine Übergabe der eigenen Existenz“ bedeutet und in der Bewegung des sich Anvertrauens zum „Stehen, Halt- und Sinnfinden“ wird. Deshalb betont Ratzinger gerade dort, wo er „Glaube als Stehen und Verstehen“ entfaltet, dass dieser «eine völlig andere Ebene meint als jene des Machens und der Machbarkeit»⁵².

⁵¹ *Ebd.* 308. Das Bild von der Höhe stellt Ratzinger ebenfalls vor Augen, wo er von der biblischen Freiheit handelt. Sie ist gleichbedeutend mit einer gewissen Höhe der Existenz. Und diese Höhe der Existenz führt letztlich zum Sein in Gott. Siehe dazu Ratzingers Beitrag, *Loi de l'Eglise et liberté du chrétien*, in „*Studia Moralia*“ 22 (1984), 171-188, speziell 183-184.

⁵² *Einführung in das Christentum*, 44.

Dass der Glaubende der Empfangende ist, hat seinen Grund im christlichen Gottesverhältnis, das sich wesentlich ausdrückt im „Primat des Logos“, in einem Gott, der sich dem Menschen als Schöpfer und Sinngabe, als Freiheit und Liebe schenkt und so und nicht anders «die ursprungsgebende und umgreifende Macht allen Seins ist»⁵³. Geschichtlich konkret durfte der Mensch die befreiende und liebende Macht dieses Logos empfangen in dem, was der christliche Glaube „Erlösung“ nennt. So ist es nur folgerichtig, dass für Ratzinger der Primat des Empfangens seine Fruchtbarkeit gerade unter dem Gesichtspunkt der Soteriologie entfaltet. Es mag überraschen, aber es ist zutreffend, dass Ratzinger gerade unter diesem Gesichtspunkt die unüberbrückbare Trennlinie zwischen christlicher und marxistischer Hoffnung zieht. Der Marxismus will das Leiden und das Unerlöstsein des Menschen überwinden durch ein Machen, das Klassenkampf bedeutet, so jedoch in die unheilvolle Dialektik des Gegeneinander hineinzwängt. Christliche Erlösung besagt hingegen, dass das Leid und jede Art von Unerlöstsein durch den Einen überwunden ist, der am Kreuz als «der ganz Geöffnete» grenzenlose Hingabe und Liebe schenkt. Der Mensch findet Erlösung, wenn er nun seinerseits sich öffnet, indem er diese Liebe als Geschenk empfängt und als der so Beschenkte und Geöffnete nicht im Gegeneinander, sondern im Füreinander lebt. Und «das bedeutet eben, dass der Mensch zu seinem Heil auf ein Empfangen angewiesen ist»⁵⁴.

Vom bereits Bedachten her sollte ebenfalls klar sein, dass die Grundhaltung des Empfangens sauerartig in sich jene der Umkehr enthalten muss. Und auch dieses Ineinander von Empfangen und Umkehr kommt bei Ratzinger vorzugsweise in einem soteriologischen Kontext zum Vorschein. Die Erlösung und damit die Heimholung des Menschen geschieht am Kreuz und somit gibt es «keine Gnade ohne das Kreuz». Und der «Weg der Gnade zum Menschen geht nicht anders als über die „seconde nature“, über das Aufbrechen der harten Schale

⁵³ *Ebd.* 115.

⁵⁴ *Einführung in das Christentum*, 217-220. Zitate, 217. 218. Hier kann man ebenfalls an die Wurzeln im Denken Ratzingers greifen, die dazu geführt haben, dass er auch in der Enzyklika *Deus caritas est* zweimal auf den Marxismus zu sprechen kommt. Vgl. Nr. 26. 31. Inwieweit der Primat des Empfangens zu einer grundlegend kritischen bis ablehnenden Haltung Ratzingers gegenüber jeder Art von politischer Theologie führt, vgl. G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit*, 217.

der Selbstherrlichkeit»⁵⁵. Selbstherrlich ist der Mensch, der dem Primat des Machens vor dem Empfangen verfallen ist. Damit ist er Sünder, denn des Menschen Sündhaftigkeit besteht letztlich darin, dass er sich nicht als Geschöpf, nicht als ein begrenztes Wesen akzeptieren will, das des Beschenkt-Werdens bedarf⁵⁶. Der glaubende Mensch ist hingegen der, der in der Kreuzesnachfolge aus einer Haltung des Offenseins und des Empfangens lebt.

Voraussetzung für diesen Primat des Empfangens ist, dass da jemand und etwas ist, wovon unerschöpflich empfangen werden kann. Ratzinger nennt dieses „wovon“ das „Prinzip des Für“ und das „Prinzip des Überflusses“⁵⁷. Vor diesem Hintergrund erhält nun auch das Ineinander von Empfangen und Umkehr gleichsam eine Dimension des Überflusses. Ein nüchterner Blick auf den Gang des persönlichen Lebens und den Gang der Menschheitsgeschichte zeigt zur Genüge, dass der Mensch aus sich allein nicht einmal den minimalen Anforderungen der menschlichen Gerechtigkeit entspricht, geschweige denn jenen des Exodus, die zum „Höhenweg der Wahrheit“ führen. Wäre der Mensch auf sich allein gestellt, wäre er dem Fluch des Sisyphus unterworfen und müsste das Himmelreich leere Utopie bleiben, schreibt Ratzinger⁵⁸.

Nicht zuletzt damit der Mensch nicht solchem Fluch verfällt, bedarf es der Wende des Seins, der Bereitschaft zum Empfangen, der Hinkehr zum „Für“. Wo solche Umkehr geschieht, fällt der Mensch gleichsam in ein Meer von Überfluss und nur, wo solcher Überfluss geschenkt wird, kann Umkehr wirklich sich ereignen. Ratzinger beschreibt das „Prinzip des Überflusses“ mit Bildern, die ihrerseits „überfließen“: da wird ein ganzes Weltall verschwendet, um dem Menschen einen Platz zu bereiten; da ist ein Gott, der ganz klein wird, um das Staubkorn Mensch zu erhöhen; da erscheint schließlich Christus als «die unendliche Selbstverschwendung Gottes». Dieses Prinzip ist «die Torheit der Liebe», die ihrerseits zur Liebe einlädt und auffordert⁵⁹.

⁵⁵ *Gratia praesupponit naturam*, 179.

⁵⁶ *Creazione e peccato*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 50-55.

⁵⁷ *Einführung in das Christentum*, 207-214.

⁵⁸ *Ebd.* 211-212.

⁵⁹ *Ebd.* 213-214.

Damit ist bereits angesprochen, dass das Prinzip des Überflusses nicht bedeutet, dass der Mensch auf Passivität reduziert wäre. Das Geschenk des Empfangens schließt die Aufgabe eigenen Handelns nicht aus, sondern ermöglicht sie. Handeln auf der Grundhaltung des Empfangens bezeugt, dass Umkehr tätig gelebt wird. Dem Prinzip des Empfangens aus Überfluss entspricht bei Ratzinger ein Prinzip des Ethos des Überflusses. Wer aus dem Beschenktsein lebt, kann darauf nicht antworten mit einer Krämerseele, die nur rechnet, wie viel zu tun sei, damit man den Anforderungen gerade noch entspreche. Sondern der überreich Beschenkte wird seinerseits zum Schenkenden ohne Berechnung.

«Der Christ ist der Mensch, der nicht rechnet, sondern das Überflüssige tut. Er ist eben der Liebende, der nicht fragt: wie weit kann ich gerade noch gehen, dass ich noch eben im Bereich der lässlichen Sünde, unter der Grenze der Todsünde bleibe? Sondern Christ ist derjenige, der einfach das Gute sucht ohne Berechnung»⁶⁰.

Wo Ratzinger sodann dieses Ethos des Überflusses konkretisiert, verdeutlicht sich auch das Ineinander von Geschenk und Aufgabe unter dem Aspekt der Umkehr. Er sammelt es in die beiden Begriffe ein: „tragen und ertragen“. Das beginnt bei jedem einzelnen Christen, insofern ihm zugemutet wird, sich in der eigenen Begrenztheit und Schwachheit anzunehmen. Gleichzeitig ist dieses Ertragen ein höchst aktiver Vorgang. Es bedeutet, auch den Mitmenschen in dessen Grenzen zu ertragen, nicht um ihn seiner Schwachheit zu überlassen, sondern um mitzutragen auf dem Weg, der zur „Höhe der Existenz“ führt. Diese Höhe ist jene Heiligkeit, die der Kirche von Gott als bleibende Gabe geschenkt, den einzelnen Gläubigen jedoch als Aufgabe aufgetragen ist und um die auch gerungen werden muss.

«Die Kirche lebt ja nicht anders als in uns, sie lebt vom Kampf der Unheiligen um die Heiligkeit, so wie freilich dieser Kampf von der Gabe Gottes lebt, ohne die er nicht sein könnte»⁶¹.

Mit „Kampf“ meint Ratzinger hier keineswegs so etwas wie einen ethischen Heroismus. Das würde der Grundhaltung des Empfangens

⁶⁰ *Vom Sinn des Christseins*, 64.

⁶¹ *Einführung in das Christentum*, 286.

widersprechen. Es geht wohl um ein auf dem Weg sein, das auch die Mühen und die Steigungen dieses Weges nicht scheut. Doch es ist bezeichnend, dass Ratzinger das Ineinander von „Geschenk und Aufgabe“ den „kleinen Weg“ nennt. Wer aus dem täglichen Empfangen lebt, wer trägt und erträgt, der weiß sich klein vor Gott und lebt damit zugleich echte Umkehr. Denn die «Mitte der Metanoia» verweist «nicht auf irgendwelche heroische Verstiegheiten, sondern auf die tägliche Geduld mit Gott» und Gottes mit uns und bedeutet so

«das tägliche Empfangen und das tägliche Zugehen auf ihn [...] Hier ist alles Geschenk und hier ist doch alles Bekehrung – Metanoia, die Christen macht und die Heilige schafft»⁶².

Dieser „kleine Weg“ führt zum Größten und Vollkommenen, zur Heiligkeit in der ewigen Vollendung bei Gott. Auch noch in dieser eschatologischen Vollendung wird, laut Ratzinger, Umkehr wirksam sein. Sie wird selbst vollendet sein, indem sie zu reiner Vergebung geworden ist.

«Wenn die Verheißung der Zukunft dem Menschen wirklich Hoffnung, „Erlösung“ sein soll, dann muß das Maß der Ewigkeit zugleich Vergebung sein»⁶³.

⁶² *Glaube als Umkehr – Metanoia*, in *Theologische Prinzipienlehre*, 67-69. Vorbildlich ist diese «Mitte der Metanoia» in einer «Bewegung der kleinen Heiligen» zum Ausdruck gekommen, zu denen Ratzinger etwa die „Kleine Therese“, aber auch Johannes XXIII zählt. *Ebd.* 68-69.

⁶³ *Glaube und Zukunft*, 63.

IGLESIA, SOCIEDAD Y POLÍTICA SEGÚN J. RATZINGER

JOSÉ LUIS ILLANES

PATH 6 (2007) 221-238

En la producción teológica del Cardenal Ratzinger durante los últimos decenios del siglo XX y los primeros años del siglo XXI la cuestión de las relaciones entre Iglesia, sociedad y política ocupa un lugar destacado. Sus diversas tareas no le han permitido elaborar una exposición de carácter sistemático, pero los artículos escritos y las conferencias pronunciadas a lo largo de esos años, así como sus diálogos y encuentros con diversas personalidades, ofrecen una reflexión de singular importancia y hondura¹.

¹ La casi totalidad de esos artículos y conferencias ha sido luego recogida en libros; los citaremos pues por esta fuente, ya que es la de más fácil consulta. Damos a continuación un elenco de obras principales, indicando en primer lugar, la versión castellana, por la que citaremos, y después la primera edición alemana o, en su caso, italiana: *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid 1987 (*Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987); *Una mirada a Europa*, Madrid 1993 (*Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln/Freiburg 1991); *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid 1995 (*Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1993); *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid 1995 (selección de artículos, publicados entre 1987 y 1994, preparada por J.L. Restán); *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005 (*Glaube, Wahrheit, Toleranz: das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003); *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, islam*, en colaboración con Marcello Pera, Barcelona 2006 (*Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milán 2004); *Europa. Raíces, identidad, misión*, Madrid 2005 (*Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo 2004); *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid 2005 (*L'Europa di Benedetto. Nella crisi delle culture*, Roma/Siena 2005); *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005 (no hay traducción castellana, si bien varios de los artículos que comprende están recogidos en obras ya citadas en esta misma nota). Una bibliografía de Ratzinger, completa hasta el año 2001, está

El análisis de la sociedad contemporánea, la crítica del relativismo y del nihilismo que amenazan a la cultura occidental, la evocación de las raíces cristianas de Europa constituyen con frecuencia el punto de partida de sus reflexiones. Ese hecho podría llevar a concluir que la atención al tema de las relaciones entre Iglesia, política y sociedad ha sido suscitado en Joseph Ratzinger por preocupaciones pastorales unidas al desempeño de su trabajo en la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ese trabajo, y las cuestiones que trae consigo, han influido sin duda alguna en su pensamiento. Pero la temática de fondo estaba presente desde los primeros pasos de su itinerario teológico, concretamente desde la tesis doctoral que redactó y defendió en 1950 y 1951, y publicó poco después, en 1954, es decir, *Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche*².

1. En torno a la fundamentación prepolítica del estado

En su trabajo sobre San Agustín el entonces joven teólogo aspiraba a intervenir en el debate sobre la relación, y eventual primacía, entre las expresiones “pueblo” y “cuerpo” referidas a la Iglesia, suscitado en el mundo teológico alemán de la década de 1930 y ampliado a raíz de la posterior publicación de la encíclica *Mystici corporis*. Se acercó, pues, al tema con un interés formalmente eclesiológico-dogmático y no eclesiológico-político. Su investigación contribuyó a poner de manifiesto el decidido trasfondo teológico que, en el obispo de Hipona, tiene la consideración de la Iglesia como pueblo y, por tanto, la íntima relación que media entre las dos expresiones – cuerpo y pueblo – recién mencionadas. El estudio del vocablo “pueblo” con sus resonancias tanto bíblicas como jurídico-romanas hacía inevitable que afloraran otras cuestiones. Así ocurre, con particular referencia al tema que nos ocupa, en dos de

incluida como apéndice a su obra *Weggemeinschaft des Glaubens*, Augsburg 2002 (trad. castellana: *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2002). Para una visión de conjunto de la obra de Ratzinger, pueden consultarse los estudios de A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger. An introduction*, Edinburgh 1988 (traducción italiana: Cinisello Balsamo 1996) y de P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: una biografía*, Pamplona 2004.

² Publicada originariamente en Munich en 1954; fue editada de nuevo, sin cambios pero con un nuevo prólogo, en 1992. No hay traducción al castellano, pero sí al italiano: *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milán 1979.

los últimos capítulos de la obra: el noveno, donde trata de las relaciones entre el estado (la *civitas*) y la religión de acuerdo con el modo de pensar romano, y el décimo, donde se ocupa del carácter supratemporal de la Iglesia y su relación con los ordenamientos temporales.

La reflexión ratzingeriana tiene como punto central el análisis crítico al que San Agustín había sometido, en el *De civitate Dei*, ne la distinción entre los tres tipos de teología – dando a la palabra su sentido originario, es decir, discurso sobre Dios – mencionados por Varrón: la *theologia naturalis*, la *theologia civilis* y la *theologia mythica* o poética³. Varrón daba a entender, y Agustín lo subrayó de forma neta, que en realidad esas tres teologías se reducían a dos: de una parte, la teología natural, y de otra, la civil, en la que venía a confluír la contenida en los mitos transmitidos por los poetas. Los filósofos greco-romanos buscaban alcanzar la explicación última de la realidad y, en su proceder racional, se elevaban por unas u otras vías a la afirmación de un primer principio, o de unos primeros principios, de los que dependía el cosmos, o sea, el conjunto de lo real. Aspiraban a hablar según verdad y, en consecuencia, a esbozar un discurso sobre Dios de carácter veritativo. Sus itinerarios, aunque tuvieron implicaciones no sólo intelectuales, sino también soteriológicas, eran, por lo demás, individuales, es decir el fruto del pensar de un sujeto que medita y reflexiona según su razón, dando origen a posiciones estrictamente personales o compartidas a lo más por un reducido número de personas: el formado por el mundo de los filósofos y sus escuelas.

La teología civil nos sitúa ante una realidad muy diversa: una comunidad política. Y, más concretamente, una comunidad política que encuentra su unidad – como era usual en la edad antigua – en referencia a unos dioses y al culto ritual que se les tributa. Lo que importaba en la teología civil – continuamos exponiendo el comentario del Hiponense – no era tanto la verdad sobre los dioses y sobre las narraciones o mitos que a ellos se referían – verdad no sólo puesta en duda sino incluso negada por la crítica filosófica – , sino el respeto a una tradición y a los ritos con los que esa tradición estaban vinculados. Lo substantivo no son los dioses sino los lazos que unifican a la comunidad, de manera que – como admite el propio Varrón – no es la fe en los dioses la que ha fundado y

³ Cf. *De civitate Dei*, libro VI; para el comentario de Ratzinger, ver el capítulo noveno de la obra recién citada.

hecho surgir a la comunidades, sino que son éstas las que, para expresarse y configurarse, han dado vida a las realidades divinas⁴.

De ahí la paradoja que implica la coexistencia de una teología, la natural, que aspiraba a hablar según verdad, pero que no daba lugar a comunidades civiles, con otra teología, la civil, que contribuía a estructurar las comunidades, dotándolas de unidad y de orden, pero que abstraía de la verdad de los dioses a los que remite. La constatación de esa paradoja – mejor, su acentuación – no condujo a San Agustín, y sobre todo no condujo al Ratzinger de ese momento, a consideraciones filosófico-políticas – aunque no dejan de ser apuntadas – , cuanto a poner de manifiesto la peculiaridad y riqueza de la Iglesia, en la que la verdad sobre Dios y la unidad de la comunidad están íntimamente compenetradas. Más aún, en la que la comunidad surge de la fe, es decir, de la afirmación de la verdad que Dios ha dado a conocer sobre sí mismo.

Es obvio, sin embargo, que, aunque, como acabamos de decir, Joseph Ratzinger en su obra de 1950 no se extendiera al respecto, el análisis del pensamiento de Varrón conduce de forma espontánea a formular una pregunta: ¿puede subsistir una comunidad que no esté, de algún modo, fundamentada sobre la verdad? Suscita, en suma, la cuestión acerca de lo que, con terminología moderna, podemos calificar como presupuestos prepolíticos de la política. ¿La vida cívica necesita sustentarse en unos presupuestos normativos o éticos de carácter prepolítico, es decir, previos a la historia y a los avatares gracias a los que se configura una comunidad, o puede desarrollarse y progresar sin ellos?

Tal fue la cuestión que el 19 de enero de 2004 fue planteada en la Academia Católica de Baviera a Joseph Ratzinger y a Jürgen Habermas, dando origen a un intenso diálogo entre ambos pensadores⁵. La contestación entonces ofrecida por el Cardenal Ratzinger fue neta: la vida cívica necesita de unas bases morales y prepolíticas, sin las que, carente de verdadera cohesión interior, está amenazada por el arbitrio y la tiranía

⁴ «Iste ipse Varro [...] testatur quod prius existiterent civitates, deinde ab eis haec (es decir, las realidades divinas) instituta sunt» (*De civitate Dei*, VI, 4, 1).

⁵ Las exposiciones introductorias de los dos interlocutores están recogidas en *Dialéctica de la secularización*, Madrid 2006 (*Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005); el diálogo posterior no ha sido publicado. El texto de la intervención del Cardenal Ratzinger está recogido también en una de las obras ya citadas en la nota 1: *Europa. Raíces, identidad, misión*, Madrid 2005, 67 ss.

o, en el extremo contrario, por la crisis y la disgregación. Esa respuesta se completa con otra afirmación que entronca también con lo que habían sido los resultados de su investigación en los inicios de la década de 1950 y, en última instancia, con una de las convicciones cristianas fundamentales: la trascendencia de la Iglesia y, por tanto, la imposibilidad de reducir el mensaje cristiano a doctrina política y la inconsistencia que implica sostener posiciones teocráticas⁶. Ambos puntos serán, por lo demás, objeto de consideración detenida en las páginas que siguen, en las que, dando ya por concluido el análisis de los escritos de los inicios de la actividad teológica de Joseph Ratzinger, nos centraremos en los de la etapa que preceden a su elección como Romano Pontífice.

2. Sociedad, estado, poder y verdad

Los escritos de Joseph Ratzinger durante la etapa a la que acabamos de hacer referencia son de naturaleza diversa: desde conferencias y ensayos científicos a homilias y discursos conmemorativos; y estuvieron motivados, en más de un caso, por invitaciones que incluían la indicación del tema que se deseaba ver desarrollado. Redactados a lo largo de un periodo de unos treinta años, en ellos se reflejan los acontecimientos que iban marcando la historia de la sociedad y de la cultura: la tensión entre bloques políticos contrapuestos, la revolución de mayo de 1968, los avatares de la teología de la liberación, la caída del muro de Berlín y el posterior colapso y disolución del régimen soviético, la aparición del pensamiento postmoderno, la ampliación de la comunidad europea y las discusiones sobre las raíces culturales de la civilización occidental, etc. Esa variedad haría difícil, e incluso imposible, esbozar una síntesis, si no fuera por un factor decisivo: más allá de la variedad de los textos y de

⁶ Sobre este punto insiste, en referencia a la patrística en general y a San Agustín en concreto, en una de las obras que publicó en respuesta a algunas de las observaciones críticas que había suscitado su tesis doctoral: *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg/München 1971 (*La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política*, Madrid 1972). Su argumentación, por lo que a San Agustín se refiere, le lleva a poner de manifiesto tanto las afirmaciones agustinianas sobre la trascendencia de la *Civitas Dei* como el pesimismo respecto a la historia política que caracterizó al Hiponense: uno y otro punto – afirma – cierran la puerta a toda intento de enfeudar el cristianismo en una concreta comunidad temporal.

los géneros, el pensamiento de su autor está sostenido por algunas líneas o consideraciones de fondo que dotan de una fuerte unidad al conjunto. Tanto en su etapa de profesor de teología, como en la de arzobispo de Munich y en la de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger reflexiona, en efecto, partiendo de un modo de entender la sociedad humana, que muestra su fecundidad precisamente a través de la luz que arroja sobre la gran variedad de temas y situaciones de las que se ocupa.

¿Cómo entiende la sociedad Joseph Ratzinger? Se puede responder acudiendo a una palabra ampliamente difundida en el lenguaje contemporáneo, en parte no pequeña como consecuencia del influjo ejercido por el pensamiento germánico: comunidad. La sociedad no es nunca, a sus ojos, el resultado de la mera cooperación de individuos en orden a la consecución de intereses más o menos comunes, sino el fruto de una comunicación de bienes y valores; mejor, de un relacionarse entre sí de personas que comparten esos valores y esos bienes. No podía ser de otra manera en alguien, como nuestro autor, que ha nutrido su pensamiento en la gran tradición clásica y patristica, y que ha reflexionado sobre la Iglesia en el seno de la renovación teológica que tuvo lugar en la Alemania de los siglos XIX y XX. La comprensión de la Iglesia como familia en la que se prolonga el vivir trinitario y que, por tanto, está marcada por el sentido de la fraternidad⁷, no podía dejar de influir en su modo de entender la convivencia humana y, por tanto, la vida cívica.

Pero, siendo esa realidad ciertamente decisiva, no constituye sin embargo, a nuestro juicio, el rasgo más significativo del pensamiento social ratzingeriano. El punto focal de toda la reflexión de Joseph Ratzinger en este campo está constituido, en efecto, por la afirmación neta y constante de la existencia de un nexo profundo entre sociedad y verdad. De ahí que su pensamiento respecto a las cuestiones socio-políticas se haya desarrollado, en gran parte, a modo de diálogo entre la razón clásica y la razón ilustrada. Formado en el contexto de la sociedad europea contemporánea reconoce el valor y los frutos de la razón ilustrada, y de las estructuras democráticas que de ella derivan, a las que en ningún momento quiere

⁷ Junto a sus grandes tratados eclesiológicos, recordemos el ensayo, breve pero denso y penetrante, que publicara en 1960: *Die christliche Brüderlichkeit*, Munich 1960 (trad. castellana: *La fraternidad cristiana*, Madrid 1966).

renunciar. Esa actitud, sin embargo, no le impide someter a análisis crítico la razón moderna, poniendo de manifiesto la necesidad de unirla a la razón clásica, sin lo que el pensar ilustrado está expuesto a desembocar en una razón que gira sobre sí misma dando lugar a esas dos posiciones, aparentemente contrapuestas pero intrínsecamente relacionadas, que son el absolutismo y el nihilismo.

Ese diagnóstico, presente desde el inicio en el pensar ratzingeriano, se ha ido desarrollando y precisando a lo largo de los años, en parte como fruto de la reflexión sobre los acontecimientos históricos, políticos y culturales con los que se confrontaba. En el trasfondo de los escritos de las décadas que van de 1960 a 1980 se advierte muy claramente el eco de la experiencia trágica, ya pasada pero todavía cercana, que representó el totalitarismo nazi, y el de la igualmente trágica, pero todavía presente, que representaba el totalitarismo soviético. La polémica con Hegel y con Marx y, en términos propositivos, la crítica de la absolutización del Estado y de la política ocupan, en consecuencia, el primer plano. Las palabras de Jesús «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Mt* 22, 21) acuden así espontáneamente a la mente de Joseph Ratzinger que remite expresamente a ese dicho⁸, y no de modo circunstancial sino presentándolo como un hito histórico y una clave hermenéutica de valor decisivo. Las palabras de Cristo tuvieron ese valor en la época antigua, en la que rompieron «las pretensiones estatales de representar ante los hombres la sagrada exigencia de la voluntad divina respecto al mundo»⁹. Y deben volver a tenerlo hoy, cuando, al decaer en algunos ambientes la fe cristiana y, por tanto, la fe «en una esperanza superior del hombre», amenaza con resurgir «el mito del Estado divino»¹⁰, es decir, la figura de un Estado que «reclama para sí, de nuevo, la función de la ética»¹¹.

La sociedad temporal no constituye el todo de la existencia humana y, en consecuencia, el Estado no puede reclamar para sí ninguna pretensión de absoluto. Si lo hace, si cae en la tentación de absolutizarse, incide inevitablemente en la tiranía y por tanto en la reducción del hombre a la condición de esclavo. El Estado se constituye, en efecto, como Estado al

⁸ Ver, por ejemplo, *Iglesia, ecumenismo y política*, 178 y 193.

⁹ *Iglesia, ecumenismo y política*, 179.

¹⁰ *Iglesia, ecumenismo y política*, 164.

¹¹ *Iglesia, ecumenismo y política*, 180.

servicio del hombre sólo en la medida en que reconoce que hay algo que le trasciende. Más concretamente, en la medida en que reconoce que no es la fuente de la verdad, puesto que la verdad le llega de más allá de él mismo, planteamiento que implica reconocer la trascendencia de la verdad por tanto, en última instancia, la realidad de Dios, fuente suprema de toda verdad. De ahí que Joseph Ratzinger no vacile en hacer suya la afirmación que asentara Rudolf Bultmann en su estudio sobre el proceso a Jesús y, en ese contexto, sobre las relaciones entre poder y derecho: «es posible un Estado no cristiano, pero no es posible un Estado ateo», ya que degenera en tiranía¹².

La crítica al absolutismo estatal de origen hegeliano se une, en la reflexión ratzingeriana, a la crítica a un planteamiento opuesto al de Hegel, pero que conduce también, aunque por otro camino, a la negación de la verdad como instancia trascendente: el positivismo y su disolución del saber en una pluralidad de ciencias que abstraen de la realidad de aquello de lo que se ocupan. Posición que, como ya señalaron Horkheimer y Adorno en sus estudios sobre la dialéctica de la Ilustración, conduce a otorgar la primacía a lo irracional sobre lo racional y, por tanto, a negar la razón en cuanto tal. «La Ilustración – comenta Ratzinger – se nutre de la representación de lo absoluto»; de ahí que si en algún momento llega a afirmar que el absoluto es incognoscible, es decir, que está más allá de la verdad, termina, por lógica interna, «justificando lo irracional y convirtiendo a la razón en algo irracional»¹³. El vacío y, por tanto, el sinsentido vienen así a convertirse en el horizonte de la existencia humana.

En la medida en que las implicaciones tanto vitales como sociales de la deriva irracional de la razón ilustrada se fueron haciendo cada vez más patentes en la sociedad occidental, la crítica al relativismo y al nihilismo fue adquiriendo un espacio más amplio en la reflexión ratzingeriana. El conjunto de sus escritos desde *Una mirada a Europa* (1993) hasta *Sin raíces* (2006), pasando por *Verdad, valores, poder* (1995), el diálogo con Habermas (2004) y *Europa. Raíces, identidad, misión* (2005), lo testimonia con claridad. Si en escritos anteriores el Cardenal Ratzinger se confrontaba particularmente con Hegel y Marx, los autores a los que ahora tiene

¹² *Iglesia, ecumenismo y política*, 248-249 y 256; la cita de Bultmann proviene de *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1957, 511.

¹³ *Iglesia, ecumenismo y política*, 170.

ante todo presentes son aquellos que, como Kelsen y Rorty, sostienen que el escepticismo y el relativismo son el fundamento intelectual de la democracia, o aquellos que, dando un paso más, propugnan el nihilismo como postura existencial.

En esta nueva situación cultural continúa recordando que sin referencia a la verdad el poder degenera en tiranía: «es tarea concreta de la política poner el poder bajo el escudo del derecho y regular así su recto uso»¹⁴. Pero recalca a la vez que la democracia, si carece de referentes éticos, se destruye a sí misma, dando origen a una tiranía diversa, pero no menos nociva, que la de los estados totalitarios: la dictadura de las mayorías, ya que, si se niega la ética, «la mayoría se convierte en una especie de divinidad contra la que no cabe apelación posible»¹⁵. «Un núcleo de verdad – a saber, de verdad ética – parece [pues] ser imprescindible para la democracia»¹⁶. Sin una referencia a la verdad ética – a la dignidad del hombre, al valor de la libertad y al respeto del derecho – la vida social resulta imposible. Como ya afirmaran algunos pensadores clásicos – concretamente Séneca – y reiteraran autores de la época patristica – singularmente San Agustín – lo que distingue a un Estado digno de ese nombre de las organizaciones criminales eficazmente dirigidas, es precisamente el sometimiento al derecho¹⁷. «La esencia de la política» es, en efecto, «la moralización del poder y el orden que mana de los principios del derecho»¹⁸. Lo que a su vez implica la referencia a la justicia y por tanto a las categorías éticas fundamentales.

Una pregunta decisiva surge así en el horizonte: ¿cómo se alcanza el conocimiento ético?, ¿cómo adquiere el hombre la conciencia de las categorías éticas fundamentales? Joseph Ratzinger no escamotea ese interrogante, sino que lo formula expresamente y con nitidez¹⁹. Al llegar a este punto, su mirada se dirige desde el Estado – del que tiende a ocu-

¹⁴ *Europa. Raíces, identidad, misión*, 69.

¹⁵ *Verdad, valores, poder*, 96. La misma advertencia estaba ya presente en escritos anteriores; ver, por ejemplo, *Iglesia, ecumenismo y política*, 205.

¹⁶ *Verdad, valores, poder*, 85.

¹⁷ *Una mirada a Europa*, 163 ss.

¹⁸ *Europa. Raíces, identidad, misión*, 119.

¹⁹ Así ocurre, por ejemplo, en el texto del que proviene el pasaje recién citado, y en otros paralelos, como, entre otros, *Verdad, valores, poder*, 85.

parse preferentemente – a la sociedad en la que el Estado nace y a la que contribuye a dar forma.

«El Estado, en tanto que Estado, establece un orden relativo de vida en común. Sin embargo, no puede dar respuesta por sí solo al problema de la existencia humana. Debe dejar abiertos espacios de libertad para acoger algo distinto y quizá más grande. Tiene que recibir de fuera la verdad sobre lo justo, pues la verdad no es patrimonio suyo»²⁰.

Y ese “fuera” al que remite el texto recién citado, no puede ser la razón abstracta, ya que no hay evidencias racionales puras e independientes de la historia, sino la razón concreta, tal y como se manifiesta en la historia a través de las grandes tradiciones culturales y religiosas²¹. Las actitudes teocráticas y los fundamentalismos religiosos constituyen, ciertamente, una grave deformación, pero también lo son las actitudes laicistas que, al aislar a los Estados democráticos de algunas de las fuentes históricas de la verdad, los exponen a la recaída en el absolutismo. «No puede – afirma – existir un Estado cuya razón sea abstracta y ahistórica»; de ahí que – prosigue –

«también un Estado laico puede e incluso debe apoyarse en las raíces morales inspiradoras que lo han constituido; puede y debe reconocer los valores sin los cuales no habría nacido ni podría sobrevivir»²².

Es, en suma, esencial al buen vivir social que se dé a la religión voz en el debate público.

3. Fe cristiana y razón política

Las palabras «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» al marcar la distinción entre Iglesia y Estado afectan – y el

²⁰ *Verdad, valores, poder*, 92.

²¹ Cf. *Verdad, valores, poder*, 103-104.

²² *Europa. Raíces, identidad, misión*, 99-100. En este texto el Cardenal Ratzinger tiene presentes las sociedades occidentales de raíz cristiana, y presupone por tanto el modo de entender y valorar a Europa al que luego nos referiremos, pero la doctrina que asienta tiene validez general, aunque teniendo presente la diferencia doctrinal y culturalmente cualitativa que se da de hecho entre las religiones. Sobre este punto ver *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, especialmente el capítulo primero.

Cardenal Ratzinger lo señala expresamente – a las dos realidades a las que se refieren. Cortan de raíz tanto todo intento de divinizar al Estado como toda pretensión de atribuir a la Iglesia un poder absoluto sobre las realidades temporales. A la Iglesia

«no le es lícito acreditarse como la única portadora de la razón política. Ella presenta ante la razón las vías [que permiten percibir las raíces del derecho], sin disminuir empero su responsabilidad específica [es decir, la de la razón humana] »²³.

De ahí que la Iglesia excedería indebidamente su competencia si negara la especificidad de la política, pero también el Estado entraría en crisis si pretendiera excluir la voz de la Iglesia.

«Solamente donde se respeta de alguna forma el dualismo entre Iglesia y Estado, entre la instancia sagrada y la política, puede darse la condición fundamental para la libertad. Donde la Iglesia se convierte en Estado se pierde la libertad. Pero, también, donde la Iglesia queda suprimida como instancia pública o públicamente relevante, la libertad decae»²⁴.

¿Qué aporta la Iglesia a la razón política y, en consecuencia, a la sociedad civil y, en ella, al Estado? Una primera respuesta brota espontánea en quien haya frecuentado los escritos ratzingerianos: «liberar al hombre de la irracionalidad de los mitos políticos»²⁵ y de esa forma preservar al Estado del engaño que implica todo intento de autodivinizarse. Ciertamente no se agotan ahí las aportaciones a la política que derivan del mensaje cristiano, pero la recién mencionada es, sin duda, no sólo la primera, sino la fundamental, ya que toda otra aportación presupone, como paso previo, que el Estado haya sido restituido a su verdad. Se trata por lo demás de una aportación que entronca con el núcleo mismo de la verdad cristiana; más aún con la realidad concreta e histórica de Jesús. En efecto, «el cristianismo no comenzó con un revolucionario, sino con un mártir»²⁶.

²³ *Una mirada a Europa*, 84.

²⁴ *Iglesia, ecumenismo y política*, 180.

²⁵ *Iglesia, ecumenismo y política*, 165.

²⁶ *Iglesia, ecumenismo y política*, 193. Las palabras citadas forman parte de una conferencia pronunciada en 1972, e implican, como pone de relieve la nota que las acompaña,

Esa y otras expresiones análogas que cabe encontrar en los escritos ratzingerianos recuerdan las de Karl Barth en su enfrentamiento con el nazismo y los grupos cristianos que lo apoyaron. Sólo que Joseph Ratzinger no se queda en la denuncia, como hizo Barth, sino que pasa enseguida a poner de manifiesto lo que la razón cristiana aporta positivamente a la política: la conciencia de la dignidad de la persona, la valoración de la libertad, la importancia atribuida a la fraternidad, a la solidaridad y al espíritu de servicio, la proclamación del amor como eje de toda antropología, etc. El cristiano no está llamado sólo a denunciar la falsa exaltación del Estado y menos todavía a intentar destruirlo, sino a edificarlo mediante la difusión de un *ethos* político positivo. En este contexto Ratzinger gusta de evocar como posición paradigmática – a ella alude en varias ocasiones – la actitud manifestada por el profeta Jeremías en la carta que dirigió a los judíos deportados en Babilonia: «Edificad casas y habitadlas. Plantad huertos y comed de sus frutos [...]» (*Jr* 29, 5 ss.). Así como las exhortaciones contenidas en diversos escritos apostólicos, como la primera de las cartas de San Pablo a Timoteo o la primera de las cartas de San Pedro, cercanas ambas a situaciones de persecución violenta: « [Rogad] por todos los hombres, por los emperadores y por todos los que están en el poder» (*1Tm* 2, 2); « [que] vuestro comportamiento entre los paganos sea irreprochable» (*1P* 2, 12)²⁷.

«Los cristianos – comenta – no eran ciertamente gente sometida angustiosamente a la autoridad, gente que no supiese de la existencia del derecho a resistir»,

sino personas que, conscientes de la realidad de Dios y de su ley, sabían que

«la antimoral es combatida con la moral, y el mal con la decidida adhesión al bien, y no de otra manera. La moral, el cumplimiento del bien, es

una toma de posición polémica respecto a las teologías de la revolución y de la liberación ampliamente difundidas durante esos años.

²⁷ *Iglesia, ecumenismo y política*, 166. Ver también, con palabras muy parecidas, *Europa. Raíces, identidad, misión*, 55-58.

la verdadera oposición, y sólo el bien puede preparar el impulso para lo mejor»²⁸.

«La fe – afirma en otro lugar precisando las características del juego entre razón cristiana y razón política – incluye en sí misma lo social, pero no en la forma de un programa concreto de partido, de un ordenamiento estructural del mundo llevado a término. Lo social está presente en la fe precisamente en la modalidad de la responsabilidad, es decir, como mediación entre la razón y la voluntad».

Compete, en efecto, a la razón y a la voluntad humanas

«concretar y realizar en las situaciones históricas cambiantes, la medida, alentada por la fe, de la *mispat* de Dios [es decir, de la ley dada por Dios para orientar la plasmación efectiva de la justicia]».

Y ello – concluye – «siempre en la esencial imperfección de lo inacabado del proceder histórico», durante el que no nos es dado realizar en plenitud el reino de Dios, pero durante el cual se le confía al cristiano «el deber de salir a su encuentro con las obras de la justicia y del amor»²⁹.

Las consideraciones del Cardenal Ratzinger que acabamos de exponer se complementan, a nivel teórico, con las páginas que nuestro autor dedica a analizar la dialéctica entre apocalíptica y escatología así como el concepto de utopía y sus diversas versiones³⁰. La expresión “pensamiento utópico” es, en ocasiones, usada peyorativamente para indicar la actitud de quien sueña realidades irreales e irrealizables. En otros momentos indica más bien la capacidad que el hombre tiene no sólo para enfrentarse con el presente, sino para trascenderlo y pensar en lo mejor aspirando a realizarlo. El pensamiento ratzingeriano es, en este sentido, decidida y formalmente utópico, ya que se opone frontal y decididamente al escepticismo y a toda resignación desengañada y apática ante el mal.

²⁸ *Iglesia, ecumenismo y política*, 166-167.

²⁹ *Una mirada a Europa*, 107; todo el capítulo (páginas 93 a 108) es un intento de describir la actitud cristiana ante la política, distanciándose tanto de una “desmundanización” de cuño bultmaniano como de una teología de la liberación más o menos inspirada en el marxismo.

³⁰ Ese análisis ocupa uno de los capítulos de *Iglesia, ecumenismo y política* (páginas 259-278), en el que recoge un artículo publicado en 1977.

Dando este punto por presupuesto, añadamos que, en su exposición, Ratzinger distingue entre dos conceptos de utopía: el clásico-renacentista y el moderno. Para Tomás Moro – y para Platón, al que Moro tenía presente, aunque repensándolo desde una óptica cristiana – la utopía implica la descripción de un estado o situación diversa de aquella en la que se vive, presentándola como imagen arquetípica de lo bueno y deseable. La utopía se contrapone así al estado presente como lo perfecto a lo imperfecto, simbolizando un ideal ético que se invita a realizar, si bien, en cuanto pura imagen simbólica, no posee un dinamismo que impulse a la acción, corriendo el riesgo de quedar confinado en el mundo de lo ilusorio.

La utopía en sentido moderno, y más concretamente tal como ha sido entendida a partir del pensar hegeliano, implica en cambio una imagen de la realidad que anticipa el futuro y constituye, por tanto, no sólo un estímulo para la acción sino un modelo que se intenta plasmar en los hechos; mejor, un molde al que se intenta ajustar la realidad. Presupone que a la mente humana le es dado trasladarse al futuro y ello hasta el punto de estar en condiciones de ofrecer una imagen acabada de lo que la sociedad está llamada a ser. Posee, en consecuencia, rasgos no tanto éticos cuanto ideológico-voluntaristas. De ahí que pueda dar origen, y lo haya dado de hecho, a actitudes y comportamientos totalitarios.

El anuncio escatológico implica la proclamación de un estado último que advendrá cuando la historia presente llegue a su fin y Dios se comunique con absoluta plenitud. En este sentido podría parecer que la escatología destruye la utopía, conduciendo a la resignación ante el presente. Sólo que la realidad es la contraria: la escatología ayuda a la utopía. Ya que, de una parte, la libera de los componentes ideológicos, reconduciéndola a la ética. Y, de otra, impulsa a la acción. La escatología no tiene sólo un contenido negativo («el rechazo del cumplimiento interno de la historia»), sino también un contenido positivo: «la escatología afirma, junto con la imposibilidad del cumplimiento inmanente de la historia, su plena realización». Esa plena realización tendrá, ciertamente, lugar en un más allá que trasciende la historia, pero que no le es ajeno: es, en efecto, «el verdadero cumplimiento de la historia». Por la naturaleza misma de las cosas – la trascendencia del hombre y de su destino – el cumplimiento de la historia ha de estar más allá de ella, pero es realmente su cumplimiento, y, en consecuencia, la meta que la dota de sentido.

«La escatología precisamente porque no puede ser un objetivo político, es la garantía de la finalidad de la historia y hace posible la “utopía”, la cual, en el modelo-ideal, evoca un máximo de justicia y lo eleva a tarea de la razón política»³¹.

La escatología cristiana, el anuncio de un reino de Dios que se manifestará con plenitud al fin de los tiempos, implica, en suma, la revelación del valor y del sentido del acontecer. Excluye por tanto toda resignación ante el mal, impulsando a la plasmación en el hoy y ahora de la historia, con límites e imperfecciones dada la condición humana, pero real y verdaderamente, el amor que Dios ha manifestado y manifiesta. Y a la vez, al no estar «vinculada a ninguna determinada filosofía de la historia, sino a una ontología»³², abre el campo a la razón política, al reflexionar humano sobre la sociedad en la que se vive, sobre los problemas que la afectan y las posibilidades que encierra y, por tanto, sobre las vías o caminos que pueden afrontarse. Conciencia ética, pluralidad de soluciones, libertad de acción, responsabilidad social se presentan así como dimensiones, íntimamente relacionadas entre sí, de la comprensión cristiana de la política.

4. Europa y su misión histórica

Un intento de analizar la doctrina de Joseph Ratzinger sobre las relaciones entre Iglesia y sociedad no puede por menos de dedicar un espacio, aunque sea breve, a considerar su idea de Europa y el lugar que ocupa en su pensamiento.

Comencemos mencionando la conferencia pronunciada en el año 2000 y recogida en *Europa. Raíces, identidad, misión* en la que nuestro autor esboza una visión sintética pero detallada de la historia de Europa comenzando por la aparición del vocablo en Herodoto para llegar hasta nuestros días. La historia de Grecia, la formación del Imperio Romano, la extensión del cristianismo, la separación de la cristiandad occidental y la oriental, la difusión de la fe cristiana entre los pueblos germánicos y los eslavos, el desarrollo del mundo medieval, el renacimiento, la reforma

³¹ *Iglesia, ecumenismo y política*, 271.

³² *Ibidem*.

y la ilustración, la expansión de la cultura europea hacia otros continentes, la crisis de identidad que amenaza en la actualidad a amplios sectores del mundo occidental, desfilan ante el lector confirmando una afirmación asentada al principio: «Europa es un continente que no se puede aferrar netamente en términos geográficos, pero sí es un concepto cultural e histórico»³³.

En un escrito anterior – data de 1979, siendo el primero de los dedicados expresamente a Europa – Ratzinger intenta una tipificación de la realidad cultural e histórica de la Europa contemporánea, presentándola como el resultado de la confluencia de cuatro herencias fundamentales: la griega, la cristiana, la latina, la moderna³⁴. La lectura de esas páginas lleva a una conclusión, que confirman luego otros textos: a los ojos de Joseph Ratzinger esas cuatro herencias no se sitúan al mismo nivel, sino que dos de ellas – la griega y la cristiana – tienen la primacía. Desde un punto de vista cultural Europa es, ante todo y sobre todo, el fruto de la penetración entre fe cristiana y filosofía griega.

Algunos de los primeros pensadores cristianos – la idea llega hasta San Agustín y su *De civitate Dei* – consideraron una realidad providencial, presente en el designio divino de salvación, el hecho de que Jesús naciera en tiempos de Augusto, cuando la expansión del Imperio y la paz que reinaba dentro de sus fronteras facilitaban la difusión del mensaje cristiano. Para Ratzinger lo que constituye un acontecimiento providencial es más bien el hecho de que la fe cristiana – una fe que no es sólo obediencia ni adoración a un Ser supremo pero desconocido, sino la aceptación de una verdad sobre Dios que presupone la razón y promueve su ejercicio – encontrara frente a sí la filosofía greco-romana, es decir, un pensar en el que la razón se expresaba con fuerza a la vez que se reconocía y proclamaba precisamente como filosofía, es decir, como amor de un saber que llene el espíritu y por tanto abierto sin reservas a la verdad.

Fruto de la confluencia de esas dos realidades es esa actividad típicamente cristiana que es la teología, «que resulta de la fusión de la fe bíblica con la racionalidad griega sobre la que se basa el cristianismo histórico ya desde el mismo Nuevo Testamento»³⁵. Lo que aconteció en

³³ *Europa. Raíces, identidad, misión*, 9.

³⁴ *Iglesia, ecumenismo y política*, 250-255.

³⁵ *Iglesia, ecumenismo y política*, 169.

esos primeros siglos de la historia cristiana no fue ni una helenización indebida del cristianismo – los grandes autores de la época patristica eran conscientes de la especificidad y trascendencia del mensaje cristiano desde el que asumieron la herencia griega –, ni una adulteración parte de los cristianos de la autenticidad de lo griego – los Padres de la Iglesia no manipularon ni instrumentalizaron la filosofía griega, sino que la repensaron desde dentro de ella misma-, sino la interpenetración de dos razones, la griega y la cristiana, que al entrar en relación se potenciaron la una a la otra. De ese modo la fe pudo expresar con fidelidad y hondura su contenido, y la filosofía llegar a metas más altas de las que hasta entonces había alcanzado.

Las consideraciones esbozadas se sitúan a nivel epistemológico, pero manifiestan un paradigma que tiene su aplicación también a nivel socio-político³⁶. La armonía entre razón cristiana y razón humana, entre fe y filosofía que la teología pone de manifiesto, se prolonga, en efecto, en la armonía entre razón cristiana y razón política, entre el reconocimiento de la autonomía propia de los órdenes creaturales y la luz que sobre ellos proyecta la fe. Dicho en términos institucionales, entre una Iglesia que reconoce sin ambages la autonomía y la competencia propia del Estado y un Estado que admite, más aún que respeta y favorece, la presencia de la voz cristiana en el debate público, consciente de que esa voz contribuye al reconocimiento de una verdad sobre el hombre sin el que la Estado y la sociedad no pueden subsistir.

No han faltado, ciertamente, a lo largo de la historia de Europa – Joseph Ratzinger deja constancia expresa de ello – momentos de tensión entre razón cristiana y razón humana, entre lo sagrado y lo profano, e incluso intentos de negar en la práctica la verdad de la distinción entre esos dos ámbitos o dimensiones. Pero esa realidad no quita que, pasando a través de limitaciones y deficiencias, Europa haya sabido no sólo advertir la posibilidad de una armonía en el seno de la distinción, sino incluso realizarla en los hechos. La distinción – el “dualismo”, la “dualidad”, por usar términos que aparecen repetidas veces en el texto ratzingeriano – entre Iglesia y Estado, junto con la teología, se nos presentan como dos

³⁶ Poner de manifiesto ese paralelismo es el tema del artículo que, titulado precisamente *Teología y política de la Iglesia*, Joseph Ratzinger publicó en 1980, y que está recogido en *Iglesia, ecumenismo y política* (paginas 169-182).

realizaciones que otorgan a Europa un lugar de singular importancia en la historia de la cultura humana.

El empeño por superar la crisis de identidad que lastra a amplios estratos de la sociedad europea contemporánea y, lo que viene a ser lo mismo, por reconducir Europa a sus raíces, se presenta así no como una manifestación de particularismo o una añoranza de tiempos pasados, sino, al contrario, como un servicio al futuro de la humanidad. Ciertamente el futuro se nos escapa, y Europa podría desaparecer – y el Cardenal Ratzinger así lo reconoce –, pero aun en ese caso permanecería como punto de referencia, como paradigma hacia el que dirigir la atención para aprender a realizar, aunque sea en una constelación histórica diversa, lo que Europa realizó (y, aunque con deficiencias y dificultades, realiza todavía).

**SUL POSTO DEL CRISTIANESIMO
NELLA STORIA DELLE RELIGIONI:
RILEVANZA E ATTUALITÀ DI UNA CHIAVE DI LETTURA**

PIERO CODA

PATH 6 (2007) 239-253

1. L'intento del presente contributo è limitato. Non intendo infatti offrire una lettura compiuta di un tema che è senz'altro di quelli centrali nel pensiero di Joseph Ratzinger: la teologia delle religioni. Un tema che attraversa in profondità, sin dagli inizi, la sua riflessione a motivo dell'oggettiva rilevanza storica che riveste, una rilevanza che trova riscontro – almeno iniziale – nel magistero del Concilio Vaticano II e che negli ultimi decenni assume di più in più una specifica incidenza nella coscienza e nella prassi ecclesiale. Ripercorrere la presenza costante di questo tema nello snodarsi della riflessione del teologo Ratzinger, ed evidenziarne in concreto le modulazioni di cui via via s'arricchisce, è impegno che richiederebbe ben altro spazio e ben altra attenzione e che sicuramente risulterebbe prezioso al fine di evidenziare ciò che, in proposito, ispira una riflessione che anche in questo caso si mostra lucida, originale, penetrante ed ecclesialmente responsabile.

Tenendo conto senza meno di quest'ampio sfondo, mi occuperò in questa sede di un aspetto soltanto di un tema così vasto: quello che, secondo l'espressione usata da Ratzinger stesso, si può precisare come «*il posto del cristianesimo nella storia delle religioni*». La trattazione che l'Autore ne offre mi pare di notevole spessore e nulla ha perso col tempo della sua attualità: sembra anzi adatta a esibire proprio oggi la sua pregnanza in ordine a un'impostazione proficua e corretta del rapporto tra il cristianesimo e le religioni mondiali. Cercherò dunque di evidenziare in forma sintetica e articolata i tratti portanti della proposta avanzata in merito

da Ratzinger, basandomi soprattutto sul contributo da egli offerto nella *Miscellanea per il sessantesimo compleanno di Karl Rahner*, da cui ho tratto l'espressione di cui sopra e il titolo stesso del presente intervento¹.

2. Val la pena, per collocare con pertinenza la riflessione di Ratzinger, richiamare com'egli, sin dall'inizio della sua carriera accademica, si sia occupato della filosofia delle religioni nel quadro dei corsi di teologia fondamentale tenuti a Freising e a Bonn, scoprendo così l'importanza – com'egli riconosce – del tema delle religioni². Tale importanza si coniuga strettamente con l'acuta percezione della novità presente – e ancor più futura – per sé esibita dalla situazione storica del cristianesimo nell'attuale scenario mondiale³. Nel momento in cui, per la prima volta nella storia umana, si è introdotti in un orizzonte che è comune a tutte le civiltà e culture, di riflesso il cristianesimo diventa infatti necessariamente consapevole della sua particolarità e della sua limitatezza quantitativa. Il che lo spinge a riproporsi la domanda cruciale circa il significato teologico e storico della sua costitutiva universalità e, di conseguenza, circa il significato teologico e storico delle altre religioni.

Il plesso di formidabili questioni (teologiche, culturali e pastorali) che questo fatto comporta è con acuta preveggenza e sicura lucidità individuato da Ratzinger, e ciò nel mentre la questione è ancora, tutto sommato, al margine della consapevolezza e del dibattito ecclesiale, se si eccettuano affondi penetranti di pensiero come quelli offerti in quegli anni da Jean

¹ Si tratta di un contributo senz'altro importante che Ratzinger consacra all'interpretazione teologica della questione in oggetto in *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag*, a cura di H. Vorgrimler, Freiburg i.B. 1964, II, pp. 287-305 (tr. it. *La fede cristiana e le religioni del mondo*, in *Orizzonti attuali della teologia*, Roma 1967, II, pp. 319-347). Tale contributo è ripreso, come primo capitolo: *Unità e molteplicità delle religioni. Il posto della fede cristiana nella storia delle religioni*, nella recente raccolta di saggi dello stesso J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, pp. 13-43: qui esso è incorniciato da alcune precise puntualizzazioni offerte dallo stesso Autore, utili a una sua proficua e corretta comprensione e a cui facciamo riferimento nella nostra proposta di lettura.

² Lo sottolinea Ratzinger stesso nella "Osservazione preliminare" che introduce il saggio di cui alla nota precedente nella raccolta *Fede Verità Tolleranza*, cit. (cf. p. 13).

³ Si trova riscontro di ciò nei contributi raccolti nella "parte quarta" di J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1969 (tr. it., *Il nuovo Popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia 1972²), in particolare nel primo tra essi: *I nuovi pagani e la Chiesa*, tr. it., 351-364.

Daniélou e Henri de Lubac, per non portare che due esempi ben noti alla meditazione del giovane teologo Ratzinger. Tanto che – com'egli stesso nota – il tema delle religioni «nel Concilio ha trovato un posto piuttosto accidentale e marginale, se visto in termini quantitativi, nel decreto *Nostra Aetate* (...) un decreto nato piuttosto casualmente, in seguito si sarebbe rivelato particolarmente profetico»⁴.

Individuando la centralità e l'urgenza della questione per la coscienza e la missione della Chiesa, Ratzinger ha chiaro sin da questo momento che il terreno sul quale occorre muoversi non è quello della questione della «salvezza dei non cristiani»⁵. Anche se in proposito egli non manca di offrire in quegli stessi anni un fondamentale e circostanziato saggio, degno d'esser preso ancor oggi in considerazione⁶. La questione, piuttosto, è propriamente quella di precisare e discernere teologicamente il posto del cristianesimo nella storia delle religioni e dunque, di concerto, di precisare e discernere il posto delle religioni in quella storia della salvezza che, dal punto di vista della fede cristiana, rinviene per grazia il suo vertice escatologico nell'evento di Gesù Cristo. Di qui la peculiare e decisiva indicazione metodologica formulata da Ratzinger per impostare e affrontare correttamente la questione, che viene da lui stesso così riassunta anni dopo:

«Le religioni, in fondo, sono sempre trattate come massa indistinta, considerate sempre sotto il profilo della possibilità di salvezza. La mia opinione, dopo gli anni dedicati allo studio della storia delle religioni, era che simili qualificazioni teologiche delle religioni dovessero essere precedute da una ricerca fenomenologica non impegnata in primo luogo a valutare il valore *sub specie aeternitatis* delle religioni e che perciò evitasse di accollarsi un problema sul quale propriamente può decidere solo il Giudice del mondo. Ero del parere che in primo luogo si dovesse cercare di avere una visione panoramica delle religioni nella loro struttura storica e spirituale. Mi sembrava che non si dovesse discutere su di un non meglio definito (e praticamente neanche analizzato) insieme di “religioni”, ma che si dovesse

⁴ J. RATZINGER, *Unità e molteplicità delle religioni. Il posto della fede cristiana nella storia delle religioni*, in ID., *Fede Verità Tolleranza*, cit., 13-14.

⁵ *Ibid.*, 15.

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in ID., *Il nuovo Popolo di Dio*, cit., 365-390.

in primo luogo cercare di vedere se vi siano stati sviluppi storici comuni e se si possano riconoscere tipi fondamentali»⁷.

Non sfugga la perspicacia e – diciamolo pure – l’arditezza, dal punto di vista teologico, della prospettiva metodologica qui avanzata con la consueta, pacata determinazione dal nostro Autore. L’indirizzo da egli proposto, in effetti, implica l’archiviazione di due contrapposti approcci nell’interpretazione del fenomeno religioso, storicamente e concretamente affrontato, che risultano in definitiva aprioristici e persino ideologici: da un lato, quello di una lettura e valutazione teologica delle religioni come “insieme indistinto”, prescindendo da una comprensione paziente e calzante delle loro distinte particolarità in un appropriato orizzonte storico; dall’altro, quello di un’analisi “scientifica” delle medesime prescindendo sia dalla presenza in esse di un fattore non riconducibile alla semplice antropologia sia dalla storicità ineliminabile del loro prodursi e del loro riproporsi.

Evitando questi opposti unilateralismi, Ratzinger istituisce invece un metodo di approccio alle religioni che, senza prescindere dalla loro specifica autonomia, sappia coniugare in maniera intrinseca e profonda il metodo (molteplice) della scienza delle religioni e quello propriamente teologico. L’una e l’altra, infatti, scienza delle religioni e teologia, non hanno che da guadagnare da un utilizzo incrociato, e scevro da pregiudizi scienziati o fondamentalisti, dei loro rispettivi metodi. Loro proprio terreno d’incontro diventa allora la storia del fatto religioso, e cioè la concreta configurazione esibita dalle diverse espressioni religiose nel loro cammino storico. Ancora una volta, il pensiero teologico di Ratzinger si lascia guidare, non solo dal punto di vista del contenuto della fede (*fides quae*) ma insieme e correlativamente dal punto di vista della forma stessa della fede (*fides qua*), dal riferimento alla storia come luogo dell’incontro tra il Dio vivente e l’uomo concreto, inserito in una comunità e in un orizzonte determinato di spazio e di tempo. Con ciò, tra il resto, mostrando la fecondità di un accesso metodologico come questo non solo per il pensiero teologico, ma per ogni autentico e proficuo esercizio di pensiero in rapporto a qualsivoglia espressione dell’umano.

⁷ J. RATZINGER, *Unità e molteplicità delle religioni*, cit., 15-16.

3. In questa chiara e articolata impostazione metodologica, trovano posto, al loro proprio livello d'esercizio, la fenomenologia, la storia e la teologia delle religioni. In tal modo, in particolare, è inoltre destituito di fondamento critico e scientifico, sin dal principio, ogni approccio che assolutizzi uno soltanto di questi metodi a detrimento degli altri: con ciò stesso, in definitiva, contravvenendo a una positiva configurazione e a un proficuo utilizzo del metodo stesso che indebitamente viene assolutizzato.

A cavallo tra gli anni '50 e gli anni '60 del secolo scorso, Ratzinger ha giustamente di mira un'estensione impropria del metodo fenomenologico come quello che – assai diversamente dalle intuizioni originarie dei suoi propugnatori nello studio del fatto religioso⁸ – permetterebbe di accedere a una comune “esperienza spirituale” per sé costituente il nucleo sorgivo e comune di tutte le tradizioni religiose, che dunque non farebbero altro che rappresentarne una diversa e alla fine congruente e complementare traduzione storica. Così che, per usare il calzante esempio portato da Ratzinger per illustrare tale posizione, «la diversità delle religioni assomiglia alla diversità delle lingue, che sono traducibili l'una nell'altra, perché fanno riferimento alla stessa struttura di pensiero»⁹. La plausibilità di una simile tesi, che si fonda in ultima istanza su un dato incontestabile: quello dell'esperienza religiosa come fatto universalmente umano, mostra però il suo carattere ideologico nel fatto che praticamente destituisce di rilevanza e di portata le oggettive differenze tra le diverse esperienze e le diverse tradizioni religiose. Destituendo così di rilevanza e di portata la storia e, di concerto, la rivelazione di Dio in essa. Con ciò, a ben vedere, non solo, *in primis*, è messa in questione l'originalità ebraico-cristiana, ma anche – direi di conseguenza – l'originalità di ogni altra autentica esperienza e tradizione religiosa, negando la possibilità e il significato di una qualunque storia delle religioni. In realtà, sottolinea Ratzinger,

«quando si analizza la storia delle religioni nella sua totalità (nella misura in cui la conosciamo) si ha l'impressione di una staticità molto minore, ci si imbatte in una imponente dinamica, propria d'una storia reale (che è progresso, non costante ripetizione simbolica dell'uguale)»¹⁰.

⁸ Penso, in particolare, oltre a Max Scheler, a G. van der Leeuw, G. Widengren, H. Duméry.

⁹ J. RATZINGER, *Unità e molteplicità delle religioni*, cit., 24.

¹⁰ *Ibid.*, 25.

4. La coniugazione del metodo fenomenologico con quello storico, a partire dal presupposto fondato di una reale intenzionalità dell'esperienza religiosa cui non è estranea la presenza sollecitante e orientatrice dell'azione di Dio, offre la possibilità di realizzare un'equilibrata «critica della ragione storica» in materia di religione¹¹. Mettendo a frutto, in tal senso, un'ampia e ben calibrata conoscenza maturata nel corso degli anni, Ratzinger giunge a proporre «una formula strutturale che abbracci il momento della storicità (del divenire, dello sviluppo), il momento dell'essere in costante rapporto e il momento delle diversità reali»¹². Si possono così distinguere, nella storia delle religioni, tre momenti principali, ritmati da due passi fondamentali che dal primo conducono al secondo e da questo al terzo. Il primo momento è quello delle religioni «antiche» o «primitive»; il secondo momento, determinato da un primo, grande passo in avanti nella storia delle religioni, «consiste nel passaggio dalle esperienze sparse dei primitivi al mito in grande stile»¹³; il terzo momento, infine, «consiste nell'uscita dal mito»¹⁴ che viene a «determinare l'attuale carattere della religione»¹⁵. Questo secondo e decisivo passo si è di fatto verificato in tre modi, di cui val la pena riportare per intero la precisa descrizione offerta da Ratzinger:

«1. Nella forma della *mistica*, in cui il mito delude come mera forma simbolica e si rafforza l'*assolutezza* dell'ineffabile *esperienza vissuta*. Di fatto poi la mistica si dimostra custode dei miti, rifonda il mito, che spiega come simbolo della verità.

2. La seconda forma è quella della *rivoluzione monoteistica*, la cui forma classica si trova in Israele. In essa il mito è rifiutato come arbitrio umano. Viene affermata l'*assolutezza della chiamata divina* tramite il profeta.

3. Va aggiunto come terza forma l'*illuminismo (Aufklärung)*, il cui primo grande momento si verificò in Grecia. In esso il mito come forma di conoscenza prescientifica viene superato e si instaura l'*assolutezza della conoscenza razionale*. L'elemento religioso diventa privo di significato, al

¹¹ *Ibid.*, 26.

¹² *Ibid.*, 27-28.

¹³ *Ibid.*, 26.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

massimo gli rimane una certa funzione puramente formale di cerimoniale politico (= riferito alla *polis*)»¹⁶.

5. Ratzinger stesso, a partire dalla «formula strutturale» così formulata, offre alcune precisazioni che sono assai importanti non solo per comprendere correttamente il significato dei due passaggi rispettivamente dal primo al secondo momento e dal secondo al terzo, e insieme la configurazione dei diversi “tipi” di religione che in tal modo si vengono storicamente a stagliare; ma anche per illuminare le opzioni di fondo che, su questa solida base storico-fenomenologica e alla luce di un’adeguata cristologia, determinano l’originale figura di teologia delle religioni in altri luoghi e in altri tempi proposta dall’Autore. Sofferamoci, dunque, sul significato delle tre vie specifiche percorse dall’esperienza religiosa nell’uscire dal mito, invertendo – come del resto fa Ratzinger stesso – l’ordine della trattazione, e cioè partendo dall’ultimo per risalire da esso al primo.

Circa la via dell’“illuminismo”, e cioè della critica razionale del fatto religioso, occorre notare, innanzi tutto, che essa, per sé, non è corrosiva o persino distruttiva del medesimo: ma ne implica piuttosto, quando non assolutizzata, una positiva e persino necessaria chiarificazione e ripresa dal punto di vista della ragione. Tant’è che – ed è questa una tesi importante del pensiero complessivo di Ratzinger – la prima e paradigmatica elaborazione culturale della fede cristiana realizzata dai Padri della Chiesa ha il suo nerbo, appunto, nell’alleanza consapevole tra la fede cristologica e il *lógos* della filosofia greca, in atteggiamento rigorosamente critico nei confronti delle forme molteplici della mitologia pagana. Senza che ciò evidentemente venga a significare un appiattimento del *lógos* per sé insito nella fede sul *lógos* quale si esprime nella filosofia greco-ellenistica: essendo esso stesso, il *lógos* della ragione greca, sottoposto alla critica radicale del “*lógos* della croce” di cui, ad esempio, parla l’apostolo Paolo (cf. 1Cor 1,18). D’altra parte, Ratzinger non manca di notare che questa critica «si è sviluppata pienamente solo nell’epoca presente», tanto che «per il futuro della religione e delle sue *chances* nell’umanità, assumerà importanza decisiva il modo in cui la religione sarà in grado di impostare il suo rapporto con essa»¹⁷. Non è difficile cogliere in quest’affermazione l’esatto significa-

¹⁶ *Ibid.*, 26-27.

¹⁷ *Ibid.*, 27.

to e la reale portata di quell'invito a un «nuovo incontro tra fede e *lógos*» che caratterizza il magistero di Benedetto XVI¹⁸.

Per quanto riguarda la seconda “via”, quella del monoteismo, basti intanto sottolineare la prima e decisiva caratterizzazione genetica che – dal punto di vista formale – Ratzinger ne offre. Il monoteismo, in effetti, costituisce una vera e propria «rivoluzione» nel panorama religioso: il che significa – anche solo a livello fenomenologico-storico – l'irruzione di una novità che come tale non è precontenuta nelle precedenti condizioni di sviluppo del fatto religioso. Degno di nota è il fatto che la precisa dizione di «rivoluzione» – come risulta da esplicito riferimento in nota – è mutuata dalle ricerche del grande storico italiano delle religioni Raffaele Pettazzoni, il quale appunto rivendica, con gli strumenti dell'analisi storica, la dinamica non semplicemente evolutiva ma appunto “rivoluzionaria”, rispetto al precedente quadro di riferimento, di fenomeni religiosi come quelli del monoteismo ebraico e poi cristiano, di quello islamico e, in forma meno influente, di quello zoroastriano¹⁹.

La specifica originalità di questo monoteismo viene in rilievo, di fatto, da un confronto senza preconcetti con la prima “via” percorsa dall'esperienza religiosa nella sua uscita dal mito: la “via” della mistica. Eccoci così a una terza, importante precisazione. Che cosa infatti ha qui da intendersi, propriamente, per “mistica”? L'accezione con cui il termine è usato non è quella che è dato ritrovare nella tradizione teologica cristiana – dai Padri della Chiesa su su, attraverso il Medioevo, sino alla moderna e contemporanea teologia della mistica²⁰ –, ma quella, ancora una volta, storico-fenomenologica che designa

«una via presente nella storia delle religioni, una disposizione che non tollera nessuna realtà sovraordinata a sé, considerando in ultima analisi le

¹⁸ Cf., ad esempio, la *lectio magistralis* da lui tenuta il 12 settembre 2006 all'Università di Regensburg su “Fede, ragione e università”, e il suo discorso al IV Convegno Ecclesiale Nazionale di Verona, in Italia, il 19 ottobre 2006.

¹⁹ Cf. le precise indicazioni offerte in proposito da Ratzinger, sulla scorta, in particolare, dell'opera di R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio* (Torino 1955), nelle note 19 e 20 di p. 33 del contributo qui esaminato.

²⁰ Mi permetto rinviare a ciò che ho scritto in proposito nel mio *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004², pp. 375-522.

esperienze ineffabili e misteriose del mistico come l'unica realtà vincolante nell'ambito del religioso»²¹.

Secondo questa precisa accezione, è evidente che si dà un'irriducibilità marcata e persino insuperabile tra la via percorsa dal monoteismo «di rivoluzione» e la mistica «dell'ineffabile»: la stessa irriducibilità che si dà tra mistica, nel senso specifico di cui sopra, e fede, in senso biblico-cristiano. È evidente che su questo punto il nostro Autore si giova con perspicacia ed equilibrio delle prospettive teologiche che, nei decenni a lui precedenti, avevano aiutato a distinguere – soprattutto in ambito protestante – tra l'esperienza di fede di fronte all'alterità della Paola di Dio e l'esperienza religiosa per sé tendente all'immediatezza del rapporto col divino e – soprattutto in ambito cattolico – tra l'esperienza storica della rivelazione di Dio e quella mitica del darsi simbolico del divino nel ciclo sempre ritornante dell'originario²². Ciò non toglie che, rileggendo queste pagine da lui scritte a distanza di tempo e giovandosi di ulteriori, preziose messe a punto della fenomenologia e della storia delle religioni così come del costante approfondimento del suo pensiero teologico, Ratzinger possa riconoscere, con umiltà e autentico spirito scientifico, una certa “inadeguatezza” nella designazione contrappositiva un tempo da lui proposta tra “mistica” e “monoteismo”:

«Oggi parlerei piuttosto di “mistica dell'in-distinzione” e di “comprensione di Dio come persona”. In ultima analisi si tratta di vedere se il divino sia “Dio”, qualcuno che ci sta di fronte – così che il termine ultimo della religione, della natura umana, sia relazione, amore, che diventa unità (“Dio tutto in tutti”, 1Cor 15,28) ma che non elimina lo stare di fronte dell'“io” e del “tu” – o se il divino stia al di là della persona e il fine dell'uomo sia l'unirsi a- e il dissolversi nell'Uno-tutto»²³.

Resta acquisito, in ogni caso, che ciò che distingue le due “vie” è essenzialmente la concezione di Dio che viene derivata, da una parte, dall'esperienza della fede suscitata dalla Parola della rivelazione e, dall'altra,

²¹ J. RATZINGER, *Unità e molteplicità delle religioni*, cit., 31.

²² Penso, in modo paradigmatico, rispettivamente alle tesi di Karl Barth e a quelle di Henri de Lubac.

²³ J. RATZINGER, *Unità e molteplicità delle religioni*, cit., 45.

dall'esperienza del trovarsi di fronte – nell'annientamento d'ogni esperienza mondana – all'ineffabilità del divino:

«nel primo caso, “Dio” rimane del tutto passivo e l'elemento decisivo è l'esperienza dell'uomo che sperimenta la sua in-distinzione rispetto all'essere di ogni ente, mentre, nel secondo caso, si crede all'operare di Dio che chiama l'uomo. Da questo fatto consegue una differenza ancor più profonda, che sul piano della fenomenologia della religione balza particolarmente all'occhio e a sua volta genera una serie di ulteriori conseguenze. Ne risulta infatti il carattere storico della fede che si basa sulla rivoluzione profetica e il carattere astorico della via mistica»²⁴.

6. Il pensiero di Ratzinger, tuttavia, non si ferma a questa puntualizzazione che risulta già di per sé decisiva: perché con essa è tracciato un netto discrimine che non solo permette di collocare con pertinenza, sul piano storico, la fede cristiana, ma consente anche di collocare con altrettanta pertinenza, sullo stesso piano, le altre religioni. Non si ferma qui, il pensiero di Ratzinger perché, proprio con ciò, vengono offerte le condizioni appropriate per intuire con pertinenza una soluzione adeguata alla *vexata quaestio* del rapporto tra fede e religione. Una questione – e Ratzinger non teme di esprimerlo con riconoscenza – che è stata posta definitivamente, anche se con una certa unilateralità, da Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer²⁵. Le due – fede e religione –, in effetti, non possono e non debbono essere radicalmente contrapposte: com'è possibile, infatti, che si dia una fede (anzi la fede cristiana) senza che s'incarni e si medi essa stessa in una cultura religiosa? D'altra parte, fede e religione non possono e non debbono essere semplicisticamente confuse l'una con l'altra. La fede (in senso lato, come struttura antropologica cui non è estranea l'azione preveniente e orientante della grazia di Dio)²⁶ designa infatti quel nucleo sorgivo e quell'atteggiamento fondamentale dell'essere umano che poi, a livello storico e comunitario, si esprime e si plasma in una specifica tradizione religiosa, culturalmente connotata. Di qui – lo annotiamo solo *en passant* – quell'or-

²⁴ *Ibid.*, 37-38.

²⁵ Cf. l'*Interludio* che segue il saggio sin qui esaminato in J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, cit., 49-50.

²⁶ Si vedano in proposito le acute suggestioni contenute in *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, cit., in particolare, 381-384.

ganico rapporto di unità/distinzione tra religione e cultura che è una della costanti del pensiero teologico e della strategia pastorale di Ratzinger²⁷.

Ma di qui anche – e ciò c’interessa in questa sede più immediatamente, a motivo del filo di discorso che svolgiamo, seguendo da presso il pensiero di Ratzinger – la possibilità d’immaginare e instaurare «un fecondo dialogo tra le due vie, un dialogo idoneo a superare la dualità insoddisfacente di “monoteismo” e “mistica”»²⁸. Con ciò, a ben vedere, Ratzinger ci offre un’indicazione della massima importanza, degna senz’altro d’essere ripresa e sviscerata nelle sue implicazioni teoriche e pratiche. È certamente promettente e responsabilizzante, infatti, la precisazione secondo cui non solo è possibile e doveroso – come prima si è veduto – intessere un rapporto tra fede e *lógos*, e cioè tra l’esperienza e la dottrina cristiana e l’esercizio critico-illuministico della ragione; ma è altrettanto possibile e doveroso fare ciò per quanto concerne il rapporto tra la fede cristiana e quella forma di religiosità ch’è tipica della mistica, nel senso sopra precisato.

Il fatto è che anche l’esperienza ebraica e poi cristiana propiziano una forma peculiare di mistica che, a ragion veduta, può mostrarsi come il gratuito compimento della tensione positiva che per sé è presente nell’atteggiamento mistico perseguito, soprattutto, nelle religioni dell’Estremo Oriente. Fatta salva la distinzione (e lo straordinario guadagno) per cui

«la “mistica” biblica non è una mistica dell’immagine ma della parola, la sua rivelazione non è immagine dell’uomo, bensì parola e atto di Dio. Essa non è primariamente il trovare una verità, ma l’agire di Dio stesso che dà forma alla storia»²⁹.

Da ciò consegue la possibilità di comprendere più adeguatamente la collocazione della mistica pre-cristiana in rapporto all’esperienza di fede; non solo, ma anche d’intuire il decisivo passo in avanti, rispetto alla prima, costituita dalla seconda e precisamente in ordine all’esperienza di Dio realizzata nell’esperienza di fede:

²⁷ Il tema è lucidamente affrontato, a partire dal cap. II, nei saggi che compongono J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, cit.

²⁸ J. RATZINGER, *Unità e molteplicità delle religioni*, cit., 37.

²⁹ *Ibid.*, 41.

«Secondo queste analisi, l'esperienza vissuta dell'in-distinzione è solo la prima tappa della via mistica oltre la quale ovviamente solo pochi arrivano, e in questo sta la vera e propria tentazione della mistica; lo stadio assai più doloroso del distacco da se stessi e il passo per entrare nella trascendenza vera e propria viene solo dopo. Questo stadio, secondo tali analisi, esige dall'uomo la crocifissione dello strapparsi da sé e dell'essere abbandonato nel vuoto assoluto, nel quale non v'è più nulla di terreno che sostenga; ma solo così all'uomo si presenta il vero volto di Dio. Avviene così che, se all'uomo è concesso il dono di prendere il largo in questa mistica dell'oscurità e della fede, la mistica precedente della luce e della visione appare come un piccolo preludio, che il mistico, non presago della profondità di Dio, prima era tentato di prendere per la realtà ultima e totale»³⁰.

7. In una serie di «appunti» nella «forma di conferenza» – così li definisce Ratzinger – confluiti nella raccolta di saggi *Il nuovo Popolo di Dio*³¹, questo filo di pensieri s'arricchisce, qualche tempo dopo, di un'importante e ulteriore indicazione. Dopo aver ribadito, in tale sede, che «l'illuminismo greco e il profetismo in Israele rappresentano ciascuno a suo modo un confronto con il problema del politeismo»³², Ratzinger precisa infatti che «la posizione speciale della fede d'Israele» consiste essenzialmente nel fatto di «un Assoluto cui si possa parlare e che a sua volta possa parlare»³³. In tale contesto, la «religiosità asiatica» – la «via della mistica», per dirlo con la terminologia poc'anzi presa in esame – attesta

«una decisione sull'assoluto, che non segue così necessariamente dallo spunto politeistico e che non si registra ad esempio nell'ambito greco: il mondo

³⁰ *Ibid.*, 36. Ratzinger rimanda in nota a R.C. ZAEHNER, *Zwei Strömungen der muslimischen Mystik*, in "Kairós", 1 (1959), 92-99; P. HACKER, *Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen*, in "Studia Missionalia", 13 (1963), 30-52; H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, in *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 45-79; rinvia inoltre, per un approfondimento del rapporto tra mistica dell'oscurità e mistica della luce, alla voce "Licht" da lui redatta in *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, coll. 44-54; nell'*Interludio* già citato cita infine, in proposito, H. BÜRKLE, *Der Marsch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, Paderborn 1996 e J. SUDBRACK, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysius der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*, Einsiedeln 2001.

³¹ J. RATZINGER, *Il problema dell'assolutezza della via di salvezza cristiana*, in ID., *Il nuovo Popolo di Dio*, cit., 391-404.

³² *Ibid.*, 397.

³³ *Ibidem.*

(e l'uomo con esso e tutto ciò che è personale) viene compreso come l'*apparizione* finita dell'Infinito, solo apparenza e non essere»³⁴.

La differenza tra la fede d'Israele e questa esperienza religiosa è senz'altro invalicabile, per le ragioni già ampiamente documentate. E senza dubbio il compimento cristiano dell'Antico Testamento «significa anzitutto che in Cristo si manifesta con un'ultima concretezza e realtà l'alterità di Dio, il suo essere personale»³⁵. Riaffermato decisamente ciò, Ratzinger, sulla scorta dei lavori di J.A. Cuttat³⁶, può però precisare – dischiudendo uno straordinario orizzonte di ricerca e di prassi –:

«E tuttavia: se la fede cristiana spinge al grado massimo di severità la sua contrapposizione, c'è pur in essa contemporaneamente il superamento della contrapposizione e l'apertura all'unità, anche se in un senso del tutto diverso dall'universalismo simbolico dell'Asia. Cristo non significa infatti soltanto alterità di Dio e uomo, ma anche unità: unità di uomo e Dio, unità di uomo e uomo, in una forma tanto radicale, che Paolo – lasciandosi alle spalle tutta la mistica asiatica dell'unità – può dire: “Voi siete uno solo in Cristo Gesù” (Gal 3,28). E ci troviamo così ricondotti alle parole di Cuttat, dalle quali siamo partiti: “Nel punto dove Oriente ed Occidente si incontrano e si dividono, si erige la croce del nuovo Adamo”, che crea nella croce l'incunarsi dei due legni divisi, dei due mondi divisi. “Egli, infatti, è la nostra pace, colui che dei due ha fatto un solo popolo e ha abbattuto il muro che li separava, l'inimicizia... per riconciliarli con Dio, ambedue in un unico corpo, mediante la croce, dopo aver ucciso in se stesso l'inimicizia” (Ef 2,14ss)»³⁷.

8. La conclusione che Ratzinger trae dalla limpida e suggestiva analisi sin qui condotta è la seguente:

«Se la questione ha posto in primo piano ciò che separa, non si deve tuttavia dimenticare ciò che unisce: il fatto che noi tutti siamo parte di un'unica storia che, in vari modi, è in cammino verso Dio. Ci sembra che la conclusione decisiva sia che, per la fede cristiana, la storia delle religioni non è il

³⁴ *Ibid.*, 398.

³⁵ *Ibid.*, 399.

³⁶ Ratzinger si rifà in particolare, con riconoscenza, a J.A. CUTTAT, *Begegnung del Religionen*, Einsiedeln 1956.

³⁷ *Ibid.*, 399.

ciclico ritorno di ciò che è sempre uguale, di ciò che non arriva mai al vero, che rimane al di fuori della storia. Chi è cristiano ritiene che la storia delle religioni sia una *storia* reale, una strada la cui direzione significa progresso, e il cui cammino significa speranza (...) verso la Gerusalemme eterna, in cui l'unico ed eterno Dio abita in mezzo agli uomini e splende ad essi come loro luce per sempre (cf. Ap 21,33; 22,5)»³⁸.

La singolarità dell'evento cristologico così come – in dipendenza da essa – quella della fede e della tradizione ecclesiale, in altri termini, proprio a partire dalla loro più intima identità sono chiamate a esplicitare il significato teoretico e pratico della loro indispensabile e feconda relazione con le altre autentiche esperienze e tradizioni religiose.

Ciò, soprattutto oggi, riveste delle concrete e assai impegnative conseguenze per l'elaborazione di una corretta e incisiva teologia delle religioni, che è senz'altro uno dei compiti più importanti e urgenti della Chiesa³⁹. Innanzi tutto, mostra che l'impostazione del problema che è a fondamento delle tre posizioni, cui normalmente si fa riferimento per questa questione: l'esclusivismo, l'inclusivismo e il relativismo, è in definitiva fragile e persino scorretta, perché muove da «un'identificazione precipitosa della problematica delle religioni con la questione della salvezza» e da «una considerazione troppo indifferenziata delle religioni»⁴⁰.

In secondo luogo, le considerazioni svolte con cura da Ratzinger a proposito del nostro tema hanno il grande merito di demistificare un atteggiamento astratto, fissista e in definitiva irrealistico del fatto religioso:

«Non si deve tramandare solo una compagine strutturata di istituzioni e di idee, ma cercare sempre nella fede la sua più intima profondità, il vero contatto con Cristo. Così si formarono (...) nel giudaismo i “poveri di Israele”, così devono continuamente formarsi pure nella Chiesa, e così possono e devono formarsi nelle altre religioni. Quel che conduce le religioni l'una verso l'altra e porta gli uomini sulla via verso Dio è la dinamica della

³⁸ J. RATZINGER, *Unità e molteplicità delle religioni*, cit., 43.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: “Internat. Kath. Zeitschrift Communio” (Freiburg i.B.) 25 (1996), 359-372, anche nelle diverse edizioni de “L'Osservatore Romano” (Città del Vaticano); ora anche in J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, cit., 119-143.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Interludio*, in ID., *Fede Verità Tolleranza*, cit., 53.

coscienza e della silenziosa presenza di Dio in essa e non la canonizzazione dell'esistente di volta in volta incontrato, che esime gli uomini da una ricerca più profonda»⁴¹.

Ciò, in conclusione, a partire da una più avvertita e precisa consapevolezza del «posto del cristianesimo nella storia delle religioni», porta a comprendere e vivere all'altezza del disegno di Dio rivelato in Cristo l'identità e la missione della Chiesa. Essa, infatti, «non è tutto, ma esiste per tutti. Essa è l'espressione del fatto che Dio edifica la storia nella reciprocità degli uomini alla luce di Cristo»⁴². Il messaggio di Cristo, in essa e mediante essa, in realtà, «può esistere solo nella forma del porsi in cammino verso i popoli»⁴³ nel soffio dello Spirito del Padre e del Figlio fatto carne: perché «il solo scambio di relazioni non unisce, solo lo Spirito lo può fare»⁴⁴.

⁴¹ *Ibid.*, 55.

⁴² *Id.*, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, cit., 387.

⁴³ *Id.*, *Il problema dell'assolutezza della via di salvezza cristiana*, cit., 403.

⁴⁴ *Ibid.*, 404.

VITA ACADEMIAE

1. Cronaca della Sessione Accademica del 13 dicembre 2006.

Sul prossimo fascicolo di PATH verranno pubblicati gli Atti della Sessione. Si riproduce qui, intanto, la cronaca pubblicata su "L'Osservatore Romano" del 17 dicembre 2006, a cura di don Riccardo Ferri.

Il 13 dicembre scorso si è tenuta, presso la Pontificia Università Lateranense, la Sessione accademica della Pontificia Accademia di Teologia. L'intensa giornata si è articolata in due parti. Nella prima, riservata agli Accademici, dopo il saluto di Mons. Marcello Bordoni, Presidente dell'Accademia, e il benvenuto ai nuovi soci corrispondenti, ha preso la parola dapprima l'economista dell'Accademia, Prof. Don Enrico dal Covolo, S.D.B., illustrando la confortante situazione finanziaria in cui al momento si trova l'istituzione pontificia, e successivamente l'archivista, Prof. Don Manlio Sodi, S.D.B., il quale ha dato conto dell'attuale diffusione della rivista Path (che ha raggiunto già più di 200 abbonati e viene pubblicata in un migliaio di copie) e delle strategie editoriali per il futuro. Di seguito è stata poi presentata l'attività dei due percorsi di ricerca attivati all'interno dell'Accademia, quello su teologia ed esperienza spirituale, coordinato dal Prof. P. François-Marie Léthel, O.C.D., e quello su escatologia e protologia, coordinato dal Prof. P. Réal Tremblay, C.Ss. R. Infine, il Prelato segretario, Prof. Mons. Piero Coda, ha presentato il progetto del *IV Forum Internazionale*, che si terrà dal 24 al 26 gennaio 2008 nella Città del Vaticano e che, dopo il lavoro di approfondimento metodologico compiuto dai due precedenti *Forum*, intende porre l'attenzione sulla *res* dell'atto teologico, quindi sulla fede in Gesù Cristo e sulla sua credibilità, comunicazione e rilevanza antropologica (in particolare seguendo la pista di ricerca proposta autorevolmente da Benedetto

XVI nella *lectio magistralis* tenuta a Ratisbona il 12 settembre 2006 su “Fede, ragione e università”). È stato perciò proposto come titolo del *Forum*: “Per un nuovo incontro tra fede e *logos*” e sono stati individuati i seguenti temi, che costituiranno la struttura in cui verranno articolate le sessioni: La Parola rivelata e la ricerca della sapienza: eredità e attualità dell’Antico Testamento; E il *Logos* si è fatto carne: la radicale novità del Nuovo Testamento; *Verbum Patris spirans Amorem*: sviluppi e questioni dell’incontro tra fede e *logos*; *Auditus culturae*: sfide e prospettive dell’ora presente.

La seconda parte della Sessione accademica ha avuto carattere pubblico e si è articolata in due momenti, segnati e distinti da pregevoli intermezzi musicali eseguiti dal Coro Interuniversitario di Roma, diretto dal Maestro Don Massimo Palombella. Nel primo momento, P. Bernard Ardura, O. Praem., Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura, ha rivolto un indirizzo di saluto ai convenuti, manifestando il suo vivo apprezzamento per la feconda attività dell’Accademia e introducendo il tema scelto per la giornata e il relatore invitato a svolgerlo. Si è voluta infatti proporre una lettura ecumenica dell’enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI, affidandola al noto teologo Eberhard Jüngel, per cogliere la rilevanza di tale enciclica nel dialogo tra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese e confessioni cristiane. L’augurio formulato da P. Ardura e fondato sull’affermazione che «l’amore cresce attraverso l’amore» (*Deus caritas est*, 18) è stato allora che l’amore possa trasformare tutti i cristiani, seppur appartenenti a confessioni differenti, in un “noi” che permetta di superare le divisioni che ancora segnano l’attuale realtà.

Dopo il saluto del Presidente dell’Accademia, Mons. Bordoni, il quale ha ringraziato i numerosi partecipanti e invitati, l’Accademico e Rettor Magnifico della Pontificia Università Lateranense, S.E. Mons. Rino Fisichella, ha presentato più dettagliatamente il soggetto della sessione, tracciando la dimensione cristologico-trinitaria di quell’amore che trova nel Figlio di Dio incarnato la pienezza della sua rivelazione, e ha introdotto il relatore, Prof. Jüngel, Professore Emerito di Teologia sistematica all’Università di Tübingen in Germania, discepolo di K. Barth e G. Ebeling, autore di numerosi saggi tradotti nelle principali lingue, e uno tra i più autorevoli esponenti della teologia protestante della seconda metà del XX secolo e dell’inizio di questo nostro millennio.

La relazione del Prof. Jüngel ha mostrato fin dal proprio titolo la prospettiva scelta: “*Caritas fide formata*. La prima enciclica di Benedetto XVI – letta con gli occhi di un cristiano evangelico”; a partire da un’espressione, quella della fede come forma della *caritas*, presente al n° 7 dell’enciclica e cara alla tradizione luterana, Jüngel ha perciò riletto i principali contenuti del documento pontificio, rilevando in particolare i molteplici elementi di consenso anche da parte riformata. In primo luogo il teologo di Tubinga ha rilevato i presupposti o l’assiomatica teologico-fondamentale che sostengono l’impianto della *Deus caritas est* (DCE). Se, infatti, l’affermazione «Dio è Amore» (1Gv 4,8.16) è un’asserzione di fede, perché esprime ciò che i cristiani credono, essa chiama tuttavia immediatamente in causa sia l’intelletto sia la volontà; quando la ragione è fino in fondo se stessa – e non è ridotta a un suo uso parziale – può allora aprirsi all’affermazione secondo cui Dio è amore. La teologia evangelica concorda dunque decisamente con l’insistenza del Papa su una reciproca co-appartenenza di fede e ragione e sulla necessità, da una parte, di una “purificazione della ragione” per mezzo di quell’“altro” della ragione che è la fede: in modo che la ragione stessa sia liberata da quella sua autoesaltazione che alla fine produce irragionevolezza, e, d’altra parte, la fede possa godere di quella “catarsi” attraverso la ragione così da evitare quella sua deriva patologica che è costituita dalla superstizione. Dopo queste precisazioni a livello teologico-fondamentale, Jüngel ha individuato nell’indicativo sovrano dell’amore divino il tema centrale dell’enciclica e, a partire da esso, l’intento di valorizzare la dimensione positiva della fede cristiana. L’imperativo del comandamento dell’amore, che potrebbe sembrare una norma estrinseca, è in effetti fondato su quell’indicativo che definisce Dio come amore e, dunque, in forza di questo, cessa di essere una norma imposta dall’esterno, per mostrarsi come un’esperienza donata dall’interno e implicante quella libertà senza la quale non c’è amore. Il cristianesimo, allora, come sottolineato anche da Lutero, è caratterizzato primariamente non da una serie di proibizioni e negazioni, ma da un’opzione positiva, perché Dio è «una fornace ardente piena d’amore» (M. Lutero). Certamente il termine amore non è privo di ambiguità, anche perché carico di una polisemia evidente nelle lingue moderne ed espressa in greco dai due termini *eros* e *agape*. Scopo dell’enciclica è tuttavia mostrare la necessaria distinzione tra i due, senza però giungere a una contrapposizione radicale. Jüngel ha così breve-

mente ripercorso il cammino della teologia protestante dell'ultimo secolo, per evidenziare come, anche in ambito evangelico, da una visione contrappositiva di *eros* e *agape* (formulata in particolare da Anders Nygren, che sostiene l'incompatibilità tra l'amore umano egocentrico e quello divino altruistico) si sia passati a un'attenta rilettura degli scritti di Lutero, il quale, pur constatando la grande differenza tra l'*amor Dei* e l'*amor hominis*, riconosce l'ancor più grande comunanza tra loro. Similmente l'enciclica afferma che «in fondo l'amore» è «un'unica realtà, seppur con diverse dimensioni» (DCE, 8). A fondamento di tutto questo sta il mistero della Trinità, che è essenzialmente mistero d'amore, amore che si manifesta in tutta la sua radicalità sulla croce (e anche in questo caso Jüngel ha rilevato la consonanza con la *theologia crucis* luterana) e che s'incarna nella parola predicata, nei sacramenti, nell'agire etico del cristiano, improntato da una carità senza altri ulteriori scopi. Pur evidenziando differenti sensibilità tra cattolici e evangelici in alcuni di questi ambiti, Jüngel ha concluso la sua riflessione auspicando che il consenso ecumenico riguardante il rapporto tra fede e amore possa far percepire anche sul piano istituzionale una *philia* ecumenica che proprio perché iniziata da Cristo, e dunque già presente, possa portare tutti i suoi frutti anche sul piano ecclesologico.

La Sessione Accademica si è conclusa col conferimento dell'emeritato all'illustre Accademico Prof. P. Prosper Grech, O.S.A. Il prof. P. Ugo Vanni, S.I., ha tenuto la *laudatio*, in cui ha ripercorso la carriera accademica e ha tracciato un profilo delle opere e del pensiero del Prof. Grech. Co-fondatore dell'*Augustinianum*, egli ha scritto numerosi libri, articoli e dispense universitarie sull'Antico e sul Nuovo Testamento, su teologia biblica e ermeneutica. Ha insegnato ermeneutica al Pontificio Istituto Biblico e Teologia Biblica presso la Pontificia Università Lateranense. Il tratto fondamentale che lega la sua vasta produzione è stato l'interesse per l'ermeneutica e la sua attenzione alla concretezza della storia. Il prof. Vanni ha inoltre sottolineato le doti umane di P. Grech, la sua attenzione alla persona, il rapporto cordiale con gli studenti, la prontezza di spirito.

Il Prof. Grech ha ringraziato gli accademici presenti facendo dono a tutti i convenuti di un'illuminante lezione sul Vangelo di Giuda (Vangelo apocrifo scoperto una ventina di anni fa), lezione interessante non solo per l'attualità del tema, ma soprattutto per i criteri illustrati dall'Accademico a livello ermeneutico e di critica testuale. La costituzione del canone, il

rapporto tra ortodossia ed eresia, i criteri per discernere un testo cristiano da uno non cristiano sono stati tra i principali punti illustrati con maestria dal Prof. Grech nella sua relazione.

Al termine della lezione, Mons. Bordoni ha consegnato al Prof. Grech il diploma di emeritato, tra il plauso dei presenti, a testimonianza di una vita interamente spesa a servizio della Chiesa, attraverso una limpida e penetrante riflessione che, attingendo alla ricchezza della Scrittura, è stimolo per il vivere cristiano di ogni tempo.

2. Nomina di cinque nuovi Accademici

In data 9 gennaio 2007, l'Accademia si è arricchita di cinque nuovi Accademici ordinari: S.E.R. Mons. Domenico Sorrentino, Arcivescovo di Assisi-Nocera Umbra-Gualdo Tadino; Rev. P. Ambrogio Eszer, O.P., Professore Emerito di Teologia presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino; Mons. Livio Melina, Preside del Pontificio Istituto "Giovanni Paolo II" per Studi su Matrimonio e Famiglia; Mons. Czesław Rychlicki, Professore Ordinario di Teologia Dogmatica ed Ecumenismo presso l'Università N. Copernico di Torun (Polonia); Rev. P. Pietro Sorci, O.F.M., Docente di Liturgia presso la Facoltà Teologica di Sicilia. Ai nuovi Accademici, anche dalle pagine della rivista PATH, giunga il più cordiale benvenuto e augurio di buon lavoro.

*Finito di stampare
nel mese di aprile dell'anno 2007
dalla Tipolitografia Giammarioli
Via E. Fermi, 10 - Frascati (Roma)*