

Introduzione

Umberto Casale

Amore e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno. Verità germoglierà dalla terra e giustizia si affaccerà dal cielo.

Salmo 84,11-12

Quella che ho da dire è in fondo sempre una piccola, semplice cosa: come si può iniziare a vivere prendendo la mano del Signore.

Edith Stein

1. La formazione

«Un semplice e umile lavoratore nella vigna del Signore»: con queste parole di sapore evangelico Joseph Ratzinger, appena eletto vescovo di Roma, si presenta alla Chiesa e al mondo. Ripercorrere il suo itinerario esistenziale e spirituale, teologico e pastorale può aiutare a comprendere il teologo-papa e la sua vasta opera culturale.

Nasce il 16 aprile 1927 a Marktl am Inn (Baviera), terzogenito di Joseph e di Maria Peintner¹, è battezzato il giorno successivo – liturgicamente «santo» – col nome «Joseph Alois». Nel 1937 studia presso il ginnasio classico di Traunstein e due anni dopo entra nel seminario minore di Frisinga, ma l'esplosione della guerra nazista lo obbliga a tornare in famiglia, nel-

¹Sul padre, un gendarme rimasto in servizio fino al 1937, che mai aderì al nazionalsocialismo, e sull'ambiente familiare cfr. S. von Kempis, *Benedetto. La biografia*, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 22-75.

la casa di Traunstein. Sono gli anni tragici e tenebrosi del secondo conflitto mondiale, innescato dalle brutali violenze del regime nazionalsocialista; nel 1943, sebbene sedicenne (dunque non ancora arruolabile), Ratzinger viene chiamato al servizio militare e mandato nelle operazioni antiaeree prima a Monaco poi a Gilching. L'anno successivo, al compimento dei 17 anni, viene arruolato e inviato in campi ai confini con l'Austria e l'Ungheria. Alla fine della guerra, dopo una breve prigionia presso l'esercito americano, nel giugno 1945 rientra a casa. «Raramente ho sentito – scrive il giovane Ratzinger nell'autobiografia – tanto fortemente la bellezza della mia terra, come in questo ritorno a casa da un mondo sfigurato dall'ideologia e dall'odio»².

Bavarese di nascita, lo è anche per formazione intellettuale: intanto, con il fratello Georg, studia e apprezza la musica (Mozart, über alles) e assiste al famoso festival annuale nella città del compositore, la vicina Salisburgo. Poco dopo il ritorno a casa, entra nel seminario di Frisinga dove inizia gli studi superiori «con la voglia di rinascere, di lavorare nella Chiesa e per il mondo»³. Entra in buoni rapporti con il prefetto Alfred Läßle⁴, legge numerosi scrittori contemporanei (G. von Le Fort, E. Wiechert, i francesi P. Claudel, F. Mauriac, G. Bernanos, l'autore preferito è F. Dostoevskij). In campo filosofico studia i testi di Kierkegaard, Heideg-

²J. Ratzinger, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 33; vedi A. Kissler, *Der deutsche Papst. Benedikt XVI und seine schwierige Heimat*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005; G. Weigel, *Benedetto XVI. La scelta di Dio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

³*Ivi*, p. 4: «La maggior parte della mia giovinezza l'ho trascorsa a Traunstein, fortemente influenzata da Salisburgo. Lì Mozart penetrava nella nostra anima, per così dire, dal suolo stesso e anche ora mi commuove intimamente, perché è insieme molto luminoso e molto profondo». Recentemente intervistato – «Cosa suona più volentieri il papa?» – il fratello Georg risponde: «Mozart. Soprattutto Mozart», Kempis, *Benedetto. La biografia cit.*, pp. 19-20. L'arcivescovo di Colonia J. Meisner dirà – quando il teologo bavarese era già cardinale: «Ratzinger è il Mozart della teologia», riportato in A. Läßle, *Benedetto XVI e le sue radici*, Marcianum Press, Venezia 2009, p. 119.

⁴L'antico prefetto dello studente Ratzinger ha scritto un'opera sull'allora nascente rapporto di amicizia e di ricerca: A. Läßle, *Benedikt XVI und seine Wurzeln*, S. Ulrich, Augsburg 2006 (trad. it. *Benedetto XVI e le sue radici cit.*).

ger, Jaspers, Hegel, Nietzsche, e legge la traduzione tedesca della tomistica *Quaestio disputata de veritate* di E. Stein (1892-1942); studia le opere di T. Steinbüchel (1888-1949) sulla fondazione filosofica della teologia, con una risposta a certa filosofia moderna che, chiusa su una concezione meccanicistica del mondo, rifiuta l'apertura al Trascendente; entra in contatto con pensatori del personalismo relazionale: F. Ebner (1882-1931) e soprattutto M. Buber (1878-1965)⁵. Conosce e apprezza l'opera di J. H. Newman (1801-1890), noto teologo anglicano, divenuto cattolico e cardinale⁶. Questo percorso, spirituale e culturale insieme, lo conduce alla scoperta di Agostino (354-430), a partire dalla lettura delle Confessioni.

Quando, nel 1947, termina il biennio filosofico, sceglie di proseguire gli studi presso la Facoltà teologica della Ludwig-Maximilian Universität di Monaco. Nell'ateneo, anch'esso in ricostituzione dopo la guerra, insegnano illustri docenti: F. W. Maier (1883-1957), professore di esegesi del Nuovo Testamento, M. Schmaus (1897-1994), docente di teologia dogmatica, G. Söhngen (1892-1971), professore di teologia fondamentale, J. Pascher (1893-1979), docente di teologia pastorale e di liturgia, nonché direttore del «Georgianum»⁷. Fin dalla fine degli anni '40 la Facoltà teo-

⁵Questi Autori del pensiero dialogico influenzano anche diversi teologi riformati (E. Brunner, F. Gogarten), che si distaccano dalla «teologia dialettica» (K. Barth) a cui avevano inizialmente aderito: B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Bonifatius, Paderborn 1963.

⁶In occasione di un simposio dell'Università Urbaniana nel centenario della morte di Newman (28 aprile 1990) Ratzinger tiene un discorso sulla personalità e sull'opera del teologo inglese: *Discorso introduttivo alla III giornata del Simposio di Newman*, «Euntes Docete», 1990, pp. 432-433.

⁷«Furono soprattutto tre cattedratici – scrive Läßle – a fargli da guide e da accompagnatori: il neotestamentarista giunto da Breslavia F. Maier, che gli aprì lo sguardo oltre la mera esegesi testuale; il dogmatico venuto da Monaco M. Schmaus, che gli aprì la via dalla teologia dei concetti al linguaggio della teologia dell'annuncio e dei semplici cristiani; ma soprattutto il suo maestro G. Söhngen, di Colonia, profondamente devoto e fedele alla Chiesa, il quale lo introdusse al pensiero critico», *Benedetto XVI e le sue radici* cit., p. 127. Di Söhngen dirà lo stesso Ratzinger nell'orazione funebre: «Quello che di lui affascinava noi allievi in modo sempre nuovo era l'unità di questi due elementi: il coraggio con il quale poneva ogni do-

logica appare come un laboratorio vivace e aperto, dove convivono, si confrontano e si scontrano tendenze e correnti teologiche diverse⁸; soprattutto è forte, in questo periodo postbellico, il senso di responsabilità del teologo, che è chiamato a lavorare in un mondo «distrutto», ricoperto da macerie spirituali e materiali: «E continuiamo sempre a chiederci di nuovo – scrive Läßle – perché siamo ancora oggi teologi? Se siamo onesti, a trattenerci dalla caduta non è in primo luogo un sapere acquisito, ma solo la grazia di Dio, la preghiera delle buone mamme in patria e, all'interno di noi stessi, ciò che Pascal chiama “cuore” e Newman “coscienza”»⁹.

L'insegnamento e lo studio della teologia risentono del clima postbellico di generale pessimismo: anche la dominante corrente liberale e

manda, e l'evidenza con la quale sapeva che, nel farlo, la fede non ha nulla da temere da un'onesto ricerca di conoscenza», «Deutsche Tagespost», 23 dicembre 1971, p. 6 (trad. it. *È la fede che rende possibile domandare*, «30 Giorni», n. 1/2, 2006, p. 81).

⁸ «Tutti noi vivevamo – scrive ancora nell'autobiografia – nella percezione della rinascita di una teologia capace di porre domande con rinnovato coraggio e di una spiritualità che si sbarazzava di ciò che era ormai invecchiato e superato, per farci vivere in modo nuovo la gioia della redenzione. Il dogma non era sentito come un vincolo, ma come la sorgente vitale, che rendeva possibili nuove conoscenze», Ratzinger, *La mia vita* cit., p. 58.

⁹ E continua: «Il moderno teologo si pone, in teologia, con tutta la forza della sua esistenza, di fronte al volto di Dio. [...] Si tratta, in ultima istanza, di Dio e della responsabilità per il mio fratello in ricerca. [...] L'uomo moderno, nonostante tutta la sicurezza di sé che mostra, sa dell'insensatezza dell'esistenza, il monologo del *cogito ergo sum* è pronunciato nel freddo glaciale delle sette solitudini delle quali ha scritto Nietzsche, la relazione io-tu fra il tu divino e l'io umano è stata stroncata, l'io si è incapsulato in se stesso e si è separato dalla sua più profonda destinazione, in luogo della relazionalità dialogica con Dio, l'uomo pone il monologo del proprio io. [...] Anche i giovani teologi d'oggi portano il peso di tale problematica: la comprensione teologica della verità è in ultimo un'esperienza di incontro personale, nella teologia l'esistenza cristiana consiste nel prendere ogni giorno, “con timore e tremore”, l'avventura della decisione e nel realizzare ogni giorno di più la grazia e la verità della straordinaria rivelazione di Dio», «Die Besinnung», n. 1/2, pp. 52-60 (ripreso in *Benedetto XVI e le sue radici* cit., pp. 29-40).

progressista è crollata; qui si pone la sfida che un teologo calvinista, lo svizzero K. Barth (1886-1968), lancia con la pubblicazione dell'opera *Der Römerbrief, un testo programmatico di una nuova teologia dialettica ed ecclesiale* (come emergerà anche nella successiva opera *Dogmatica ecclesiale*)¹⁰. Anche il rinnovamento liturgico fa sentire la sua voce, apportatrice di una rinnovata concezione della liturgia. Così anche le istanze ecumeniche: Schmaus aveva scritto la sua *dogmatica* anche con questa intenzione ecumenica. Nel campo della teologia fondamentale, Söhngen predilige una teologia storica che comporta sempre un ritorno alle fonti (anziché la dominante tendenza neoscolastica) e questo suscita l'interesse del giovane Ratzinger. Inoltre, alcuni autori segnano profondamente il giovane studente: R. Guardini (1885-1968) e la sua vasta produzione (che spazia dalla cristologia alla liturgia, dall'ecclesiologia allo studio di scrittori e di poeti)¹¹; il gesuita francese H. de Lubac (1896-1991), l'autore che ha forse esercitato il maggior influsso. I rapporti fra esegesi e teologia, una rinnovata concezione del «sovrannaturale» e l'interesse per tutta la storia della Tradizione della Chiesa sono i temi sui quali Ratzinger riflette a partire dai principali te-

¹⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, G. A. Bäskin, Berna 1919; II ed. Evangelischer, Zürich 1922 (trad. it. *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962); *Kirchliche Dogmatik*, EVZ, Zürich 1932-1967 (in italiano esiste un'antologia: *Dogmatica ecclesiale*, a cura di H. Gollwitzer, il Mulino, Bologna 1990, e la traduzione del tomo II/2: *L'elezione divina*, a cura di A. Moda, Utet, Torino 1983); *Einführung in die evangelische Theologie*, Theologischer, Zürich 1970 (trad. it. *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990); cfr. J. Moltmann, *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976.

¹¹ Si può ricordare *Vom Geist der Liturgie* (trad. it. *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1980); *Das Wesen des Christentum* (trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1981); *Der Herr*, 1937 (trad. it. *Il Signore*, Vita e Pensiero, Milano 1988); è in corso la pubblicazione dell'*Opera omnia* presso Morcelliana (Brescia); vedi anche J. Ratzinger (a cura di), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von R. Guardini*, Düsseldorf 1985; H. U. von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milano 1970; S. Zucal, *Ratzinger e Guardini, incontro decisivo*, «Vita e Pensiero», n. 4, 2008, pp. 79-88.

sti del teologo di Lione¹². Il mistero (della Rivelazione, della Scrittura, della Chiesa) è il vero oggetto della teologia e De Lubac interpreta il mistero del soprannaturale e il suo rapporto con la natura come la capacità di quest'ultima di ricevere il soprannaturale, la grazia («*potentia oboedientialis*»): tutta la ricerca storica – dai Padri ad Agostino fino a Tommaso – mostra che l'uomo è questo essere aperto, «*capax Dei*», dotato di un desiderio che solo Dio può saziare.

Terminati gli studi teologici con l'esame conclusivo nel 1950, il professor Söhngen propone a Ratzinger di compiere una ricerca che può aprire le porte al dottorato. Il tema scelto – Popolo e casa di Dio nell'insegnamento di sant'Agostino – è particolarmente caro allo studente, che sta leggendo gli scritti patristici di De Lubac e di H. U. von Balthasar (1905-1988). Lo scopo è quello di dare un contributo al fine di sciogliere i nodi irrisolti del dibattito ecclesiologico del tempo («popolo di Dio» e/o «corpo di Cristo»). Il risultato principale di questa ricerca consiste nella rilettura cristologica dell'Antico Testamento e della vita sacramentale centrata sull'Eucaristia, i due elementi portanti dell'ecclesiologia agostiniana. Così Agostino non solo è d'accordo con i Padri della Chiesa, ma è legato al fondamento stesso del Nuovo Testamento: la Chiesa è la comunità spirituale, quel nuovo popolo di Dio che trascende tutte le comunità terrene e acquista realtà nella tensione tra il terreno e il Risorto. Così emerge l'imprescindibile rapporto del concetto di «popolo di Dio» con quello di «corpo di Cristo», una «convergenza» che sarà ripresa nel dibattito teologico del Concilio Vaticano II e del postconcilio¹³.

¹²Tra le opere di H. de Lubac che Ratzinger stesso segnala come sue letture della formazione: *Corpus Mysticum*, Aubier-Montaigne, Paris 1946 (trad. it. *L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1996); *Surnaturel. Études historiques*, Aubier-Montaigne, Paris 1946 (trad. it. *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1979); *Catholicisme*, Cerf, Paris 1947 (trad. it. *Cattolicesimo*, Jaca Book, Milano 1978); *Exégèse médiévale*, Aubier-Montaigne, Paris 1959 (trad. it. *Esegesi medievale. Scrittura e Eucaristia. I quattro sensi della Scrittura*, Jaca Book, Milano 2006). È in corso la pubblicazione dell'*Opera amnia*, Jaca Book, Milano 1979 sgg. Infine cfr. C. Chantraine, *Henri de Lubac. 1/De la naissance à la démobilitasion (1896-1919)*, Cerf, Paris 2007.

¹³Cfr. J. Ratzinger, «Presentazione dell'edizione italiana», in *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1978, pp. XI-XV (ed. orig. *Volk und Haus Gottes in Augustins. Lehre von der Kirche*, Zink, München 1954).

Conclusa la ricerca, Ratzinger si dedica a preparare il passo dell'ordinazione sacerdotale, che riceve il 29 giugno 1951 nel duomo di Monaco dal cardinale Michael von Faulhaber (insieme al fratello Georg)¹⁴. Questo è – scrive nell'autobiografia – «il momento più importante della mia vita»¹⁵. Una duplice vocazione lo chiama a questa scelta: la bellezza che percepisce nella liturgia e la sete di sapere. Poco dopo inizia il ministero pastorale come coadiutore presso la parrocchia del Preziosissimo Sangue in Bogenhausen, un quartiere residenziale della capitale bavarese¹⁶. L'intensa attività pastorale (scuola, catechesi, amministrazione dei sacramenti...) dura poco: nell'ottobre del 1952 il consiglio dei professori del seminario di Frisinga lo chiama a insegnare «pastorale dei sacramenti» per gli studenti dell'ultimo anno. Riprende dunque gli studi di teologia e può così preparare la tesi di abilitazione alla docenza.

2. La carriera accademica

Söhngen propone al dottorando di affrontare, dopo la ricerca di teologia patristica, una questione del Medioevo: da Agostino e dal tema ecclesiologicalo passa a Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274) e all'altro capitolo della teologia fondamentale, il concetto di rivelazione. San Bonaventura. La teologia della storia: poiché la storia della salvezza è al centro dei dibattiti della teologia cattolica e si guarda in una nuova prospettiva la rivelazione (superando la cristallizzazione sul livello intellettuale proprio della neoscolastica), Ratzinger si propone di verificare se

¹⁴ L'arcivescovo di Monaco-Frisinga, già professore di Antico Testamento, critico verso il regime nazista soprattutto per il suo antisemitismo, fornisce una bozza per l'enciclica di Pio XI, *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937, cfr. AAS 29 [1937] 145-188), un atto d'accusa contro il nazionalsocialismo, contro i «negatori e distruttori dell'Occidente cristiano». Viene proclamata, nella domenica delle palme, in tutte le Chiese del Reich tedesco.

¹⁵ Ratzinger, *La mia vita* cit., p. 65.

¹⁶ Alcune riflessioni su questa attività pastorale sono raccolte nella conferenza pubblicata nel 1958: *Die neuen Heiden in die Kirche*, «Hochland», 1958-1959, pp. 325-328 (trad. it. *I nuovi pagani e la Chiesa*, in *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 351-363).

nell'opera di Bonaventura il motivo della historia salutis si ponga in rapporto con l'idea di rivelazione.

La conclusione della ricerca è questa: il centro della storia della salvezza è l'escatologia, che si compirà soltanto quando la storia sfocerà nell'eternità di Dio¹⁷. Nel frattempo occorre precisare il rapporto «storia-tradizione-rivelazione». La Tradizione esiste e si fonda sulla non-identità di Rivelazione e Scrittura; la Rivelazione indica infatti tutta l'autocomunicazione di Dio in gesti e parole, ovvero una realtà di cui la Scrittura ci informa; «la Rivelazione supera la Scrittura nella stessa misura in cui la realtà trascende la notizia che ce la fa conoscere»¹⁸. Questi temi, come vedremo, saranno ampiamente ripresi nei dibattiti conciliari (soprattutto la questione della Rivelazione nella costituzione dogmatica Dei Verbum).

Mentre il relatore Söhngen approva con entusiasmo la tesi, il controrelatore Schmaus la ricusa per una carenza di rigore scientifico e per sospetto «modernismo». L'impasse viene superata nel consiglio di Facoltà, che non ricusa la tesi, ma la restituisce perché siano apportate alcune correzioni. Accettata la tesi, Ratzinger la difende nella lezione pubblica del 21 febbraio 1957 e viene abilitato alla docenza. Nominato libero docente all'Università di Monaco, nel gennaio dell'anno successivo riceve l'incarico di docente di teologia fondamentale e dogmatica presso il seminario filosofico-teologico di Frisinga. Inizia così l'attività accademica. La docenza nella capitale bavarese dura poco: già alla fine del 1958 arriva la «chiamata» dall'Università di Bonn, che gli offre la cattedra di teologia fondamentale. Ratzinger accetta.

Nella Facoltà di teologia della capitale tedesca (Repubblica Federale di Germania) vi sono professori di prestigio: H. Jedin (1900-1980), grande storico (sue le profonde e innovative ricerche sul Concilio di Trento); T. Klauser (1894-1984), storico dei dogmi; J. Auer (1910-1989), professore di dogmatica, anch'egli bavarese. Qui Ratzinger conosce e comincia a frequentare H. Schlier (1900-1978), un esegeta luterano da poco passato al

¹⁷ Cfr. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell-Steiner, München-Zürich 1960 (trad. it. *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991).

¹⁸ J. Ratzinger, K. Rahner, *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg im Br. 1970 (trad. it. *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 36-37).

*cattolicesimo*¹⁹, e P. Hacker, un geniale indologo, anch'egli protagonista di un percorso esistenziale che lo porterà alla fede cattolica. Nel giugno del '59 il nuovo docente tiene la lectio magistralis d'inizio carriera trattando il tema del rapporto tra «il Dio della fede» e «il Dio dei filosofi»: la questione affrontata è il moderno divorzio tra fede e ragione, tra una religione confinata in ambito extrarazionale e privato, e una ricerca razionale che da I. Kant (1724-1804) in poi nega a priori ogni possibilità di accesso al Trascendente. L'analisi conduce alla conclusione che il Dio che opera e si rivela attraverso la storia e quello intuito dalla ricerca filosofica non sono in contrasto e, almeno in parte, coincidono²⁰.

I corsi del nuovo docente sono molto seguiti; le vie suggerite agli studenti per la ricerca teologica sono quelle che Ratzinger ha scoperto e gustato da studente: la storicità della Rivelazione, la lettura di Agostino, il carattere sacramentale della Chiesa, l'escatologia. «Natura e realtà della Rivelazione» e «La dottrina della Chiesa» sono i temi dei corsi tenuti negli anni 1959 e 1960; nel semestre estivo svolge un seminario sul tema «Chiesa, sacramento e fede nella Confessio Augustana» (vi partecipano anche studenti della Facoltà teologica evangelica). Sulle Confessioni di Agostino e sul rapporto tra religione e Rivelazione vertono i corsi successivi (semestre invernale 1961-1962). Intanto si formano gruppi di stu-

¹⁹Vedi H. Schlier, *Kurze Rechenschaft, Echter*, Würzburg 1955 (trad. it. *Breve rendiconto*, Òmicron, Roma 1999); si veda anche la prefazione di Ratzinger al volume H. Schlier, *La risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 7-10.

²⁰Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Schnell-Steiner, München-Zürich 1960 (trad. it. *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2007). L'Autore argomenta: «Il Dio di Aristotele e il Dio di Gesù Cristo è l'unico e lo stesso; Aristotele ha riconosciuto il vero Dio che noi nella fede possiamo comprendere in modo più profondo e puro. [...] Sono gli stessi libri dell'Antico Testamento a raccontare che il Dio d'Israele non è uno dei consueti dèi delle nazioni, né alcuna delle forze sotterranee della fecondità, ma lo stesso principio assoluto del mondo. Non essendo il messaggio cristiano una dottrina esoterica per una limitata cerchia d'iniziati, ma il messaggio di Dio rivolto a tutti, allora è essenziale, per esso, anche il tradurlo verso l'esterno nel linguaggio comune della ragione umana», pp. 46-50.

menti con i quali il giovane docente intrattiene regolari colloqui su svariate tematiche teologiche²¹. L'intento non è quello di formare, con un gruppo di studenti interessati, una scuola teologica, ma quello di far entrare in contatto con qualcosa di grande, di far gustare tutta la ricchezza della Tradizione²².

Intanto, il 25 gennaio 1959, Giovanni XXIII (1881-1963, papa dal 1958) convoca il Concilio e poco dopo il teologo bavarese è invitato a tenere una conferenza presso l'Accademia cattolica di Brensberg sul tema «La teologia del Concilio»²³. Alla vigilia dell'assise conciliare, l'arcivescovo di Colonia Joseph Frings chiede a Ratzinger di assisterlo quale consulente teologico in vista della partecipazione ai lavori conciliari²⁴. Nell'ottobre 1962 inizia il Vaticano II, Frings porta con sé a Roma il suo consulente e alla vigilia della conclusione della prima sessione ottiene per lui la nomina a perito conciliare. Il suo intento di fondo, come quello di papa Giovanni²⁵, è quello di liberare dalle incrostazioni il vero nocciolo della fede, restituendo-

²¹ Su questa attività si veda il recente G. Valente, *Ratzinger professore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

²² «Non ho mai cercato – dirà anni dopo – di creare un mio sistema, una mia particolare teologia. Se proprio si vuole parlare di specificità, si tratta semplicemente del fatto che mi propongo di pensare insieme con la fede della Chiesa, e ciò significa pensare soprattutto coi grandi pensatori della fede», J. Ratzinger, *Il sale della terra. Un colloquio con P. Seewald*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1977, p. 74 (ed. orig. *Salz der Erde*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1996); cfr. *Il compito dei teologi e delle scuole teologiche nel periodo postconciliare*, in AA.VV., *Verso il Sinodo dei vescovi: i problemi*, Queriniana, Brescia 1967, pp. 117-125.

²³ Nella Chiesa, il concilio è «per sua natura un'assemblea di consultazione e di decisione, esercita un compito di direzione, ha funzione di ordine e configurazione»: *Sulla teologia del concilio*, in *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1984, pp. 161-185 (ed. or. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969).

²⁴ Sul cardinale Frings si veda l'autobiografia: J. Frings, *Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln*, Bachem, Köln 1973.

²⁵ «Scopo principale del Concilio sarà di promuovere l'incremento della fede cattolica, e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei nostri

gli energia e dinamismo; è quello di fare un discorso teologico con finalità pastorale, dando a questo termine il significato di «una unione fraterna tra verità e amore»²⁶. Fin dai primi giorni del Concilio numerosi vescovi manifestano l'intenzione di accantonare gli schemata dei documenti già predisposti dalle commissioni dei dicasteri della Curia. In questa prima sessione, dopo la discussione, relativamente tranquilla, sulla liturgia, viene dibattuto assai vivacemente il documento – poi azzerato – sulle «fonti della rivelazione» (Scrittura e Tradizione). Sia Frings nel suo intervento in assemblea, sia Ratzinger espongono le obiezioni nei confronti dello schema conciliare: la Rivelazione di Dio – cioè il suo volgersi verso gli uomini – è sempre più grande di quanto possa essere espresso nelle parole umane, più grande delle parole della Scrittura, pertanto la sequenza dello schema va rovesciata: non è la Rivelazione che fluisce dalla Scrittura e dalla Tradizione, ma sono queste che fluiscono dal dato della Rivelazione²⁷.

Al ritorno a Bonn, nell'intervallo fra la prima e la seconda sessione, Ratzinger tiene «conferenze di rendiconto» sullo svolgimento del Concilio: nella prima di queste – tenuta nell'Università di Bonn all'inizio del 1963 – parla di una certa tensione nel Concilio, ma questo non è che un aspetto della vitalità della Chiesa, che, «come ogni organismo vivo, ha bisogno di una certa tensione» (e porta, come esempio, non tanto il dibattito sulla liturgia, quanto quello sulle fonti della Rivelazione)²⁸. Nel frattempo, mentre la nomina a perito conciliare e la notorietà creano invidie

tempi», Giovanni XXIII, *Ad Petri cathedram*, 29 giugno 1959. «Dalla rinnovata, serena adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione [...] lo spirito cristiano attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze», *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962, discorso di apertura del Concilio), in EV/1, pp. 53-55.

²⁶ Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio* cit., p. 217.

²⁷ Cfr. Ratzinger, *La mia vita* cit., pp. 91-95; sull'intervento di Frings cfr. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Cronache*, vol. I, Edizione La Civiltà Cattolica, Roma 1966, p. 157; per una sintetica presentazione dei documenti conciliari: U. Casale, *Il Concilio Vaticano II. Evento e profezia*, Esperienze, Fossano 2006.

²⁸ Queste conferenze sono raccolte, in una versione inglese, in *Theological Highlights of Vatican II*, Paulist Press, New York 1966.

tra i colleghi dell'ateneo bonniense, arriva a Ratzinger la chiamata dall'Università di Münster per la cattedra di «teologia dogmatica», lasciata libera dall'illustre teologo H. Volk (1903-1988), nominato vescovo di Maganza. Dopo aver opposto un rifiuto, all'inizio del 1963 accetta e nell'estate inizia l'insegnamento presso la prestigiosa Westfälische Wilhelms-Universität di Münster, dove già insegnano il filosofo J. Pieper (1904-1997) e i teologi W. Kasper e J. B. Metz.

Dal 1963 al '65, la partecipazione alle sessioni conciliari in Roma allontanata in parte il teologo bavarese dalla vita della Facoltà, ma «proprio la sincronia con la stagione conciliare conferisce ai corsi un tratto singolare»²⁹. Così, nella seconda sessione con il nuovo papa Paolo VI (1897-1978, papa dal 1963), nella discussione sullo schema de Ecclesia nella nuova bozza (compilata dal teologo belga G. Philips), emergono alcuni dati da sempre al centro delle ricerche di Ratzinger: la natura sacramentale della Chiesa, la comunione della Chiesa pellegrina con la Chiesa celeste, complementarità delle definizioni ecclesiali «corpo mistico» e «popolo di Dio», la valorizzazione della collegialità episcopale. Nella terza sessione si discute sullo «schema 13», una bozza di documento sui rapporti tra Chiesa e mondo (la futura costituzione pastorale Gaudium et Spes): Frings interviene per mettere in guardia da «un ingenuo ottimismo» e per evitare di identificare la salvezza escatologica portata da Cristo con il progresso mondano³⁰. Intanto Ratzinger collabora con diversi periti: Y.-M. Congar (1904-1995), K. Rahner (1904-1984), H. Küng... e lavora sul documento concernente la missione della Chiesa (il decreto Ad gentes)³¹.

²⁹Valente, *Ratzinger professore* cit., p. 96. In effetti, «per cercare le sorgenti di una nuova forma Ecclesiae il Concilio si sta incamminando sui sentieri che il giovane Ratzinger ha sempre prediletto: il *ressourcement* nei Padri, una liturgia che aiuta a riassaporare il dono dei sacramenti e della Parola di Dio, un'apertura carica di simpatia e passione per tutti gli uomini e per le loro attese, che testimoni la tenerezza di Cristo per ognuno di loro», *ivi*.

³⁰Cfr. J. A. Komonchak, *Le valutazioni sulla «Gaudium et spes»*: Chenu, Dossetti, Ratzinger, in J. Doré (a cura di), *Volti di fine Concilio*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 125-136.

³¹Cfr. J. Ratzinger, *Necessità della missione della Chiesa nel mondo*, in AA.VV., *La fine della Chiesa come società perfetta*, Mondadori, Milano 1968, pp. 65-77. Il contributo di Ratzinger alle discussioni è sempre puntuale e va diretto

I resoconti pubblici dei lavori conciliari, offerti in affollate conferenze, forniscono una testimonianza del suo sguardo di teologo sulle questioni dibattute in Concilio: se dopo il primo periodo conciliare prevale il sentimento di un gioioso rinnovamento, dopo gli altri emerge una certa inquietudine per il cambiamento del clima ecclesiale che si è prodotto: «Ogni volta che tornavo a Roma trovavo nella Chiesa e fra i teologi uno stato d'animo sempre più agitato. Sempre più cresceva l'impressione che nella Chiesa non ci fosse nulla di stabile»³². In una conferenza tenuta a Münster nel 1965 Ratzinger distingue tra vero e falso rinnovamento della Chiesa, invitando a evitare sia la tentazione farisaica (dove la fede sfugge al mondo), sia quella sadducea (dove la fede s'identifica col mondo). Il vero rinnovamento «è semplificazione. Non la semplicità della comodità, ma la semplicità dell'originario, che è la vera ricchezza. Non nel senso di un decurtare o di uno sminuire, ma nel senso del divenire semplice, del rivolgersi a quella vera semplicità che è il mistero di tutto ciò che vive. Divenire semplici, questo sarebbe il vero rinnovamento per noi cristiani, per ciascuno di noi e per la Chiesa intera»³³. In un altro intervento, tenuto a Bamberg nel 1966 nel corso del Katholikentag, afferma che, di fronte alle prime difficoltà e a scontri del postconcilio, l'unico atteggiamento

al cuore delle questioni; con il suo stile equilibrato e alieno dagli eccitati unilateralismi che contagiano qualche suo collega, il teologo bavarese diventa un punto di riferimento autorevole: cfr. Y.-M. Congar, *Diario del Concilio*, vol. I, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 218 sgg. Lo stesso Congar e Ratzinger mostrarono che la prassi della collegialità episcopale – che a vari padri conciliari sembrava una novità – apparteneva alla tradizione originaria della Chiesa: H. J. Pottmeyer, *Il Vaticano II. Pio XII e Paolo VI*, «Il Regno/Attualità», n. 18, 2008, pp. 639-650 (644). Cfr. J. Ratzinger, *Vi racconto il mio Concilio*, «Reset», n. 89, maggio-giugno 2005; J. Wicks, *I teologi al Vaticano II. Momenti e modalità del loro contributo al Concilio*, «Humanitas», n. 92, 2004, pp. 1012-1038; K. H. Neufeld, *Vescovi e teologia al Vaticano II*, in R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo*, vol. I, Cittadella, Assisi 1987, pp. 84-109.

³²Ratzinger, *La mia vita* cit., pp. 99.

³³Testo ora in *Che cosa significa rinnovamento nella Chiesa*, in Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio* cit., pp. 289-303; si veda anche Y.-M. Congar, *Vera e falsa riforma della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1994.

mento consono a chi è davvero riconoscente per l'evento conciliare è la pazienza, «forma quotidiana dell'amore».

Nei corsi universitari di Münster vengono riproposti temi dibattuti anche in Concilio: vertono su «Scrittura e Tradizione», sull'ecclesiologia della *Lumen gentium*, sulla Rivelazione con un ampio commento della costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Nel corso del 1966 arriva la chiamata, da parte della Facoltà di teologia cattolica di Tubinga, alla cattedra di teologia dogmatica. L'approdo all'università sveva, già sede dell'ottocentesca *Katholische Tübingher Schule*, segna un passaggio importante: Ratzinger dirà più tardi di essere vicino alla Scuola di Tubinga, dove vi è un approccio storico agli studi teologici, una concezione organica della Tradizione, una sensibilità teologica che troverà espressione nel Vaticano II³⁴. Qui insegna, tra gli altri, H. Küng, che il teologo bavarese conosce dai tempi del Concilio; con altri teologi (K. Rahner, J. Daniélou, E. Schillebeeckx) essi danno vita a una rivista teologica internazionale – «*Concilium*» – per rilanciare tra il grande pubblico i temi conciliari.

Anche le lezioni tubinghesi – sempre nutrite di teologia dei Padri e di liturgia, affrontando tutte le domande poste dai tempi – sono seguite da un gran numero di studenti: temi di cristologia, la dottrina di Dio uno e trino, l'escatologia, questioni di ecclesiologia. Nel semestre estivo del 1967 Ratzinger propone un corso aperto agli studenti di tutte le facoltà, strutturato come un'esposizione degli articoli del Credo degli Apostoli, col titolo «Introduzione al cristianesimo»: affrontando tutte le inquietudini e i fermenti del tempo, egli ripropone il contenuto e il significato della fede cristiana. Nascerà da qui il volume *Introduzione al cristianesimo*, il primo best seller del teologo bavarese, un libro che conosce dieci edizioni nel primo anno e che sarà tradotto in diciassette lingue³⁵.

Intanto il clima a Tubinga cambia (come altrove, del resto) e l'onda della contestazione sembra travolgere tutto. Ratzinger mantiene il suo

³⁴ Cfr. J. Ratzinger, *Einleitung und Kommentar der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, suppl. a H. Vorgrimler (a cura di), *Lexicon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil II*, vol. III, Herder, Freiburg im Br. 1967, pp. 498-528, 571-581.

³⁵ *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München 1968 (trad. it. *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 200-312, con un nuovo saggio introduttivo).

stile austero e riservato: sul piano ecclesiale ritiene che le buone novità del Concilio – il rinnovamento biblico, patristico e liturgico, l'apertura al mondo, la ricerca dell'unità dei cristiani, la liberazione della Chiesa dagli orpelli che ostacolano la sua missione – abbiano ben poco a che fare con la smania corrosiva di chi vuol smantellare tutto; sul piano sociale e politico critica l'ideologia marxista (atea e disumana) che distrugge la teologia. Anche il rapporto con Küng si deteriora³⁶, così, quando lo stato libero di Baviera apre la sua quarta università a Regensburg e gli propone la seconda cattedra di dogmatica, egli accetta: sia perché vuole evitare di essere coinvolto in continue polemiche, sia perché desidera portare avanti la sua teologia in un contesto meno agitato, sia perché il fratello Georg vive e opera in quella cittadina sul Danubio³⁷.

L'attività accademica è sempre intensa: tiene corsi di cristologia e di mariologia, sull'eucaristia e sul sacramento della penitenza, sul rapporto Cristo-Grazia-Chiesa e sull'escatologia. Il gruppo di studenti, il cenacolo dei dottorandi, che aveva iniziato a riunirsi regolarmente a Tubinga, vive una stagione d'oro negli anni di Regensburg e continuerà a radunarsi anche quando il Doktorvater avrà lasciato l'insegnamento per importanti incarichi pastorali. Quando nel 1969 Paolo VI istituisce la Commissione Teologica Internazionale, Ratzinger viene chiamato a farne parte. Anche in seno a tale organismo le discussioni si fanno laceranti. Rahner e Feiner abbandonano la Commissione perché ritenuta inconcludente, mentre sul fronte editoriale, a sanzionare la frattura fra i teologi del postconcilio nasce la rivista «Communio. Rivista Internazionale di teologia e cultura», sponsorizzata da Balthasar con l'appoggio di vari teologi: lo stesso Ratzinger, De Lubac, Le Guillou, Medina. Deve essere – dicono i promotori – uno strumento «non esclusivamente teologico, ma, di fronte a una crisi della teologia che nasce da una crisi della cultura, anzi da una vera rivoluzione culturale, deve abbracciare anche

³⁶ Cfr. Valente, *Ratzinger professore* cit., pp. 133-137.

³⁷ A chi interpreta questo passaggio come l'inizio di una trasformazione in senso conservatore, Ratzinger si sottrae al ruolo di «pentito» (che gli piove addosso da destra e da sinistra): «Non sono cambiato io, sono cambiati loro», dirà più tardi riferendosi ad alcuni teologi che scrivevano con lui su «Concilium»: *Rapporto sulla fede* (V. Messori a colloquio con il cardinale J. Ratzinger), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 15.

l'ambito più generale della cultura ed essere edito in collaborazione con laici di grande competenza culturale»³⁸.

3. Il ministero pastorale

Il 1977 segna il passaggio dalla docenza accademica al servizio pastorale. Pochi mesi dopo la morte del cardinal J. Döpfner, viene nominato arcivescovo di Monaco-Frisinga (25 marzo): l'ordinazione avviene il 28 maggio; come motto episcopale sceglie due parole della terza lettera di Giovanni: «Mitarbeiter der Wahrheit» («collaboratori della verità»), perché – spiega lo stesso Ratzinger – «rappresenta la continuità tra il mio compito precedente e il nuovo incarico: pur con tutte le differenze si tratta sempre della stessa cosa, seguire la verità, porsi al suo servizio»³⁹. L'arcidiocesi è un'importante sede metropolitana, con una superficie di più di 10.000 chilometri quadrati e una popolazione di oltre due milioni di abitanti. Il nuovo vescovo affronta l'incarico pastorale con l'insolita raffinatezza di cultura teologica, affrontando le questioni aperte: l'attuazione della riforma liturgica, il dibattito sui fondamenti della teologia morale, sempre con una visione panoramica dei pregi e dei difetti dell'epoca postconciliare.

A pochi mesi dalla nomina episcopale, il 27 giugno Paolo VI lo crea cardinale: «Diamo attestato a Lei – dice il papa – il cui alto magistero teologico in prestigiose cattedre universitarie e in numerose pubblicazioni ha fatto vedere come la ricerca teologica, nella via maestra della “fides quaerens intellectum”, non possa e non debba essere disgiunta dalla profonda, libera, creatrice adesione al Magistero, che autenticamente interpreta e proclama la Parola di Dio». È relatore, nel 1980, alla quinta Assemblea del Sinodo dei Vescovi sul tema della famiglia⁴⁰; tre anni dopo è nominato presidente delegato alla sesta Assemblea sinodale sul tema della riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa.

³⁸ Ratzinger, *La mia vita* cit., p. 111; cfr. H. U. von Balthasar, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991.

³⁹ Ratzinger, *La mia vita* cit., p. 120.

⁴⁰ Cfr. J. Ratzinger, *Matrimonio e famiglia nel piano di Dio*, in AA.VV., *La «Familiaris Consortio»*, Città del Vaticano 1982, pp. 77-88.

Dopo la morte di papa Montini (6 agosto), partecipa ai due conclavi del 1978, che eleggono rispettivamente il patriarca di Venezia Albino Luciani (Giovanni Paolo I, 26 agosto - 28 settembre 1978), e l'arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyła (Giovanni Paolo II, 16 ottobre 1978 - 2 aprile 2005). Il 25 novembre 1981, il papa polacco lo nomina prefetto della Congregazione per la dottrina della fede e, in seguito, presidente della Pontificia Commissione Biblica e della Commissione Teologica Internazionale. Il cardinale bavarese si trasferisce stabilmente a Roma.

Una caratteristica dello stile di Ratzinger è quella di combinare i ruoli di prefetto e di teologo, scelta motivata dal fatto che, nella riforma voluta da Paolo VI, la Congregazione per la dottrina della fede ha innanzitutto una finalità positiva: incoraggiare la buona teologia nella Chiesa, accanto alla funzione storica, necessaria, di scoraggiare quella cattiva. Così, negli anni dell'incarico presso la Curia pontificia, continua a scrivere e a pubblicare, soprattutto su temi ecclesiologici, sul rapporto tra Chiesa ed etica politica, sull'ecumenismo e su quella che può essere chiamata l'unità-pluralità della sapienza cristiana⁴¹. Tra le varie attività, va segnalato il lavoro svolto nel ruolo di presidente della commissione per la preparazione del Catechismo della Chiesa Cattolica⁴². Nel novembre 2002 diviene Decano del Collegio cardinalizio.

Il lungo pontificato di Giovanni Paolo II termina il 2 aprile 2005; l'8 aprile, in qualità di decano del collegio cardinalizio, Ratzinger presiede la Messa esequiale. Il 18 dello stesso mese presiede la celebrazione eucaristica «pro eligendo pontifice», poco prima dell'«extra omnes». «In questa ora soprattutto – così conclude l'omelia – preghiamo con insistenza il Signore, perché dopo il grande dono di papa Giovanni Paolo II, ci doni di nuovo un pastore secondo il suo cuore, un pastore che ci guidi alla conoscenza di Cristo, al suo amore, alla vera gioia.» Nello stesso giorno, il con-

⁴¹ Cfr. A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 254-304.

⁴² Segnalo due interventi: J. Ratzinger, *Natura e finalità del Catechismo della Chiesa Cattolica*, in T. Stenico (a cura di), *Un dono per oggi. Il Catechismo della Chiesa Cattolica*, Paoline, Milano 1992, pp. 29-39; J. Ratzinger, C. Schönborn, *Breve introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città Nuova, Roma 1994; inoltre *Introduzione*, in AA.VV., *Il catechismo del Vaticano II*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 5-13.

clave (117 cardinali elettori, 2 assenti per malattia) compie una prima votazione, senza esito. Nel pomeriggio del 19 aprile, al quarto scrutinio, viene eletto Joseph Ratzinger, che assume il nome di Benedetto XVI. Così si presenta nel primo saluto alla folla: «I signori cardinali, dopo il grande papa Giovanni Paolo II, hanno eletto me, un semplice e umile lavoratore nella vigna del Signore».

4. La teologia

Ratzinger è certamente uno dei teologi più noti e, insieme, più discussi del XX secolo. Egli è un teologo per vocazione: anche durante gli incarichi pastorali, e in questi anni di pontificato, ha continuato – per quanto in modo limitato – il lavoro teologico⁴³.

Le principali fonti del pensiero teologico sono: la costante meditazione della Sacra Scrittura⁴⁴ e la ricerca di teologia storica (patristico-medievale), con particolare riferimento ad Agostino e a Bonaventura. Per quanto concerne il rapporto esegesi e teologia, egli sostiene che il metodo storico-critico – proprio per l'intrinseca natura della fede e della teologia –

⁴³ Ne è un esempio, più unico che raro, il volume *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, dove nella *Prefazione* si dice: «Non ho di sicuro bisogno di dire espressamente che questo libro non è in alcun modo un atto magisteriale, ma è unicamente espressione della mia ricerca personale del “volto del Signore” (Sal 27,8). Perciò ognuno è libero di contraddirmi. Chiedo solo alle lettrici e ai lettori quell'anticipo di simpatia senza il quale non c'è alcuna comprensione», p. 20. Vale la pena riportare quanto ha scritto un giornale francese: «Con tanti teologi che si considerano papi, si è lietamente sorpresi nel vedere un papa che si accontenta di parlare da teologo. Ecco un pontefice che non pontifica!», J. Julliard, «Le Nouvel Observateur», 24 maggio 2007.

⁴⁴ «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», Ratzinger, *La mia vita* cit., p. 54; cfr. G. Ghiberti, «Sono un diligente lettore della Sacra Scrittura». *Joseph Ratzinger davanti alla Bibbia*, «Archivio Teologico Torinese», n. 13, 2007, pp. 10-39.

è una dimensione irrinunciabile del lavoro esegetico, ma non esaurisce il compito dell'interpretazione. Occorre giungere all'esegesi teologica, la quale non è in contraddizione con il metodo storico-critico, ma lo sviluppa in maniera organica e lo fa divenire vera e propria teologia. Anche la costituzione conciliare Dei Verbum richiama questo principio fondamentale dell'esegesi teologica: chi vuole comprendere la Scrittura nello Spirito in cui è stata scritta deve badare al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenendo conto anche della viva Tradizione dell'intera Chiesa e dell'analogia della fede⁴⁵.

Di Agostino egli riprende innanzitutto le intuizioni cristologico-sacramentali per ripensare l'ecclesiologia, la realtà misteriosa della Chiesa, in particolare le categorie di «popolo di Dio» e «casa di Dio». È soprattutto l'ecclesiologia viva dei commenti ai Salmi e al Vangelo di Giovanni, dei Sermones a offrire al teologo bavarese lo spunto per una riflessione sull'uomo, inteso come relazione in prospettiva trinitaria, e sulla Chiesa intesa come comunità fraterna (tema questo – la fraternità cristiana – che affronta in una delle sue prime pubblicazioni)⁴⁶.

In Bonaventura (a partire dalle *Collationes in Hexaemeron*) ha trovato conferma della centralità della *historia salutis*: l'idea della storia della salvezza, l'interpretazione della natura di Dio con riferimento alle sue azioni in una storia salvifica particolare legata con la storia generale, sono la chiave teologico-fondamentale per la comprensione della rivelazione

⁴⁵J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto*, in L. Pacomio (a cura di), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991. Questo tema è stato recentemente ripreso nella *Premessa in Gesù di Nazaret* cit., pp. 7-20; cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, a cura di G. Ghiberti, F. Masetto, Elledici, Leumann-Torino 1999; AA.VV., *Interpretare la Scrittura*, Morcelliana, Brescia 2008.

⁴⁶Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino* cit.; J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel, München 1960 (trad. it. *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005); cfr. *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, «Revue des Études Augustiniennes», n. 3, 1957, pp. 375-339; *La Chiesa nella pietà di sant'Agostino*, vol. I (*Sentire Ecclesiam*), Paoline, Roma 1964, pp. 253-290; *Haus Gottes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. V, pp. 32-33. Su Agostino in Ratzinger («uno scrittore che non ha mai smesso di citare») cfr. Nichols, *Joseph Ratzinger* cit., pp. 35-58.

cristiana. La rivelazione è concepita come processo storico progressivo: il nesso tra Cristo e lo Spirito mostra come lo stesso Spirito Santo, quale interprete di Gesù, con la sua parola si rivolga a ogni tempo e come questa parola abbia sempre qualcosa di nuovo da dire. Attraverso l'opera del teologo francescano, Ratzinger ripensa il rapporto tra storia della salvezza e metafisica, tra sapienza e metafisica: oltre la sapienza multiforme legata alla speculazione filosofica (Agostino) e la sapienza oltre la forma dell'amore di Dio (Dionigi), vi è un terzo tipo di sapienza: la sapientia omniformis, la sapienza in più forme, per cui le cose create acquistano significato ai nostri occhi e – come sacramenti – ci parlano della gloria del Creatore⁴⁷.

Inoltre fa suo il cristocentrismo, riscoperto da diversi teologi dogmatici prima del Vaticano II e poi confluito nella teologia del Concilio: in questo orizzonte cristocentrico, il primo compito della teologia consiste nell'esibire l'affidabilità dell'evento di Gesù Cristo in conformità al significato che a esso è riconosciuto nella libertà e nell'intelligenza della fede, così nella luce dell'evento cristologico si mostra il significato del rapporto fra Dio e l'uomo. Infine, sempre alla luce del cristocentrismo, vengono ripensate le questioni, da secoli discusse tra le confessioni cristiane, del rapporto Scrittura-Tradizione e dell'ermeneutica dei dogmi⁴⁸.

⁴⁷Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia* cit., pp. 174-175. Secondo Bonaventura la grazia di Dio agisce nell'uomo, che ha affievolito la capacità contemplativa, come costruendo una scala che va dalla creatura al Creatore: è *l'itinerarium mentis in Deum*, tema che il teologo francescano svilupperà nella sua opera più completa, qui scrive: «Omnia possunt considerari ut res vel sacramenta [...] omnes creaturae sunt umbrae, vestigia nobis ad contuendum Duem proposita et signa data», in *Opera Omnia*, vol. V, Tipografia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1902, p. 302; cfr. J. Ratzinger, *Offenbarung-Schrift-Überlieferung. Ein Text des Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, «Trierer Theologische Zeitschrift», n. 67, 1958, pp. 13-27.

⁴⁸«Cristo con la sua croce ha costituito il centro perduto del cerchio del mondo, restituendo in questo modo la propria direzione e il proprio senso in primo luogo al movimento dell'esistenza individuale, in seconda istanza anche alla storia dell'umanità in generale», Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia* cit., p. 277; cfr. J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 107-142 (ed. orig. *Das Problem der*

La riscoperta della *Patristica* e del rilievo che essa ha per la teologia moderna accomuna Ratzinger ad alcuni illustri teologi del '900: Guardini, De Lubac, von Balthasar, Congar⁴⁹. Dai primi riprende le riflessioni sul mistero ineffabile di Dio e sul mistero dell'uomo, sul cristocentrismo e sulla Chiesa quale «corpo mistico di Cristo»; da Congar altri elementi della riflessione ecclesiologicala. Non mancano, nelle opere di Ratzinger, i nomi più noti della teologia protestante (oltre a Barth, Bultmann [1884-1976], Bonhoeffer [1906-1945], anche Lutero [1483-1546] è spesso citato) e ortodossa (P. Florenskij [1882-1943]⁵⁰; P. Evdokimov [1901-1970]). La ricchezza e la varietà degli influssi recepiti fa sì che la sua opera copra l'intero ventaglio dei trattati teologici (teologia fondamentale, dogmatica

dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Westdeutscher, Köln-Opladen 1966); J. Ratzinger, *Christozentrik in der Verkündigung*, «Theologisches Jahrbuch», Leipzig 1962, pp. 437-449; su quest'ultimo tema cfr. G. Moiola, *Cristologia. Prospettiva sistematica*, Glossa, Milano 1989, pp. 57-73.

⁴⁹Sono riprese le istanze di rinnovamento della cosiddetta *nouvelle théologie*, emerse in Francia (scuola di Fourvière) tra gli anni '30 e '40 del secolo scorso, dapprima criticate dalla teologia neoscolastica e dal Magistero (Pio XII, *Humani generis*, 12 agosto 1950), ma accolte, dopo una certa maturazione, nella teologia del Vaticano II: 1) il contatto con la tradizione vivente nella sua integralità, con l'opera di ritorno alle fonti (*ressourcement*) per una rinnovata *teologia biblica* e *teologia della rivelazione*; 2) la questione della conoscenza per una rinnovata *teologia della fede*; 3) la questione del superamento del dualismo natura-soprannatura con l'affermarsi del *cristocentrismo* della rivelazione: J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Études», n. 249, 1946, pp. 3-21; cfr. P. G. Brambilla, «Teologia del Magistero» e fermenti di rinnovamento nella teologia cattolica, in G. Angelini, S. Macchi (a cura di), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 189-236.

⁵⁰Diversi elementi dell'ecclesiologia di tale Autore – perseguitato dalla dittatura comunista sovietica, imprigionato in un *gulag* nelle isole Solovki, fucilato nel 1943 – quali l'energia di questo «corpo» viene dal Cristo-capo, la «comunalità», l'unità nella pluralità, il fondamento eucaristico, si ritrovano nell'ecclesiologia ratzingeriana, P. A. Florenskij, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura* (1906), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008; cfr. anche P. Evdokimov, *L'ortodossia*, il Mulino, Bologna 1965.

e morale). Alla luce delle varie questioni successivamente trattate è possibile delineare le tappe principali del percorso culturale.

Nel primo periodo (la decade degli anni '50), come parzialmente si è già visto, prevale l'interesse per gli studi storici: Agostino e l'ecclesiologia (la tesi di laurea e diversi articoli scientifici), Bonaventura e la teologia della storia (la tesi di abilitazione e diversi interventi sulla questione della Tradizione in rapporto alla Rivelazione e alla Scrittura). Vanno così delineandosi due linee direttrici dello sviluppo successivo: l'approfondimento dell'ecclesiologia nelle sue varie dimensioni (la fraternità cristiana, la liturgia...), e l'interesse per la storia, per l'intera storia della Tradizione.

Un secondo periodo (la prima metà degli anni '60) coincide con la partecipazione di Ratzinger, in qualità di perito conciliare, al Vaticano II. Una prima valutazione viene fornita dai resoconti di ogni sessione⁵¹, mentre giudizi più estesi compaiono nei commenti dei documenti principali scritti per il *Lexicon für Theologie und Kirche* curato da H. Vorgrimler⁵². Senza tralasciare la ricerca e l'approfondimento dei temi del precedente periodo (studi sulla spiritualità di Agostino, sul rapporto natura-grazia in Bonaventura, sulla storia dei dogmi), Ratzinger allarga l'orizzonte sulla base delle tematiche conciliari: valuta positivamente la costituzione dogmatica sulla liturgia (*Sacrosanctum Concilium*, «un ritorno alle origini e al cuore del culto cristiano»); precisa l'idea di Rivelazione – contribuendo alla formulazione della costituzione dogmatica *Dei Verbum* – e il suo rapporto con la Tradizione, la Scrittura e il Magistero⁵³. L'intento è quello di far sì che le formulazioni dogmatiche, man-

⁵¹ *Die erste Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963; *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Köln 1964 (trad. it. *Concilio in cammino. Sguardo retrospettivo sulla seconda sessione*, Paoline, Roma 1965); *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965; *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966 (trad. it. di questi ultimi due interventi *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1967).

⁵² Ratzinger, *Einleitung und Kommentar der Dogmatischen Konstitution* cit.; *Kommentar zu Art. 11-22 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt*, in *ivi*, III, pp. 313-354.

⁵³ «La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono tra loro strettamente congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina

tenendo il valore di verità oggettive, siano pastorali (dunque finalizzate a parlare all'uomo d'oggi) ed ecumeniche (sostenere l'intima integrità della fede nel dialogo interconfessionale).

Sulle questioni di ecclesiologia vengono sottolineate due idee-guida: la storicità della Chiesa (ancora imperfetta, in cammino verso l'éschaton), la concezione della Chiesa come segno o «sacramentum» (così l'incipit della costituzione dogmatica *Lumen gentium*: «La Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»: n. 1; «eine sacramentale-eschatologische Grösse... un'entità sacramentale-escatologica, che esiste in questo mondo come segno di quello che verrà»)⁵⁴. Emerge un abbozzo di teologia della Chiesa: una riflessione sull'essenza e sui confini di essa, sulla sua vera riforma; il significato del magistero nel suo rapporto primato-episcopato⁵⁵, la sottolineatura della collegialità episcopale in vista di una Chiesa una e multiforme, di una Chiesa intesa come *koinonía* (comunione). Per quanto concerne il ministero, Ratzinger lo iscrive nell'ambito dell'unità della Chiesa: come la Parola e i sacramenti fondano l'unità della Chiesa, così l'ufficio apostolico (il ministero) ne rende testimonianza. In tutta questa impostazione ecclesiologica non viene mai

sorgente, formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la *Scrittura* è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino; la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla *Tradizione* ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano», *Dei Verbum*, 9. Questa impostazione è debitrice anche della riflessione teologica di Ratzinger, cfr. K. Lehmann, «Norma normans non normata»? *La Bibbia nel contesto fondante di teologia e magistero*, «Il Regno/Documenti», n. 16, 2008, pp. 563-572.

⁵⁴ *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1973, p. 106 (ed. orig. *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Pustet, Salzburg 1971).

⁵⁵ Cfr. J. Ratzinger, K. Rahner, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 2007; sul tema cfr. P. Martucelli, *Episcopato e primato in Joseph Ratzinger*, «Rassegna di Teologia», n. 48, 2007, pp. 501-548 (con una pressoché esaustiva bibliografia ratzingeriana al riguardo).

perso di vista il cristocentrismo (il primato di Dio)⁵⁶ che, da un lato, evita un improprio ecclesiocentrismo e, dall'altro, avvia un confronto con le altre confessioni cristiane (la Lumen gentium è ecumenica nel senso che non è diretta contro alcuno, ma cerca di penetrare il mistero della Chiesa approfondendo «la comune origine della rivelazione»), un dialogo con le religioni orientali e con il fenomeno del moderno ateismo di massa⁵⁷.

Sull'impostazione della costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, Ratzinger si mostra critico: se è positiva l'apertura, la simpatia verso gli uomini, la cultura, il mondo odierno, questo non comporta un'identificazione della speranza cristiana con il progresso umano (sarebbe un theilhardismo di bassa lega); se è giusto rinnovare il modo con cui la Chiesa si rivolge al mondo, questo non significa tacere il proprium della redenzione di Cristo. Egli riconosce l'esigenza di un rinnovato rapporto Chiesa e mondo, ma vorrebbe che la costituzione pastorale fosse un'applicazione concreta, nell'attuale situazione storica, della visione della fede cristiana esposta nelle tre costituzioni dogmatiche⁵⁸. Proprio sul piano della riflessione teologica, per Ratzinger «gli incontri, i conflitti, le speranze e i lavori del Concilio... rimangono una delle esperienze più significative della mia vita»; tuttavia, nel resoconto finale intravede già i potenziali peri-

⁵⁶ Questa è anche l'intenzione del Vaticano II: esso intendeva «affiancare e subordinare il discorso sulla Chiesa al discorso su Dio, voleva proporre un'ecclesiologia nel senso propriamente teologico», J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della costituzione «Lumen gentium»*, in *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 129-161, qui 183; cfr. J. Wicks, *Six Textes by Ratzinger Before and During Vatican Concil II*, «Gregorianum», n. 89, 2008, pp. 233-311.

⁵⁷ Cfr. J. Ratzinger, *La fede cristiana e le religioni del mondo*, in *Orizzonti attuali della teologia*, Paoline, Roma 1969, pp. 319-347; *Atheismus*, «Wahrheit und Zeugnis», Düsseldorf 1964, pp. 94-100.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Der Wetldienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et Spes im letzten Jahrzehnt*, in M. Seybold (a cura di), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Pustet, Regensburg 1976, pp. 36 sgg.; cfr. *Il cristiano e il mondo d'oggi. Riflessioni sullo schema XIII*, in AA.VV., *Comprensione del mondo nella fede*, Dehoniane, Bologna 1969, pp. 179-199.

coli derivanti da un'impropria ermeneutica del Concilio e dei suoi documenti⁵⁹.

Il terzo periodo (la seconda metà degli anni '60) coincide con un momento della maturità teologica, espressa nella brillante sintesi di Introduzione al cristianesimo e nella raccolta dei saggi ecclesiologicali de Il nuovo popolo di Dio. Intanto va ricordato che Ratzinger predilige – tra le varie funzioni della teologia – quella catechetica: l'obiettivo costante è quello di presentare in modo semplice e intellegibile la fede al cristiano del nostro tempo, spesso incerto e confuso. Egli non cerca di costruire un nuovo sistema teologico, si accontenta di esporre le verità fondamentali del cristianesimo in modo più comprensibile e accettabile all'uomo moderno. Così egli si è guadagnato un posto di distinzione fra i teologi del postconcilio grazie al significato e al peso catechetico impresso alla sua ricerca teologica⁶⁰.

In questo ambito egli elabora una teologia della fede che, da un lato, corrisponde alla ricerca del Wesen (tipica della moderna teologia tedesca: H. Harnack, K. Adam, R. Guardini) e all'esigenza di una sintetica presentazione del messaggio cristiano (K. Rahner); dall'altro, mentre

⁵⁹La citazione è ripresa da B. Mondin, *Dove va la teologia? Interviste a... Ratzinger*, Logos, Roma 1982, pp. 39-40; cfr. B. Mondin, *Joseph Ratzinger*, in *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 490-497. Nell'epilogo del resoconto finale avverte: il «rinnovamento» non va identificato con diluizione e riduzione dell'insieme; la sperimentazione liturgica non deve sminuire la riforma del culto; il rapporto con il mondo moderno non dev'essere quello di un'accoglienza acritica, né di un rifiuto aprioristico: *Die letzte Sitzungsperiode* cit., p. 157.

⁶⁰Cfr. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Sankt Ulrich, München-Freiburg im Br. 1973 (trad. it. *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974). «Ratzinger ha un valore esemplare per i cristiani del nostro tempo. Essi potranno rinnovare la loro mentalità e ripensare il loro "Credo", a contatto con un pensiero vigoroso, con una fedeltà creatrice, l'unica degna del cristiano. Saranno sorpresi dall'aria giovanile che acquistano anche le verità più tradizionali sotto la penna di Ratzinger, il quale sa ben valersi dell'espressione metodica e chiara di formule che si capiscono», A. Fermet, *À l'école de J. Ratzinger*, in A. Fermet, R. Marlé (a cura di), *Théologies d'aujourd'hui*, Le Centurion, Paris 1973, pp. 93-136.

sottolinea il primato della *fides qua* (l'atteggiamento fondamentale di vita, l'aspetto esistenziale) sulla *fides quae* (i contenuti)⁶¹, ripensa la questione del rapporto fede e ragione (credere e sapere, teologia e filosofia), tema che accompagna il cristianesimo fin dalle origini⁶². Questa ricerca va fatta oggi, «nell'età postcristiana della fede», dove non si nega questa o quella verità di fede, ma l'intero complesso della fede, considerato incapace di interpretare il mondo. Da qui nasce il disagio del cristiano, che Ratzinger esprime col binomio credere e sapere: l'ateismo ha fatto della scienza (naturale, storica, anche quella biblica) il suo cavallo di battaglia per svincolare la fede dalla ragione e dalla storia. Ma la situazione presenta anche un altro lato: la nostalgia della fede (il mondo della scienza, della tecnica, del cinico pragmatismo non basta), il fatto che, in ogni uomo, fede e dubbio convivono: per l'uno la fede si rende presente contro il dubbio, per l'altro attraverso il dubbio e sotto forma di

⁶¹ «La fede non è in primo luogo un grande edificio di molte cognizioni soprannaturali... ma un'adesione a Dio, che dà a noi speranza e fiducia. Il contenuto non è paragonabile a un sistema scientifico, ma presenta la forma della fiducia», J. Ratzinger, *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 1984, p. 29 (ed. orig. *Glaube und Zukunft*, Kösel, München 1970); cfr. A. Bellandi, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*. La giustificazione dei fondamenti della fede in J. Ratzinger, Pug, Roma 1996.

⁶² «Filosofia e teologia sono per principio vitali l'una all'altra. La filosofia non può mettersi in movimento senza dei concetti *a priori*, né la teologia può esimersi dall'attingere ai concetti filosofici. [...] Una fede che rinuncia alla razionalità perde uno dei suoi requisiti fondamentali; la fede protegge la filosofia contro la pretesa totalizzante della gnosi, la fede non distrugge la filosofia perché ne ha bisogno, la custodisce, perché solo così essa resta fedele a se stessa», J. Ratzinger, *Glaube, Philosophie und Theologie*, «Communio» (ed. tedesca), n. 14, 1985, pp. 56-66 (trad. it. *Fede, filosofia e teologia*, in *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 17-31); si veda anche l'enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides e Ratio*, 14 settembre 1998 (alla cui stesura ha presumibilmente lavorato lo stesso Ratzinger, cfr. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika «Fides et ratio»*, in *Glaube - Wahrheit - Toleranz*, 167-168; *Presentazione del documento pontificio «Fides et ratio»*, «L'Osservatore Romano», 16 ottobre 1998, p. 34).

dubbio⁶³. Tutto questo comporta un compito indilazionabile: una reinterpretazione dei concetti e delle formule in cui si esprime la fede, una presentazione del cristianesimo in termini esistenziali, personalistici, dinamici e comunitari, così da palesare le verità di fede come un'offerta di senso per l'esistenza umana (del singolo e della comunità). E questo senza neutralizzare la fede, sopprimendo lo scandalo che l'accompagna, perché nessuna acrobazia interpretativa può attenuare questo shock salutare che è l'evento storico Gesù Cristo, la sua morte e risurrezione innanzitutto.

A questo compito Ratzinger ha cercato di far fronte soprattutto nella sua opera più celebre. Sulla base dell'«Io credo» (che apre una relazione con il Tu divino), sono ripensati gli articoli: quello teologico (Dio/Agape, il Dio unitrino)⁶⁴, quello cristologico (Gesù – «Dio salva» – vero Dio e vero uomo) e quello pneumatologico (lo Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, opera nella Chiesa e nella storia). Così il Credo chiama Dio «Tu» (ha un nome ed è Innominabile), chiama Dio «l'onnipotente» e, insieme, «Padre»: con due parole esso indica l'ampiezza dell'immagine cristiana di Dio, il Remoto e il Vicinissimo, l'Inaccessibile e l'Accessibile. Il potere supremo si mostra nel saper rinunciare a ogni potere: come Gesù Cristo sulla croce, il Figlio di Dio nel più grande abbandono. Chi professa questo

⁶³ «Allo stesso modo in cui il credente ha la sensazione di essere continuamente minacciato dall'incredulità, così la fede resta per l'incredulo una continua minaccia e tentazione [...] tanto il credente quanto l'incredulo, ognuno a modo suo, condividono dubbio e fede, sempre beninteso che non cerchino di sfuggire a se stessi e alla verità della loro esistenza. Nessuno può sfuggire completamente al dubbio, ma nemmeno alla fede [...] è proprio nel rifiuto che si rende visibile l'irrefutabilità della fede», Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo* cit., pp. 15-18.

⁶⁴ Cfr. anche J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, Kösel, München 1976 (trad. it. *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1978); J. Ratzinger (a cura di), *Saggi sul problema di Dio*, Morcelliana, Brescia 1975. Per esplicitare la concezione cristiana di Dio, cita una massima tratta dalla prefazione di Hölderlin all'*Hyperion*, ma risalente a un'orazione funebre per Ignazio di Loyola (cfr. H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyolas*, «*Stimmen der Zeit*», n. 139, 1974, pp. 321-337): «Non coërceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est», Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo* cit., p. 106.

Dio, professa che «il pensiero, la libertà, l'amore non solo sono alla fine, ma anche all'inizio»⁶⁵. Che un senso abbraccia tutto: all'inizio di tutto vi è una libertà creativa, che a sua volta crea altre libertà; il cristianesimo è una «filosofia della libertà». La libertà di pensare – conclude Ratzinger – consiste nel non avvertire ciò che è stabilito dal cristianesimo come uno scandalo contro cui scagliarsi, bensì come uno stimolo per un pensiero ancora più audace.

Questa tematica viene continuamente ripresa in diversi altri interventi (Fede e futuro, Il senso dell'esistenza cristiana)⁶⁶, mentre appartengono a questo periodo anche diversi studi ecclesiologicali, poi confluiti nella raccolta *Il nuovo popolo di Dio: elementi di storia dell'ecclesiologia* (Agostino, Ticonio, ordini mendicanti), *la Chiesa e i suoi uffici* (la collegialità episcopale, primato ed episcopato), *il confronto con la teologia e l'ecclesiologia luterana*, *Chiesa e riforma della Chiesa*. In questi interventi emerge una sorta di «equilibrio neobonaaventuriano», che «permette di distinguere la relatività essenziale della Chiesa, che non è fine a se stessa, e insieme una certa assolutezza di proposta che le viene dal comando del Signore e dal messaggio di unità da proclamare come offerta di ospitalità divina e appello all'unità delle nazioni»⁶⁷.

In un quarto periodo (anni '70), segnato anche dal rapporto con autori come De Lubac e soprattutto Balthasar, Ratzinger sembra spostare il centro dell'attenzione dalla teologia dell'incarnazione all'istanza critica della *theologia crucis* e al *proprium* del cristianesimo. A partire dalla *crisologia* viene emergendo la concezione ecclesiologicala: la Chiesa è intesa quale comunione e, precisamente, comunità eucaristica. Egli rimanda sempre all'esperienza originaria/originale di comunione fatta dalla comunità cristiana primitiva, allorché comprese se stessa, nella celebrazione eucaristica (*mensa della Parola, mensa del Corpo di Cristo*),

⁶⁵ Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo* cit., pp. 97, 108-110.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins*, Kösel, München 1965 (trad. it. *Il senso dell'esistenza cristiana*, Paoline, Catania 1966); cfr. *Theologia perennis*, «Wort und Wahrheit», n. 15, 1960, pp. 185 sgg.

⁶⁷ R. Tura, *Joseph Ratzinger*, in P. Vanzan, H. J. Schultz (a cura di), *Lessico dei teologi del XX secolo (Mysterium Salutis 12/Supplemento)*, Queriniana, Brescia 1978, p. 751. Sulla Chiesa si veda anche la conferenza: Ratzinger, *Perché sono ancora nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 51-71.

come nuovo popolo di Dio sorto in virtù della convocazione escatologica di Dio fatta attraverso il Cristo. La Chiesa è – secondo una formula cara al teologo bavarese – il popolo di Dio che vive del corpo e della parola di Cristo, e pertanto è «corpo di Cristo». Questa unità profonda istituita dall'eucaristia fra i discepoli di Cristo non si può fermare a livello sacramentale, ma deve espandersi a livello etico e sociale: da qui la missione della Chiesa, quella di essere «sacramento universale di salvezza» per tutti gli uomini⁶⁸. Come la missione di Cristo è espressa con il concetto di «rappresentanza» e con la legge del «essere-per-gli-altri» (elementi già presenti in D. Bonhoeffer)⁶⁹, così la Chiesa è partecipazione al servizio di Cristo, al suo essere-per-gli-altri; è il segno perenne della Pasqua: per tramite suo anche gli altri vengono salvati⁷⁰.

Muovendo da questa visione delle cose, Ratzinger riprende e approfondisce diverse questioni ecclesologiche: la Chiesa e la teologia scientifica (la Chiesa promuove la teologia, si pone la questione della verità, misura il suo agire/parlare di Dio)⁷¹, la teologia e il governo della Chiesa, la democrazia nella Chiesa, il rapporto della Chiesa con le religioni, la salvezza fuori della

⁶⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Die sacramentale Begründung christlicher Existenz*, Kyrios, Freising 1966 (trad. it. *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia 1971). Altrove, parlando del carattere sacramentale della Rivelazione, egli vede nel «mistero» la categoria unificatrice di tutte le tappe della Rivelazione, creazione compresa: «Questo concetto sintetizza l'universalismo della salvezza ("ricapitolare tutte le cose in Cristo", Ef 1,10), l'unità dell'umanità in Cristo, la dimensione cosmica del Cristo, il carattere storico della Rivelazione e infine il suo centro cristologico», Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung* cit., p. 507.

⁶⁹ Di questo Autore – giustiziato dai nazisti nel lager di Flossenbürg nel 1945 – si veda *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971; *La vita comune*, Queriniana, Brescia 1981.

⁷⁰ «La Chiesa 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», Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio* cit., pp. 405-434; cfr. anche J. Ratzinger, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, «Communio», nn. 183-185, 2000, pp. 131-146; J. Ratzinger, *Rappresentanza/Sostituzione*, in *Dizionario Teologico*, vol. III, Queriniana, Brescia 1967, pp. 269-284.

⁷¹ Cfr. J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, «Communio», n. 87, 1986, pp. 92-111.

Chiesa⁷². Emerge una critica nei confronti di certe teologie cattoliche che pensano di rinnovare la Chiesa facendo leva unicamente sulla riforma delle strutture, dimenticando che l'obiettivo della Chiesa non è la Chiesa, ma il Vangelo⁷³. Infine si può segnalare che, negli studi più recenti, l'attenzione di Ratzinger si è spostata dalla cristologia e dall'ecclesiologia verso la morale: il significato dei valori morali nella società moderna, il ripensamento del valore della vita, della persona, della coscienza, della legge⁷⁴; non manca infine una riflessione sul rapporto del cristianesimo con le religioni⁷⁵. Per la fede cristiana l'uomo trova se stesso non «tramite ciò che fa, bensì tramite ciò che riceve»; questo «primato della ricezione» dà all'etica cristiana il suo carattere fondamentale: di fronte alla grazia l'uomo è libero di agire responsabilmente, mettendo la vita e le opere al servizio dell'amore redentivo⁷⁶.

Dal percorso teologico di Ratzinger qui considerato è possibile riprendere i nuclei principali in cui si dipana la riflessione. Il binario in cui il teologo scorge il proprium del cristianesimo nei confronti di religioni e di fi-

⁷²Cfr. *Demokratisierung der Kirche?*, in *Demokratie in der Kirche*, Lahn, Limburg 1970 (trad. it. *Democrazia nella Chiesa. Possibilità, limiti, pericoli*, Paoline, Roma 1971); *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987 (trad. it. *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987); *La Chiesa e la teologia scientifica*, «Communio», n. 66, 1982, pp. 36-47; *Teologia e governo della Chiesa*, «Communio», n. 53, 1980, pp. 60-71; *La Chiesa e il mondo non cristiano*, in *Il nuovo popolo di Dio* cit., pp. 351-404; *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg im Br. 1991 (trad. it. *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991).

⁷³Cf F. Arduoso, G. Ferretti, U. Perone, *Joseph Ratzinger*, in *Introduzione alla teologia contemporanea*, Sei, Torino 1972, pp. 369-387; N. Schiffers, *Joseph Ratzinger*, in *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Krenz, Stuttgart, 1966, pp. 608-611; M. Semeraro, *Ratzinger Joseph*, in *Dizionario dei teologi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 1056-1057; M. Fahey, *Joseph Ratzinger, ecclésiologue et pasteur*, «Concilium» (F), n. 16, 1981, pp. 62-77.

⁷⁴Cfr. *Il significato dei valori religiosi e morali nella società pluralistica*, «Communio», n. 127, 1993, pp. 72-89; *Libertà e verità*, «Communio», n. 144, 1995, pp. 9-28; *La via della fede. Saggi sull'etica cristiana*, Ares, Milano 1996.

⁷⁵Già negli anni '70 scriveva: «Il rapporto del cristianesimo con le religioni è diventato oggi una necessità interna alla fede», *Il nuovo popolo di Dio* cit., p. 391.

⁷⁶Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo* cit., pp. 215-216.

losofie risiede nella categoria della relatio: «Relazione» dice un amare pensando e un pensare amando⁷⁷. In siffatta prospettiva – che tiene insieme la realtà biblica dell'esodo e l'idea platonica dell'ekstasis – egli concepisce tutta la teologia, la cristologia, l'antropologia e la cosmologia. Il volto del Dio cristiano è innanzitutto quello del salvatore e del liberatore, prima ancora che quello del creatore: un Dio dell'alleanza che ha creato il mondo alla rischiosa insegna della libertà e dell'amore. Il monoteismo rigido è superato dalla fede trinitaria (la cui origine non si trova nel pensiero, ma nello sforzo di rielaborare certe esperienze storiche neotestamentarie): confessare Dio unitrino significa affermare che Dio è «Comunione d'amore», è quella Comunione nella quale le Persone divine realizzano l'unica vita divina come mutua comunicazione⁷⁸. Così anche l'antropologia: l'uomo è creatura, sempre oscillante tra la tentazione prometeica di essere lui il costruttore di se stesso e del suo futuro, e la percezione e la nostalgia di un senso più profondo della vita, che non può dedurre da sé, né dalla scienza. L'uomo trova la piena realizzazione di sé in quell'«essere chiamato dall'esterno» e in quel «rispondere fidandosi» (atto della coscienza credente), che è tipico del rito battesimale da cui è scaturito il Simbolo apostolico⁷⁹, dove l'essere portato via da sé, nel rimando a Dio e ai fratelli, costituisce l'esodo attraverso il quale l'uomo può ritrovare se stesso⁸⁰.

⁷⁷ «Il Dio della fede... è fondamentalmente inquadrato nella categoria della relazione», Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo* cit., p. 107; cfr., a questo riguardo, G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000; C. Theobald, «Dio è relazione». *A proposito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità*, «Concilium», n. 37, 2001, pp. 62-78.

⁷⁸ «La dottrina trinitaria assurge a punto trigonometrico della teologia e del pensiero cristiano, il centro irradiatore da cui si diramano tutte le altre linee», Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo* cit., p. 144; cfr. U. Casale, *Per un ripensamento della teologia trinitaria*, «Archivio Teologico Torinese», n. 7, 2001, pp. 321-344.

⁷⁹ Cfr. J. Ratzinger, *Taufe und Formulierung des Glaubens*, «Ephemerides Théologice Lovanienses», n. 49, 1973, pp. 76-86.

⁸⁰ La Trinità di Dio, rivelataci in Gesù Cristo, nucleo dello specifico cristiano, non è un'astrazione logica, ma questa esperienza fondamentale in cui Dio si dona all'uomo e l'uomo a se stesso in modo nuovo, mente il *Logos* si dischiude così all'unico totale rapporto tra l'essere-di-fronte e l'essere-

Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato, è la rivelazione/donazione della vita divina che è amore e, insieme, l'immagine perfetta dell'uomo che vive la fede come amore. Nella totale dedizione, nella donazione di sé Gesù realizza il suo essere Cristo-Figlio-Dio (vero Dio) e, insieme, realizza il vero uomo, l'uomo completamente aperto, l'ultimo uomo (vero Uomo). In questa visione complessiva, ogni approfondimento del cristianesimo «rivela il nucleo essenziale nella persona di Cristo, il Dio divenuto uomo, il fatto cioè di un "Tu" vissuto in Palestina ed elevato con la risurrezione a punto di convergenza universale, che muove la storia polarizzandola con la forza dell'amore»⁸¹. Gesù Cristo è la relazione Dio/uomo: cristocentrismo e relazione sono punti forti del pensiero di Ratzinger; l'evento cristologico costituisce pertanto l'attuazione compiuta della reciprocità della verità di Dio e della libertà dell'uomo, su cui si fonda ogni esperienza. Cristocentrismo e relazione sono ripensati e rivissuti nell'ecclesiologia eucaristica, la quale, a sua volta, fa da sfondo a un altro nucleo portante, quello della Tradizione. Se nella storia dell'ecclesiologia si è messo alternativamente l'accento sull'aspetto visibile della Chiesa e sull'aspetto invisibile, egli ritiene che l'Eucaristia – essendo, a un tempo, la realtà più interiore e spirituale, ma anche la più esteriore e sociale – sia il punto dove si realizza la Chiesa una e santa. E se diversi ecclesiologi discutono se è preferibile la categoria «corpo di Cristo» o quella di «popolo di Dio», l'ecclesiologia eucaristica ha il pregio di tenere insieme i punti positivi di entrambi gli approcci⁸².

uno, cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996. Così per l'antropologia: «Solo in Dio e a partire da Dio si conosce veramente l'uomo [...] l'uomo conosce se stesso soltanto se impara a capirsi partendo da Dio, e conosce l'altro se scorge in lui il mistero di Dio», Ratzinger, *Gesù di Nazaret* cit., p. 327.

⁸¹ R. Tura, *La teologia di Ratzinger. Saggio introduttivo*, «Studia Patavina», n. 21, 1974, pp. 145-182.

⁸² La Chiesa è una comunione di comunità, non come una federazione, ma come un corpo reso unito dal vincolo eucaristico: «Il fatto di essere popolo di Dio, è cosa che la Chiesa ha in comune con il popolo dell'antica alleanza; ma il suo esserlo nel corpo di Cristo, questa è per così dire la sua differenza specifica quale nuovo popolo», Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio* cit., p. 107; cfr. *L'Eucaristia è un sacrificio?*, «Concilium», n. 3, 1967, pp. 83-96; *Il problema della transustanziazione e del significato dell'eucaristia* (con W.

Come già accennato precedentemente, su questo tema egli risale a monte, ovvero al momento della «rivelazione di Dio attuata in Cristo»: tale rivelazione fa appello a una relazione con Dio; accogliere la rivelazione significa dunque entrare in relazione con Cristo attraverso un momento individuale (la fede: la risposta «totale» dell'uomo a Dio che rivela, comunica, dona)⁸³ e uno comunitario (la Chiesa, «corpo di Cristo»). E se la rivelazione, nel suo momento costitutivo, è chiusa, essa rimane pur sempre un continuo presente, giacché il Cristo è vivente e operante nella sua Chiesa attraverso lo Spirito Santo (soggetto trascendente della Tradizione), in una comprensione e realizzazione sempre nuova per i cristiani e per la Chiesa stessa (soggetto storico della tradizione). In questo contesto di Rivelazione la Scrittura è e resta la testimonianza originaria dell'evento Cristo (ma non è l'evento), mentre la Tradizione è «il sovrappiù di realtà rispetto alla parola che la testimonia», conservando in essa una continuità tra l'evento Cristo, lo Spirito Paracrito e tutta la Chiesa, in particolare il magistero della Chiesa⁸⁴.

Anche i dogmi, voce della Chiesa vivente, tracciano i confini della Tradizione, non come chiusure, bensì come piste per vivere sicuri, perché spetta alla Chiesa esplicitare la fede partendo dal Cristo storico e decidendo oggi nello Spirito Santo⁸⁵. Il compito della teologia dogmatica non è tanto quel-

Beinert), Paoline, Roma 1969; si veda anche U. Casale, *Il mistero della Chiesa*, Elledici, Leumann-Torino 1998.

⁸³ Poiché totale, la fede ha una costituzione complessa: è *Logos* e *Agape*. La fede non è soltanto un'idea, è una vita; il rapporto della ragione con la fede è tale che la fede la comprende; pur oltrepassandola, la loro correlazione apre la possibilità a un *sapere* che, senza rinunciare alla ragione, la trascende e la integra in una conoscenza che considera e apprezza la totalità dell'umano, cfr. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo* cit., pp. 64 sgg. «L'amore e la ragione coincidono in quanto veri e propri pilastri fondamentali del reale: la ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera. Nella loro unità essi sono il fondamento e lo scopo di tutto il reale», *Verità del cristianesimo?*, «MicroMega», supplemento al n. 2, 2005, pp. 49-65; anche *Fede, ragione e universalità*, «Il Regno/Documenti», n. 17, 2006, pp. 540-544.

⁸⁴ Cfr. *Tradition*, in *Lexicon für Theologie und Kirche* cit., vol. X, pp. 293-299.

⁸⁵ Cfr. *Der Heilige Geist als «Communio»*, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Kösel, Hamburg 1974 (trad. it. *Lo Spirito Santo come «communio»*, in C. Heitmann, H. Mühlen [a cura di], *La riscoperta dello Spirito Santo*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 251-267).

lo di «registrare» il dato, quanto di essere luogo in cui la coscienza credente esibisce la propria relatività alla verità, cioè pone la questione della verità, esplicitandone la capacità di renderne ragione. Per una corretta «storia del dogma» – anch'essa compito della teologia dogmatica – occorre evitare sia l'indirizzo evoluzionistico e storicistico (per il quale nella dottrina della Chiesa non vi è alcunché di stabile), sia la tendenza a vedere nel dogma qualcosa di statico (per cui nulla cambia, o progredisce). Per comprendere la relazione fra storia e dogma si deve tornare alla definizione di dogma: «Il dogma, cioè l'affermazione impegnativa di fede, ha la sua prima origine nel battesimo»; questo dialogo battesimale mette in luce quella che Ratzinger chiama «la struttura antropologica della fede»: ora, la fede viene dall'ascolto (cfr. Rm 10,17), viene all'uomo dall'esterno e la parola nella quale si esprime il messaggio della fede «è sempre preordinata e precedente al mio pensiero». Così il linguaggio del dogma è, in origine, simbolo, crea unità di spirito nell'unità della parola. Esso è uno strumento indispensabile, «non per chiudere, ma un'apertura che instrada» e, in esso, «storicità e immutabilità non sono l'una contro l'altra, ma si condizionano»⁸⁶. Una storia del dogma è dunque possibile, «può essere espresso con nuove formule... può mutare ancora, pur nella sua immutabilità, non mutare rispetto al passato, non essere abrogato. Ma può mutare rispetto al futuro procedendo verso la sua propria piechezza di significato e verso l'unità con l'Uno e con il Tutto della fede»⁸⁷.

⁸⁶ J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 109-141. L'Autore sintetizza: 1) il dogma è un fenomeno di linguaggio (finalizzato a fondare la comunione), nella morfologia linguistica sta sia la storicità sia l'immutabilità; 2) il linguaggio, come espressione dello spirito umano, esiste storicamente ma non senza continuità (senza questa perderebbe la sua funzione); 3) il dogma, come fenomeno del linguaggio, partecipa del doppio carattere della lingua: continuità e identità, ma anche processo aperto di appropriazione e di crescita; 4) il limite della storicità sta nel fatto che la fede è una e perciò il linguaggio della fede può rinviare sempre e soltanto a essa, evitando anche l'arbitrio privato; cfr. J. Ratzinger, *Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1971.

⁸⁷ K. Rahner, *Storicità della mediazione*, in *Mysterium Salutis*, vol. II, Queriniana, Brescia 1968, p. 300; cfr. W. Kasper, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968; anche l'opera pionieristica di J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845.

Trattando di Tradizione e di Chiesa, Ratzinger sottolinea spesso l'importanza della liturgia: una buona pratica liturgica si basa su una solida teologia liturgica e questa comporta una riflessione sulla preghiera, di cui la liturgia della Chiesa è il sommo esempio. La preghiera è possibile soltanto nella teologia trinitaria. Poiché vi è una relazione all'interno di Dio, ci può essere una partecipazione a questa relazione: «L'uomo può partecipare al discorso proprio di Dio in se stesso, perché Dio ha partecipato per primo al discorso umano e ha così mediato entrambi l'uno nell'altro, li ha messi in comunione reciproca»⁸⁸. Il «luogo» di questo inserimento dell'uomo in Dio è la Chiesa: in lei vive il Cristo, pertanto la liturgia non è semplice rievocazione della Pasqua, ma la sua presenza reale, e quindi la partecipazione al dialogo divino trinitario. In diversi testi e interventi sono richiamate le «dimensioni ontologiche» della liturgia: cosmica, storica e misterica, e viene rimarcato il senso proprio del culto cristiano – che ha il suo centro nella celebrazione eucaristica – come ingresso vitale nella realtà cristiana (in essa «si attua l'opera della nostra redenzione», dice la costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*, n. 2). Egli sottolinea il valore educativo delle feste cristiane incentrate sulla Pasqua e dei tempi liturgici⁸⁹. L'anima interiore del culto cristiano sta nella dimensione dell'amore e dell'offerta di sé, non tanto nelle cose e nei riti

⁸⁸ J. Ratzinger, *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano 1984, p. 26 (ed. orig. *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981); cfr. *Meditationen zur Karwoche*, Kyrios, Freising 1969 (trad. it. *Settimana Santa*, Queriniana, Brescia 1973).

⁸⁹ Cfr. *Einführung in den Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg im Br. 2000 (trad. it. *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001). È in corso di pubblicazione, presso l'editrice Herder (Freiburg im Br.), *l'Opera omnia* di Ratzinger, prevista in 16 volumi, già pubblicato il primo: *Gesammelte Schriften 1/ Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg im Br. 2008. Nella *Prefazione* l'Autore motiva la scelta di raccogliere qui i suoi scritti sulla liturgia (o, come dice il sottotitolo, «la fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana») perché questo tema – che fu già il primo a essere dibattuto nel Vaticano II – mette in luce «il primato di Dio», la priorità del tema «Dio» rispetto a ogni altra questione.

(anche se gestualità, silenzio e musica sono componenti importanti della liturgia)⁹⁰.

La stessa predicazione in contesto liturgico diviene introduzione al mistero di Dio, che è dono e promessa insieme; l'intima tensione della predicazione dipende dall'oggettiva tensione dell'arco Dogma-Scrittura-Chiesa-oggi, così la riflessione di Ratzinger si propone di contribuire all'elaborazione di una kerygmatica concreta. Il «luogo» e il «soggetto» ultimo della predicazione non è il singolo, ma la Chiesa, la quale non è la Parola, ma il luogo in cui abita la Parola. Tre pertanto devono essere gli aspetti fondamentali della predicazione: il suo carattere trinitario, la sua attenzione al presente e al futuro, la sua disponibilità a ricevere ispirazione dalla liturgia⁹¹.

Anche la mariologia ha un suo sviluppo: nel contesto teologico la vera funzione della mariologia sta nel corretto equilibrio della sua relazione a Cristo (Maria come cristo-tipica) e alla Chiesa (Maria, ecclesio-tipica), equilibrio già perseguito dal Vaticano II, inserendo il testo su Maria nella costituzione ecclesiologica (*Lumen gentium*, cap. VIII). Ratzinger presenta la mariologia e anche la pietà mariana nell'ancoraggio biblico, prendendo spunto dall'Antico Testamento – attraverso le grandi figure di donne: Eva, Sara, Rebecca, Anna, Ester, Giuditta, nelle quali prende concretezza la promessa del Messia – e dal Nuovo Testamento, che dell'Antico è compimento. Maria è «la figlia di Sion», rappresenta il popolo d'Israele, in lei il compimento delle promesse prende corpo, in lei – vergine, madre, sposa – è visibile l'unità della prima e dell'ultima alleanza, o, più profondamente, del mistero di creazione e di redenzione⁹². Maria è così la cre-

⁹⁰Ratzinger, *La festa della fede* cit., pp. 50 sgg.; cfr. *Liturgia e musica sacra*, in J. Overath (a cura di), *Christus in Ecclesia cantat*, CIMS, Roma 1986, p. 47 sgg.

⁹¹Cfr. Ratzinger, *Dogma e predicazione* cit., soprattutto pp. 11-55. Anche secondo Barth la teologia dogmatica deve interrogarsi «a proposito della corrispondenza della predicazione ecclesiastica con la rivelazione testimoniata dalla Scrittura», *Kirchliche Dogmatik* cit., vol. I, p. 299.

⁹²«Se "Christus et Ecclesia" costituiscono il fulcro ermeneutico della Scrittura concepita come rappresentazione della storia della salvezza, allora viene definito il luogo in cui la maternità di Maria diventa teologicamente significativa come ultima concretizzazione personale della Chiesa. Maria, nel momento del suo "sì", è l'Israele in persona. È la Chiesa in persona e quale per-

dente, la cristiana perfetta («la più grande fra i santi»⁹³), è la Chiesa riunita: conoscendo e contemplando l'Immacolata e l'Assunta, «si penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'incarnazione... perché ella riunisce e riverbera i massimi dati della fede» (*Lumen gentium*, n. 65).

L'escatologia costituisce infine un altro nucleo essenziale della riflessione ratzingeriana: fin dalla ricerca su Bonaventura, egli è convinto che la chiave per comprendere la teologia della storia stia nell'escatologia, il versante teologico concernente il destino ultimo del mondo. La teologia del '900 ha operato un notevole recupero del tema escatologico: egli passa in rassegna diverse scuole (K. Barth, R. Bultmann, O. Culmann, C. H. Dodd)⁹⁴, comprese le prospettive della «teologia politica» e della «teologia della liberazione». Rispetto a queste ultime, fatte salve le istanze positive (la dimensione sociale/pubblica del Vangelo, il nesso tra liberazione materiale e liberazione spirituale), Ratzinger vi scorge il pericolo di trasformare l'escatologia cristiana in messianismo politico e, conseguentemente, di smarrire il contenuto distintivo della speranza cristiana. Questo non significa che il Regno di Dio sia irrilevante per la politica: esso è invece estremamente importante, ma come realtà etica, non escatologica⁹⁵.

sona», *Maria, Chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 21 (ed. orig. *Maria. Kirche im Ursprung*, Johannes Verlag, Freiburg im Br. 1980); *Die Tochter Zion*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977 (trad. it. *La figlia di Sion*, Jaca Book, Milano 1995); J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, *Maria. Il sì di Dio all'uomo. Introduzione e commento all'enciclica «Redemptoris Mater»*, Queriniana, Brescia 2005; Benedetto XVI, *Pensieri mariani*, Lev, Città del Vaticano 2007; cfr. M. G. Masciarelli, *Maria «figlia di Sion» e «Chiesa nascente» nella riflessione di J. Ratzinger*, «*Marianum*», n. 68, 2006, pp. 321-345.

⁹³ Similmente a Balthasar, anche Ratzinger sviluppa il tema del rapporto tra teologia e santità (l'esistenza *teologica* dei santi): ogni esistenza paradigmaticamente vissuta comunica la capacità di un'intelligenza della rivelazione stessa; cfr. H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica I. Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 20-23.

⁹⁴ *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1977 (trad. it. *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2008, con una nuova prefazione dell'Autore).

⁹⁵ «La distinzione tra escatologia e politica rappresenta uno dei compiti basilari della teologia cristiana», Ratzinger, *Escatologia cit.*, p. 77.

Poi riprende il messaggio escatologico di Gesù: il regno di Dio – che il Cristo non solo annunzia, ma realizza: è il Regno in persona, «autobasi-leia» – è una realtà al tempo stesso presente e futura: la Chiesa primitiva, fedele a questo messaggio, annuncia Gesù come il Cristo che agisce nello Spirito: rappresenta «la forma presente del Regno», e questa stessa presenza è anche speranza, che in sé contiene il futuro. E questo presente/futuro è motivo di gioia: rallegratevi – dice l’apostolo – perché il Signore è vicino (Fil 4,4-5)⁹⁶.

Ogni discorso cristiano sulle cose ultime parte sempre dall’evento della risurrezione di Gesù: in questo avvenimento le cose ultime sono già cominciate e sono, in un certo senso, già presenti. Alla luce dunque del Cristo «che è venuto, che viene e che verrà», del Cristo quale principio ermeneutico di tutte le asserzioni escatologiche, sono ripensati e riformulati gli *éschata*: morte e giudizio, inferno, purgatorio e paradiso, la risurrezione della carne e la vita eterna. In tal modo si perviene a una generale rivalutazione dell’escatologia nell’esistenza cristiana (personale e comunitaria) e nella teologia, si perviene a una visione organica e unitaria dell’escatologia, con l’accentuazione del cristocentrismo (l’*éschaton* è Cristo) e della teologia trinitaria: Dio/Agape è il fine ultimo della creatura, Egli è il cielo per chi lo guadagna, l’inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da lui, il purgatorio per chi è da Lui purificato. La fede e la speranza – in una parola: l’amore – formano il rapporto grazioso con Dio, il presente considerato come vera relazione con Dio non è solo il principio ermeneutico per interpretare le aspettative del futuro, è anche il principio che collega il futuro di questa terra con l’*éschaton* trascendente⁹⁷.

⁹⁶ «L’elemento costitutivo del cristianesimo è la gioia [...] in un certo qual modo il Signore apre una scuola della felicità, non le piccole felicità di questo mondo (ricchezza, beni, potere), ma una gioia sicura grazie alla comunione interiore con il Signore», Ratzinger, *Il sale della terra* cit., pp. 31-34.

⁹⁷ Cfr. *Il destino di Gesù e la Chiesa*, in AA.VV., *La Chiesa ai nostri giorni*, Città Nuova, Roma 1966, pp. 7-26; *Al di là della morte*, «Comunione», n. 3, 1972, pp. 9-14; anche H. U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1966; U. Casale, *Destinazione e compimento dell’uomo della storia e del mondo. Escatologia cristiana*, «Archivio Teologico Torinese», n. 10, 2004, pp. 68-93.

Nelle opere del teologo Ratzinger, pubblicate mentre era prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, sono riprese alcune tematiche: l'ecclesiologia e il suo fondamento eucaristico. Il concetto di Chiesa come «corpo di Cristo» è legato al fatto che la Chiesa non solo celebra il mistero eucaristico, il corpo sacramentale del Signore, ma è fondata su di esso. L'ecclesiologia eucaristica è un'ecclesiologia di comunione, e quest'ultima è il cuore della *Lumen gentium*⁹⁸. Così è ripreso il tema del rapporto primato-episcopato: nella Chiesa vi deve essere un'attenta correlazione fra i due poli, la pluralità viva delle Chiese locali da una parte, e l'ufficio primaziale, che esprime tutta l'unità-pluralità della Chiesa dall'altra. Anche le relazioni Chiesa e mondo (soprattutto Chiesa ed etica politica nelle moderne democrazie)⁹⁹ e quelle tra le confessioni cristiane (ecumenismo) sono oggetto della riflessione teologica. A partire dal decreto conciliare *Unitatis redintegratio*, viene proposta una corretta forma di impegno ecumenico, impegno che comporta l'interazione di tre elementi: la fede-esperienza del popolo di Dio, lo studio dei teologi e la predicazione dottrinale dei vescovi¹⁰⁰. Infine un'ultima quaestio: l'unità e la pluralità nella Chiesa. L'unità della Chiesa non vuol dire uniformità, esiste unità e pluralità della sapienza cristiana. Vi è una fede e un pluralismo teologico, bisogna tuttavia distinguere – osserva Ratzinger – tra un pluralismo fruttuoso e uno dannoso: la molteplicità delle teologie esiste come servizio a una Tradizione comune, «quando la pluriformità è vera ricchezza e porta con sé la pienezza, questa è vera cattolicità (la sinfonia della fede). Invece il pluralismo di posizioni fondamentalmente opposte porta alla dissoluzione, distruzione e perdita d'identità»¹⁰¹.

⁹⁸ Cfr. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia cit.; Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche una communio*, S. Ulrik, Augsburg 2002 (trad. it. *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004).

⁹⁹ Cfr. J. Habermas, J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Herder, Freiburg im Br. 2005 (trad. it. *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005).

¹⁰⁰ Cfr. Ratzinger, *Problemi ecumenici*, in *Chiesa, ecumenismo e politica cit.; Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, in *Ökumene - Konzil - Unfehlbarkeit*, Tyrolia, Innsbruck 1979.

¹⁰¹ Ratzinger, *Il pluralismo come problema per la Chiesa e la teologia*, in *Natura e compito della teologia cit.*, pp. 67-87 (ed. orig. in «Forum Katholische Theologie», n. 2, 1986, pp. 81-96).

In conclusione, nell'opera di Ratzinger traspare «il fatto di una visione teologica in cui palpita un cuore e una carica di speranza, una riflessione che cerca una soluzione dei problemi non solo sulla linea del pensato, ma anche del vissuto nella Chiesa; una riflessione che orienta a una sapienza, sinonimo di gusto della vita spesa nella luce del Cristo¹⁰², pur soffrendone insieme il travaglio inevitabile in una fede concreta»¹⁰³. La forza di questa teologia poggia su tre dati: la correlazione della suprema oggettività della rivelazione cristiana con le modalità di vita e di pensiero che ne derivano; la consapevolezza della storicità della rivelazione, del rilievo che ha la storia quale mezzo attraverso il quale l'origine definitiva della rivelazione e la sua mediazione nella tradizione giunge a noi; la convinzione che questa rivelazione, se accolta con fede-speranza-carità, è in grado di corrispondere alle domande e ai bisogni più profondi della soggettività umana¹⁰⁴. In sintesi: il pensiero teologico di Ratzinger intende mettere in luce che nell'autocomunicazione della verità di Dio l'uomo accede alla sua propria verità¹⁰⁵.

Sullo sfondo culturale di tutto questo vi sono, insieme, l'illuminismo e il romanticismo tedeschi, che hanno contribuito a dare alla teologia (tedesca, in primis) un linguaggio e una cultura al pensiero cristiano (concezione dell'uomo e della ragione, della storia e della tradizione), senza dimenticare i punti deboli (l'illuminismo contiene anche una tendenza al relativismo e al nichilismo)¹⁰⁶. Se ha criticato un illuminismo contrassegnato

¹⁰² Sul simbolismo della luce cfr. Ratzinger, *Luce*, in *Dizionario teologico* cit., vol. II, pp. 232-243.

¹⁰³ Tura, *Joseph Ratzinger* cit., p. 757; cfr. T. Rowland, *Ratzinger's Faith*, Oxford University Press, Oxford 2008.

¹⁰⁴ Cfr. Nichols, *Joseph Ratzinger* cit., pp. 304-310.

¹⁰⁵ Questo è, propriamente, il compito della teologia fondamentale, si veda qui P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996; U. Casale, *Il Dio comunicatore e l'avventura della fede*, Elledici, Leumann 2003.

¹⁰⁶ Già denunciati da esponenti della Scuola di Francoforte: T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976. Le osservazioni critiche di Ratzinger all'illuminismo immanentista, chiuso al Trascendente, sono in gran parte riconducibili alla denuncia di una mancanza d'attenzione o di una dissoluzione della dimensione dialogale e interpersonale del soggetto: cfr. Ratzinger, *Il concetto di persona in teologia*, in

dalla sistematica chiusura al Trascendente, Ratzinger ha proposto un illuminismo sinonimo di intelligenza e di ricerca della verità, espressione dell'uomo che, grazie alla conoscenza della verità di cui è capace, acquisisce sia la propria dignità «trascendente», sia il proprio potere critico e demistificatore, entrambi sinonimi di libertà («illuminismo personalista»). La fede nell'unico Dio, forte del contributo della ragione, possiede il proprio discriminante nella verità stessa di Dio, cui la coscienza può attingere e dalla quale resta guidata. Come la grazia di Dio esige la natura per offrirsi e comunicarsi, così anche la ragione, che è inclusa nel dinamismo grazioso, va qualificata come «luogo ontologico della grazia», ovvero spazio in cui Dio crea premesse libere alla sua piena e definitiva rivelazione di Sé¹⁰⁷.

Così il teologo dell'agape è anche il magister della ratio: il luogo «naturale» della ragione è la donazione dell'agape di Dio, realizzata in Gesù Cristo vero uomo e vero Dio; proprio in Cristo il dono di Sé si fa pieno e definitivo, Dio chiede e dona un'intelligenza capace di concorrere al riconoscimento del dono stesso. Qui, dove Dio crea con il Logos – la Parola nel-

Dogma e predicazione cit.; K. Übner, *Vernunft der Aufklärung und Vernunft der Offenbarung*. Joseph Ratzinger, in *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Sankt Ulrich, Augsburg 2006, pp. 284-285. Si tratta di superare una ragione strutturata secondo criteri di «obiettività» che escludono come rilevanti la libertà, la storicità e altre dimensioni dell'umano, come l'ordine degli affetti, cfr. R. Mattioli, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005.

¹⁰⁷ «La fede cristiana non ha né separato né contrapposto illuminismo e religione, ma li ha congiunti in un organismo in cui entrambi devono sempre reciprocamente purificarsi e approfondirsi. Questa volontà di razionalità, che spinge la ragione verso un autotrascendimento, appartiene all'essenza del Cristianesimo. [...] La fede cristiana, cresciuta dalla fede di Abramo, sollecita urgentemente alla questione della verità e di conseguenza a qualcosa che riguarda tutti gli uomini e tutti li riunisce come pellegrini della verità», Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003; anche *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg im Br. 2005; cfr. G. Sgubbi, *Il Logos e l'Agape: la rilevanza della ragione in Benedetto XVI*, «Rivista di teologia dell'evangelizzazione», n. 12, 2009, pp. 229-265, e *Ragione strumentale, ragione «aperta» e Agape*. In ascolto di Benedetto XVI, «Rivista Teologica di Lugano», n. 12, 2007, pp. 353-381.

la quale la creazione viene costituita, la creazione che, in quanto proveniente dalla Parola, è aperta alla parola quale suo fondamento¹⁰⁸ – qui dove Dio rivela il suo disegno salvifico («che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità», 1 Tim 2,4), la questione della verità acquista tutto il suo peso, sicché separare fede e ragione significa divaricare Dio e uomo, finendo per farne due mondi incomunicabili. La ragione (dialogale, uditiva, «allargata»)¹⁰⁹ è costitutiva del pensare credente e del sapere teologico; il rapporto fede-ragione è una particolare forma del più grande rapporto natura-grazia, che, a sua volta, illumina il trionfo verità – libertà – amore¹¹⁰. «La ragione, quale espressione della capacità umana di conoscere e accogliere il Vero, vive nell'orizzonte del Buono, di Dio/Agape e della sua volontà di autocomunicazione in Cristo: il "Dio-

¹⁰⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Creazione e peccato*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1986; *Itinerari della fede tra i rivolgimenti del tempo presente*, in *Svolta per l'Europa?*, Paoline, Milano 1991, pp. 84-85; *In principio Dio creò il cielo e la terra*, Lindau, Torino 2006; cfr. H. de Lubac, *Le motif de la création dans «L'être et les êtres»*, in *Théologies d'occasion*, Ddb, Paris 1984, pp. 425-432; H. U. von Balthasar, *Creazione e Trinità*, «Communio», 1988, pp. 9-17.

¹⁰⁹ La ragione è essenzialmente una «ragione in ascolto», non tanto una singola facoltà, ma tutto l'uomo che si scopre intelligente grazie alla comunicazione con Dio nella quale è da questi costituito (in altri termini: la coscienza credente): cfr. Benedetto XVI et al., *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007; H. Verweyen, *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkes*, Wbg, Darmstadt 2007; E. Dirscherl, *Die Überlegungen Benedikts XVI. Zum Verhältnis von Glaube und Vernunft*, in C. Dohmen (a cura di), *Die «Regensburger Vorlesung». Papst Benedikt XVI im Dialog der Wissenschaft*, Pustet, Regensburg 2007, pp. 27 sgg.

¹¹⁰ Il cuore della riflessione teologica e anche del ministero petrino di Ratzinger sta in questi tre concetti-base: verità, libertà, amore. La verità è la soglia che ogni persona deve varcare per essere veramente libero, libero di realizzare pienamente il suo potenziale umano; l'amore è il fine ultimo della libertà e il motivo che spinge la Chiesa a porre a tema innanzitutto la questione della verità e della libertà; cfr. W. Beinert, *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI. Ausschau als Rückschau*, «Catholica», n. 60, 2006, pp. 139-150; J. Allen, *Benedetto XVI anno primo: un quadro d'insieme*, «Il Regno/Documenti», n. 51, 2006, pp. 217-218.

Uomo Gesù Cristo" è l'Altro in vista del quale l'uomo è pensato e voluto, "l'Altro che è il realmente Altro rispetto all'umanità e al tempo stesso colui che è una cosa sola con essa". La ragione può e deve conoscere Dio come Altro, affinché la fede possa accogliere questo Altro come prossimo, puro dono e pura gratuità. [...] Questa ragione esprime l'autotrascendimento dell'uomo verso quel misterioso "Tu", che la ragione discretamente percepisce e la fede gioiosamente accoglie. Si tratta di un "Tu" altro dall'uomo, ma non a esso estraneo, anzi: è in questo trascendimento di sé che l'uomo giunge a sé, nel superamento di sé la vera accoglienza di sé»¹¹¹.

In conclusione: anche se parte della critica tende a catalogarlo sbrigativamente come «progressista divenuto conservatore» (in realtà categorie inadeguate a cogliere lo spessore del pensiero teologico)¹¹², l'analisi qui condotta permette di apprezzare la forza e il respiro di Ratzinger: l'aver creato un pensiero teologico che ha permesso di accogliere in modo nuovo il significato della Tradizione cristiana, in risposta alle domande e alle preoccupazioni di questo mondo moderno e postmoderno, anche sfidando

¹¹¹ Sgubbi, *Il Logos e l'Agape: la rilevanza della ragione in Benedetto XVI* cit., p. 264; cfr. F. Meier Hamidi, P. Schumacher (a cura di), *Der theologe Joseph Ratzinger*, Herder, Freiburg im Br. 2007; G. K. Müller, *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI*, Pustet, Regensburg 2007; K. Wenzel (a cura di), *Die religionen und die Vernunft*, Herder, Freiburg im Br. 2007 (trad. it. *Le religioni e la ragione*, Queriniana, Brescia 2008).

¹¹² Come è noto, la subcultura mediatica (*longa manus* di ben noti potentati finanziari-economici-politici, spesso pregiudizialmente avversi al cristianesimo e alla Chiesa) dà un'immagine totalmente falsata della persona e dell'opera di J. Ratzinger-Benedetto XVI. Inoltre, alcune riviste, anche teologiche, catalogano e liquidano vescovi e teologi, nel Concilio e dopo il Concilio, come «conservatori» e «progressisti»: in realtà, l'adozione di un simile, superficiale modello euristico, che contrappone rigidamente la tendenza conservatrice e quella progressista, non dà ragione della complessità delle dinamiche teologiche del Vaticano II e del postconcilio: J. A. Komonchak, *Le valutazioni sulla «Gaudium et spes»*: Chenu, Dossetti, Ratzinger, in J. Doré (a cura di), *Volti di fine Concilio* cit., pp. 115-152; cfr. Ratzinger, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II* cit., p. 86; J. Grootaers, *Il diario del Concilio di Yves Congar*, in *Teologi@Internet* (a cura di R. Gibellini), Queriniana, n. 13, 2002.

*e trasformando queste preoccupazioni con la dynamis divina della Tradizione, ponendo sempre sullo sfondo il duplice binomio: ragione e fede, verità e amore e la fondamentale relazione tra la verità di Dio (che è giustizia, amore) e la libertà/storicità dell'uomo (la coscienza credente), mettendo sempre al centro Gesù di Nazaret, il Cristo che ha portato Dio all'uomo e l'uomo a Dio*¹¹³.

¹¹³ «Egli ha portato il Dio d'Israele ai popoli così che tutti i popoli ora lo pregano e nelle Scritture riconoscono la sua parola, la parola del Dio vivente»: Ratzinger, *Gesù di Nazaret* cit., p. 144; tema ripreso anche dalle encicliche: *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) e *Spe salvi* (30 novembre 2007); cfr. U. Casale, *Dio è Amore. Per un'intelligenza dell'Enciclica di Benedetto XVI*, «Archivio Teologico Torinese», n. 13, 2007, pp. 48-70; n. 13, 2007, pp. 327-339, e «*Spe salvi*». *Intelligenza della II enciclica di Benedetto XVI. Invito alla lettura*, «Archivio Teologico Torinese», n. 15, 2009, pp. 29-52.

