

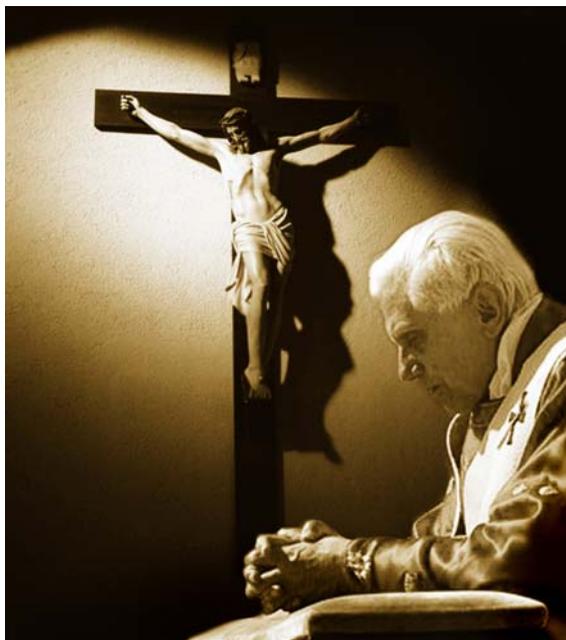
PONTIFICIA
ACCADEMIA
DELLE SCIENZE

EXTRA SERIES

30

Importanza e attualità del *Gesù di Nazaret* di Joseph Ratzinger Benedetto XVI

S.E. MONS. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO



Conferenza dell'Ambasciata di Croazia
30 ottobre 2007



CITTÀ DEL VATICANO
2007

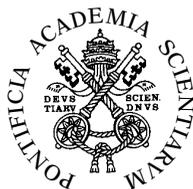
PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARVM

EXTRA SERIES 30

IMPORTANZA E ATTUALITÀ
DEL *GESÙ DI NAZARET*
DI JOSEPH RATZINGER
BENEDETTO XVI

S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo

Conferenza dell'Ambasciata di Croazia
30 ottobre 2007



CITTÀ DEL VATICANO
2007

CONFERENZA DELL'AMBASCIATA DI CROAZIA
30 OTTOBRE 2007

IMPORTANZA E ATTUALITÀ DEL *GESÙ DI NAZARET* DI JOSEPH RATZINGER BENEDETTO XVI

S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo

*«Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito,
che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato»
(Gv 1,18)*

*«Tota fides Christiana circa divinitatem
et humanitatem Christi versatur»
(S. Tommaso d'Aquino, *De articulis fidei*, 1)*

*«Il fatto che il cristianesimo ti è stato annunziato
significa che tu devi farti un'opinione intorno a Cristo; Egli,
ovvero il fatto che Egli esiste e che Egli è esistito,
è la decisione di tutta l'esistenza. Se Cristo ti è stato annunziato,
è scandalo dire "Non ne voglio avere opinione"»
(S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Firenze 1972, p. 691)*

L'ampio contesto del libro

Quali nomi hanno modellato con le loro idee, progetti, parole, la visione del mondo dell'uomo del XXI secolo? Certamente sono stati numerosi, perché la verità la troviamo nel dialogo profondo, e il progredire è il frutto di molti ingegni, mentre il regresso o la decadenza sono la conseguenza di molte omissioni, dimenticanze, nascondimenti e tradimenti. Credo di non sbagliare nell'affermare che il deismo inglese e la cosiddetta "cultura classica tedesca" che inizia con Kant, passa per Hegel e Schleiermacher, e giunge fino a Marx e Nietzsche sono tra quelle correnti di pensiero che, soprattutto nel campo della nostra attuale percezione della religione, hanno maggiormente contribuito a dare forma a tale visione. È chiaro che mai come nei secoli della nostra modernità si è parlato tanto di religione. Ed è altrettanto chiaro che il movimento iniziato con la riforma luterana ha avuto in certo modo una sua versione filosofico-teologica prima nel criticismo gno-seologico kantiano, poi nel suo doppio e opposto cammino dell'idealismo trascendentale di Fichte-Schelling-Hegel, che esaltava la religione ma la

subordinava alla ragione filosofica, e infine nell'irrazionalismo fideista (più vicino a Kant) di Jacobi-Fries-Schleiermacher, che individuava l'essenza della religione nel "sentimento" individuale del divino. Parallelamente a tali sviluppi, Gesù di Nazaret dall'essere riconosciuto come il figlio di Dio consustanziale al Padre, è divenuto inizialmente "il maestro del Vangelo", una sorta di grande figura morale alla pari di Socrate o dei fondatori di altre religioni, poi la "rappresentazione per antonomasia" dello spirito assoluto, a volte addirittura un impostore, ed infine una pia creazione della comunità dei credenti nata dalla fede nella sua natura divina.

Nel frattempo i risultati a cui giungeva la filologia moderna applicata al testo sacro individuavano problemi nuovi circa la composizione dell'Antico e del Nuovo Testamento, in particolare riguardo agli autori, all'autenticità, alla struttura e all'interpretazione dei libri ispirati; problemi che la teologia patristica e scolastica non potevano neanche sospettare. In modo analogo le ricerche contemporanee in Medio Oriente sulle civiltà antiche del mondo biblico e lo studio comparato delle religioni extrabibliche mostravano analogie e somiglianze che non potevano essere meramente casuali e che perciò esigevano un'interpretazione d'insieme che partisse da un nuovo principio unitario. Il concetto di cambiamento o di progresso come transizione dalla potenza all'atto di origine aristotelica – rielaborato da Hegel come divenire (*Werden*) unitario dall'essere al nulla e viceversa, o anche come sviluppo (*Entwicklung*) dello spirito – viene reinterpretato da Darwin e dai neodarwiniani come l'unica legge fondamentale per la comprensione dell'origine dell'universo, della vita e dello spirito stesso. Il relativismo, tentazione sempre presente nella storia del pensiero e della Chiesa, ha colto e coglie tuttora tali occasioni per riproporre il tentativo, già dello gnosticismo, di unificare tutte le istanze circa la verità e la religione in un principio unico: la soggettività della verità e la relatività di tutte le sue forme, incluse le formule dogmatiche. Infatti, osserva Papa Benedetto XVI: «Lo scontro della fede della Chiesa con un liberalismo radicale ed anche con scienze naturali che pretendevano di abbracciare con le loro conoscenze tutta la realtà fino ai suoi confini, proponendosi caparbiamente di rendere superflua l'«ipotesi Dio», aveva provocato nell'Ottocento, sotto Pio IX, da parte della Chiesa aspre e radicali condanne di tale spirito dell'età moderna» (Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005).

Ben si può dire che il relativismo, approfittando ed amplificando l'insufficienza critica di alcune posizioni tradizionali nel campo dell'esegesi e della storia della Chiesa, ha tentato e tenta tuttora di cambiare l'interpre-

tazione dei dati e del significato stesso della fede, della religione dell'uomo naturale e della dinamica della ragione umana nel suo cammino di ricerca verso la verità. Come Papa Benedetto XVI denuncia nel suo Discorso a Regensburg, nelle molteplici ondate di «de-ellenizzazione»¹ si è respinto il realismo della filosofia greca e la sua rielaborazione cristiana, che aveva per base la distinzione tra l'essere umano, la natura e Dio, e la separazione fra l'ordine della creazione naturale e quello della ricreazione soprannaturale che fa capo a Cristo Salvatore. In tal modo si pone fine a ogni forma di trascendenza oggettiva. Conseguentemente si elimina ogni valore assoluto e trascendente dei principi della ragione e con essi la possibilità di qualunque struttura logica di ragionamento, nonché la validità di qualsiasi posizione metafisica. Nella «dittatura del relativismo»² la religione ha il virus che corrompe non solo le verità della fede, ma anche il valore oggettivo della verità in sé, sia di fatto sia di ragione, e in realtà si torna al principio del sofista Protagora (481 a.C.-420 a.C.): «l'uomo è la misura di tutte le cose» (*Theaet.*, 152, frag. B 1).

Dal punto di vista della religione l'errore principale è il tentativo di interpretare l'esperienza intima del soggetto (coscienza, autocoscienza) in diretta continuità e quale espressione unica ed autentica della vita religiosa. Un ulteriore errore è il considerare sia l'esperienza religiosa sia la coscienza religiosa, comune o naturale, come l'essenza o il denominatore comune della stessa rivelazione divina e della vita della grazia. In pratica si introducono nuovamente il deismo e il soggettivismo kantiano che prendono in considerazione la religione dell'uomo naturale, sebbene essa nel relativismo sia assunta come pura esperienza soggettiva, come il criterio di ogni religione, finendo col subordinare perfino la religione rivelata all'esperienza religiosa naturale che diventerebbe addirittura una forma di rivelazione soprannaturale. In realtà, ogni esperienza religiosa è chiamata a sanarsi e purificarsi nonché ad elevarsi tramite l'esperienza soprannaturale della grazia, e può avere un valore preparatorio rispetto alla grazia e dipendente dalla Rivelazione e dal Magistero autentico della Chiesa, secondo l'illustre

¹ Cf. Benedetto XVI, *Discorso all'Università di Regensburg*, 12 Settembre 2006.

² «Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare «qua e là da qualsiasi vento di dottrina», appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie» (Card. Joseph Ratzinger, *Omelia della Messa pro Eligendo Romano Pontifice*, Basilica di San Pietro, 18 aprile 2005).

principio di San Tommaso: «I doni della grazia in tale modo si sommano a quelli della natura che niente le tolgono, anzi la perfezionano; così la luce della fede, che ci viene infusa gratuitamente, non annulla la luce della conoscenza naturale che abbiamo congenita, anzi la potenza».³

Questa incomprendimento della dimensione soprannaturale della rivelazione divina, di Cristo e della sua grazia, è insita nella ragione umana che, caduta col peccato, ha la tendenza a erigersi a criterio assoluto di verità, sia nella forma di razionalismo, sia di fideismo che è, a sua volta, anche una sottile forma di razionalismo (Kierkegaard) inteso a domesticare la fede nella sua dimensione trascendente. Perciò è facile vederla emergere e riemergere di quando in quando nella storia della Chiesa. Ai giorni nostri, essa si manifesta in quei tentativi che Benedetto XVI ha denunciato come la volontà di cambiare la Chiesa presente in certe interpretazioni del post-concilio, secondo «un'ermeneutica della discontinuità e della rottura», che «non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna» (Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005).

Terminata la lettura del libro *Gesù di Nazaret* di Joseph Ratzinger Benedetto XVI, Rizzoli, L.E.V., Milano 2007, si avverte che in ogni pagina si dialoga con le sfide e con le conseguenze portate da questa cultura della modernità contraria alla fede, in particolare sul tema della religione e naturalmente sulla realtà storica e sulla natura divina di Cristo Nostro Signore, che sono esattamente quei dubbi che oggi lacerano le coscienze. Confessa Benedetto XVI: «come risultato di tutti questi tentativi è rimasta l'impressione che, comunque, sappiamo ben poco di certo su Gesù e che solo in seguito la fede sulla sua divinità abbia plasmato la sua immagine. Questa impressione, nel frattempo, è penetrata profondamente nella coscienza comune della cristianità. Una simile situazione è drammatica per la fede perché rende incerto il suo autentico punto di riferimento» (p. 8).

Dialogo con le sfide e le conseguenze della modernità

Nato a Marktl am Inn, diocesi di Passau, in Germania, l'Autore, durante il periodo dei suoi studi e del suo insegnamento in diverse Università di quella gloriosa e potente Nazione cristiana, ha potuto seguire da vicino le

³ *In Trin.*, 2, 3. Anche: "Fides praesupponit cognitionem naturales, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile", i.e., "la fede presuppone la conoscenza naturale, come la grazia la natura e il perfetto il perfetibile" (*S.Th.*, I, q. 2, a. 2 ad 1).

diverse vicissitudini sia della ricerca sulla religione, sia quella sulla documentazione storica circa la figura di Gesù, proprio in quella terra in cui, più che in nessun'altra, si è discusso di tali questioni, a partire da quella che viene chiamata "la filosofia classica tedesca", cioè da Kant (1724-1804) in poi. Da allora, i problemi relativi al sapere e al poter provare se Dio sia intervenuto nella storia dopo la creazione con una rivelazione e con la sua grazia come «nuova creatura» (2 Cor 5,17; Gal 6,14),⁴ e quello ad esso intimamente collegato, cioè il poter dire qualcosa di storicamente certo sulla vita di Gesù, sono divenute questioni sempre più attuali e scottanti: mentre si è andata sviluppando la pretesa di negare un intervento soprannaturale di Dio nella storia (che dia fondamento alla storia della salvezza iniziata con l'Alleanza di Dio con Israele), è andata crescendo la tendenza a separare il Cristo storico dal Cristo della fede, arrivando quindi a negare o relativizzare la storicità e, in definitiva, la divinità stessa di Cristo (cfr. p. 7 s.).

Leggendo queste pagine si trovano spesso riferimenti a questo sfondo filosofico, storico ed esegetico, a cominciare dalla distanza che l'Autore, sin dalla premessa, prende da un noto caposcuola dell'esegesi cattolica contemporanea, Rudolf Schnackenburg: «È chiaro che con questa visione della figura di Gesù io vado al di là di quello che dice, per esempio, Schnackenburg in rappresentanza di una buona parte dell'esegesi contemporanea». Essa «ci ha dischiuso una grande quantità di materiali e di conoscenze attraverso le quali la figura di Gesù può divenirci presente con una vivacità e profondità che pochi decenni fa non riuscivamo neppure a immaginare». E tuttavia l'Autore intende applicare «i nuovi criteri metodologici, che ci consentono una interpretazione propriamente teologica della Bibbia e che però richiedono la fede, senza con ciò voler e poter per nulla rinunciare alla serietà storica» (p. 19 s.). Ma l'Autore stesso ha una prospettiva ampia che arriva a toccare il problema delle scienze naturali quando afferma: «Solo la fede nell'unico Dio libera e "razionalizza" veramente il mondo. Dove essa scompare, il mondo diventa solo apparentemente più razionale. In realtà devono allora essere riconosciuti i poteri del caso, che non si possono definire; la "teoria del caos" affianca la conoscenza della struttura razionale del mondo e mette l'uomo di fronte a oscurità che egli non può risolvere e che pongono un limite all'aspetto razionale del mondo» (p. 208 s.).

⁴ Cfr. il nostro saggio, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Salamanca 1979, spec. p. 192 ss.

La contemporaneità con Cristo

Ma ora addentriamoci nel libro stesso. Esso tratta degli eventi della vita di Gesù, dal Battesimo alla Trasfigurazione. Tuttavia l'Autore passa con facilità dal considerare i fatti riguardanti Gesù, all'importanza che questi hanno avuto per le generazioni seguenti e per la nostra Chiesa. Perciò il libro è pieno di allusioni e suggerimenti a questioni contemporanee. Si potrebbe dire che in questo testo l'Autore abbia conferito alla sua opera un certo taglio kierkegaardiano, cioè si riferisce al nostro rapporto con Cristo e di Cristo con noi, appunto alla cosiddetta «contemporaneità con Gesù». Mi ricorda perciò il capolavoro di Kierkegaard, *L'esercizio del cristianesimo*, opera incentrata su questa categoria della «contemporaneità con Cristo» da lui proposta per la prima volta. Per esempio, parlando della tentazione nel deserto in cui Satana offre a Gesù il dominio del mondo, Papa Benedetto afferma quanto segue: «Gli aiuti dell'Occidente – Egli dice – ai Paesi in via di sviluppo, basati su principi puramente tecnico-materiali, che non solo hanno lasciato da parte Dio, ma hanno anche allontanato gli uomini da Lui con l'orgoglio della loro saccenteria, hanno fatto del Terzo Mondo il *Terzo Mondo* in senso moderno. Tali aiuti hanno messo da parte le strutture religiose, morali e sociali esistenti e introdotto la loro mentalità tecnicistica nel vuoto. Credevano di poter trasformare le pietre in pane, ma hanno dato pietre al posto del pane. È in gioco il primato di Dio. Si tratta di riconoscerlo come realtà, una realtà senza la quale nient'altro può essere buono. Non si può governare la storia con mere strutture materiali, prescindendo da Dio. Se il cuore dell'uomo non è buono, allora nessuna altra cosa può diventare buona. E la bontà di cuore può venire solo da Colui che è Egli stesso la Bontà, il Bene» (p. 56).

E ancora più avanti sempre parlando delle tentazioni, Egli afferma: «il suo vero contenuto diventa visibile quando constatiamo come prenda sempre nuova forma nel corso della storia. L'impero cristiano cercò ben presto di trasformare la fede in un fattore politico per l'unità dell'impero. Il regno di Cristo doveva dunque prendere la forma di un regno politico e del suo splendore. La debolezza della fede, la debolezza terrena di Gesù Cristo doveva essere sostenuta dal potere politico e militare. Nel corso dei secoli questa tentazione – assicurare la fede mediante il potere – si è ripresentata continuamente, in forme diverse e la fede ha sempre corso il rischio di essere soffocata proprio dall'abbraccio del potere» (p. 62 s).

Il richiamo alla Tradizione cristiana

Come nelle sue catechesi e nelle sue magistrali omelie dalla Cattedra di San Pietro, l'Autore dà anche volentieri parola ai Padri della Chiesa e ai teologi antichi, cioè a quella che si chiama la Tradizione con la "T" maiuscola che il metodo storico-esegetico difficilmente prende in considerazione. Per esempio, per quanto concerne la parola greca *epiousios* (ἐπουσίος), tradotta come pane «quotidiano», Egli cita Origene, il quale afferma che, nella lingua greca, «questo termine non esiste in altri testi e che è stato creato dagli Evangelisti» (p. 185). L'Autore procede riportando anche la traduzione della Vulgata di san Girolamo «che traduce la misteriosa parola con *supersubstantialis*, interpretandola nel senso di "sostanza" nuova, superiore, che il Signore ci dona nel santo Sacramento quale vero pane della nostra vita» (p. 185 s.). Circa l'interpretazione della domanda del Padre Nostro «E non indurci in tentazione», Egli richiama l'interpretazione di San Cipriano: «Così che ogni nostro timore e devozione e culto si rivolgano a Dio, dal momento che nelle nostre tentazioni niente è lecito al Maligno, se non gliene vien data di là la facoltà (*De dom. or.* 25)» (p. 196). Perfino Platone viene ricordato nel contesto delle beatitudini, perché «aveva già avuto un presentimento (*La Repubblica*, II 361e – 362a)» del giusto perseguitato (Cristo crocifisso) di cui parlano le profezie dell'Antico Testamento (p. 114).

Questo insieme di considerazioni generali sulla religione, sulla storia posteriore a Gesù e sulla sua contemporaneità, conferisce al libro un'importanza e un'attualità che altri libri su Cristo, preoccupati dalla discussione meticolosa degli avvenimenti della Sua vita, non posseggono.

Il tentativo di capovolgere la predicazione sul «Regno di Dio»

Riguardo al grande tema della religione, l'Autore è preoccupato della corrente interpretazione intorno al tema del «Regno di Dio» (cap. 3) che distingue nettamente tra Gesù e l'annuncio degli apostoli. Tale esegesi identifica il Regno di Dio con lo scopo della religione in generale o «della comunità delle religioni», delle religioni diciamo "naturali" in quanto contrapposte a quella rivelata o in quanto unica forma di rivelazione, quella che nella teologia classica veniva chiamata la rivelazione naturale o più semplicemente "la luce dell'intelligenza". Egli esordisce citando una celebre e significativa battuta del modernista cattolico Alfred Loisy: «Gesù annunciò il regno di Dio ed è venuta la Chiesa». L'Autore commenta:

«Sono parole da cui traspare sì ironia, ma anche tristezza: invece del tanto atteso regno di Dio, del mondo nuovo trasformato da Dio stesso, è venuto qualcosa di completamente diverso – una misera cosa! –: la Chiesa» (p. 71).

Infatti, mentre nella teologia del XIX e dell'inizio del XX secolo si amava parlare della Chiesa come del regno di Dio sulla terra, ovvero si considerava la Chiesa la realizzazione del regno di Dio all'interno della storia, «l'Illuminismo – invece – aveva suscitato nella teologia protestante un rivolgimento nell'esegesi e quindi, in particolare, aveva condotto anche a una nuova interpretazione del messaggio di Gesù circa il regno di Dio» (p. 74). Il più significativo rappresentante della teologia liberale dell'inizio del XX secolo è stato Adolf von Harnack, il cui pensiero ha avuto molta risonanza tanto che, a partire più o meno dagli anni Trenta, la sua interpretazione è stata ampiamente adottata anche dall'esegesi cattolica. In Harnack, tuttavia, la teologia liberale era anche legata alla contrapposizione tra le tre grandi forme del cristianesimo: cattolico-romana, greco-slava e germanico-protestante, per poi privilegiare quest'ultima in quanto puro regno della libertà, un'interpretazione piuttosto affine alla più nota teoria hegeliana della storia. Aggiunge quindi Papa Benedetto: «Gli sforzi fatti per tradurre nella vita cristiana contemporanea la visione dell'escatologia ravvicinata, che per noi non è così immediatamente comprensibile, furono molteplici. Bultmann, per esempio, cercò di farlo mediante la filosofia di Martin Heidegger: quello che conta sarebbe un atteggiamento esistenziale, l'“incessante disponibilità”; Jürgen Moltmann, ricollegandosi a Ernst Bloch, sviluppò una “Teologia della speranza”, che intendeva interpretare la fede come attivo inserimento nell'edificazione del futuro» (p. 76).

A questo punto l'Autore mostra il capovolgimento del tema del «Regno di Dio» che muta dall'originario riferimento alla Chiesa di Cristo all'interpretazione secolarizzata della comunità delle religioni, con un conseguente stravolgimento anche della religione cristiana: «Nel frattempo si è sviluppata in estesi circoli della teologia, in modo particolare in ambito cattolico, una reinterpretazione secolaristica del concetto di “regno”, che dà il via a una nuova visione del cristianesimo, delle religioni e della storia in generale e con questa profonda trasformazione vuole rendere il presunto messaggio di Cristo nuovamente accettabile» (p. 76). L'Autore mostra i presunti passaggi di questo capovolgimento: «Si asserisce che prima del Concilio avrebbe dominato l'ecclesiocentrismo: la Chiesa sarebbe stata proposta come centro del cristianesimo. Poi si sarebbe passati al cristocentrismo, presentando Cristo come il centro di tutto. Ma – si dice – non solo la Chiesa separa, anche Cristo appartiene solo ai cristiani. Pertanto dal cri-

stocentrismo si sarebbe saliti al teocentrismo, e ci si sarebbe in questo modo avvicinati già di più alla comunità delle religioni. Con ciò, però, non sarebbe ancora raggiunta la meta, perché anche Dio può essere un elemento di divisione tra le religioni e tra gli uomini» (p. 77). A seguito di ciò, l'Autore conclude che per questi autori il programma delle religioni oggi dovrebbe essere quello di «fare il passo verso il regnocentrismo, verso la centralità del regno. Questo, appunto, sarebbe stato in definitiva il cuore del messaggio di Gesù e ciò costituirebbe la via giusta per unire finalmente le forze positive dell'umanità nel cammino verso il futuro del mondo. "Regno" significherebbe semplicemente un mondo in cui regnano la pace, la giustizia e la salvaguardia della creazione. Non si tratterebbe di nient'altro. Questo "regno" dovrebbe essere realizzato come approdo della storia. E questo sarebbe il vero compito delle religioni: lavorare insieme per la venuta del "regno" ... Per il resto, esse potrebbero ben mantenere le loro tradizioni, vivere ognuna la propria identità, ma pur conservando le loro diverse identità, dovrebbero collaborare per un mondo in cui siano decisivi la pace, la giustizia e il rispetto della creazione» (p. 77).

La necessità di Cristo

Tuttavia se «nessuno ha visto Dio»,⁵ questa è una vera illusione. In realtà, dice Joseph Ratzinger: «Un punto emerge su tutto: Dio è sparito, chi agisce è ormai solo l'uomo» (p. 78). È salutare, perciò, che la divina clemenza venga in soccorso nel cammino dell'uomo verso Dio e che, quando è necessario, intervenga con una rivelazione speciale atta a facilitare il sofferto cammino dell'esperienza e della riflessione umana, così che «tutti facilmente possano partecipare della conoscenza divina»,⁶ senza incappare nei dubbi e negli errori in cui è caduto il paganesimo e in cui cade l'uomo ogniqualvolta si allontana dalla fede. Il ricorso alla rivelazione non è quindi dannoso o illecito, ma è invece indispensabile e liberante in una materia così importante per la vita spirituale.⁷ L'Autore aggiunge: «il

⁵ Gv 1,17.

⁶ Cfr. San Tommaso, *Summa contra Gentiles*, cap. IV.

⁷ "Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est" (*S.Th.*, I, q. 1, a. 1).

monoteismo filosofico non bastava per guidare gli uomini verso un rapporto vivo con Dio» (p. 215). Dobbiamo allora riconoscere che la rivelazione speciale che inizia con Mosè e i Profeti e fa capo alla pienezza di Cristo, è ora per l'essere umano l'unica via di verità per la vita eterna che è diventata accessibile a tutti,⁸ e non il privilegio di pochi fortunati dotati di forze intellettuali o morali superiori. L'Autore così mostra che senza la realtà di Gesù, fatta di carne, ossa, sangue e divinità, il cristianesimo diviene un semplice moralismo, un affare dell'intelletto o della volontà, e non una realtà ontologica nuova, una comunicazione di vita nuova, una potenza (*dynamis*) nuova nella storia (cf. p. 365).

L'ancoramento della fede in Mosè e i Profeti

Joseph Ratzinger Papa Benedetto XVI cerca di ancorare la fede cristiana alla tradizione ebraica in quanto rivelazione speciale che Dio ci ha comunicato mediante Mosè e i Profeti, e lo fa con riferimento ai Salmi e alle Profezie, particolarmente a quella di Mosè in *Dt* 18,15.18 («Il Signore tuo Dio susciterà per te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto. [...] gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà quanto io gli comanderò»); profezia che egli vede avverata in Gesù (p. 23). Ora, Mosè aveva incontrato il Signore. E Israele può sperare in un nuovo Mosè, che incontrerà Dio come un amico incontra il proprio amico, ma al quale non sarà detto, come invece accadde a Mosè, «Tu non potrai vedere il mio volto» (*Esodo* 33,20). Gli sarà dato di «vedere davvero e immediatamente il volto di Dio e di potere così parlare in base alla piena visione di Dio e non soltanto dopo averne visto le spalle» (p. 26). Gesù infatti ha una visione di Dio quale nessun altro uomo può avere, come dice il prologo del Vangelo di Giovanni: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (*Gv* 1,18). È questo il punto di partenza nuovo e decisivo a partire dal quale è possibile comprendere la «figura di Gesù» (p. 26). L'Autore si richiama spesso alle parole dell'Antico Testamento, specialmente ai Salmi (che sono citati abbondantemente e quasi tutti), per delineare il quadro entro cui intendere le parole e i gesti di Gesù.

⁸ «Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur Isai. XI, 9: *repleta est terra scientia domini*» (San Tommaso, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Proemiun).

In questo contesto Papa Benedetto XVI dedica ampio spazio a una discussione con il rabbino americano Jacob Neusner, dal cui libro (*A Rabbi talks with Jesus*, 1993) ricava da una parte le somiglianze (il libro è scritto con molto rispetto verso Gesù e con grande senso della sua appartenenza al popolo e alla tradizione ebraica) e, dall'altra le decisive differenze nel modo di intendere le parole del Signore. Egli ne conclude che «il giusto intreccio di Antico e Nuovo Testamento era ed è un elemento costitutivo per la Chiesa» (p. 149 s). Ma che la sostanziale differenza con l'interpretazione ebraica risiede in quanto segue: «[Gesù] ha portato il Dio di Israele ai popoli così che tutti i popoli ora lo pregano e nelle Scritture di Israele riconoscono la sua parola, la parola del Dio vivente» (p. 144). E ancora: «Ciò che in Gesù dava scandalo era proprio ciò che abbiamo già visto nel dialogo del rabbino Neusner col Gesù del Discorso della montagna: il fatto che Egli sembrava mettersi sullo stesso piano del Dio vivente. Era questo l'elemento che la fede rigidamente monoteistica degli ebrei non riusciva ad accettare» (p. 350 s.).

Il valore storico del Vangelo di Giovanni e del suo Autore

Joseph Ratzinger Papa Benedetto XVI propone anche un'ampia trattazione sul valore storico del Vangelo di Giovanni, da una parte respingendo la nota interpretazione di Rudolf Bultmann, dall'altra accettando in parte quella più realista di Martin Hengel (*Die johanneische Frage*, Tübingen 1993) e criticando anche quella di alcuni autori cattolici. Poi espone una propria sintesi, che risulta vicina alla tesi di Hengel, sebbene contenga il riconoscimento della storicità del Vangelo e conseguentemente di Gesù. Papa Benedetto, infine, in linea con la tradizione pur muovendosi nel contesto della moderna esegesi critico-storica, riesce a dimostrare che Giovanni di Zebedeo è l'autore del quarto Vangelo che è storicamente attendibile e che approda a fatti realmente accaduti al Gesù terreno. Cioè esso mostra, come nessuno altro Vangelo, sia la realtà storica di carne, ossa e sangue di Cristo sia la sua figliolanza divina per essenza (*homooúsios*) (p. 368).

Fin dagli inizi i nemici di Cristo e della sua missione di salvezza hanno fatto del Vangelo di Giovanni, dei miracoli e delle profezie che in esso provano la natura divina di Cristo, il bersaglio principale dei loro attacchi o negando la loro esistenza, oppure sviandone il significato inteso da Gesù. Nel magistero ordinario della Chiesa cattolica proprio nei miracoli e nelle profezie risiede la credibilità della fede, come voleva Cristo stesso: «Se è

mediante lo Spirito di Dio che io caccio i demoni, è dunque giunto a voi il regno di Dio» (Mt 12,28). Di fatto i miracoli, come anche le profezie, continuano ancora oggi a promuovere la conversione tra gli uomini, a rinsaldare in loro la fede, a confondere i suoi avversari, ed infine a dichiarare certi uomini e certe donne santi, cioè esempi di vita cristiana. Dal punto di vista esistenziale i miracoli e le profezie sono «segni» (σημείον) della divinità di Cristo e della sua presenza nella Chiesa. Sotto un certo aspetto (oggettivo) essi garantiscono la verità dei dogmi, sotto un altro aspetto (soggettivo) anch'essi diventano oggetto di fede ed è questo atto di fede che Cristo stesso desidera da coloro che gli chiedono miracoli. Come dice l'Autore: «Nelle guarigioni miracolose del Signore e dei Dodici, Dio si rivela nel suo potere benigno sul mondo. Sono secondo la loro essenza "segni" che rimandano a Dio stesso e tendono a mettere in movimento l'uomo verso di Dio» (p. 211).

Nell'ultimo e più strepitoso miracolo della risurrezione di Lazzaro, morto da quattro giorni e già con i segni della corruzione del corpo, Gesù dichiara alla sorella Marta ch'egli è «la risurrezione e la vita e chi crede in lui non morrà in eterno». «Credi tu questo?». E Marta, trasformata dalla spinta interiore della grazia, gli risponde: «Sì, o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il figlio di Dio che deve venire nel mondo». Segue l'incontro con la sorella Maria e Gesù, vedendola piangere, si commosse anche lui profondamente e si sciolse in lacrime. Ripresosi, gridò a gran voce: «Lazzaro, vieni fuori». Ed il morto tornato alla vita, uscì dal sepolcro fra lo stupore dei Giudei presenti (Gv 10,20 ss.). Era il terzo morto risuscitato da Gesù, dopo la giovinetta Tabita ed il figlio della vedova di Naim. Le circostanze dell'evento che l'evangelista Giovanni, testimone oculare, descrive minutamente, non hanno riscontro in nessuna altra religione.

L'avversario più ostinato dei miracoli di Gesù rifiuta anche questo miracolo perché è solo l'evangelista Giovanni a raccontarlo a distanza di sessanta anni dalla morte di Cristo, e dunque considera questo miracolo una mera invenzione dell'evangelista (T. Woolton, *A fifth Discourse on the Miracles of our Saviour*, London 1728, p. 8). A quali estremi può portare il partito preso!

La contestazione delle profezie messianiche ha preso vita con lo scritto, pubblicato anonimo, di J. Collins, *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (London 1724) che suscitò nell'ambiente dei teologi inglesi contemporanei una moltitudine di energiche contestazioni. La tesi del *Discourse* è sbrigativa: le profezie sono state inventate dagli evangelisti per mostrare l'accordo fra il Vecchio e il Nuovo

Testamento ed i riferimenti al Cristo hanno un significato puramente allegorico (cfr. p. 54 ss., spec. p. 61 ss.). È sintomatico che ambedue, Woolton come Collins, si riferiscano sia ad un certo Rabbi ebreo sia a Baruch Spinoza (1632-1677), per polemizzare con la religione cristiana; ma, scalzati gli argomenti (storici) delle profezie, dei miracoli e della vita di Cristo, non rimaneva loro che la cosiddetta “religione naturale” che era la posizione di partenza del fondatore del deismo: Herbert de Cherbury. In quanto avversario della religione rivelata ed in particolare del Cristianesimo, il deismo si affermò come critica biblica, sottoponendo i testi sacri, e in particolare il Vangelo di Giovanni, all’esame delle nuove scienze filologico-storiche. Questa opera fu svolta soprattutto da John Roland, e fu successivamente ripresa sul continente con criteri più rigorosi dal Reimarus nei suoi famosi *Frammenti di Wolfenbüttel*, editi postumi da Lessing. Questi due autori possono essere considerati i fondatori della moderna critica biblica. A questa linea di completa indipendenza dalla teologia patristica e da San Tommaso si è attenuto Kant con il saggio *La religione nei limiti della ragion pura*, che fu debolmente contestato da Jacobi che oppone al razionalismo ateo di Spinoza una forma di realismo fideistico. Sulla linea del razionalismo religioso deista, fin dagli anni giovanili si è posto invece Fichte con il suo *Aphorismen...*, ma essendo costretto a difendersi dall’accusa di ateismo, il suo pensiero sfociò in una forma di spinozismo dinamico. Tale approccio razionalista verrà accolto anche da Schelling e soprattutto con più genio e influenza, da Hegel la cui *Religionsphilosophie* costituisce il testo classico del deismo speculativo in quanto pone Cristo al centro della storia ma lo secolarizza svuotandolo della partecipazione della natura divina come grazia soprannaturale. Dalla filosofia della religione di Hegel procede dialetticamente l’ateismo radicale di L. Feuerbach (1804-1872), da cui a sua volta prenderà l’avvio l’antropologia sociologica di K. Marx (1818-1883) che tuttora domina parte della critica della religione sulla base del principio di Feuerbach secondo cui «il segreto (l’essenza) della teologia è l’antropologia» fino la rivoluzione radicale di F.W. Nietzsche (1844-1900) quando decideva *la morte di Dio*. Esso ha raggiunto agli inizi del Novecento, la teologia cattolica col movimento modernista, condannato il 7 settembre 1907, da S. Pio X con L’Enciclica *Pascendi* (di cui recentemente è ricorso il centenario), che rimane il punto fermo per la risoluzione immanentistica del problema religioso, che apre la via all’ateismo pragmatico, relativista e nichilista della filosofia di fine Novecento e perfino all’attuale negazione dell’esistenza storica di Gesù di Nazaret.

L'analisi di Papa Benedetto XVI risponde alzando il tiro e con maestria a queste contestazioni e la sua conclusione è lapidaria: «il Vangelo di Giovanni, in quanto Vangelo pneumatico, non fornisce semplicemente una sorta di trascrizione stenografica delle parole e delle attività di Gesù, bensì, in virtù del comprendere nel ricordarsi, ci accompagna, al di là dell'aspetto esteriore, fin nella profondità delle parole e degli eventi, in quella profondità che proviene da Dio e conduce verso di Lui» (p. 275). E ancora: «Il Vangelo come tale è "ricordo", e ciò significa: esso si attiene alla realtà accaduta e non è un'epopea su Gesù, una violenza agli avvenimenti storici» (*l.c.*). Anzi per Papa Benedetto XVI il Vangelo di Giovanni ci mostra il Gesù nella sua dimensione reale storica di carne, ossa e sangue, e anche in quella reale metafisica della sua divinità: «Ci mostra veramente la persona di Gesù, così come Egli era, e proprio in questo modo ci mostra Colui che non solo era, ma che è; Colui che, in tutti i tempi, può dire nella forma del presente: "Io sono". 'Prima che Abramo fosse, *Io sono* (Gv 8,58)» (*l.c.*). Penso che non tutti i filosofi e gli esegeti moderni e contemporanei del "partito preso", si riconosceranno nelle parole di Benedetto XVI circa l'autore del quarto Vangelo, quando egli sostiene con chiarezza la paternità di Giovanni, nel passo in cui afferma: «allo stato attuale della ricerca è senza altro possibile scorgere in Giovanni di Zebedeo quel testimone che difende solennemente la sua testimonianza oculare (cfr. 19,35), identificandosi così come il vero autore del Vangelo» (p. 264 s.).

L'approccio teologico di J. Ratzinger Papa Benedetto XVI

Da tutto questo traspare chiaramente anche il metodo di lavoro e l'idea sulla teologia di Joseph Ratzinger. L'Autore è del tutto contrario alla pretesa egemonica del metodo esegetico che egli denuncia: «il metodo storico-critico reclama[va] per sé l'ultima parola nella interpretazione della Bibbia e, pretendendo la piena esclusività per la sua comprensione delle Sacre Scritture, si oppone[va] in punti importanti all'interpretazione che la fede della Chiesa aveva elaborato» (Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005). L'Autore riconosce che tale metodo è importante e nasconde delle perle di conoscenza che egli sa mettere in luce all'interno della "selva oscura" delle sue conflittuali interpretazioni, ma altresì afferma che l'utilizzo esclusivo del metodo storico-critico rischia di smembrare il testo e di rendere incomprensibili i fatti a cui esso fa riferimento. Egli si propone dunque di leggere i differenti testi nel quadro complessivo costituito dalla totalità della Scrittura e dalla fede della Chiesa. Diviene così

chiaro «che nell'insieme c'è una direzione, che l'Antico e il Nuovo Testamento sono intimamente collegati tra loro. Certo, l'ermeneutica cristologica, che in Gesù Cristo vede la chiave del tutto e, partendo da Lui, apprende a capire la Bibbia come unità, presuppone una scelta di fede, e non può derivare dal puro metodo storico. Ma questa scelta di fede ha dalla sua la ragione – una ragione storica – e permette di vedere l'intima unità della Scrittura e di capire così in modo nuovo anche i singoli tratti di strada, senza togliere loro la propria originalità storica» (p. 15). Questa ampia citazione dimostra come, nel pensiero dell'Autore, ragione e fede, miracoli e disponibilità ad accettarli, siano mutuamente implicate e «reciprocamente intrecciate». Per quanto concerne la conoscenza di Dio, dunque, non si tratta di far ricorso ad un immediato «senso del divino», come pretendono le «filosofie dell'intuizione» (Schleiermacher), oppure a un'ispirazione dello Spirito assolutamente estranea alla storicità (Bultman, Hengel). Bisogna invece ammettere un'alleanza inscindibile fra ragione e fede, fra ragione storica e fede teologale, fra dimensione oggettiva e soggettiva, fra storia e memoria della fede, che non vuol dire né deve implicare una dipendenza passiva l'una dall'altra, poiché la ragione nei suoi diversi approcci deve esercitare il proprio compito e parimenti deve fare la fede. Anche qui, pertanto, fede e ragione s'incontrano in un rapporto di «complementarità» come ben dice *Fides et ratio*.

In questa luce, l'Autore considera inammissibile la contrapposizione tra fede e ragione storica, convinto che il Gesù dei Vangeli sia una figura storica e che la fede della Chiesa non possa fare a meno di una concreta base storica. Ciò significa che l'Autore, come afferma egli stesso a pagina 17, «ha fiducia nei Vangeli», pur integrando tale approccio con quanto l'esegesi moderna ci dice. E da tutto ciò scaturisce un Gesù reale, un «Gesù storico» nel senso proprio del termine (p. 18). La sua figura «è molto più logica e storicamente comprensibile delle ricostruzioni con le quali ci siamo dovuti confrontare negli ultimi decenni» (p. 17). L'autore è convinto che «solo se era successo qualcosa di straordinario, se la figura e le parole di Gesù avevano superato radicalmente tutte le speranze e le aspettative dell'epoca, si spiega la sua crocifissione e la sua efficacia» (p. 18), e questo alla fine porta i suoi discepoli a riconoscergli il nome che il profeta Isaia e tutta la tradizione biblica avevano riservato solo a Dio (cfr. pp. 17-18). Applicando questo approccio metodico e teologico alla lettura del *Padre nostro* ma anche alle parole e ai discorsi di Gesù, la cui analisi occupa diversi capitoli del libro, l'Autore rivela di essere persuaso «che il tema più profondo dell'annuncio di Gesù era il suo proprio per-

sonale mistero, il mistero del Figlio, in cui Dio è fra noi e tiene fede alla sua parola» (p. 224). Come dice l'Autore in merito alla questione giovannea, circa cioè il valore storico del Vangelo di Giovanni e delle parole che egli fa dire a Gesù che in parte differiscono da quelle dei Vangeli sinottici, il mistero dell'unione di Gesù con il Padre è sempre presente e determina l'insieme, pur restando nascosto sotto la sua umanità (cf. p. 275). Le affermazioni di Gesù su se stesso mostrano in definitiva quello che comunica la parola filosofica *homooúsios* e cioè che: «in Dio stesso vi è dall'eternità il dialogo tra Padre e Figlio che, nello Spirito Santo, sono davvero il medesimo e unico Dio» (p. 368). In conclusione, bisogna «che noi – come richiede la natura della parola di Dio scritta – leggiamo la Bibbia, e soprattutto i Vangeli come unità e totalità, che in tutte le sue stratificazioni storiche esprime tuttavia un messaggio intrinsecamente consequenziale» (p. 227 s.). Questo approccio non è distante da quello indicato da San Tommaso come proprio della teologia che è «una scienza in quanto poggia su principi conosciuti alla luce della scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei beati» (*S.Th.*, I, q. 1, a. 2).

Successo e attualità dell'Opera

Se tale è l'approccio ermeneutico dell'autore, cosa dobbiamo pensare della riuscita globale dell'opera? L'evidente successo sottolineato dal numero di copie vendute nel mondo intero, è anche un indice significativo della necessità di un tale libro, dell'interesse per la singolarità dell'Autore e per l'importanza e l'attualità della tematica affrontata nell'opera. L'Autore confessa che questo libro «è il risultato di un lungo cammino interiore» (p. 20). Se pure ha cominciato a lavorarvi durante l'estate 2003, il libro è tuttavia il frutto maturo di una meditazione e di uno studio che hanno occupato un'intera vita. Dalle sue riflessioni e dalle sue ricerche Papa Benedetto XVI ha tratto la conclusione che «Gesù non è un mito, che è un uomo di carne e di sangue, una presenza tutta reale nella storia. Noi possiamo seguire le strade che ha preso. Possiamo udire le sue parole grazie ai testimoni. È morto ed è risuscitato». Questa opera è quindi una grande e ardente testimonianza su Gesù di Nazaret, sul suo significato per la storia dell'intera umanità e per la percezione della vera natura di Dio. Ben si può dire di questo libro quello che afferma San Tommaso del quarto Vangelo: «Evangelista Ioanes intendit principaliter ostendere divinitatis Verbi incarnati» (*In Ioannem*, 1, 1). È sempre confortante leggere testimonianze come questa, tanto più se vengono da un grande teologo, che per

volontà amorosa della Provvidenza è il successore di Pietro. A mio avviso, il libro è unico e bellissimo, si legge con una certa facilità e ci fa capire in modo nuovo, dopo trecento anni di discussione, come Gesù sia realmente esistito e sia il Figlio per essenza di Dio. Ci auguriamo, come voluto recentemente dai Vescovi congregati in Aparecida (Brasile) nella V Conferenza dell'Episcopato Latinoamericano y del Caribe, che questo libro aiuti anche «a fare maturare, radicare e fare crescere in tutto il corpo Ecclesiale la consapevolezza che Cristo, il Dio dal volto umano, è il nostro vero e unico Salvatore». ⁹ Ci auguriamo che esso apra una nuova stagione che, come negli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso, ci dia una serie di opere entusiasmanti su Gesù, in modo da poterlo conoscere e amare di più nella sua realtà storica e teologica.

Al tempo stesso il libro ci fa comprendere la grande fede dell'Autore. Possiamo riferire a Benedetto XVI quanto dice san Tommaso, che cita Pseudo Dionigi, di un buon teologo: «Ieroteo è sapiente non solo perché studia il divino, ma anche perché lo patisce [esperimenta] in sé». ¹⁰ Inoltre, il libro non si limita al solo dato intellettuale, ma è «per la edificazione della comunità» (1 Cor 14,12). Come nella prima Enciclica, *Deus caritas est*, anche in questo libro Papa Benedetto XVI ci indica la via dell'amore di Dio e del prossimo, come quando spiega la parabola del buon Samaritano: «Ora ci rendiamo conto che noi tutti siamo "alienati" e bisognosi di redenzione. Ora ci rendiamo conto che tutti noi abbiamo bisogno del dono dell'amore salvifico di Dio stesso, per poter diventare anche noi persone che amano. Abbiamo sempre bisogno di Dio, che si fa nostro prossimo, per potere diventare a nostra volta prossimi» (p. 238). *Servati servandis*, mi piace fare mie le parole conclusive di una recensione del Card. Martini: «pensavo anche io verso la fine della mia vita, di scrivere un libro su Gesù come conclusione dei lavori che ho svolto sui testi del Nuovo Testamento. Ora, mi sembra, che, questa opera di Joseph Ratzinger, corrisponda ai miei desideri e alle mie attese, e sono molto contento che lo abbia scritto». ¹¹ Auguro a molti la gioia e quel bene spirituale di conferma nella fede, che ho provato io nel leggerlo. Molte grazie!

⁹ *Documento Conclusivo*, § 22, Aparecida, 2007, p. 22.

¹⁰ *S.Th.*, I, q. 1, a. 6 ad 3.

¹¹ Carlo Maria Martini, *Recensione a Gesù di Nazaret*, tr. it. dal francese.

Stampa:
Pontificia Accademia delle Scienze
Casina Pio IV • Città del Vaticano
28 Novembre 2007

*«Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il
Figlio unigenito, che è nel seno del Padre,
lui lo ha rivelato»*

(Gv 1,18)

*«Tota fides Christiana circa divinitatem
et humanitatem Christi versatur»*

(S. Tommaso d'Aquino, *De articulis fidei*, 1)

*«Il fatto che il cristianesimo ti è stato
annunziato significa che tu devi farti
un'opinione intorno a Cristo;
Egli, ovvero il fatto che Egli esiste
e che Egli è esistito, è la decisione
di tutta l'esistenza. Se Cristo ti è stato
annunziato, è scandalo dire
“Non ne voglio avere opinione”»*

(S. Kierkegaard, *La malattia mortale*,
Firenze 1972, p. 691)