

# Table of Contents

[Copertina](#Top_of_p000_cover_xhtml)

[L’immagine](#cover)

[Il libro](#Top_of_p001_il_libro_xhtml)

[L’autore](#Top_of_p002_l_autore_xhtml)

[Frontespizio](#Top_of_p003_frontispiece_xhtml)

[Premessa. di Elio Guerriero](#Top_of_p004_premessa_xhtml)

[CHE COS’È IL CRISTIANESIMO](#Top_of_p005_half_title_xhtml)

[Prefazione](#Top_of_p006_prefazione_xhtml)

[Capitolo primo. LE RELIGIONI E LA FEDE CRISTIANA](#Top_of_p007_parte_01_xhtml)

[L’amore all’origine della missione](#Top_of_p008_capitolo_01_xhtml)

[Che cos’è la religione. Un tentativo di definire il concetto di religione](#Top_of_p009_capitolo_02_xhtml)

[Capitolo secondo. ELEMENTI FONDAMENTALI DELLA RELIGIONE CRISTIANA](#Top_of_p010_parte_02_xhtml)

[Monoteismo e tolleranza](#Top_of_p011_capitolo_03_xhtml)

[Il dialogo cristiano-islamico](#Top_of_p012_capitolo_04_xhtml)

[Musica e liturgia](#Top_of_p013_capitolo_05_xhtml)

[Teologia della liturgia](#Top_of_p014_capitolo_06_xhtml)

[Capitolo terzo. EBREI E CRISTIANI IN DIALOGO](#Top_of_p015_parte_03_xhtml)

[Grazia e chiamata senza pentimento. Osservazioni sul trattato De Iudaeis](#Top_of_p016_capitolo_07_xhtml)

[Benedetto XVI-Arie Folger. Scambio epistolare agosto-settembre 2018](#Top_of_p017_capitolo_08_xhtml)

[Capitolo quarto. TEMI DI TEOLOGIA DOGMATICA](#Top_of_p018_parte_04_xhtml)

[La fede non è un’idea, ma la vita](#Top_of_p019_capitolo_09_xhtml)

[Il sacerdozio cattolico](#Top_of_p020_capitolo_10_xhtml)

[Il significato della Comunione](#Top_of_p021_capitolo_11_xhtml)

[Capitolo quinto. TEMI DI TEOLOGIA MORALE](#Top_of_p022_parte_05_xhtml)

[La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali](#Top_of_p023_capitolo_12_xhtml)

[Capitolo sesto. CONTRIBUTI OCCASIONALI](#Top_of_p024_parte_06_xhtml)

[La Commissione Teologica Internazionale](#Top_of_p025_capitolo_13_xhtml)

[Cento anni dalla nascita di san Giovanni Paolo II](#Top_of_p026_capitolo_14_xhtml)

[Settantacinque anni dalla morte del gesuita padre Alfred Delp](#Top_of_p027_capitolo_15_xhtml)

[Il suo silenzio è anche il suo modo di esprimersi. Intervista su san Giuseppe](#Top_of_p028_capitolo_16_xhtml)

[Note](#Top_of_p029_note_xhtml)

[Copyright](#Top_of_p999_copyright_xhtml)



# INDICE

[Copertina](#Top_of_p000_cover_xhtml)

[L’immagine](#cover)

[Il libro](#Top_of_p001_il_libro_xhtml)

[L’autore](#Top_of_p002_l_autore_xhtml)

[Frontespizio](#Top_of_p003_frontispiece_xhtml)

[Premessa. di Elio Guerriero](#Top_of_p004_premessa_xhtml)

[CHE COS’È IL CRISTIANESIMO](#Top_of_p005_half_title_xhtml)

[Prefazione](#Top_of_p006_prefazione_xhtml)

[Capitolo primo. LE RELIGIONI E LA FEDE CRISTIANA](#Top_of_p007_parte_01_xhtml)

[L’amore all’origine della missione](#Top_of_p008_capitolo_01_xhtml)

[Che cos’è la religione. Un tentativo di definire il concetto di religione](#Top_of_p009_capitolo_02_xhtml)

[Capitolo secondo. ELEMENTI FONDAMENTALI DELLA RELIGIONE CRISTIANA](#Top_of_p010_parte_02_xhtml)

[Monoteismo e tolleranza](#Top_of_p011_capitolo_03_xhtml)

[Il dialogo cristiano-islamico](#Top_of_p012_capitolo_04_xhtml)

[Musica e liturgia](#Top_of_p013_capitolo_05_xhtml)

[Teologia della liturgia](#Top_of_p014_capitolo_06_xhtml)

[Capitolo terzo. EBREI E CRISTIANI IN DIALOGO](#Top_of_p015_parte_03_xhtml)

[Grazia e chiamata senza pentimento. Osservazioni sul trattato De Iudaeis](#Top_of_p016_capitolo_07_xhtml)

[Benedetto XVI-Arie Folger. Scambio epistolare agosto-settembre 2018](#Top_of_p017_capitolo_08_xhtml)

[Capitolo quarto. TEMI DI TEOLOGIA DOGMATICA](#Top_of_p018_parte_04_xhtml)

[La fede non è un’idea, ma la vita](#Top_of_p019_capitolo_09_xhtml)

[Il sacerdozio cattolico](#Top_of_p020_capitolo_10_xhtml)

[Il significato della Comunione](#Top_of_p021_capitolo_11_xhtml)

[Capitolo quinto. TEMI DI TEOLOGIA MORALE](#Top_of_p022_parte_05_xhtml)

[La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali](#Top_of_p023_capitolo_12_xhtml)

[Capitolo sesto. CONTRIBUTI OCCASIONALI](#Top_of_p024_parte_06_xhtml)

[La Commissione Teologica Internazionale](#Top_of_p025_capitolo_13_xhtml)

[Cento anni dalla nascita di san Giovanni Paolo II](#Top_of_p026_capitolo_14_xhtml)

[Settantacinque anni dalla morte del gesuita padre Alfred Delp](#Top_of_p027_capitolo_15_xhtml)

[Il suo silenzio è anche il suo modo di esprimersi. Intervista su san Giuseppe](#Top_of_p028_capitolo_16_xhtml)

[Note](#Top_of_p029_note_xhtml)

[Copyright](#Top_of_p999_copyright_xhtml)

Il libro

N

egli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, il volume Introduzione al cristianesimo faceva conoscere al grande pubblico un giovane teologo tedesco. Oggi, a conclusione della sua vita e in veste di papa emerito, Benedetto XVI affida in eredità quest’opera agli uomini tutti per condividere le sue ultime riflessioni su alcuni temi fondamentali della religione cristiana.

Al centro vi è la misericordia di Dio, che nasce da una passione d’amore verso ogni creatura. Al servizio di Dio sono i sacerdoti, chiamati a stare alla sua presenza e a essere testimoni del suo amore. Vi sono poi i temi del dialogo con le altre religioni, con gli ebrei, il popolo della promessa, con le confessioni cristiane, con il mondo. Questo dialogo, tuttavia, non può prescindere dai contenuti centrali del credo: l’incarnazione del Figlio di Dio, la fede nella morte e risurrezione di Gesù, la presenza eucaristica, la comunione fraterna nella Chiesa, i temi centrali della morale cristiana.

Come recita il sottotitolo, il volume è quasi un testamento spirituale, dettato dalla sapienza del cuore di un maestro sempre attento alle attese e alle speranze dei fedeli. Negli anni trascorsi nel monastero Mater Ecclesiae in Vaticano la sua presenza discreta e la sua preghiera sono state un sostegno importante per la vita della Chiesa. Da lì osservava benevolo la natura, specchio dell’amore di Dio creatore, dal quale proveniamo e verso il quale siamo diretti. Da lì guardava al suo paese d’origine, la Germania, all’Italia ove trascorse buona parte della sua vita, alla Francia che lo accolse nella sua Académie, all’intera Europa. A questi paesi il papa emerito affida, con voce flebile ma appassionata, la sua richiesta di non rinunciare all’eredità cristiana, che è un patrimonio prezioso per l’intera umanità.

In vita, Benedetto XVI non sempre è stato compreso. Nessuno, tuttavia, ha potuto negare la lucidità del suo pensiero e la forza delle sue argomentazioni, che quest’ultima opera egregiamente raccoglie.

L’autore

Benedetto XVI, nato in Baviera nel 1927, fu negli anni successivi alla seconda guerra mondiale un «enfant prodige» della teologia. Chiamato al Vaticano II come perito, consulente teologico dei padri conciliari, vi conobbe il futuro papa Giovanni Paolo II che, appena eletto, lo volle al suo fianco. Si trasferì dunque a Roma, dove divenne uno dei più stretti collaboratori del papa polacco e poi suo successore nel pontificato. Nel 2013 stupì il mondo annunciando le sue dimissioni. Prese quindi dimora nel monastero Mater Ecclesiae in Vaticano, dove condusse una vita dedita alla preghiera e allo studio, ispirata al modello del suo amato maestro sant’Agostino. Le riflessioni di questi ultimi anni sono raccolte nel presente volume.

XVI Benedetto

Che cos’è il Cristianesimo

Quasi un testamento spirituale

A cura di Elio Guerriero e Georg Gänswein



# PREMESSA

di Elio Guerriero

Nel 2019 curai la pubblicazione di un volume dal titolo Ebrei e cristiani[1](#1__Benedetto_XVI_in_dialogo_con) nel quale mettevo a disposizione dei lettori italiani l’articolo di papa Benedetto, Grazia e chiamata senza pentimento, seguito da uno scambio epistolare tra il rabbino capo di Vienna Arie Folger e il papa emerito. Curiosamente, infatti, l’articolo di Ratzinger, definito un pericolo per il dialogo ebrei-cristiani da alcuni teologi cattolici di area linguistica tedesca, veniva difeso dal rabbino capo di Vienna e da altri esponenti ebrei italiani e stranieri.

La pubblicazione ebbe un buon esito per il dialogo, tanto che alla presentazione dell’opera a Roma presso l’università Lateranense erano presenti Arie Folger, Riccardo Di Segni, rabbino capo di Roma, e Renzo Gattegna, già presidente dell’Unione delle comunità ebraiche italiane. Positiva fu anche la diffusione del libro in Italia e vi furono inoltre edizioni all’estero.

Incoraggiato da questo precedente, in un incontro nel quale lo mettevo al corrente degli eventi, osai chiedere al papa emerito: «Perché non raccogliere in volume e pubblicare l’insieme dei testi scritti negli anni successivi alle sue dimissioni?». Secondo un’abitudine che conoscevo da tempo, papa Benedetto rispose che ci avrebbe pensato. Seppi poi che aveva cominciato a raccogliere il materiale e questo era indubbiamente un segnale positivo.

La situazione si complicò alla pubblicazione del volume del cardinal Robert Sarah, Dal profondo del nostro cuore,[2](#2__Robert_Sarah_con_Benedetto_XV) nel quale figurava un articolo di papa Benedetto sul sacerdozio cattolico. Secondo alcuni interpreti malevoli, tra i quali si distinsero ancora una volta autori di lingua tedesca, l’opera sembrava una sconfessione del Sinodo dei vescovi per l’Amazzonia che si era svolto nell’ottobre 2019 e quasi un’anticipazione delle conclusioni che si apprestava a trarne papa Francesco. Ne nacque un polverone in seguito al quale il papa emerito mi scrisse che aderiva alla mia richiesta di pubblicare i suoi scritti, ma poneva una condizione tassativa: l’opera doveva essere pubblicata dopo la sua morte. «Da parte mia, in vita, non voglio più pubblicare nulla. La furia dei circoli a me contrari in Germania è talmente forte che l’apparizione di ogni mia parola subito provoca da parte loro un vociare assassino. Voglio risparmiare questo a me stesso e alla cristianità.»[3](#3__Lettera_al_sottoscritto_in_da)

Nella stessa lettera Benedetto si scusava per non aver ancora messo mano al lavoro di revisione dei suoi testi, mi prometteva, tuttavia, che presto lo avrebbe fatto. Effettivamente, nei mesi successivi si mise all’opera. Andando oltre le mie richieste, non si limitò a una lettura degli articoli già pubblicati. Completò in modo significativo alcuni testi, tra i quali merita di essere ricordato in particolare quello sul sacerdozio. In un incontro avvenuto il 28 giugno 2021, vigilia del 70° anniversario della sua ordinazione sacerdotale, mi parlò entusiasta della sua vita di sacerdote e sottolineò l’importanza del testo sul sacerdozio qui di seguito riportato. Era contento del risultato cui era giunto, proprio a partire dalla sua esperienza personale. Riteneva, tra l’altro, di aver dato un contributo per superare una lacuna presente nel decreto sul ministero e la vita dei presbiteri del Vaticano II. Il lavorio intorno al testo non era ancora finito. Volendo dare una struttura interna e un senso di compiutezza alla raccolta, egli scriveva alcuni importanti contributi aggiuntivi come quelli sulle religioni e sulla presenza di Gesù nell’Eucaristia.

In breve, il presente volume non è solamente una raccolta di testi già editi o in parte nuovi ma, come recita il sottotitolo, quasi un testamento spirituale dettato dalla sapienza dello spirito e dal cuore di padre sempre attento alle attese e speranze dei fedeli e degli uomini tutti. Come è noto, papa Benedetto scriveva in tedesco. Le traduzioni dei testi sono state da me effettuate. Inoltre, papa Benedetto decise che l’edizione di riferimento della presente opera doveva essere quella italiana.

A me resta il dovere di esprimere ancora una volta gratitudine a papa Benedetto per la fiducia accordatami da anni ormai lontani.

# CHE COS’È IL CRISTIANESIMO

# PREFAZIONE

Quando l’11 febbraio 2013 annunciai le mie dimissioni dal ministero del successore di Pietro, non avevo piano alcuno per ciò che avrei fatto nella nuova situazione. Ero troppo esausto per poter pianificare altri lavori. Inoltre, la pubblicazione dell’Infanzia di Gesù[1](#1__Prima_parte_in_ordine_biograf) sembrava una conclusione logica dei miei scritti teologici.

Dopo l’elezione di papa Francesco ho ripreso lentamente il mio lavoro teologico. Così, nel corso degli anni, hanno preso forma una serie di piccoli e medi contributi, che sono presentati in questo volume.

In primo luogo vi è la lezione da me tenuta in occasione dell’inaugurazione dell’aula magna della pontificia università Urbaniana il 21 ottobre 2014. Essa viene qui ripresentata invariata.

Aggiungo poi un testo a chiarire il concetto delle religioni con le quali la fede cristiana vuole entrare in dialogo.

Il secondo capitolo si confronta con il tema della natura e del divenire del monoteismo. Segue poi un breve testo sul metodo del dialogo cristiano-islamico e il ringraziamento per il conferimento del dottorato honoris causa da parte della pontificia università di Cracovia. A questi due brevi testi si aggiunge la prefazione che ho scritto per l’edizione in lingua russa della mia Opera Omnia, volume XI, Teologia della liturgia.

Nel terzo capitolo ripresento il testo da me scritto sul rapporto ebrei-cristiani e anche lo scambio epistolare con il rabbino Arie Folger da me tenuto tra l’agosto e il settembre 2018. Le accuse su presunte posizioni antiebraiche presenti nel mio pensiero le ho già respinte con decisione. Da parte ebraica i miei tentativi sono stati giudicati del tutto positivamente. Spero, dunque, che essi possano ancora dare un contributo per un buon dialogo.

Il quarto capitolo inizia con un’intervista cui mi aveva invitato il padre Daniele Libanori. Si tratta del tema secondo il quale Gesù Cristo doveva morire per ripristinare l’ordinamento dell’essere sconvolto dal peccato. La risposta classica quale fu elaborata da Anselmo di Canterbury oggi è per noi quasi incomprensibile. Nell’intervista ho cercato di mostrare come noi possiamo oggi comprendere ragionevolmente il motivo della sofferenza e della morte di Gesù Cristo.

Seguono due testi che si occupano del tema sacerdozio ed Eucaristia. L’articolo sul sacerdozio è stato pubblicato in una forma iniziale nel volume del cardinal Sarah, Dal profondo del nostro cuore. In seguito l’ho rielaborato e gli ho dato così un nuovo centro di gravità. Il Vaticano II con il suo testo sul sacerdozio ministeriale ha cercato di mostrarne nuovamente la bellezza. In questo contesto, tuttavia, è restata un’omissione essenziale causata dalla situazione della moderna esegesi biblica. Il sacerdozio, infatti, appare essenzialmente come ministero pastorale, mentre il proprium sacerdotale nel ministero pastorale neotestamentario non sarebbe presente. Io, invece, ho potuto dimostrare che, nonostante questo, il presbitero neotestamentario è un sacerdos anche se in un senso nuovo definito dal sommo sacerdote Gesù Cristo sulla croce. Ho affrontato inoltre il dibattito sull’intercomunione che di tanto in tanto viene riproposto con forza in Germania. Ne è risultato uno sguardo approfondito sulla presenza del corpo e del sangue di Cristo, e con questo anche una nuova definizione di che cosa si può intendere o meno con la frase del mangiare e bere il corpo e il sangue di Cristo.

Il quinto capitolo si occupa di questioni morali. Viene qui presentato un contributo fondamentale, che riguarda la questione della Chiesa e dello scandalo degli abusi sessuali.

Il sesto capitolo contiene contributi originati soprattutto da ricorrenze storiche. Il mio testo sui cinquant’anni della Commissione Teologica Internazionale; un ricordo del santo papa Giovanni Paolo II in occasione del centenario dalla sua nascita; un indirizzo di saluto per il 75° anniversario della morte di padre Alfred Delp. Si conclude con un’intervista su san Giuseppe, che dai miei genitori mi venne dato come patrono per la vita. Quanto più divento vecchio, tanto più mi diviene chiara la figura del mio patrono. Di lui non ci è stata tramandata parola alcuna, bensì la sua capacità di ascoltare e agire. Comprendo sempre di più che proprio il suo silenzio ci parla e, al di là della conoscenza scientifica, vuole guidarmi alla sapienza.

Questo volume, che raccoglie gli scritti da me composti nel monastero Mater Ecclesiae, deve essere pubblicato dopo la mia morte. La curatela l’ho affidata al dottor Elio Guerriero, che ha scritto una mia biografia in lingua italiana ed è da me conosciuto per la sua competenza teologica. Per questo gli affido volentieri questa mia ultima opera.

Benedetto XVI

Monastero Mater Ecclesiae

1° maggio 2022, festa di San Giuseppe

Capitolo primo

# LE RELIGIONI E LA FEDE CRISTIANA

# L’AMORE ALL’ORIGINE DELLA MISSIONE[a](#a__Il_messaggio_L_amore_all_orig)

Vorrei in primo luogo esprimere il mio più cordiale ringraziamento al Rettore Magnifico e alle autorità accademiche della pontificia università Urbaniana, agli ufficiali maggiori e ai rappresentanti degli studenti, per la loro proposta di intitolare al mio nome l’aula magna ristrutturata. Vorrei ringraziare in modo del tutto particolare il Gran Cancelliere dell’Università, il cardinale Fernando Filoni, per avere accolto questa iniziativa. È motivo di grande gioia per me poter essere così sempre presente ai lavori della pontificia università Urbaniana.

Nel corso delle diverse visite che potei effettuare come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, sono sempre rimasto colpito dall’atmosfera di universalità che si respira in questa università, nella quale giovani provenienti praticamente da tutti i paesi della terra si preparano per il servizio al Vangelo nel mondo contemporaneo. Anche oggi vedo interiormente di fronte a me, nell’aula restaurata, una comunità formata da tanti giovani, che ci fanno percepire in modo vivo la stupenda realtà della Chiesa cattolica.

«Cattolica»: questo attributo della Chiesa, che appartiene alla professione di fede sin dai tempi più antichi, porta in sé qualcosa della Pentecoste. Ci ricorda che la Chiesa di Gesù Cristo non ha mai riguardato un solo popolo o una sola cultura, ma che sin dall’inizio era destinata all’umanità. Le ultime parole che Gesù disse ai suoi discepoli furono: «Fate miei discepoli tutti i popoli» (Mt 28,19). E al momento della Pentecoste gli apostoli parlarono in tutte le lingue, potendo così manifestare, per la forza dello Spirito Santo, tutta l’ampiezza della loro fede.

Da allora la Chiesa è realmente cresciuta in tutti i continenti. La vostra presenza, care studentesse e cari studenti, rispecchia il volto universale della Chiesa. Il profeta Zaccaria aveva annunciato un regno messianico che sarebbe andato da mare a mare e sarebbe stato un regno di pace (Zc 9,9s). E, in effetti, dovunque viene celebrata l’Eucaristia e gli uomini, a partire dal Signore, diventano tra loro un solo corpo, è presente qualcosa di quella pace che Gesù Cristo aveva promesso di dare ai suoi discepoli. Voi, cari amici, siate cooperatori di questa pace che, in un mondo dilaniato e violento, diventa sempre più urgente edificare e custodire. Per questo è così importante il lavoro della vostra università, nella quale volete imparare a conoscere più da vicino Gesù Cristo per poter diventare suoi testimoni.

Il Signore Risorto incaricò i suoi apostoli, e tramite loro i discepoli di tutti i tempi, di portare la sua parola sino ai confini della terra e di fare suoi discepoli gli uomini. Il Concilio Vaticano II, riprendendo, nel decreto Ad gentes, una tradizione presente in tutti i secoli, ha messo in luce le profonde ragioni di questo compito missionario e lo ha così assegnato con forza rinnovata alla Chiesa di oggi.

Ma vale davvero ancora?, si chiedono in molti, dentro e fuori la Chiesa. Davvero la missione è ancora attuale? Non sarebbe più appropriato incontrarsi nel dialogo tra le religioni e servire insieme la causa della pace nel mondo? La controdomanda è: il dialogo può sostituire la missione? Oggi in molti, in effetti, sono dell’idea che le religioni dovrebbero rispettarsi a vicenda e, nel dialogo tra loro, divenire una comune forza di pace. In questo modo di pensare, il più delle volte si dà per presupposto che le diverse religioni siano varianti di un’unica e medesima realtà; che «religione» sia il genere comune, che assume forme differenti a seconda delle differenti culture, ma esprime comunque una medesima realtà. La questione della verità, quella che in origine mosse i cristiani più di tutto il resto, qui viene messa tra parentesi. Si presuppone che l’autentica verità su Dio, in ultima analisi, sia irraggiungibile e che tutt’al più si possa rendere presente ciò che è ineffabile solo con una varietà di simboli. Questa rinuncia alla verità sembra realistica e utile alla pace fra le religioni nel mondo. E tuttavia essa è letale per la fede. Infatti, la fede perde il suo carattere vincolante e la sua serietà, se tutto si riduce a simboli in fondo interscambiabili, capaci di rimandare solo da lontano all’inaccessibile mistero del divino.

Cari amici, vedete che la questione della missione ci pone non solo di fronte alle domande fondamentali della fede ma anche di fronte a quella di cosa sia l’uomo. Nell’ambito di un breve indirizzo di saluto, evidentemente non posso tentare di analizzare in modo esaustivo questa problematica che oggi riguarda profondamente tutti noi. Vorrei, comunque, almeno accennare alla direzione che dovrebbe imboccare il nostro pensiero. Lo faccio muovendo da due diversi punti di partenza.

I

1) L’opinione comune è che le religioni stiano per così dire una accanto all’altra, come i continenti e i singoli paesi sulla carta geografica. Tuttavia questo non è esatto. Le religioni sono in movimento a livello storico, così come sono in movimento i popoli e le culture. Esistono religioni in attesa. Le religioni tribali sono di questo tipo: hanno il loro momento storico e tuttavia sono in attesa di un incontro più grande che le porti alla pienezza. Noi, come cristiani, siamo convinti che, nel silenzio, esse attendano l’incontro con Gesù Cristo, la luce che viene da lui, che sola può condurle completamente alla loro verità. E Cristo attende loro. L’incontro con lui non è l’irruzione di un estraneo che distrugge la loro propria cultura e la loro propria storia. È, invece, l’ingresso in qualcosa di più grande, verso cui esse sono in cammino. Perciò quest’incontro è sempre, a un tempo, purificazione e maturazione. Peraltro, l’incontro è sempre reciproco. Cristo attende la loro storia, la loro saggezza, la loro visione delle cose. Oggi vediamo sempre più nitidamente anche un altro aspetto: mentre nei paesi della sua grande storia il cristianesimo per tanti versi è divenuto stanco e alcuni rami del grande albero cresciuto dal granello di senape del Vangelo sono divenuti secchi e cadono a terra, dall’incontro con Cristo delle religioni in attesa scaturisce nuova vita. Dove prima c’era solo stanchezza, si manifestano e portano gioia nuove dimensioni della fede.

2) La religione in sé non è un fenomeno unitario. In essa vanno sempre distinte più dimensioni. Da un lato c’è la grandezza del protendersi, al di là del mondo, verso l’eterno Dio. Ma, dall’altro, si trovano in essa elementi scaturiti dalla storia degli uomini e dalla loro pratica della religione. In cui possono ritrovarsi senz’altro cose belle e nobili, ma anche basse e distruttive, laddove l’egoismo dell’uomo si è impossessato della religione e, invece che in un’apertura, l’ha trasformata in una chiusura nel proprio spazio. Per questo, la religione non è mai semplicemente un fenomeno solo positivo o solo negativo: in essa l’uno e l’altro aspetto sono mescolati. Ai suoi inizi, la missione cristiana percepì in modo molto forte soprattutto gli elementi negativi delle religioni pagane che trovò di fronte a sé. Per questa ragione, l’annuncio cristiano fu in un primo momento estremamente critico della religione. Solo superando le loro tradizioni che in parte considerava anche demoniache, la fede poteva sviluppare la sua forza rinnovatrice. Sulla base di elementi di questo genere, il teologo evangelico Karl Barth mise in contrapposizione religione e fede, giudicando la prima in modo assolutamente negativo quale comportamento arbitrario dell’uomo che tenta, a partire da se stesso, di afferrare Dio. Dietrich Bonhoeffer riprese questa impostazione pronunciandosi a favore di un cristianesimo «senza religione». Si tratta senza dubbio di una visione unilaterale che non può essere accettata. E tuttavia è corretto affermare che ogni religione, per rimanere nel giusto, al tempo stesso deve anche essere sempre critica della religione. Chiaramente questo vale, sin dalle sue origini e in base alla sua natura, per la fede cristiana, che, da un lato, guarda con grande rispetto all’interiore attesa e all’interiore ricchezza delle religioni, ma, dall’altro, vede in modo critico anche ciò che è negativo. Va da sé che la fede cristiana deve sempre di nuovo sviluppare tale forza critica anche rispetto alla propria storia religiosa. Per noi cristiani Gesù Cristo è il Logos di Dio, la luce che ci aiuta a distinguere tra la natura della religione e la sua distorsione.

3) Nel nostro tempo diviene sempre più forte la voce di coloro che vogliono convincerci che la religione come tale è superata. Solo la ragione critica dovrebbe orientare l’agire dell’uomo. Dietro simili concezioni sta la convinzione che con il pensiero positivistico la ragione in tutta la sua purezza abbia definitivamente acquisito il dominio. In realtà, anche questo modo di pensare e di vivere è storicamente condizionato e legato a determinate culture storiche. Considerare questo modo di pensare come il solo valido conduce a impicciolire l’uomo, sottraendogli dimensioni essenziali della sua esistenza. L’uomo diventa più piccolo, non più grande, quando non c’è più spazio per un ethos che, in base alla sua autentica natura, rinvia oltre il pragmatismo, quando non c’è più spazio per lo sguardo rivolto a Dio. Il luogo proprio della ragione positivista è nei grandi campi d’azione della tecnica e dell’economia, e tuttavia essa non esaurisce tutto l’umano. Così, spetta a noi che crediamo spalancare sempre di nuovo le porte che, oltre la mera tecnica e il puro pragmatismo, conducono a tutta la grandezza della nostra esistenza, all’incontro con il Dio vivente.

II

1) Queste riflessioni, forse un po’ faticose, dovrebbero mostrare che anche oggi, in un mondo profondamente mutato, rimane ragionevole il compito di comunicare agli altri il Vangelo di Gesù Cristo. E tuttavia c’è anche un secondo modo, più semplice, per giustificare oggi questo compito. La gioia esige di essere comunicata. L’amore esige di essere comunicato. La verità esige di essere comunicata. Chi ha ricevuto una grande gioia non può tenerla semplicemente per sé, deve trasmetterla. Lo stesso vale per il dono dell’amore, per il dono del riconoscimento della verità che si manifesta. Quando Andrea incontrò Cristo, non poté far altro che dire a suo fratello: «Abbiamo trovato il Messia» (Gv 1,41). E Filippo, al quale era stato donato lo stesso incontro, non poté far altro che dire a Natanaele che aveva trovato colui del quale avevano scritto Mosè e i profeti (Gv 1,45). Annunciamo Gesù Cristo non per procurare alla nostra comunità quanti più membri possibile; e tanto meno per il potere. Parliamo di lui perché sentiamo di dover trasmettere quella gioia che ci è stata donata. Saremo annunciatori credibili di Gesù Cristo quando l’avremo veramente incontrato nel profondo della nostra esistenza, quando, tramite l’incontro con lui, ci sarà stata donata la grande esperienza della verità, dell’amore e della gioia.

2) Fa parte della natura della religione la profonda tensione fra l’offerta mistica a Dio, in cui ci si consegna totalmente a lui, e la responsabilità per il prossimo e per il mondo da lui creato. Marta e Maria sono sempre inscindibili, anche se, di volta in volta, l’accento può cadere sull’una o sull’altra. Il punto d’incontro tra i due poli è l’amore nel quale tocchiamo al contempo Dio e le sue creature. «Abbiamo conosciuto e creduto l’amore» (1 Gv 4,16): questa frase esprime l’autentica natura del cristianesimo. L’amore, che si realizza e si rispecchia in modo multiforme nei santi di tutti i tempi, è l’autentica prova della verità del cristianesimo.

[a](#a). Il messaggio L’amore all’origine della missione venne letto in occasione dell’inaugurazione dell’aula magna dell’università Urbaniana, ristrutturata e intitolata a Benedetto XVI il 21 ottobre 2014.

# CHE COS’È LA RELIGIONE[a](#a__Che_cos_e_la_religione_venne)

Un tentativo di definire il concetto di religione

Quando vogliamo chiarire l’essenza della religione, emerge come primo punto che la religione esiste solamente nelle religioni. Non esiste una natura astratta della religione, bensì solo delle forme concrete della religione. Questo sembra rendere privo di sbocchi il tentativo di trovare modalità di dialogo. Le religioni, infatti, appaiono come un edificio che abbraccia continenti di spazio e di tempi. A uno sguardo ravvicinato, invece, si evidenzia che le religioni al di là dei continenti si presentano come delle grandiose costruzioni che inoltre non possono essere presentate in modo statico, ma storicamente si trovano in un movimento che ultimamente tende al loro autosuperamento. In questo movimento, tuttavia, esse non vengono distrutte, bensì purificate e riportate alla loro natura più autentica.

Le cosiddette religioni tribali (che una volta venivano semplicemente definite come paganesimo) conoscono divinità che sono ordinate a singoli ambiti di vita. I culti di fecondità sono quelli più appariscenti. In essi si tratta di venerare in modo gioioso il mistero della fecondità e così di riceverla allo stesso tempo in modo sempre nuovo. Pertanto, la cura per la conservazione della fecondità, il ringraziamento per la sua conservazione e la gioia per la stessa sono i suoi contenuti essenziali. Nel far questo, tuttavia, si giunge per se stesso e dappertutto a un abuso estatico, in cui l’elemento divino e umano si intrecciano tra loro e così perdono la propria dignità. In tal modo questi culti hanno condotto alla rovina intere società mettendo in questione la natura stessa della religione. La lotta contro questi culti con le loro tentazioni determina ampiamente il rapporto della fede biblica nei confronti delle religioni.

Naturalmente vi è anche un ambito positivo di queste religioni, in quanto esse sono ordinate alla conservazione e alla fecondità della terra. Nella società tardo-antica esse si presentano addirittura come l’essenza del paganesimo che ora si manifesta in modo del tutto positivo in processioni propiziatorie, in riti e gesti similari. Il cristianesimo, che all’inizio non conosceva queste forme devozionali e si opponeva alla religiosità delle campagne, dovette infine far suoi molti elementi da questo ambito, purificarli e correggerli, ma anche accettare nuove aperture e forme concrete di devozione. Le cosiddette Litaniae maiores sono state preservate come preghiere di supplica fino alla soglia del presente. Quel che all’inizio era paganesimo, che si opponeva alla fede, è oggi una forma di visione cristiana della vita e del mondo destinata purtroppo a morire. L’apparentemente pagano che all’inizio sembrava necessario eliminare ha contribuito ultimamente alla rappresentazione di una vita che sempre di nuovo viene accolta come veniente da Dio.

Vorrei qui ricordare un altro ambito di particolare importanza: riguarda il modo di rapportarsi alla malattia e alla morte. Vi sono nel rituale pagano parole e gesti profondamente commoventi, ma anche arbitrio che sfrutta la sfida rappresentata da malattia e morte per esercitare a sua volta il potere. Il potere dei maghi deturpa oggi come nel passato il volto delle religioni tribali. Un’espressione essenziale del rapporto con i morti è in tutte le religioni tribali il culto degli antenati, che perlopiù venne considerato in passato in opposizione con la visione cristiana della vita e della morte. Dalla sua esperienza Horst Bürkle ha proposto un’appropriazione e una rappresentazione nuova del culto degli antenati che a me sembra degna di considerazione. Egli mostra che l’individualismo che si è sviluppato in Occidente e rappresenta la più forte resistenza nei confronti del culto degli antenati si contrappone, in realtà, anche all’immagine cristiana dell’uomo che ci vede protetti nel misterioso corpo di Cristo. Il legame dell’uomo con Cristo non è solo un rapporto io-tu, ma crea un nuovo noi. La comunione con Gesù Cristo ci introduce nel corpo di Cristo, vale a dire nella grande comunità di tutti quelli che appartengono al Signore e oltrepassa perciò anche il confine tra morte e vita. In questo senso la comunione con quanti ci hanno preceduto è parte essenziale dell’essere cristiano. Ci permette di trovare forme di comunione con i morti, che forse in Africa si presentano diversamente dall’Europa, ma in ogni caso ci consentono di operare una trasformazione ricca di senso del culto degli antenati.

Ora, però, si pone la questione di come la fede in un unico Dio possa superare il mondo degli dei. Il verbita Wilhelm Schmidt, con l’opera complessiva della sua vita, ha sostenuto la tesi che la fede nell’unico Dio si pone all’origine della storia della religione e venne progressivamente sempre più oscurata dalle molteplici divinità, finché fu in grado di sopprimere ancora una volta gli dei. Egli stesso ha alla fine ammesso che un tale sviluppo non può essere dimostrato. Piuttosto, in qualche modo si sapeva sempre che gli dei non sono semplicemente il plurale di Dio. Dio è un Dio al singolare. Egli esiste solamente nell’unità. La pluralità degli dei si muove a un altro livello. Di fatto il mondo nei suoi diversi ambiti è retto da divinità che possono dominare solo su una parte. Per quel che riguarda l’unico Dio, vale per lui quello che scriveva Erik Peterson nel suo importante studio giovanile Il monoteismo come problema politico: «Le roi regne, mais il ne gouverne pas». Nell’estensione della storia delle religioni Dio è stato considerato come un monarca che ha sì potere su tutto, ma non lo esercita. L’unico vero Dio non ha bisogno di culto, perché non minaccia nessuno e non ha bisogno dell’aiuto di nessuno. La bontà e la potenza dell’unico vero Dio condizionano nello stesso tempo la sua insignificanza. Non ha bisogno di noi e l’uomo crede di non aver bisogno di lui. Con la proliferazione della fede negli dei crebbe la nostalgia che il vero Dio potesse con la sua potenza liberare l’uomo dal regime di paura nel quale si era ampiamente sviluppata la fede negli dei. Secondo la convinzione dei cristiani, con Gesù era successo proprio questo: l’unico Dio entra nella storia delle religioni e depone gli dei. Soprattutto Henri de Lubac ha dimostrato che il cristianesimo venne percepito come liberazione dalla paura nella quale la potenza degli dei aveva imbrigliato gli uomini. In fondo il possente mondo degli dei crollò perché entrò in scena l’unico Dio e pose termine alla loro potenza.

Io ho cercato di descrivere un po’ più da vicino questo evento nell’opera collettanea Gott in Welt pubblicata in occasione dei sessant’anni di Karl Rahner, e ho potuto stabilire che vi sono due vie d’uscita dalla fede negli dei. Dapprima le religioni monoteiste originate dalla radice di Abramo, nelle quali l’unico Dio come persona determina il mondo intero. Accanto a queste vi è una seconda uscita, vale a dire le religioni mistiche con il buddismo Hinayana come forma centrale. Qui non vi è alcun unico Dio personale, bensì anche l’unico Dio viene dissolto, diventa evanescente. La via del Buddha tende all’annichilimento. Nella realtà questa forma severa di dissolvimento mistico di tutte le singole figure non si è imposta, ultimamente però è rimasta sempre come rappresentazione finale e ha raggiunto una potente efficacia attrattiva proprio nelle culture d’Europa una volta cristiane. Nell’ambito linguistico tedesco ha trovato un’espressione nella frase attribuita a Karl Rahner: «Il cristiano di domani sarà un mistico, oppure non esisterà più».

In apparenza questo mira a un’interiorizzazione e a un approfondimento interiore della fede. Io lascio perdere di chiarire quel che Rahner voleva dire con questa frase. Per molti, invece, nasconde solo il programma di presentare come secondarie tutte le forme concrete della fede per giungere ultimamente a una devozionalità impersonale, come quella che Luise Rinser indica come la superiore forma dell’esser cristiani nel frattempo da lei conseguita.

La scrittrice tedesca mi ha personalmente spiegato che lo scopo della pubblicazione dello scambio epistolare con Karl Rahner era quello di dimostrare che lei era una mistica e che il lungo percorso spirituale da lei compiuto con Rahner negli anni del concilio e del post-concilio sfociava da ultimo nella spiegazione mistica del cristianesimo. Non mi è divenuto chiaro fino a che punto Luise Rinser volesse coinvolgere Rahner nella trasformazione del cristianesimo in una religione mistica. In ogni caso voleva offrire una spiegazione della famosa frase di Rahner come apertura verso il futuro.

In verità una tale interpretazione del cristianesimo è in contraddizione con la sua più intima intenzione e la sua concreta configurazione nella storia. Per il cristiano, il Dio che in Gesù Cristo si lega mani e cuore a noi uomini e che per noi e in noi ha sopportato l’essere uomo fin nella morte e oltre la morte è il centro del cristianesimo. L’intera contesa della storia delle religioni tra Dio e gli dei non termina con il fatto che Dio stesso alla fine svanisca come un feticcio. Termina invece con la vittoria dell’unico vero Dio sugli dei che non sono Dio. Termina conseguentemente con il dono dell’amore che presuppone l’essere persona di Dio. Pertanto, anche per l’uomo termina con il fatto che egli diventa persona pienamente nell’accettare e nel trasmettere di essere amato da Dio.

[a](#a_1). Che cos’è la religione venne terminato il 19 marzo 2022 ed è inedito.

Capitolo secondo

# ELEMENTI FONDAMENTALI DELLA RELIGIONE CRISTIANA

# MONOTEISMO E TOLLERANZA[a](#a__Monoteismo_e_tolleranza_venne)

Dopo essersi confrontato una prima volta con il rapporto fra monoteismo e intolleranza, rimanendo sostanzialmente in superficie, Eckhard Nordhofen ha trattato diffusamente la questione nella sua ampia monografia Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus.[2](#2__Freiburg_i__Br__2018) Ebbi tuttavia l’impressione che l’aspetto puramente storico possa essere ulteriormente approfondito. Così è nato questo saggio, nel quale cerco di far intravedere la complessità di ciò che è avvenuto. Penso che emerga da sé ciò che dal lontano passato ha riflessi anche sul presente e quindi non debba essere trattato in maniera analitica. Questo vale soprattutto per l’ultimo paragrafo, nel quale, a uno sguardo superficiale, la grande potenza della cultura e della religione ellenistica – intesa come moderna forza di tolleranza – s’imbatte nel fenomeno marginale e irriducibilmente intollerante di un gruppo ostile a una visione illuminata, il giudaismo, e per questo diventa a sua volta intollerante. Dalla prospettiva odierna è tuttavia possibile anche un’altra valutazione della situazione di allora: noi cristiani, che in modo deciso consideriamo la forma essenziale della nostra fede come germogliata dal giudaismo, ci ritroviamo vittime precisamente di una crescente intolleranza esercitata proprio in nome della tolleranza. In questo mio saggio ho volutamente rinunciato a parlare dell’attualità del passato; rimetto questo compito alla riflessione del lettore.

La complessità del processo comincia comunque molto presto. Nel famoso episodio del vitello d’oro (Es 32), per esempio, non si tratta semplicemente della professione dell’unicità di Dio, ma del rapporto di fedeltà di Israele al suo Dio che è venuto meno a causa della riduzione di Dio a una statua. Qui non viene difesa la verità dell’unicità di Dio, ma viene condannata l’infedeltà di Israele, il quale, attraverso l’alleanza, era entrato in un rapporto di fedeltà di tipo particolare con questo Dio.

Confrontarsi con i Libri di Giosuè, dei Giudici e dei Re sulla rispettiva comprensione di «monoteismo» ci porterebbe troppo lontano. Vorrei perciò analizzare brevemente solo il testo di Gs 24,15-28, perché vi si trova una presentazione del rapporto di Israele con il suo Dio che è decisiva per tutto il prosieguo. Israele accetta in libertà l’alleanza esclusiva con Dio quando gli viene esplicitamente data la possibilità di rifiutarla e di essere così sciolto dagli obblighi verso di lui insiti nell’alleanza. Questo legame esclusivo a Jahvè, e l’esclusione di tutti gli altri dei che ne deriva, come anche la lotta contro di essi, non è presentato come conseguenza di un astratto monoteismo, ma risulta unicamente dal concreto rapporto di alleanza con quel Dio che per Israele è l’unico Dio e che in effetti può rivendicare esclusivamente per sé una terra che sembrava appartenere ad altri dei. Bisogna peraltro aggiungere che, in un altro passo della storia sacra, l’intolleranza verso i popoli che in precedenza avevano abitato la terra promessa appare motivata diversamente. Lì è detto che tali popoli avevano talmente inquinato quei territori con gli abomini voluti dalle loro divinità – in particolar modo con i sacrifici umani – da non avere più alcun diritto su quella terra; ed è detto che Jahvè aveva dato quella terra a Israele affinché il suo popolo vi potesse vivere secondo la sua legge, restituendo a quella terra la sua dignità. Di fatto, in quella terra erano rimaste parti rilevanti della popolazione precedente e questo ebbe come conseguenza che Israele non vivesse pienamente secondo la volontà di Dio, insegnando anche agli altri popoli a vivere rettamente. Accadde invece il contrario: Israele si allontanò dalla forma di vita che gli era stata data e si conformò allo stile di vita di quei popoli. Anche in questo caso, peraltro, a determinare «l’intolleranza» verso gli altri popoli non è affatto un astratto monoteismo, bensì un legame fra morale e fede, che silenziosamente chiama anche la ragione a rendere testimonianza della giustezza dell’agire di Dio.

Si possono trovare punti di vista essenziali sulla questione del rapporto fra monoteismo e tolleranza anche nella storia di Salomone e delle donne per amore delle quali egli fece erigere santuari alle loro divinità. Salomone appare, da un lato, come il sovrano ideale, come il maestro di saggezza che per mezzo dei libri sapienziali continua a parlare al suo popolo e più in generale all’umanità. Ma, dall’altro lato, il successo lo aveva sedotto conducendolo a uno stile di vita sfrenato – del quale fa parte un grande harem –, che include anche l’edificazione di santuari del mondo pagano. Seguendo criteri moderni, si potrebbe dire che Salomone fu un re illuminato che concesse spazio alle varie religioni, consentendo in tal modo la loro reciproca tolleranza. La storiografia ufficiale di Israele prende nei suoi confronti una posizione contrastante. Per un verso Salomone viene presentato come il re grande e saggio al quale furono concessi quarant’anni di regno. Ma allo stesso tempo è proprio durante il suo regno che inizia la successiva divisione fra Israele e Giuda, e la sua tolleranza religiosa è deplorata come abbandono della sapienza e come caduta nell’estrema stoltezza del culto idolatrico. La storia di santo Stefano, nel Nuovo Testamento, mostra come lo sfarzoso tempio, che Salomone eresse al posto della tenda sacra, intimamente rappresenti il passaggio a una falsa pietà, perché il vero Dio non abita in costruzioni di pietra, ma rimane il Dio in cammino.

Le cose stanno in modo completamente diverso nel regno di Acab. Per amore della moglie pagana, Gezabele, egli concede alle divinità di lei tutto lo spazio che ella vuole; proprio per questo egli appare come il prototipo del cattivo sovrano, anche se dalle vicende narrate si evince come, nei limiti di quanto era allora possibile fare e ci si poteva attendere, egli sia stato un buon sovrano per il suo popolo: ferito mortalmente nella guerra contro la Siria, per la sua morte si osserva il lutto in Israele. Lo scontro drammatico fra il monoteismo, la fede nell’unico Dio, e la falsità dell’idolatria ha luogo nel contrasto fra Elia e Gezabele. La politica di Gezabele ha avuto come conseguenza che Elia sia rimasto il solo profeta dell’unico Dio, del Dio del Sinai, al quale si contrappongono 450 profeti di Baal. Il giudizio di Dio, riconosciuto da ambo le parti, viene messo in atto da Elia con l’uccisione di tutti i profeti di Baal. La vittoria di fatto così conseguita dal monoteismo sembrava porre Elia dalla parte del giusto, ma gli effettivi rapporti di forza costringono Elia, minacciato nell’anima e nel corpo, a fuggire. Egli compie a ritroso il cammino verso il monte di Dio, il Sinai, per ricevere lì nuove istruzioni. Resta controversa l’interpretazione secondo la quale l’incontro con Dio a lui concesso debba intendersi come una condanna della violenza utilizzata nella lotta contro le divinità. Dio non è nel fuoco e non è nella tempesta; la sua presenza si percepisce nel sussurro di una brezza leggera.

Circa trecento anni dopo, all’inizio dell’attività del Deutero Isaia, incontriamo nuovamente la voce misteriosa che annuncia la fine dell’esilio, la liberazione di Israele. Un mezzo millennio più tardi la udiamo di nuovo, e ora è diventata la voce di un uomo, Giovanni Battista, nel quale si compie anche il passaggio dall’Antico al Nuovo Testamento. Nella progressiva concretizzazione del significato della voce, diviene così evidente quello che in ultima analisi significa la rivelazione a Elia sul Sinai: Dio non vince nella violenza, così come l’aveva esercitata Elia, ma nel Servo di Dio sofferente nel quale Dio stesso interviene nella storia. Anche se la questione dell’originario significato da dare alla teofania a Elia resta aperta, il suo ripresentarsi in Isaia e in Giovanni Battista ci consente comunque di poter affermare che in essa si annuncia una definizione misteriosa e nuova per la questione della potenza e dell’impotenza di Dio nel mondo.

Elia stesso, tuttavia, anche se non ha proseguito la politica della violenza, sembra non aver compreso questa risposta. La politica di violenza viene, invece, continuata nel regno di Ieu, con un regime estremamente sanguinario che porta al massacro dell’intera casa di Acab. Ieu affermò, peraltro, che così egli seguiva l’indicazione di Elia. La Sacra Scrittura non dice se Elia seppe di quel regime violento e se eventualmente si espresse in proposito. In ogni caso è evidente che il dominio sanguinario di Ieu, nonostante il suo richiamo al compito datogli da Elia, non ha più nulla a che vedere con il monoteismo, con l’alternativa fra l’unico Dio e i molti Baal, ma riguarda esclusivamente una lotta di potere in Israele.

Cerchiamo però di analizzare meglio i singoli passaggi della narrazione. La terrificante carneficina di Elia è da intendersi come risposta alla questione del Dio vivente. La strage viene compiuta da Elia nel silenzio dei Baal e nella poderosa risposta del suo Dio. Non va, dunque, interpretata come vittoria del monoteismo sul politeismo. Nella situazione data, essa si configura invece come la risposta concreta alla minaccia a cui è sottoposta la fede che Israele ha ricevuto dai suoi padri. La fede dei padri viene difesa contro l’arroganza della regina Gezabele, che vorrebbe dare spazio unicamente alle sue divinità. Gezabele, l’altra protagonista del dramma del Carmelo, ha portato con sé i suoi dei e vede in essi incarnato il suo potere. A lei si rimprovera soprattutto di trattare la fede di Israele, rappresentata da Nabot, con il cinismo del potere. Nabot vede nella vigna ereditata dai suoi padri il dono della terra che il Dio d’Israele ha promesso al suo popolo e che è per lui concretamente rappresentata da quella vigna. La vigna è per lui la sua partecipazione alla promessa, il dono della terra ricevuto dai suoi padri e da lui ereditato. La generosa offerta di Acab di dargli in cambio una vigna di uguale o maggior valore per lui non conta: per lui conta l’eredità dei padri. A questa fede Gezabele contrappone l’arroganza del potere, che considera anche la diffamazione come un mezzo ovvio. L’autore anticotestamentario vede in questo l’essenza della religione di Baal e vede qui espresso il contrasto di fondo con la fede nel Dio dei padri. I culti di Baal sono culti di fertilità, nei quali la frontiera fra Dio e uomo si dissolve: in una sregolatezza senza pari, il divino viene trascinato verso il basso e ne viene deformata la dignità. In questo senso i culti di Baal si rivelano essere l’autentica ragione della distruzione morale dei popoli, dalla quale il paese deve essere liberato.

Su questa base è quindi possibile comprendere il senso del primo comandamento del Decalogo, che è considerato con tutta chiarezza l’autentica, essenziale richiesta di fondo della legge divina, che i successivi comandamenti non fanno che esplicitare in concreto: l’unico Dio sta al di sopra di tutte le realtà umane. Nella pura trascendenza che gli è propria, egli è al contempo garanzia della dignità dell’uomo. La lotta per il Dio vivente contro Baal è una lotta per la giustizia dell’uomo, che si esprime concretamente dal quarto al decimo comandamento. Resta ancora aperta qui la questione della tolleranza o intolleranza della religione. In questo senso, a me sembra che dall’azione di Elia sul monte Carmelo non possa trarsi alcuna conclusione decisiva riguardo alla questione della tolleranza o intolleranza del monoteismo. Il viaggio al monte Sinai, infatti, apre già una nuova concezione, che peraltro si svilupperà e si affermerà solo in seguito.

Cerchiamo ora di determinare più precisamente il rapporto fra la fede in Dio di Israele e la religione di Baal. La caratteristica decisiva per la fede di Israele è il fatto che solo un Dio sta di fronte al popolo di Israele e a tutti gli altri popoli della terra. Il suo rapporto con il mondo nel suo complesso può essere definito come trascendenza. Per le religioni della fertilità, con i loro Baal, al contrario, l’importante è che non ci sia alcuna frontiera invalicabile fra il mondo del divino e gli uomini. Anzi, l’essenza della religione non consiste, come per Israele, nell’obbedienza degli uomini al Dio trascendente, ma proprio nell’intreccio delle cose umane con quelle divine. Al centro della religione sta il grande mistero della fertilità, che nelle religioni è assaporato e vissuto nella sua magnificenza come anche nella sua forza distruttiva. Poiché in virtù del Dio d’Israele i riti di mescolanza fra divino e umano sono considerati come arroganza e in ultima analisi come distruzione del mondo e dell’uomo, Israele deve rifiutare tutto questo. Un po’ schematicamente potremmo dunque affermare che i culti di fertilità sono una religione identitaria, mentre potremmo definire l’adorazione del Dio trascendente come una religione dell’obbedienza. Il contenuto dell’obbedienza consiste, come abbiamo visto, nel Decalogo – che in un certo senso può essere considerato come l’autentica rappresentazione di Dio. Mettendolo in pratica, l’uomo diviene immagine di Dio e a lui simile.

Uno sguardo al Libro di Amos consente un ulteriore chiarimento. Mi sembra importante innanzitutto il modo in cui Amos si presenta al re. Amasia, il sacerdote di Betel, il santuario centrale del regno del nord, dice ad Amos: «Vattene …, ritìrati verso il Paese di Giuda …; a Betel non profetizzare più, perché questo è il santuario del re ed è il tempio del regno» (Am 7,12s). È parimenti importante la risposta di Amos: «Non ero profeta, né figlio di profeta; ero un pastore e raccoglitore di sicomori» (Am 7,14). Ciò significa l’indipendenza del messaggio di Dio dalla politica e significa la libertà del profeta di fronte al potere politico. Nel caso specifico significa ancora di più. È, infatti, peculiare della concreta situazione di Israele in quel tempo la contrapposizione fra popolazione rurale e sviluppo economico urbano, con la crescente ricchezza delle città e il potere delle sue strutture sociali, che porta quasi inevitabilmente la popolazione delle campagne all’impoverimento. Così, nel caso specifico, Amos è divenuto paladino dell’uguaglianza sociale e della giustizia. Il messaggio di Dio, così come non dipende da alcuna autorità umana, significa anche impegno per la giustizia nei confronti di tutti. Analizzando il Pentateuco e i libri storici di Israele emerge poi un terzo elemento: la sollecitudine per le vedove, per gli orfani e per gli stranieri. Costoro sono particolarmente amati e protetti da Dio.

Va inoltre considerato ancora un altro aspetto. Il Libro di Amos inizia con una serie di minacce di castighi contro i popoli, ai quali sono drammaticamente annunciate sciagure per i misfatti da loro compiuti. Le minacce di castighi contro altri popoli sono comuni anche al di fuori di Israele. La novità, con cui il profeta capovolge addirittura lo schema usuale, consiste nel fatto che qui il giudizio di Dio culmina con il giudizio contro il proprio popolo.[3](#3__Erich_Zenger__Einleitung_ins) Lo scopo dell’agire di Dio è alla fin fine la salvezza di tutti i popoli: l’universalità che qui si annuncia può ritenersi come motivo fondamentale dell’agire di Dio nell’Antico Testamento.

È chiaro in ogni caso che non è lecito considerare il monoteismo come un’etichetta che si possa applicare a situazioni storiche differenti e che si possa collegare a concetti propri del nostro tempo quali tolleranza o intolleranza.

Gettiamo infine uno sguardo sul tempo dell’esilio e sui Maccabei. È soltanto nel tempo dell’esilio che il monoteismo si sviluppa compiutamente in Israele. Sino a quel momento era certo chiaro che Israele aveva un solo Dio e che tutti gli altri dei erano idoli. Ma se esistevano e come erano da collocare ontologicamente erano questioni rimaste fuori dall’ambito degli interessi di Israele. Ora però Israele era stato derubato della sua terra e questo normalmente portava alla fine della divinità di un paese o di un popolo. Un dio che non era stato in grado di difendere il suo popolo e la sua terra non poteva essere un dio. In Israele, al contrario, si compie il movimento di pensiero opposto. Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio del Sinai, dispone di tutta la terra. Poteva mandare il suo popolo in Egitto per secoli, poteva strapparlo dalla violenza del faraone e poteva condurlo attraverso il deserto fino alla terra promessa; e pure là poteva far sì che fosse sconfitto ed esiliato a Babilonia. Egli non era il Dio di un determinato paese e nemmeno solo il Dio di quel determinato popolo. Nel tempo dell’esilio diviene centrale il concetto di creazione. Dio è il creatore del cielo e della terra. Egli solo ha creato il mondo dal nulla. Egli solo è veramente Dio.

La fede di Israele ci mette di fronte a questo paradosso, cioè che il solo e unico Dio sopra tutti gli dei si è scelto Israele, traendolo a sé con il suo amore, senza esservi vincolato in alcun modo. Non ha bisogno di alcun santuario perché gli appartiene tutta la terra. È magnifico, come dice il salmista, che tutta la terra sia solo una piccola cosa che egli tiene nelle sue mani. Dio può utilizzare i potenti della terra per i suoi scopi e scegliere come suo servo Ciro, che rimanda Israele nella sua terra. È chiaro che in questa situazione Israele non poteva pensare di rivendicare con l’intolleranza politica questo Dio per sé. Nella condizione dell’esilio, Israele può solo mettersi fiduciosamente nelle mani di Dio. Egli solo ha potere su tutta la realtà.

Questo però significa pure che, nella disputa con i popoli, ora Israele si appella anche alla ragione comune: il Dio di cui parla non è comprensibile solo nella fede di Israele. È evidente che i culti politeistici non si concepiscono come fondati razionalmente, mentre l’unico Dio, nel quale Israele crede e che adora, vuole essere verificato e compreso anche in una visione razionale del mondo. L’irrisione degli dei, che hanno orecchie e non sentono, che hanno occhi e non vedono, per un certo verso può essere considerata grossolana; e tuttavia esprime proprio questo nuovo passo che è stato compiuto con l’orientamento verso il pieno monoteismo. Era in tal modo preparato l’incontro con il pensiero greco, per il quale si offriva come strumento la Septuaginta, e che viene poi esplicitamente ripreso nella tarda letteratura sapienziale. In questo modo era preparato anche l’incontro, compiutosi definitivamente nel cristianesimo, tra pensiero filosofico e fede di Israele.

Il pensiero di Socrate, pio e critico nello stesso tempo, a suo modo ha avuto l’effetto di svelare l’illusorietà degli dei. Oggi ci troviamo di fronte al movimento opposto dello spirito umano. Il pensiero moderno non vuole più riconoscere la verità dell’essere, ma vuole acquisire potere sull’essere. Vuole riplasmare il mondo secondo i propri bisogni e desideri. Con questo orientamento non alla verità ma al potere si tocca senza dubbio il vero problema del tempo presente su cui alla fine dovremo tornare.

Gettiamo ancora uno sguardo ai Maccabei. Dalle vittorie di Alessandro Magno era scaturito un grande spazio culturale greco, che nei regni dei Diadochi acquisì forma culturale e politica. Le forme di vita tradizionali, che ostacolavano l’unità che andava costituendosi, dovevano essere abolite a favore di quella cultura unitaria che teneva tutto insieme. Era chiaro, perciò, che dovevano sparire, tra le altre, anche le forme di vita giudaiche prescritte dal Pentateuco (la circoncisione, le prescrizioni riguardanti il cibo, ecc.) perché non compatibili con il moderno Stato unitario; così come non erano compatibili con il nuovo modello culturale unificato la fede, lo stile di vita di Israele e la sua lingua.

Una parte non trascurabile degli israeliti evidentemente accolse con gioia la fusione con il moderno stile di vita illuminato dell’ellenismo, altri lo rifuggirono in mancanza di alternative. Ma tanto la fede di Israele quanto le forme di vita, di cui faceva parte anche la lingua, prima o poi dovevano inevitabilmente reagire. Il Primo libro dei Maccabei descrive in modo efficace come Mattatia, uomo autorevole e stimato, si ribellò contro quelle pretese, rifiutò le promesse della nuova società e si oppose all’ambasciatore del re. Resistette alle grandi promesse di ricchezza che gli venivano fatte, tanto quanto alla richiesta di offrire sacrifici agli idoli, dicendo: «Anche se tutti i popoli nei domini del re lo ascolteranno e ognuno si staccherà dal culto dei suoi padri …, io, i miei figli e i miei fratelli cammineremo nell’alleanza dei nostri padri … Non ascolteremo gli ordini del re per deviare dalla nostra religione a destra o a sinistra» (1 Mac 2,19ss).

Quando, terminate queste parole, un giudeo si apprestava a sacrificare sull’altare pagano secondo l’invito del re, Mattatia, vedendo ciò, «arse di zelo … Fattosi avanti di corsa, lo uccise sull’altare; uccise nel medesimo tempo il messaggero del re» (1 Mac 2,24s). Il Libro dei Maccabei giustifica questo gesto come recupero dello «zelo» di cui aveva parlato il Libro dei Numeri raccontando l’azione di Pincas. Lo «zelo» assurge ora a categoria fondamentale della rivolta contro la civiltà unitaria ellenistica: Mattatia fuggì sulle montagne e molti lo seguirono. Il movimento maccabeo così sorto poté opporsi al potere militare dello Stato e istituire un nuovo Stato di Israele fondato sulla fede, nel quale venne istituito nuovamente anche il Tempio di Gerusalemme.

Il movimento maccabeo si fonda sulla decisa fedeltà di Israele alla propria identità. Questa fedeltà non è intesa affatto come rigido attaccamento ad antiche tradizioni ormai superate. Dal momento che il Dio d’Israele è il vero Dio riconoscibile anche razionalmente, la fedeltà alle sue leggi è fedeltà alla verità. Non si coglie certo lo spirito di questo movimento affibbiandogli l’etichetta di intolleranza monoteistica. Si fronteggiano piuttosto l’intolleranza del moderno Stato (insieme all’unica forma di vita che esso ritiene valida) e la fedeltà alla fede dei padri (insieme allo stile di vita che gli è proprio).

Qui s’impone uno sguardo sul presente. Il moderno Stato del mondo occidentale, difatti, da un lato si considera come un grande potere di tolleranza che rompe con le tradizioni stolte e prerazionali di tutte le religioni. Inoltre, con la sua radicale manipolazione dell’uomo e lo stravolgimento dei sessi attraverso l’ideologia gender, si contrappone in modo particolare al cristianesimo. Questa pretesa dittatoriale di aver sempre ragione da parte di un’apparente razionalità esige l’abbandono dell’antropologia cristiana e dello stile di vita che ne consegue, giudicato prerazionale. L’intolleranza di questa apparente modernità nei confronti della fede cristiana ancora non si è trasformata in aperta persecuzione e tuttavia si presenta in modo sempre più autoritario, mirando a raggiungere, con una legislazione corrispondente, l’estinzione di ciò che è essenzialmente cristiano. L’atteggiamento di Mattatia – «Noi non ascolteremo gli ordini del re» (la moderna legislazione) – è quello dei cristiani. Lo «zelo» di Mattatia, invece, non è la forma in cui si esprime lo zelo cristiano. Lo «zelo» autentico prende la sua forma essenziale dalla croce di Gesù Cristo.

Cerchiamo di trarre, infine, una sorta di conclusione da questa veloce rassegna di alcune tappe della storia della fede nell’unico Dio dell’Antico Testamento.

Innanzitutto possiamo senz’altro affermare che storicamente il monoteismo si presenta in modi molto diversi. Non lo si può dunque univocamente definire seguendo gli stessi criteri moderni come un fenomeno unitario. Si giunge al monoteismo, nel senso stretto del termine secondo il suo uso moderno, solo quando esso si collega alla questione della verità. Questo passaggio in Israele avviene fondamentalmente a partire dall’esilio, anche se non nel vero e proprio senso di riflessione filosofica. L’evento rivoluzionario, dal punto di vista della storia delle religioni, avviene con l’assunzione cristiana della fede nell’unico Dio, che in tutto il bacino del Mediterraneo era stata preparata dal gruppo dei «timorati di Dio». L’affermazione definitiva della pretesa universale dell’unico Dio era peraltro ancora ostacolata dal fatto che quest’unico Dio si era legato a Israele e che dunque era pienamente accessibile solo in Israele; i pagani lo potevano adorare insieme a Israele, ma non potevano appartenergli completamente. Solo la fede cristiana, con la sua universalità definitivamente conquistata da Paolo, permetteva ora che l’unico Dio potesse anche concretamente essere adorato nel Dio d’Israele che si rivelava. L’incontro tra il «Dio dei filosofi» e il Dio concreto della religione ebraica è l’evento, operato dalla missione cristiana, che rivoluziona la storia universale.

In ultima analisi il successo di questa missione si basa proprio su tale incontro. Così la fede cristiana poté presentarsi nella storia come la religio vera. La pretesa di universalità del cristianesimo si basa sull’apertura della religione alla filosofia. È così che si spiega perché, nella missione sviluppatasi nell’antichità cristiana, il cristianesimo non si concepì come una religione, ma in primo luogo come prosecuzione del pensiero filosofico, vale a dire della ricerca della verità da parte dell’uomo. Questo purtroppo, nell’epoca moderna, lo si è sempre più dimenticato. La religione cristiana viene ora considerata come prosecuzione delle religioni del mondo e ritenuta essa stessa come una religione fra o sopra le altre. Così i «semi del Logos», di cui parla Clemente alessandrino come tensione a Cristo della storia precristiana, sono genericamente identificati con le religioni, mentre lo stesso Clemente alessandrino li considera parte del processo del pensiero filosofico nel quale il pensiero umano procede a tentoni verso Cristo.

Torniamo alla questione della tolleranza. Quanto detto significa che il cristianesimo comprende se stesso essenzialmente come verità e su questo fonda la sua pretesa di universalità. Ma proprio qui s’inserisce l’attuale critica al cristianesimo, la quale considera la pretesa di verità come intollerante in sé. Verità e tolleranza sembrano essere in contraddizione. L’intolleranza del cristianesimo sarebbe intimamente legata alla sua pretesa di verità. Alla base di questa concezione sta il sospetto che la verità sarebbe in sé pericolosa. Per questo la tendenza di fondo della modernità muove sempre più chiaramente verso una forma di cultura indipendente dalla verità. Nella cultura postmoderna – che fa dell’uomo il creatore di se stesso e contesta il dato originario della creazione – si manifesta una volontà di ricreare il mondo contro la sua verità. Abbiamo già visto in precedenza come proprio questo atteggiamento conduca necessariamente all’intolleranza.

Ma per quel che attiene al rapporto fra verità e tolleranza, la tolleranza è ancorata alla natura stessa della verità. Riferendoci alla rivolta dei Maccabei, abbiamo visto come una società che si pone contro la verità sia totalitaria e perciò profondamente intollerante. Per quel che riguarda la verità, vorrei semplicemente rinviare a Origene: «Cristo non consegue alcuna vittoria su chi non voglia. Egli vince solo con la persuasione. Non per niente è il verbo di Dio».[4](#4__Patrologia_Graeca_12__1133_B) Ma alla fine, come autentico contrappeso a ogni forma di intolleranza, sta Gesù Cristo crocifisso. La vittoria della fede si può realizzare sempre solo nella comunione con Gesù Crocifisso. La teologia della croce è la risposta cristiana alla questione della libertà e della violenza; e di fatto, anche storicamente, il cristianesimo ha conquistato le sue vittorie solo grazie ai perseguitati e mai quando si è messo dalla parte dei persecutori.

[a](#a_2). Monoteismo e tolleranza venne portato a termine il 29 dicembre 2018.

# IL DIALOGO CRISTIANO-ISLAMICO[a](#a__Il_dialogo_cristiano_islamico)

Di continuo mi capita di constatare come i dialoghi cristiano-islamici non solo siano caratterizzati, a livello contenutistico, da un’insufficiente conoscenza dei testi sacri del cristianesimo e dell’islam, ma come, anche strutturalmente, siano impostati in modo errato. Da un lato viene rilevato che sia nel Corano sia nella Bibbia cristiana si parla della misericordia di Dio, e dunque è presente l’imperativo dell’amore, dall’altro che in ambedue i testi viene insegnata anche la violenza. E così, come ponendosi al di sopra delle due religioni e delle loro fonti, si afferma: in ambedue c’è del buono e del cattivo; è dunque necessario che interpretiamo i testi a partire da un’ermeneutica dell’amore opponendoci poi, con riguardo a entrambi, alla violenza.

Così facendo si misconoscono fondamentali differenze strutturali che si riferiscono a diversi piani.

1) Il Corano è un unico libro che si è sviluppato in situazioni diverse nel corso della vita di Maometto. Questo libro è però considerato non come opera di un uomo ma come direttamente ispirato da Dio e avanza perciò, per ogni sua parte, la pretesa di possedere un’autorità proveniente da Dio.

Tre elementi fondamentali differenziano strutturalmente la Bibbia cristiana dal Corano:

– La Sacra Scrittura dei cristiani non è un libro, bensì una raccolta, maturata in una storia di circa mille anni, di libri differenti con una differente pretesa teologica. Secondo la fede degli ebrei come dei cristiani, essi non sono dettati direttamente da Dio ma, provenienti in modo diverso da lui, sono un’interpretazione del cammino che la comunità del popolo di Dio fa sotto la sua guida. Sono Parola di Dio mediata dalla parola dell’uomo. La loro autorità è differente, e solo nel complesso del cammino che essi rappresentano le singole parti possono essere intese correttamente.

– All’interno di questa diversificata letteratura millenaria, per i cristiani sussiste un’ulteriore suddivisione qualitativa, quella fra Antico e Nuovo Testamento. Anche il Nuovo Testamento è una raccolta di libri differenti, che possono essere compresi solo nel loro insieme e a partire da tale insieme. Per gli ebrei solo l’Antico Testamento è «Bibbia». Per i cristiani, invece, è possibile capire correttamente l’Antico Testamento solo a partire dalla nuova interpretazione che esso ha avuto nella parola e nell’azione di Gesù Cristo. Essa è validamente testimoniata nel Nuovo Testamento. Ambedue le raccolte di testi – l’Antico e il Nuovo Testamento – si riferiscono talmente l’una all’altra che il Nuovo Testamento rappresenta la chiave interpretativa dell’Antico. In una prospettiva cristiana, è solo a partire dal Nuovo Testamento che si può stabilire quale sia il significato teologico permanente dell’Antico.

– Per questo, non è possibile parlare di un’ispirazione verbale della Bibbia. Il senso e l’autorità delle singole parti possono essere colti correttamente solo nell’insieme e a partire dalla luce dell’avvenimento di Cristo.

2) Tutto questo significa che la fede cristiana non è una religione del Libro (si veda Catechismo della Chiesa Cattolica n. 108 e l’Esortazione apostolica postsinodale Verbum Domini del 2008). La Sacra Scrittura parla solo nella comunità vivente della Chiesa. C’è qui un duplice scambio, un rapporto di subordinazione e di sovraordinazione. Da un lato la Chiesa sottostà chiaramente alla Parola di Dio, dovendosi sempre lasciar guidare e giudicare da essa, dall’altro però la Scrittura, a partire dal suo insieme, può essere interpretata adeguatamente solo nella Chiesa vivente.

Questa posizione, fatta propria da tutta la Chiesa fino al XVI secolo, nella Riforma è stata rifiutata con il principio della sola Scriptura. Il cristianesimo appare ora come una religione del Libro. Nella pratica, tuttavia – a causa del carattere particolare della Bibbia cristiana, di cui ho parlato in precedenza con la distinzione fra Antico e Nuovo Testamento, e della «relativizzazione» in essa insita dei singoli testi, che possono essere compresi e ricondotti a un’origine divina solo in rapporto al tutto –, il principio della Scrittura non viene applicato in modo assolutamente rigido. Adolf von Harnack ha espresso tale concetto in questi termini: «L’Antico Testamento è valido solo relativamente, stando a fianco al Nuovo … Riguardo alla Bibbia non è affatto possibile l’assoluta idolatria della lettera [Grammatolatrie] … Il biblicismo ha ricevuto il suo salutare correttivo nell’autorità dell’insegnamento apostolico che, posto a fianco della “Scrittura”, ne organizza e delimita l’autorità». Su richiesta, da parte di Erik Peterson, di un ulteriore chiarimento a riguardo, Harnack rispose che «il così detto “principio formale” del primo protestantesimo rappresenta un’impossibilità critica».[5](#5__Erik_Peterson__Theologische_T) Comunque si giudichi nello specifico questa formulazione del grande teologo protestante, è pur sempre chiaro che anche nella concezione protestante la Bibbia alla lettera semplicemente non sta in piedi.

Chi considera queste differenze strutturali si guarderà da affrettati paralleli.

[a](#a_3). Il dialogo cristiano-islamico venne portato a termine in data 1° marzo 2018 ed è inedito.

# MUSICA E LITURGIA[a](#a__Parole_di_ringraziamento_di_B)

Eminenza! Magnificenze! Illustri signori professori! Signore e signori!

In questo momento non posso che esprimere il mio più grande e cordiale ringraziamento per l’onore che mi avete riservato conferendomi il doctoratus honoris causa. Ringrazio il Gran Cancelliere, la cara eminenza il cardinale Stanisław Dziwisz, e le autorità accademiche di tutti e due gli atenei. Mi rallegra soprattutto il fatto che in questo modo è divenuto ancor più profondo il mio legame con la Polonia, con Cracovia, con la patria del nostro grande santo Giovanni Paolo II. Perché senza di lui il mio cammino spirituale e teologico non è neanche immaginabile. Con il suo esempio vivo egli ci ha anche mostrato come possano andare mano nella mano la gioia della grande musica sacra e il compito della partecipazione comune alla sacra liturgia, la gioia solenne e la semplicità dell’umile celebrazione della fede.

Negli anni del post-concilio, su questo punto si era manifestato con rinnovata passione un antichissimo contrasto. Io stesso sono cresciuto nel salisburghese segnato dalla grande tradizione di questa città. Qui andava da sé che le messe festive accompagnate dal coro e dall’orchestra fossero parte integrante della nostra esperienza della fede nella celebrazione della liturgia. Rimane indelebilmente impresso nella mia memoria come, ad esempio, non appena risuonavano le prime note della Messa dell’incoronazione di Mozart, il cielo quasi si aprisse e si sperimentasse molto profondamente la presenza del Signore. Accanto a questo, tuttavia, era comunque già presente anche la nuova realtà del movimento liturgico, soprattutto tramite uno dei nostri cappellani che più tardi divenne vice e poi rettore del seminario maggiore di Frisinga. Durante i miei studi a Monaco di Baviera, poi, molto concretamente sono sempre più entrato nello spirito del movimento liturgico attraverso le lezioni del professor Joseph Pascher, uno dei più significativi esperti del concilio in materia liturgica, e soprattutto attraverso la vita liturgica nella comunità del seminario. Così a poco a poco divenne percepibile la tensione fra la participatio actuosa alla liturgia raccomandata dal concilio e la musica solenne che avvolgeva l’azione sacra, anche se non la avvertii ancora così forte.

Nella Costituzione sulla liturgia del Concilio Vaticano II è scritto molto chiaramente: «Si conservi e si incrementi con grande cura il patrimonio della musica sacra» (114). D’altro canto il testo evidenzia, quale categoria liturgica fondamentale, la participatio actuosa di tutti i fedeli all’azione sacra. Quel che nella Costituzione sta ancora pacificamente insieme, successivamente, nella ricezione del concilio, è stato sovente in un rapporto di drammatica tensione. Circoli influenti del movimento liturgico ritenevano che, per le grandi opere corali e addirittura per le messe per orchestra, in futuro ci sarebbe stato spazio solo nelle sale da concerto, non nella liturgia. Qui ci poteva esser posto solo per il canto e la preghiera comune dei fedeli. Dall’altra parte c’era sgomento per l’impoverimento culturale della Chiesa che ne sarebbe necessariamente scaturito. In che modo conciliare le due cose? Come attuare il concilio nella sua interezza? Queste erano le domande che si imponevano a me e a molti altri fedeli, a gente semplice non meno che a persone in possesso di una formazione teologica.

A questo punto forse è giusto porre la domanda di fondo: Che cos’è in realtà la musica? Da dove viene e a cosa tende?

Penso si possano localizzare tre «luoghi» da cui scaturisce la musica.

Una sua prima scaturigine è l’esperienza dell’amore. Quando gli uomini furono afferrati dall’amore, si schiuse loro un’altra dimensione dell’essere, una nuova grandezza e ampiezza della realtà. Ed essa spinse anche a esprimersi in modo nuovo. La poesia, il canto e la musica in genere sono nati da questo essere colpiti, da questo schiudersi di una nuova dimensione della vita.

Una seconda origine della musica è l’esperienza della tristezza, l’essere toccati dalla morte, dal dolore e dagli abissi dell’esistenza. Anche in questo caso si schiudono, in direzione opposta, nuove dimensioni della realtà che non possono più trovare risposta nei soli discorsi.

Infine, il terzo luogo d’origine della musica è l’incontro con il divino, che sin dall’inizio è parte di ciò che definisce l’umano. A maggior ragione è qui che è presente il totalmente altro e il totalmente grande che suscita nell’uomo nuovi modi di esprimersi. Forse è possibile affermare che in realtà anche negli altri due ambiti – l’amore e la morte – chi ci tocca è il mistero divino e, in questo senso, è l’essere toccati da Dio che costituisce nell’insieme l’origine della musica. Trovo commovente osservare come ad esempio nei Salmi agli uomini non basti più neanche il canto, e si fa appello a tutti gli strumenti. Viene risvegliata la musica nascosta della creazione, il suo linguaggio misterioso. Con il Salterio, nel quale operano anche i due motivi dell’amore e della morte, ci troviamo direttamente all’origine della musica della Chiesa di Dio. Si può dire che la qualità della musica dipende dalla purezza e dalla grandezza dell’incontro con il divino, con l’esperienza dell’amore e del dolore. Quanto più pura e vera è quell’esperienza, tanto più pura e grande sarà anche la musica che da essa nasce e si sviluppa.

A questo punto vorrei esprimere un pensiero che negli ultimi tempi mi ha preso sempre più, tanto più quanto le diverse culture e religioni entrano in relazione fra loro. Nell’ambito delle diverse culture e religioni è presente una grande letteratura, una grande architettura, una grande pittura e grandi sculture. E ovunque c’è anche la musica. E tuttavia in nessun altro ambito culturale c’è una musica di grandezza pari a quella nata nell’ambito della fede cristiana: da Palestrina a Bach, a Händel, sino a Mozart, Beethoven e Bruckner. La musica occidentale è qualcosa di unico, che non ha eguali nelle altre culture. Questo ci deve far pensare.

Certo, la musica occidentale supera di molto l’ambito religioso ed ecclesiale. E tuttavia essa trova comunque la sua sorgente più profonda nella liturgia, nell’incontro con Dio. In Bach, per il quale la gloria di Dio rappresenta ultimamente il fine di tutta la musica, questo è del tutto evidente. La risposta grande e pura della musica occidentale si è sviluppata nell’incontro con quel Dio che, nella liturgia, si rende presente a noi in Gesù Cristo. Quella musica, per me, è una dimostrazione della verità del cristianesimo. Laddove si sviluppa una risposta così, è avvenuto l’incontro con la verità, con il vero creatore del mondo. Per questo la grande musica sacra è una realtà di rango teologico e di significato permanente per la fede dell’intera cristianità, anche se non è affatto necessario che essa venga eseguita sempre e ovunque. D’altro canto è però anche chiaro che essa non può scomparire dalla liturgia e che la sua presenza può essere un modo del tutto speciale di partecipazione alla celebrazione sacra, al mistero della fede.

Se pensiamo alla liturgia celebrata da san Giovanni Paolo II in ogni continente, vediamo tutta l’ampiezza delle possibilità espressive della fede nell’evento liturgico; e vediamo anche come la grande musica della tradizione occidentale non sia estranea alla liturgia, ma sia nata e cresciuta da essa e in questo modo contribuisca sempre di nuovo a darle forma. Non conosciamo il futuro della nostra cultura e della musica sacra. Ma una cosa è chiara: dove realmente avviene l’incontro con il Dio vivente che in Cristo viene verso di noi, lì nasce e cresce nuovamente anche la risposta, la cui bellezza proviene dalla verità stessa.

L’attività delle due università che mi conferiscono questo dottorato honoris causa rappresenta un contributo essenziale affinché il grande dono della musica che proviene dalla tradizione della fede cristiana resti vivo e sia di aiuto perché la forza creativa della fede anche in futuro non si estingua. Per questo ringrazio di cuore tutti voi, non solo per l’onore che mi avete riservato, ma anche per tutto il lavoro che svolgete a servizio della bellezza della fede. Il Signore vi benedica tutti.

[a](#a_4). Parole di ringraziamento di Benedetto XVI in occasione del conferimento del dottorato honoris causa da parte della pontificia università Giovanni Paolo II di Cracovia e dell’Accademia di musica di Cracovia. Castelgandolfo, 4 luglio 2015.

# TEOLOGIA DELLA LITURGIA[a](#a__Prefazione_all_edizione_in_li)

Nihil Operi Dei praeponatur, nulla si anteponga al culto divino. Con queste parole san Benedetto, nella sua Regola (43,3), ha stabilito la priorità assoluta del Culto divino rispetto a ogni altro compito della vita monastica. Questo, anche nella vita monastica, non risultava immediatamente scontato, perché per i monaci era compito essenziale anche il lavoro nell’agricoltura e nella scienza. Sia nell’agricoltura come anche nell’artigianato e nel lavoro di formazione potevano certo esserci delle urgenze temporali che potevano apparire più importanti della liturgia. Di fronte a tutto questo Benedetto, con la priorità assegnata alla liturgia, mette inequivocabilmente in rilievo la priorità di Dio stesso nella nostra vita: «All’ora dell’Ufficio divino, appena si sente il segnale, lasciato tutto quello che si ha tra le mani, si accorra con la massima sollecitudine» (43,1).

Nella coscienza degli uomini di oggi, le cose di Dio e con ciò la liturgia non appaiono affatto urgenti. C’è urgenza per ogni cosa possibile. La cosa di Dio non sembra mai essere urgente. Ora, si potrebbe affermare che la vita monastica è in ogni caso qualcosa di diverso dalla vita degli uomini nel mondo, e questo è senz’altro giusto. E tuttavia la priorità di Dio che abbiamo dimenticato vale per tutti. Se Dio non è più importante, si spostano i criteri per stabilire quel che è importante. L’uomo, nell’accantonare Dio, sottomette se stesso a delle costrizioni che lo rendono schiavo di forze materiali e che così sono opposte alla sua dignità.

Negli anni successivi al Concilio Vaticano II sono nuovamente divenuto consapevole della priorità di Dio e della liturgia divina. Il malinteso della riforma liturgica che si è ampiamente diffuso nella Chiesa cattolica portò a mettere sempre più in primo piano l’aspetto dell’istruzione e della propria attività e creatività. Il fare degli uomini fece quasi dimenticare la presenza di Dio. In una tale situazione divenne sempre più chiaro che l’esistenza della Chiesa vive della giusta celebrazione della liturgia e che la Chiesa è in pericolo quando il primato di Dio non appare più nella liturgia e così nella vita. La causa più profonda della crisi che ha sconvolto la Chiesa risiede nell’oscuramento della priorità di Dio nella liturgia. Tutto questo mi portò a dedicarmi al tema della liturgia più ampiamente che in passato perché sapevo che il vero rinnovamento della liturgia è una condizione fondamentale per il rinnovamento della Chiesa. Sulla base di questa convinzione sono nati gli studi che sono raccolti nel presente volume XI dell’Opera Omnia. Ma al fondo, pur con tutte le differenze, l’essenza della liturgia in Oriente e Occidente è unica e la medesima. E così spero che questo libro possa aiutare anche i cristiani di Russia a comprendere in modo nuovo e meglio il grande regalo che ci è donato nella Santa Liturgia.

[a](#a_5). Prefazione all’edizione in lingua russa del vol. XI, Teologia della liturgia, dell’Opera Omnia di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI. Il testo venne portato a termine l’11 luglio 2015, festa di San Benedetto.

Capitolo terzo

# EBREI E CRISTIANI IN DIALOGO

# GRAZIA E CHIAMATA SENZA PENTIMENTO. OSSERVAZIONI SUL TRATTATO DE IUDAEIS[a](#a__Grazia_e_chiamata_senza_penti)

Il significato teologico del dialogo tra ebrei e cristiani

Dai tempi di Auschwitz è chiaro che la Chiesa deve ripensare la questione della natura del giudaismo. Il Vaticano II con la dichiarazione Nostra aetate ha dato al riguardo delle prime, fondamentali indicazioni. A questo proposito, naturalmente, bisogna anzitutto precisare di che cosa parla il trattato sui giudei. Il famoso libro di Franz Mussner[6](#6__Franz_Mussner__Traktat_uber_d) su questo argomento è essenzialmente un’opera sul permanente valore positivo dell’Antico Testamento. Questo è certamente molto importante, non corrisponde, tuttavia, al tema de Iudaeis. Con giudaismo in senso proprio, infatti, non si intende l’Antico Testamento che essenzialmente è comune a giudei e cristiani. Piuttosto nella storia vi sono due risposte alla distruzione del tempio e al nuovo, radicale esilio di Israele: il giudaismo e il cristianesimo. In realtà Israele aveva già conosciuto più volte la situazione della distruzione del tempio e della dispersione, ogni volta, però, aveva potuto sperare nella riedificazione del tempio e nel ritorno nella terra promessa. Diversamente accadde nella situazione concreta verificatasi dopo la distruzione del tempio nell’anno 70 d.C. e, definitivamente, dopo il fallimento della rivolta di Bar Kochba. Nella nuova situazione, distruzione del tempio e diaspora di Israele dovettero essere accettate almeno per una durata molto lunga. Infine, nello sviluppo successivo, è diventato sempre più chiaro che il tempio con il suo culto non si potrà più ripristinare anche se la situazione politica potrebbe consentirlo. Inoltre si aggiunse per i giudei il fatto che vi fu una risposta alla distruzione e alla diaspora che fin dall’origine considerò tutto questo come definitivo e presupponeva la situazione venutasi a creare come un evento da attendersi a partire dalla fede stessa di Israele. È la reazione dei cristiani, che inizialmente infatti non erano ancora completamente staccati dal giudaismo. Al contrario rivendicavano di mantenere la continuità di Israele nella loro fede. Come sappiamo, solo una piccola parte di Israele ha potuto accogliere questa risposta, la grande maggioranza, invece, vi si oppose e dovette trovare una soluzione diversa. Le due vie, naturalmente, non erano affatto chiaramente distinte l’una dall’altra fin dall’inizio e si sono sviluppate continuamente in disputa.

Come mostrano gli Atti degli Apostoli, la comunità sorta in continuità con l’annuncio, la vita, la morte e la croce di Gesù di Nazaret inizialmente cercò la sua via del tutto all’interno di Israele. Successivamente, però, essa estese progressivamente la sua predicazione negli ambienti greci e in questo entrò progressivamente in contrasto con Israele. Significativa di questo modo di procedere è la conclusione degli Atti degli Apostoli. Secondo questo testo, a Roma Paolo iniziò ancora una volta con i giudei, che cercò di conquistare con la spiegazione dell’evento Gesù a partire dalla Scrittura. S’imbatté, però, in un rifiuto che trovò predetto in Isaia 6,9s. Se da una parte ci sembra che si sia qui compiuta la divisione tra le due comunità, questa situazione si è sicuramente protratta molto più a lungo di modo che continuò il dialogo e prima come dopo le due parti sono rimaste in disputa tra di loro.

La comunità dei cristiani espresse la sua identità negli scritti del Nuovo Testamento che ebbero fondamentalmente origine nella seconda metà del I secolo. Ci volle però un certo tempo finché essi crebbero a formare un canone che rappresenta poi il documento determinante per l’identità cristiana. Questi scritti, però, non stanno per sé ma si riferiscono di continuo all’«Antico Testamento», vale a dire alla Bibbia di Israele. Il loro senso sta nel mostrare l’autentica spiegazione degli scritti anticotestamentari negli eventi attinenti Gesù Cristo. Il canone cristiano, dunque, consiste di sua natura in due parti: l’Antico Testamento, la Scrittura di Israele e ora del giudaismo, e il Nuovo Testamento che illustra autenticamente la via della spiegazione dell’Antico a partire da Gesù. Alle due comunità restano, dunque, comuni gli scritti anticotestamentari, anche se interpretati dalle due parti in modo diverso. Inoltre presso i cristiani la traduzione greca dei libri dell’Antico Testamento effettuata approssimativamente a partire dal III secolo a.C., la cosiddetta «Settanta», venne in pratica riconosciuta come canonica accanto e con la Bibbia ebraica. In questo modo il canone dei cristiani divenne più esteso di quello dei giudei. Inoltre, fra il testo della Settanta e il testo ebraico vi sono delle divergenze non del tutto trascurabili. Da parte sua il giudaismo nel tempo della graduale reciproca esclusione ha dato una configurazione definitiva al testo ebraico. Inoltre nei primi secoli dopo Cristo nella Mishnah e nel Talmud ha formulato in modo determinante il suo modo di leggere la Sacra Scrittura. Tutto questo, però, non modifica il fatto che ad ambedue le parti è comune un unico libro santo.

Nella seconda metà del II secolo, però, Marcione con il suo movimento cercò di rompere quest’unità di modo che giudaismo e cristianesimo sarebbero diventate due religioni contrapposte. A partire da questa sua visione Marcione creò un canone che era in netta contrapposizione con la Bibbia di Israele. Il Dio d’Israele (Antico Testamento) e il Dio di Gesù Cristo (Nuovo Testamento) sono due divinità diverse, contrapposte. Il Dio dell’Antico Testamento sarebbe un Dio di una giustizia senza grazia, al contrario il Dio di Gesù Cristo sarebbe un Dio della misericordia e dell’amore. Di conseguenza Marcione formò un canone del Nuovo Testamento costituito unicamente dal Vangelo di Luca e da dieci lettere di san Paolo. Naturalmente questi scritti dovettero essere rielaborati per servire allo scopo prefissato. Già dopo una breve attività, Marcione venne scomunicato dalla Chiesa di Roma e la sua religione venne esclusa come non appartenente al cristianesimo. La tentazione di Marcione, tuttavia, persiste ancora e si ripresenta in determinate situazioni della storia della Chiesa.

A questo punto teniamo fermo che giudaismo e cristianesimo si sono sviluppati l’uno dall’altro in un processo difficile e si sono formati in due comunità diverse. Nonostante, però, gli scritti autoritativi in cui è formulata l’identità propria a ciascuno, con il comune fondamento dell’Antico Testamento come Bibbia comune essi restano uniti tra di loro. A questo punto si pone la domanda di come le due comunità divise e tuttavia unite dalla Bibbia in comune si giudicano tra di loro. Ha così origine il trattato De Iudaeis, che spesso si chiama Adversus Iudaeos e aveva indirizzo polemico. I giudizi negativi contro i giudei che rispecchiano anche i problemi politici e sociali della convivenza sono noti e hanno portato ad attacchi contro gli ebrei. D’altra parte, come abbiamo già visto in precedenza, con l’esclusione di Marcione nel II secolo la Chiesa di Roma ha messo in chiaro che cristiani e giudei adorano lo stesso Dio e i libri santi di Israele sono anche i libri santi della cristianità. La fede di Abramo è anche la fede dei cristiani, Abramo è anche per loro «padre nella fede».

In questa fondamentale comunanza è naturalmente compreso anche il conflitto delle interpretazioni.

1) Per i giudei è chiaro che Gesù non è il Messia e per questo i cristiani a torto si richiamano alla loro Bibbia, l’«Antico Testamento». Il loro principale argomento è che il Messia porta la pace. Cristo, invece, non l’ha portata nel mondo.

2) I cristiani oppongono l’argomentazione che, dopo la distruzione del tempio nel 70 d.C. e di fronte alla situazione di diaspora di Israele, di cui non si riusciva a vedere la fine, l’«Antico Testamento» doveva essere reinterpretato e nella sua forma vigente non poteva più essere vissuto e compreso. Nella sua espressione del tempio distrutto e riedificato in tre giorni Gesù aveva previsto l’evento della distruzione del tempio e annunciato una nuova forma di culto di Dio, al cui centro doveva essere l’offerta del suo corpo. In questo modo e nello stesso tempo, l’alleanza del Sinai veniva portata alla sua forma definitiva, diveniva la nuova alleanza. In questo stesso modo, peraltro, il culto veniva esteso a tutti i credenti e veniva conferito il suo senso definitivo alla promessa della terra. Per i cristiani era perciò evidente che la predicazione di Gesù Cristo, la sua morte e la risurrezione significavano la svolta del tempo data da Dio stesso e, di conseguenza, la spiegazione delle Sacre Scritture a partire da Gesù Cristo era come legittimata da Dio stesso.

Tradizionalmente l’Antico Testamento è suddiviso in tre generi di libri: Torah (legge), Nebiim (profeti), Ketuvim (libri sapienziali e salmi). Nel giudaismo l’accento è posto interamente sulla Torah. Se si escludono i salmi, invece, gli altri libri, in particolare i profetici, hanno un peso piuttosto relativo. La prospettiva per i cristiani è, invece, diversa. L’intero Antico Testamento viene concepito come profezia, come sacramentum futuri. Anche i cinque libri di Mosè sono fondamentalmente profezia. Questo comporta una dinamizzazione dell’Antico Testamento i cui testi non sono da leggere staticamente in sé ma devono essere compresi nell’insieme come movimento in avanti in direzione di Cristo. Nella prassi della Chiesa si è verificata così una concreta ripartizione dei pesi. I libri sapienziali sono a fondamento dell’insegnamento morale nel catecumenato e in generale nella vita dei cristiani. La Torah e i libri profetici sono da leggere come cristologia anticipata. I salmi infine sono il grande libro di preghiera della Chiesa. Tradizionalmente ne viene considerato autore Davide. Per i cristiani, però, è Gesù Cristo il vero Davide e con questo anche il vero orante dei salmi. A partire da lui e con lui li leggiamo noi. L’originario significato storico dei salmi non deve essere con questo eliminato, ma bisogna andare oltre. Sono esplicative di questa progressione le prime due righe del famoso distico sui quattro sensi della Scrittura: Lictera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia.[7](#7____La_lettera_insegna_i_testi)

Rispetto a questa ripartizione, tuttavia, già in Gregorio Magno si mostra uno spostamento dei pesi: l’allegoria, la lettura cristologica di tutta la Scrittura perde di significato mentre il senso morale avanza sempre più in primo piano. Quando con Tommaso d’Aquino, che introduce una nuova visione della teologia, l’allegoria viene del tutto svalutata (solo il senso letterale può essere impiegato nell’argomentazione) e in pratica l’Etica Nicomachea di Aristotele viene posta a fondamento della morale cristiana, diventa evidente il pericolo che l’intero Antico Testamento perda di significato.

## La nuova visione dei problemi al Vaticano II

Il numero 4 della Dichiarazione del Vaticano II sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane è dedicato in modo particolare alla relazione del cristianesimo con il giudaismo. Vengono respinti gli errori del passato mentre vengono formulati gli autentici contenuti della tradizione con riferimento al giudaismo. Viene così posto un valido criterio per realizzare ex novo il trattato De Iudaeis. Nel 2015 la Commissione per i rapporti religiosi con l’Ebraismo ha pubblicato Riflessioni sulle problematiche teologiche nelle relazioni cattolico-giudaiche in occasione del 50° anniversario dalla «Nostra aetate» (n. 4). In esse viene sintetizzato in modo autorevole lo sviluppo fino ai nostri giorni. A partire da questo sguardo d’insieme si può ben dire che la nuova visione del giudaismo dopo il concilio si può sintetizzare in due affermazioni:

1) Va rifiutata la «teoria della sostituzione», che in questo campo aveva finora dominato il pensiero teologico. Essa sostiene che Israele, dopo aver rifiutato Gesù Cristo, aveva smesso di essere portatore delle promesse di Dio, in modo da poter essere ora denominato il popolo che per così lungo tempo era stato eletto (preghiera per la consacrazione del genere umano al Sacro Cuore di Gesù[8](#8__Leone_XIII__11_giugno_1899)).

2) È corretto, invece, parlare dell’alleanza mai revocata, così come è stata sviluppata dopo il concilio a partire da Romani 9-11.

Ambedue le affermazioni sono fondamentalmente corrette, per molti aspetti, però, imprecise e devono essere criticamente, ulteriormente sviluppate.

Anzitutto bisogna constatare che una «teoria della sostituzione» in quanto tale prima del concilio non c’è stata. Nessuna delle tre edizioni del Lexikon für Theologie und Kirche[9](#9__Lexikon_fur_Theologie_und_Kir) (Buchberger, Rahner, Kasper) contiene la voce «teoria della sostituzione», neppure i dizionari evangelici come RGG.[10](#10__Religion_in_Geschichte_und_G) L’espressione «teoria della sostituzione» ricorre, invece, nel lemmario dell’LThK, edizione a cura di Kasper, sotto le voci Altes Testament II (Antico Testamento II) (Breuning), Israel III (Breuning) e Volk Gottes I (Popolo di Dio I) (W. Kraus). Così come non è esistita come tale una «teoria della sostituzione», parimenti non venne elaborata una visione unitaria della posizione di Israele nella storia della salvezza dopo Cristo. È, tuttavia, corretto sostenere che da testi come la parabola dei vignaioli assassini (Mc 12,1-11) o anche del pranzo festivo (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24) cui gli invitati non si presentano e vengono sostituiti da altri, il pensiero del rigetto di Israele dominava ampiamente la concezione della sua funzione all’interno dell’attuale storia della salvezza.

D’altro canto era, tuttavia, chiaro che Israele, più precisamente il giudaismo, conservava sempre una sua funzione all’interno dell’attuale storia della salvezza e non scompare nell’universo delle altre religioni. Soprattutto due considerazioni hanno sempre reso impossibile il pensiero di una totale esclusione del popolo ebreo dalla promessa.

– Israele è senza alcun dubbio ancora il detentore della Sacra Scrittura. È ben vero che la seconda Lettera ai Corinzi dice che nella lettura della Scrittura il cuore di Israele è coperto da un velo e che questo velo è tolto via solo con la conversione a Gesù Cristo (2 Cor 3,15s).

Resta tuttavia indiscutibile il fatto che esso conserva tra le mani le Sacre Scritture della rivelazione di Dio. Dei Padri della Chiesa come sant’Agostino, ad esempio, hanno sottolineato che ci deve essere un Israele non appartenente alla Chiesa per testimoniare l’autenticità delle Sacre Scritture.

– Non solo san Paolo scrive che «l’intero Israele deve essere salvato», bensì anche l’Apocalisse di san Giovanni vede due gruppi di salvati: i 144.000 dalle 12 tribù di Israele che con un altro linguaggio esprimono lo stesso concetto di ciò che voleva dire san Paolo con l’espressione «l’intero Israele» e accanto a questi «una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare» (Ap 7,9) come rappresentazione dei salvati dai gentili. Dal punto di vista della tradizione neotestamentaria questa prospettiva finale non è una realtà che avverrà semplicemente alla fine, dopo molti millenni: l’«escatologico», invece, è qualcosa che in qualche modo è sempre presente.

Da ambedue queste prospettive era chiaro per la Chiesa che il giudaismo non è diventato una religione tra le altre, ma è in una particolare situazione e per questo deve essere riconosciuto come tale anche dalla Chiesa. Su questa base si sviluppò nel Medioevo l’idea del duplice dovere di protezione dei papi. Essi dovevano da una parte difendere i cristiani dai giudei ma anche difendere i giudei al punto che solo essi potevano sussistere accanto ai cristiani come religio licita.

La questione della sostituzione non si pone solo per Israele in quanto tale, ma si concretizza nei singoli elementi in cui si declina l’elezione: 1) la legislazione cultuale di cui, con il culto del tempio, fan parte anche le grandi festività di Israele; 2) le leggi cultuali concernenti il singolo israelita: il sabato, la circoncisione, le prescrizioni riguardanti il cibo, le prescrizioni concernenti la purità; 3) le disposizioni giuridiche e morali della Torah; 4) il Messia; 5) la promessa della terra.

A partire da qui si potrà poi affrontare anche l’argomento dell’alleanza.

## La questione della sostituzione

Trattiamo, dunque, in una prima parte gli elementi essenziali della promessa, cui si potrebbe applicare il concetto di sostituzione; in un secondo punto si potrà poi affrontare la questione dell’alleanza.

### IL CULTO DEL TEMPIO

Che cosa significa la negazione della sostituzione relativamente al culto del tempio regolato nella Torah? Chiediamoci molto concretamente: l’Eucaristia prende il posto dei sacrifici cultuali oppure questi restano in sé necessari? Io ritengo che in questo punto diventi chiaro che la visione statica di legge e promessa che sta dietro a un no indifferenziato alla «teoria della sostituzione» debba necessariamente ammettere delle eccezioni. La questione del culto si è sviluppata con ogni evidenza dialetticamente in Israele fin dall’inizio tra critica al culto e fedeltà alle disposizioni cultuali. Al riguardo mi permetto di citare il terzo capitolo della prima parte del mio volume Introduzione allo spirito della liturgia.[11](#11__Joseph_Ratzinger__Introduzio) La parte contenente la critica cultuale è presente in testi come 1 Samuele 15,22; Osea 6,6; Amos 5,21-27 e così via. Mentre, tuttavia, in ambito ellenistico la critica del culto portò sempre di più al rifiuto totale del sacrificio cultuale e trovò una forma concreta nel pensiero del sacrificio della parola, in Israele resta sempre presente la convinzione che il sacrificio meramente spirituale non basta. Rimando a due testi: Daniele 3,37-43 e Salmo 51,19ss.

Il Salmo 51 dice chiaramente nei versi 18s: «Tu non gradisci il sacrificio di animali … Uno spirito contrito è sacrificio a Dio». Cui seguono, però, sorprendentemente al verso 20 la preghiera e la predizione: «Ricostruisci le mura di Gerusalemme. Allora gradirai i sacrifici legittimi, l’olocausto e l’intera oblazione; allora immoleranno vittime sopra il tuo altare». Gli esegeti moderni ci dicono che a questo punto degli elementi conservatori inserirono nuovamente ciò che era stato negato nel verso precedente. In effetti vi è una certa contraddizione tra i due gruppi di versi. Il fatto, però, che il verso finale appartenga senza contestazione al testo canonico mostra che il solo sacrificio spirituale viene avvertito come non sufficiente. Identica evidenza risulta dal testo citato di Daniele. Per i cristiani il sacrificio integrale di Gesù in croce è la sintesi delle due visioni possibile solamente a partire da Dio e nello stesso tempo necessaria. Il Signore incarnato si dà interamente per noi. Il suo sacrificio abbraccia il corpo, il mondo corporale nella sua piena realtà. Esso però è assunto nell’io di Gesù Cristo e così elevato pienamente nella dimensione personale. Per i cristiani, in questo modo, è chiaro che ogni precedente culto trova senso e adempimento solo nel fatto che è un passaggio in direzione del sacrificio di Gesù Cristo. In lui, cui ogni precedente culto sempre rimanda, il tutto acquista significato. Nella realtà, perciò, non vi è propriamente una «sostituzione», bensì un essere in cammino, che ultimamente diventa un’unica realtà e tuttavia il necessario venire meno dei sacrifici animali al cui posto subentra (sostituzione) l’Eucaristia. Al posto della visione statica della sostituzione o della non-sostituzione subentra così la considerazione dinamica di tutta la storia della salvezza, che in Cristo trova la sua anakephalaiosis (ricapitolazione) (cfr. Ef 1,10).

### LE LEGGI CULTUALI CONCERNENTI I SINGOLI EBREI

Soprattutto in Paolo, la disputa sulla libertà dei cristiani dalla legge riguarda l’ambito delle leggi cultuali che concernono le singole persone (circoncisione, sabato, ecc.). Oggi è chiaro da una parte che questi ordinamenti erano a protezione dell’identità di Israele nella grande diaspora nel mondo pagano, dall’altra erano la condizione per il sorgere del cristianesimo universale tra i pagani. Da questo punto di vista proprio queste questioni dal tempo della separazione tra Israele e la Chiesa non hanno più alcuna rilevanza per ambedue le parti. Il fatto poi che a partire dal XVI secolo in ambito confessionale i protestanti rimproverino ai cattolici di aver reintrodotto tra i cristiani con le prescrizioni della domenica, del venerdì, eccetera l’antico legalismo (di aver «sostituito» le antiche norme con delle nuove) non ha bisogno di essere qui ulteriormente discusso.

### DIRITTO E MORALE

Per quel che riguarda le disposizioni morali della Torah, anche tra i giudei è del tutto chiaro che, attraverso lo sviluppo concreto del diritto, il cosiddetto «diritto casistico» offre dei modelli che sono passibili di sviluppo. Di conseguenza non c’è bisogno di una disputa tra cristiani e giudei su questo punto.

Per quanto riguarda invece il vero e proprio insegnamento morale che ha trovato la sua espressione fondamentale nel decalogo, vale di esso quel che dice il Signore dopo il discorso della montagna in Matteo 5,17-20: esso è ancora valido anche se ha bisogno di essere riletto nelle nuove situazioni. Questa nuova lettura, tuttavia, non è eliminazione e non è sostituzione, bensì approfondimento in immutata validità. Veramente qui non vi è alcuna sostituzione.

È strano tuttavia nella situazione attuale che proprio in questo punto anche oggi venga affermata da molti la sostituzione: le otto beatitudini avrebbero preso il posto dei comandamenti, il discorso della montagna sostituirebbe nell’insieme la morale dell’Antico Testamento. Per l’intera questione mi permetto di rimandare all’ottavo capitolo del mio volume Gesù di Nazaret.[12](#12__J__Ratzinger__Gesu_di_Nazare) Un malinteso paolinismo è la causa del fraintendimento per il quale in questo punto nell’insegnamento fondamentale della vita cristiana si è verificata una radicale sostituzione. In realtà, però, anche in Paolo è totalmente chiaro che l’insegnamento morale dell’Antico Testamento, sintetizzato nel duplice comandamento dell’amore, resta valido per il cristiano, benché nel nuovo contesto dell’amore e dell’essere amati da Gesù Cristo. Qui i punti «Culto del tempio» e «Diritto e morale» in Paolo si sovrappongono e questa è la vera novità cristiana: Gesù Crocifisso ha portato ogni nostro peccato. In Israele il giorno della riconciliazione e il quotidiano sacrificio di espiazione erano destinati a prendere ed eliminare ogni ingiustizia del mondo. I sacrifici animali, tuttavia, potevano essere solamente un gesto che anticipava il vero atto di riconciliazione.

Il Figlio di Dio che prende in sé ogni dolore e sofferenza del mondo è ora la vera forza di riconciliazione. Essere unito con la sua morte nel battesimo significa per il cristiano essere avvolto nell’amore di perdono di Dio. Non significa, però, che la sua stessa vita è ora irrilevante e che non esiste più per lui l’insegnamento morale. Significa, invece, che l’insegnamento morale può e deve essere vissuto in novità in questo essere uniti con Cristo in intima libertà.

È evidente che la disputa concernente il cristianesimo paolino proseguirà, io, però, sono dell’idea che ci dovrebbe essere una nuova chiarezza sul fatto che l’insegnamento morale nell’Antico e nel Nuovo Testamento è ultimamente identico e che qui non vi può essere sostituzione alcuna.

### IL MESSIA

La questione della messianicità di Gesù è e resta la vera questione disputata tra giudei e cristiani. Anche se essa in quanto tale non smetterà di rappresentare la separazione delle due vie, la recente ricerca sull’Antico Testamento ha aperto nuove possibilità di dialogo. I cambiamenti di datazione e di interpretazione delle grandi parole di speranza di Israele operati dalla nuova ricerca (Genesi 49,10; Numeri 24,17; Samuele 7,12-16; Salmo 89,20-46; Amos 9,14s; Isaia 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9; Michea 5,1-5; Aggeo 2,20-23; Zaccaria 4,8-14 e numerosi versi dei Salmi) mostrano il carattere corale e pluriforme della speranza in cui la forma a prevalente carattere politico del nuovo Davide – il re Messia – è solo una tra le altre forme di speranza. È vero che l’intero Antico Testamento è un libro di speranza. Nello stesso tempo, però, vale il fatto che questa speranza si esprime in forme molteplici. È, inoltre, vero che la speranza rimanda sempre meno al potere terreno e politico e il significato della passione entra sempre più in primo piano come elemento essenziale della speranza.

Dalle testimonianze del Nuovo Testamento su Gesù diventa chiaro che egli si pose in atteggiamento critico nei confronti del titolo di Messia e delle rappresentazioni a esso generalmente connesse. Questo diventa ad esempio visibile in un’osservazione di Gesù a riguardo della figliolanza davidica del Cristo sulla base del Salmo 110. Gesù ricorda che i maestri della Legge presentano il Cristo come figlio di Davide. Nel Salmo, invece, il Cristo appare non come figlio di Davide bensì come suo signore (Mc 12,35s). Ma anche quando nella formazione della confessione tra i discepoli viene applicato a Gesù il titolo di Cristo, subito egli integra e corregge le rappresentazioni nascoste in questo titolo con una catechesi sulle sofferenze del Salvatore (cfr. Mc 8,27-33; Mt 16,13-23). Gesù stesso nel suo annuncio non si è collegato alla tradizione davidica, bensì principalmente alla figura portatrice di speranza del figlio dell’uomo formulata da Daniele. Per il resto furono centrali in lui il pensiero della passione, della sofferenza e della morte vicaria, dell’espiazione. Il pensiero del servo di Dio sofferente, della salvezza tramite la sofferenza è per lui essenziale. I canti del servo di Dio sofferente di Isaia, ma anche le misteriose visioni di sofferenza di Zaccaria, determinano la sua immagine del Salvatore. In questi testi si manifestano le esperienze di fede di Israele nei tempi dell’esilio e della persecuzione da parte dell’ellenismo e appaiono come tappe decisive sulla via di Dio con il suo popolo, che portano verso Gesù di Nazaret. Ma anche Mosè, che interviene a favore del suo popolo e offre la sua stessa morte vicaria, appare gettar luce sulla missione di Gesù Cristo.

Nel suo importante studio dal titolo L’autoabbassamento di Dio nella teologia dei Rabbini,[13](#13__Peter_Kuhn__Gottes_Selbstern) Peter Kuhn ha mostrato che anche nel giudaismo il pensiero dell’autoabbassamento, anzi, della sofferenza di Dio non è estraneo e che vi sono significative approssimazioni alla interpretazione cristiana della speranza nell’Antico Testamento, anche se naturalmente restano delle differenze ultime. Nei dibattiti medievali tra giudei e cristiani veniva comunemente citato da parte giudaica come nucleo della speranza messianica Isaia 2,2-5 (Mic 4,1-5). Di fronte a queste parole doveva dare prova di sé chiunque avanzava una pretesa messianica: «Egli sarà giudice fra le genti … Spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri, delle loro lance faranno falci; una nazione non alzerà più la spada contro un’altra nazione, non impareranno più l’arte della guerra» (Is 2,4; Mic 4,3s). È chiaro che queste parole non si sono adempiute, ma restano attesa di futuro.

Effettivamente Gesù ha letto le promesse di Israele in un orizzonte di comprensione più estesa in cui la passione di Dio in questo mondo e così la sofferenza del giusto viene a occupare un posto sempre più centrale. Anche nelle sue immagini del regno di Dio non domina affatto un accento trionfalistico; anch’esse sono caratterizzate dalla lotta di Dio con l’uomo e per l’uomo. Sul campo del regno di Dio cresce in questi tempi la zizzania insieme con il grano e non viene strappata via. Nella rete di Dio si trovano pesci buoni e cattivi. Il lievito del regno di Dio penetra solo lentamente il mondo dall’interno per cambiarlo. Nel colloquio con Gesù i discepoli sulla via di Emmaus apprendono che proprio la croce deve essere il vero centro della figura del Messia. Il Messia non appare pensato primariamente dalla figura regale di Davide.

Il Vangelo di Giovanni come sintesi conclusiva del dialogo di Gesù con i giudei, in cui si rispecchia già il futuro dialogo tra giudei e cristiani, ha spostato altrove il centro della figura di Gesù e così dell’interpretazione delle speranze di Israele. L’affermazione centrale sulla figura del promesso si trova per Giovanni in connessione con la figura di Mosè: «Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me. A lui darete ascolto» (Dt 18,15). Determinante inoltre per la figura di Mosè è il fatto che egli «conosceva il Signore faccia a faccia». Il Deuteronomio stesso osserva al riguardo che la promessa era rimasta fino ad allora inadempiuta dato che «non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, che il Signore conosceva faccia a faccia» (Dt 34,10). Queste parole ancora in attesa sono ora adempiute in Gesù, dice programmaticamente Giovanni nel primo capitolo del suo Vangelo: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio, ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18; cfr. 13,25). Possiamo dunque dire in un primo accostamento che Gesù non voleva portare immediatamente il nuovo mondo di pace, come era stato predetto da Isaia 2 e Michea 4, ma intendeva mostrare Dio agli uomini, anche ai pagani, e a loro aprì la sua volontà che è la vera redenzione dell’uomo.

Nell’analisi del discorso escatologico di Gesù nel mio volume Gesù di Nazaret[14](#14__J__Ratzinger__Gesu_di_Nazare) ho mostrato che, secondo la visione della storia di Gesù, tra la distruzione del tempio e la fine del mondo verrà «un tempo dei pagani», la cui durata inizialmente venne quasi naturalmente considerata molto breve, e però essenziale come parte della storia di Dio con gli uomini.[15](#15__Ivi__pp__490_94) Anche se questo periodo nell’azione di Dio con il mondo non è direttamente riscontrabile nei testi dell’Antico Testamento, esso corrisponde tuttavia allo sviluppo della speranza di Israele, come avviene con crescente chiarezza nei tempi più recenti (Deutero Isaia, Zaccaria).

San Luca ci racconta che Gesù, risorto, in compagnia di due discepoli sulla via di Emmaus li guidò contemporaneamente per una via interiore. Nello stesso tempo egli rilegge con loro l’Antico Testamento. Essi imparano così a comprendere in modo totalmente nuovo promesse e speranze di Israele e la figura del Messia. Essi scoprono così che proprio il destino del Crocifisso e Risorto, che è misteriosamente in cammino con i discepoli, è previamente tracciato nei libri. Essi apprendono una nuova lettura dell’Antico Testamento. Questo testo descrive la formazione della fede cristiana nel I e II secolo e descrive così una via che è sempre da cercare e da percorrere. Descrive fondamentalmente anche il dialogo tra giudei e cristiani, così come esso doveva svolgersi fino a oggi e purtroppo solo in rari momenti è stato quanto meno echeggiato.

I Padri della Chiesa erano pienamente consapevoli di questa nuova suddivisione della storia, così ad esempio quando descrivevano la progressione della storia in uno schema tripartito di Umbra - Imago - Veritas. Il tempo della Chiesa («tempo dei pagani») non è ancora arrivato nell’aperta verità (Is 2 e Mic 4). Esso è ancora imago, cioè un perdurare nel transitorio anche se in una nuova apertura. Bernardo di Chiaravalle ha esposto correttamente questo stato di cose quando trasforma il duplice avvento di Cristo in una triplice forma di presenza del Signore e definisce il tempo della Chiesa come un Adventus medius.[16](#16__Ivi__p__702)

In sintesi possiamo dire che l’intera storia di Gesù, come la riferisce il Nuovo Testamento, dal racconto delle tentazioni fino alla vicenda di Emmaus, mostra che il tempo di Gesù, il «tempo dei pagani», non è il tempo di una trasformazione cosmica in cui le decisioni definitive tra Dio e l’uomo sono state già prese, bensì un tempo della libertà. In esso Dio viene incontro agli uomini attraverso l’amore crocifisso di Gesù Cristo per raccoglierli in un libero sì al regno di Dio. È il tempo della libertà, ciò vuol dire anche tempo in cui il male ha ancora potere. Il potere di Dio in tutto questo tempo è anche un potere della pazienza e dell’amore, nei cui confronti il potere del male è ancora attivo. È il tempo della pazienza di Dio che a noi sembra esageratamente eccessiva, un tempo della vittoria ma anche delle sconfitte dell’amore e della verità. La Chiesa antica ha sintetizzato la natura di questo tempo con l’espressione «Regnavit a ligno Deus».

Nell’essere in viaggio con Gesù come i discepoli di Emmaus la Chiesa apprende a leggere l’Antico Testamento con lui e così a comprenderlo in modo nuovo. Essa impara a riconoscere che proprio questo è stato predetto sul «Messia» e nel dialogo con i giudei deve cercare di continuo di mostrare che tutto questo avviene «secondo le Scritture». Per questo la teologia spirituale ha sempre sottolineato che il tempo della Chiesa non significa ad esempio l’essere approdati in paradiso, ma corrisponde per il mondo intero ai quarant’anni dell’esodo di Israele. È la via dei liberati. Come a Israele nel deserto viene sempre ricordato che il suo vagare è conseguenza della liberazione dalla schiavitù d’Egitto; come Israele nel viaggio desiderava costantemente ritornare in Egitto, non riuscendo a riconoscere il bene della libertà come un bene, parimenti fa la cristianità nel suo cammino di esodo: riconoscere il mistero della liberazione e della libertà come un dono di redenzione diventa di continuo difficile per gli uomini ed essi vogliono restituire indietro la liberazione. Con le misericordie di Dio, tuttavia, essi possono anche costantemente apprendere che la libertà è il grande dono per la vera vita.

### LA PROMESSA DELLA TERRA

La promessa della terra è concretamente riservata ai figli di Abramo come popolo storico. I cristiani si comprendono sì come veri discendenti di Abramo, come dice in modo incisivo soprattutto la Lettera ai Galati, ma non come un popolo in senso terreno-storico. Dato che essi sono un popolo tra altri popoli, non attendono alcun determinato territorio in questo mondo. La Lettera agli Ebrei ha espressamente esposto questa visione della promessa della terra: «Per fede (Abramo) soggiornò nella terra promessa come in una regione straniera abitando sotto le tende … come eredi della medesima promessa. Egli aspettava infatti la città … il cui architetto e costruttore è Dio stesso» (Eb 11,9s). «Nella fede morirono tutti costoro, senza aver ottenuto i beni promessi, ma li videro e salutarono, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sulla terra» (Eb 11,13). La Lettera a Diogneto ha ulteriormente sviluppato questo modo di vedere: i cristiani vivono nei loro rispettivi paesi come concittadini responsabili. Contemporaneamente sanno che la loro vera città, il loro vero paese, cui sono diretti, è di là da venire. La promessa del territorio si riferisce al mondo futuro e relativizza le diverse appartenenze a determinati paesi. La dialettica tra appartenenza responsabile a questo mondo e contemporaneo essere in viaggio determina la comprensione cristiana di paese e popolo e deve essere naturalmente sempre di nuovo elaborata, sofferta e vissuta.

Al contrario, il giudaismo ha mantenuto fermo il pensiero della concreta discendenza da Abramo e per questo ha dovuto cercare sempre di nuovo, in qualche modo necessariamente, un significato concreto, intramondano alla promessa della terra.

Il fallimento della rivolta di Bar Kochba (132-135 d.C.) teologicamente sostenuta da parti del rabbinato ha naturalmente significato per lungo tempo una rinuncia a forme similari di messianismo politico. Di fronte a questo Maimonide (1135-1204) introdusse un nuovo orientamento cercando di estrapolare l’attesa del territorio dal campo teologico dandogli invece una configurazione razionale. Una realtà concreta, tuttavia, si è presentata solamente nel secolo XIX. Le sofferenze della grande minoranza giudea in Galizia e in tutto l’Oriente divenne per Theodor Herzl il punto di partenza per fondare il sionismo, che mirava a dare nuovamente una patria ai poveri ebrei sofferenti e senza territorio. Gli eventi della Shoah resero ancora più urgente l’esigenza di un proprio Stato per gli ebrei. Nell’impero ottomano in disfacimento, cui apparteneva la Terra Santa, doveva essere possibile rendere le città storiche degli ebrei nuovamente una patria per loro. In questo, però, la distanza tra motivazioni interiori e prospettive concrete era molto grande. Una gran parte dei sionisti non era credente e cercava di rendere il territorio una patria per gli ebrei a partire da premesse laiciste. Nel sionismo, tuttavia, erano sempre presenti delle forze religiose e, con sorpresa dei padri, non di rado nella nuova generazione è intervenuta una svolta verso la religione.

La questione di come valutare il progetto del sionismo fu causa di discussione anche all’interno della Chiesa cattolica. Fin dall’inizio la posizione dominante era quella secondo la quale l’occupazione del territorio intesa teologicamente come nuovo messianismo politico non era accettabile. Dopo l’erezione dello Stato di Israele nel 1948 si formò una dottrina teologica che da ultimo portò al riconoscimento politico dello Stato di Israele a opera del Vaticano. A fondamento di questo riconoscimento vi è la convinzione che uno Stato inteso in senso strettamente teologico, uno Stato di religione ebraica, che volesse considerarsi come l’adempimento politico e religioso delle promesse, secondo la fede cristiana non è pensabile in dimensione storica e sarebbe in contrapposizione con la comprensione cristiana delle promesse. Nello stesso tempo, però, divenne chiaro che il popolo ebreo in base al diritto naturale come ogni altro popolo ha diritto a un proprio territorio. Come appena accennato, sembrava evidente che il luogo per questo scopo dovesse essere trovato nel territorio del vissuto storico del popolo ebreo. Nella situazione politica del disfacimento dell’impero ottomano e del protettorato britannico poté essere trovato effettivamente lì secondo i criteri del diritto internazionale. In questo senso il Vaticano ha riconosciuto Israele come moderno Stato di diritto e vede in esso un paese di diritto del popolo ebreo. La sua origine, tuttavia, non può essere fatta derivare direttamente dalla Sacra Scrittura, e tuttavia in un senso più lato può essere espressione della fedeltà di Dio al popolo di Israele.

Il carattere non teologico dello Stato ebraico, tuttavia, significa che non si possono vedere in esso adempiute le promesse della Sacra Scrittura in quanto tali. Piuttosto, l’andamento della storia mostra una crescita e uno sviluppo delle promesse, come lo abbiamo visto anche negli altri suoi contenuti. Già nella prima diaspora sotto il re Nabucodonosor, nel mezzo del giudizio era all’opera anche l’amore di Dio per il suo popolo e dava alla dispersione un senso nuovo, positivo. Solo nell’esilio l’immagine di Dio d’Israele, il monoteismo, venne pienamente sviluppata. Secondo i criteri correnti, infatti, un Dio che non aveva potuto difendere il suo territorio non era più Dio. Di fronte allo scherno degli altri popoli, che presentavano il Dio d’Israele come vinto e senza territorio, diveniva evidente che proprio nel dar via il territorio risplendeva la divinità di questo Dio, che non era solo Dio di un determinato territorio, gli apparteneva invece il mondo nella sua totalità. Egli ne disponeva e, a seconda della sua volontà, lo poteva suddividere ex novo. Così Israele nell’esilio riconobbe definitivamente che il suo Dio era il Dio degli dei, che dispone liberamente della storia e dei popoli.

La persecuzione ellenistica del giudaismo si basava in realtà, secondo la sua concezione, su una illuminata immagine di Dio che in principio doveva essere unificante per tutti gli uomini colti, di modo che non vi era più spazio per le peculiarità e la pretesa missionaria del Dio d’Israele. Proprio nel confronto tra il politeismo greco e l’unico Dio del cielo e della terra, al cui servizio era Israele, si verificò tra gli uomini alla ricerca di Dio dell’antichità un inatteso rivolgersi al Dio d’Israele, che trovò la sua concreta espressione nel movimento dei «timorati di Dio» che si radunavano intorno alle sinagoghe. Nella mia dissertazione Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino[17](#17__Joseph_Ratzinger__Popolo_e_c) ho cercato di spiegare ulteriormente questo fenomeno appoggiandomi alle analisi di sant’Agostino. In breve si può esporre il nucleo del tutto come segue: il pensiero antico era ultimamente giunto a una contrapposizione tra le divinità venerate nelle religioni e la reale costruzione del mondo. In tale contrasto le divinità delle religioni dovettero essere respinte come irreali mentre la reale potenza che aveva creato il mondo e lo compenetrava appariva irrilevante da un punto di vista religioso.

In questa situazione il Dio dei giudei, che effettivamente rappresentava la forza originaria, come l’aveva trovata la filosofia, si presentava nello stesso tempo come la forza religiosa che interpella quest’uomo e in cui l’uomo può incontrare il divino. Questa coincidenza di pensiero filosofico e realtà religiosa era qualcosa di nuovo e poteva rendere la religione una realtà nuovamente sostenibile anche da un punto di vista razionale. Era di intralcio solo il legame di Dio con un unico popolo e i suoi ordinamenti giuridici. Se, come nella predicazione di Paolo, questo legame veniva sciolto e così il Dio dei giudei poteva essere considerato da tutti come il loro Dio, giungeva a buon esito la riconciliazione di fede e ragione (cfr. anche il mio piccolo libro Il Dio della fede e il Dio dei filosofi).[18](#18__Joseph_Ratzinger___Benedetto)

In questo modo gli ebrei proprio con la loro definitiva dispersione nel mondo hanno aperto la porta a Dio. La loro diaspora non è solo né primariamente una situazione di punizione, significa bensì una missione.

## L’alleanza «mai revocata»

Con quanto abbiamo detto finora abbiamo preso posizione sul primo elemento fondamentale del nuovo consenso tra cristianesimo e giudaismo, così come è esposto nelle riflessioni pubblicate dalla Commissione per i rapporti religiosi con l’Ebraismo. Questo primo elemento fondamentale dice che per il rapporto giudaismo-cristianesimo la «teoria della sostituzione» non è adeguata. Abbiamo studiato questa tesi negli elementi fondamentali in cui principalmente si esprime l’elezione di Israele e siamo giunti al risultato che la tesi va nella giusta direzione ma nelle singole parti deve essere ripensata. Ora, però, dobbiamo volgere la nostra attenzione al secondo elemento di questo nuovo consenso, cioè al discorso dell’«alleanza mai revocata».

Il documento della Commissione per i rapporti religiosi con l’Ebraismo al n. 39 precisa che la tesi «l’alleanza che Dio ha stretto con il suo popolo Israele resta valida e non verrà mai meno» non è contenuta in Nostra aetate ma venne espressa per la prima volta da Giovanni Paolo II il 17 novembre 1980 a Magonza. Successivamente essa è stata accolta nel Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 121) e per questo appartiene in certo qual senso all’odierna struttura dottrinale della Chiesa cattolica. Come nel caso della teoria della sostituzione, anche qui il nucleo centrale di quanto detto è da considerarsi corretto. In singoli punti, tuttavia, ha bisogno di molte precisazioni e approfondimenti. Vi è anzitutto da stabilire che la Lettera ai Romani (9,4), nell’enumerazione dei doni speciali di Israele, parla non di alleanza ma di alleanze. In effetti è errato se nella nostra teologia in genere l’alleanza viene vista solo al singolare oppure nella stretta contrapposizione di antica (prima) e nuova alleanza. Per l’Antico Testamento l’«alleanza» è una realtà dinamica, che si concretizza in una serie di alleanze in sviluppo. Come figure principali ricordo l’alleanza con Noè, l’alleanza con Abramo, l’alleanza con Mosè, l’alleanza con Davide e da ultimo in forme molteplici la promessa della nuova alleanza.

Il prologo del Vangelo di Matteo e la storia dell’infanzia di san Luca si rifanno all’alleanza con Davide. Ciascuno a proprio modo, ambedue i Vangeli mostrano come l’alleanza venne rotta da parte degli uomini ed era dunque giunta a termine, come Dio invece dal tronco di Iesse fa spuntare un germoglio dal quale l’alleanza viene ripresa da Dio (Is 11,1). La dinastia davidica come tutte le dinastie del mondo viene meno. E tuttavia la promessa si adempie: il suo regno non avrà fine (Lc 1,33).

Per la nostra questione è importante la Lettera ai Galati, che nel terzo e quarto capitolo mette a confronto l’alleanza di Abramo e l’alleanza di Mosè. Dell’alleanza con Abramo viene detto che essa viene concessa in modo universale e senza condizione. Dell’alleanza con Mosè, invece, viene detto che essa fu promulgata 430 anni più tardi. Essa era delimitata e legata alla condizione dell’adempimento della legge. Questo significa anche che essa può venir meno se le condizioni non vengono adempiute. Ha una funzione intermedia, ma non elimina la definitività e universalità dell’alleanza abramitica. Troviamo un nuovo sviluppo della teologia dell’alleanza nella Lettera agli Ebrei, che riprende la promessa della nuova alleanza che risuona in modo particolarmente vivo nel capitolo 31 di Geremia e la mette a confronto con le alleanze precedenti, che essa raccoglie tutte sotto il titolo comprensivo di «prima alleanza» che deve essere ora rilevata dalla «nuova», definitiva alleanza.

Il tema della nuova alleanza si presenta in diverse varianti anche in Geremia, Ezechiele, Deutero Isaia e Osea. Desta particolare impressione la descrizione della storia d’amore tra Dio e Israele nel capitolo 16 di Ezechiele. Dio prende amorevolmente con sé Israele nel tempo della sua giovinezza nell’alleanza che deve essere definitiva. Israele non mantiene la fedeltà e si prostituisce con tutte le divinità possibili. A causa di questo l’ira di Dio non è la sua ultima parola, bensì lo prende con sé in una nuova e non più distruttibile alleanza. Per quel che riguarda l’«alleanza mai revocata», che stiamo qui approfondendo, è giusto che non vi sia alcuna revoca da parte di Dio. Alla concreta storia di Dio con Israele, tuttavia, appartiene la rottura dell’alleanza da parte dell’uomo, la cui prima forma viene descritta nel libro dell’Esodo. La lunga assenza di Mosè diventa per il popolo l’occasione di dare a se stesso un dio visibile, che adora: «Il popolo sedette per mangiare e bere, poi si alzò per darsi al divertimento» (Es 32,6). Ritornato, «Mosè vide che il popolo non aveva più freno» (Es 32,25). Di fronte alla rottura dell’alleanza Mosè scagliò via le tavole scritte da Dio stesso e le ruppe (Es 32,19). La misericordia di Dio donò di nuovo le tavole a Israele, ma esse son sempre le tavole sostitutive e nello stesso tempo un segno di monito, che ricordano la rottura dell’alleanza.

Che significa questo per la nostra questione? La storia dell’alleanza tra Dio e Israele da una parte è portata avanti in modo indistruttibile dall’elezione di Dio, nello stesso tempo è codeterminata da tutto il dramma dell’umano fallimento. Naturalmente la parola «alleanza» di fronte all’infinita diversità dei contraenti non può essere intesa nel senso di partner paritetici. La disparità tra i due partner fa apparire l’alleanza piuttosto secondo il modello orientale come concessioni da parte del grande re. Questo si manifesta anche nella forma linguistica secondo la quale non viene scelta la parola syntheke (partnership) bensì diatheke. Per questo la Lettera agli Ebrei non parla di «alleanza», bensì di «testamento». Corrispondentemente le Sacre Scritture non si chiamano antica e nuova alleanza, bensì Antico (primo) e Nuovo Testamento. L’intera via di Dio con il suo popolo trova finalmente la sua sintesi e forma definitiva nell’Ultima Cena di Gesù Cristo, che anticipa e porta in sé croce e risurrezione. Non c’è qui bisogno di soffermarsi sui complessi problemi della formazione dei due tipi di tradizione: Marco e Matteo da una parte, Luca e Paolo dall’altra. Da una parte viene ripresa la tradizione del Sinai. Quel che lì è successo si adempie qui in modo definitivo e così diventa qui presente la promessa della nuova alleanza di Geremia 31. L’alleanza al Sinai era sempre nella sua natura promessa, via verso il definitivo. Dopo tutte le distruzioni l’amore di Dio, che giunge fino alla morte del Figlio, è esso stesso nuova alleanza.

Cerchiamo ora di trovare un giudizio definitivo sulla formula dell’«alleanza mai revocata». Abbiamo dapprima dovuto sollevare due obiezioni linguistiche. La parola «revocare» non fa parte del vocabolario dell’agire divino. «Alleanza» nella storia di Dio con gli uomini descritta nella Bibbia non è un singolare, ma avviene in tappe. Al di là di queste obiezioni formali dobbiamo dire criticamente da un punto di vista del contenuto che essa non esprime il vero dramma della storia tra Dio e l’uomo. Certo, l’amore di Dio è indistruttibile. Della storia dell’alleanza tra Dio e l’uomo, tuttavia, fa parte anche l’umano fallimento, la rottura dell’alleanza e le sue conseguenze interne: la distruzione del tempio, la dispersione di Israele, la chiamata alla penitenza e le sue interiori conseguenze che rendono l’uomo nuovamente degno dell’alleanza. L’amore di Dio non può semplicemente ignorare il no dell’uomo che ferisce Dio stesso e in questo modo anche l’uomo. Se nei libri dei profeti e anche nella Torah vengono descritte l’ira di Dio e tutta l’asprezza delle sue punizioni, bisogna pur tener presente che l’agire punitivo di Dio diventa una sofferenza per lui stesso. Non è la fine del suo amore ma una nuova tappa dello stesso.

Vorrei ora citare un testo in cui diviene chiaro questo intreccio di ira e amore e in questo la definitività dell’amore. Dopo tutte le minacce che erano venute prima, in Osea 11,7-9 appare l’amore salvifico di Dio in tutta la sua grandezza: «Il mio popolo è duro a convertirsi: chiamato a guardare in alto nessuno sa sollevare lo sguardo. Come potrei abbandonarti, Efraim, come consegnarti ad altri, Israele? … Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione. Non darò sfogo all’ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim». Tra la colpa degli uomini e la minaccia della definitiva distruzione dell’alleanza si pone la sofferenza di Dio: «Il mio cuore si commuove dentro di me … perché sono Dio e non uomo … e non verrò da te nella mia ira». Quel che qui vien detto in maniera grandiosa e commovente si è realizzato nelle parole di Gesù nell’Ultima Cena quando dà se stesso alla morte e così apre nella risurrezione la nuova alleanza.

La trasposizione rifondativa dell’alleanza del Sinai nella nuova alleanza nel corpo e nel sangue di Gesù, cioè nel suo amore che va oltre la morte, dà all’alleanza una forma nuova e perennemente valida. Gesù risponde così anticipatamente ai due avvenimenti storici che di lì a poco cambieranno nei fatti radicalmente la situazione di Israele e la forma concreta dell’alleanza al Sinai: la distruzione del tempio, che si rivelò sempre più come irrevocabile, e la dispersione di Israele in una diaspora di portata mondiale. Qui ci avviciniamo all’«essenza» del cristianesimo e all’«essenza» del giudaismo, che da parte sua sviluppò nel Talmud e nella Mishnah una risposta a questi eventi. Come può essere ora vissuta l’alleanza? Questa è la domanda che ha diviso la concreta realtà dell’Antico Testamento in due vie, giudaismo e cristianesimo. La formula dell’«alleanza mai revocata» può essere stata di aiuto in una prima fase del nuovo dialogo tra ebrei e cristiani, a lungo andare, tuttavia, si rivela insufficiente a esprimere in maniera sufficientemente adeguata la grandezza della realtà. Se si ritengono necessarie delle formule sintetiche, io rimanderei principalmente a due espressioni della Sacra Scrittura in cui viene espresso l’essenziale. Con riferimento ai giudei dice san Paolo: «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11,29). Con riferimento a tutti dice la Scrittura: «Se perseveriamo, con lui anche regneremo; se lo rinneghiamo, lui pure ci rinnegherà; se siamo infedeli, lui rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso» (2 Tm 2,12s).

[a](#a_6). Grazia e chiamata senza pentimento. Osservazioni sul trattato «De Iudaeis» venne terminato il 26 ottobre 2017 e pubblicato in «Internationale Katholische Zeitschrift Communio», 47, luglio-agosto 2018. In italiano l’articolo venne pubblicato in Benedetto XVI, Ebrei e cristiani, cit., pp. 39-75.

# BENEDETTO XVI-ARIE FOLGER. SCAMBIO EPISTOLARE AGOSTO-SETTEMBRE 2018[a](#a__In_italiano_la_lettera_del_ra)

Al signor rabbino Arie Folger

Rabbino capo della comunità di culto israelitica di Vienna

Stimatissimo signor rabbino Folger!,

il professor Tück dell’università di Vienna mi ha inviato il suo contributo Pericolo per il dialogo, e io posso solo ringraziarla di cuore per questo contributo importante e oggettivamente ricco di prospettive.

Anzitutto lei ha chiarito il genere del mio testo. È un documento sulla disputa tra ebrei e cristiani per la giusta comprensione delle promesse di Dio a Israele. Il cristianesimo esiste propriamente solo perché, dopo la distruzione del tempio e facendo riferimento alla vita e alla morte di Gesù di Nazaret, si formò intorno a Gesù una comunità che era convinta che la Bibbia ebraica nella sua interezza trattava di Gesù e doveva essere spiegata facendo riferimento a lui. Questa convinzione, tuttavia, non venne condivisa dalla maggioranza del popolo ebraico. Ne derivò così la disputa se fosse corretta l’una o l’altra interpretazione. Questa disputa, purtroppo, venne condotta da parte dei cristiani spesso o addirittura quasi sempre senza il dovuto rispetto per l’altra parte. Al contrario, si è formata la triste storia dell’antisemitismo cristiano, che ultimamente è sfociata nella triste storia dell’antisemitismo nazista e ci sta davanti con il triste culmine di Auschwitz.

Nel frattempo è importante che venga proseguito tra le due comunità il dialogo per la retta comprensione della Bibbia del popolo ebraico. La loro fede, infatti, si basa su questa interpretazione. Un importante documento metodico per questo dialogo è costituito dal documento della pontificia commissione biblica «Il popolo ebraico e la sua Sacra Scrittura nella Bibbia cristiana» del 24 maggio 2001 che io ho presupposto come fondamento metodico nelle mie esposizioni. A umana previsione questo dialogo non porterà mai all’unità delle due interpretazioni all’interno della storia corrente. Questa unità è riservata a Dio alla fine della storia. Nel frattempo le due parti hanno il compito di confrontarsi per la giusta comprensione e di riflettere rispettosamente sulla comprensione della rispettiva altra parte. Il contenuto centrale del dialogo saranno le grandi promesse di Dio a Israele che nel mio contributo ho sintetizzato con le seguenti parole chiave: la speranza messianica di Israele; il territorio; l’alleanza; l’insegnamento etico e il giusto culto di Dio. Mi lasci accennare ancora una volta brevemente a ciò che io ho tentato di esporre sulla comprensione cristiana di questi temi nel mio scritto.

1) Naturalmente la promessa messianica resterà sempre controversa. Tuttavia ritengo che ci possano essere dei progressi nella comprensione reciproca. Io ho cercato di cogliere ex novo l’insieme delle promesse messianiche nella loro pluriformità e così di comprendere il già e non ancora della speranza nella loro intima compenetrazione. La forma di attesa messianica che si basa sulla figura di David resta valida, ma viene limitata nel suo significato. La decisiva forma di speranza è per me Mosè, di cui la Scrittura dice che parlava faccia a faccia con il Signore come un amico. Gesù di Nazaret appare a noi cristiani come la figura centrale di speranza, perché sta in un rapporto tu a tu con Dio. Da questa nuova visione il tempo della Chiesa appare non più come il tempo di un mondo definitivamente redento, bensì il tempo della Chiesa è per i cristiani ciò che per Israele furono i quarant’anni nel deserto. Il loro contenuto essenziale è di conseguenza l’esercizio nella libertà di figli di Dio che, per i «popoli», non è meno difficile di quanto lo fu per Israele. Se si accetta questa nuova comprensione del tempo dei popoli, si ha a disposizione una teologia della storia che gli ebrei non possono accogliere come tale, ma può forse offrire una nuova base alla comune ricerca del nostro compito.

2) Una adeguata interpretazione della promessa della terra nel contesto della formazione dello Stato di Israele è oggi di vitale importanza per tutte le parti. Senza voler ripetere tutto ciò che ho detto nel mio testo vorrei ripetere la mia tesi, importante non solo per i cristiani, secondo la quale lo Stato di Israele in quanto tale non può essere considerato teologicamente come l’adempimento della promessa del territorio. In sé, invece, è uno Stato laico, che naturalmente ha del tutto legittimamente fondamenti religiosi. Per i padri dello Stato d’Israele – Ben Gurion, Golda Meir, ecc. – era del tutto chiaro che lo Stato che essi avevano creato doveva essere uno Stato laico se non altro perché solo così poteva sopravvivere. Io ritengo che lo sviluppo dell’idea dello Stato secolare sia dovuto essenzialmente anche al pensiero ebraico, dove secolare non vuol dire antireligioso. Solo con questa premessa la Santa Sede poté stringere rapporti diplomatici con lo Stato di Israele. E la disputa con gli arabi come pure la ricerca di una pacifica convivenza con loro sono parimenti legate a questa visione. Ritengo, inoltre, che in questo modo non è difficile vedere che nella formazione dello Stato di Israele si possa riconoscere in modo misterioso la fedeltà di Dio a Israele.

3) Per quel che riguarda la morale e il culto possiamo a mio avviso riconoscere oggi più di una volta una maggiore affinità tra Israele e la Chiesa. Sull’intera tematica dall’inizio dell’epoca moderna si stende l’ombra del pensiero antigiudaico di Lutero per il quale, dal tempo dell’esperienza della torre, il no alla legge è fondamentale. Quest’evento che fu significativo per la sua esistenza si è collegato con il pensiero di Marcione e ha generato un marcionismo pseudoreligioso che non è stato ancora veramente messo in discussione. Ritengo che proprio in questo punto son presenti importanti possibilità per un rinnovato dialogo con il giudaismo.

Stimatissimo signor rabbino,

mi son dilungato troppo e la prego di scusarmi per questo.

La ringrazio ancora per il suo scritto

suo

Benedetto XVI

Sua Santità

Benedetto XVI Joseph Ratzinger

Papa emerito

Vienna 24 di Elul 5778 – 4 settembre 2018

Eminenza reverendissima,

La ringrazio della sua lettera del 23 agosto che mi è giunta il 30 settembre via email tramite monsignor Georg Gänswein e il professor Jan-Heiner Tück.

Ho letto con grande interesse la sua lettera e le tesi in essa contenute. Più del suo articolo in «Communio», che, come Lei e io sottolineiamo in reciproco accordo, è un documento intracristiano, la sua lettera contiene delle tesi che possono effettivamente essere di guida nel dialogo giudeo-cristiano.

Anzitutto vorrei esprimere il mio pieno accordo con il suo terzo punto. È proprio vero. Ebrei e cattolici in questo tempo sono particolarmente chiamati a impegnarsi insieme per preservare il mantenimento della moralità in Occidente. L’Occidente diventa sempre più laicista – mentre una minoranza crescente prende nuovamente sul serio la sua religione e i suoi doveri religiosi – e la maggioranza diventa ultimamente sempre più intollerante nei confronti della religione, dei credenti e delle pratiche religiose. Per questo possiamo e dobbiamo presentarci più spesso insieme sulla scena pubblica. Insieme possiamo essere molto più forti che isolati.

Inoltre abbiamo dei valori in comune e ambedue le confessioni hanno a cuore la Bibbia ebraica. Anche se in molti punti la interpretiamo diversamente, abbiamo qui un fondamento in comune. Ancora rappresentiamo ambedue delle confessioni che mostrano e sostengono politicamente una grande tolleranza. Naturalmente in ognuna delle due confessioni vi sono anche degli estremisti, ma come membro della conferenza europea dei rabbini, della conferenza dei rabbini ortodossi di Germania e del Rabbinical Council of America, tutte rinomate organizzazioni di ebrei ortodossi, posso confermare che per noi è importante impegnarsi per una società tollerante e che siamo sempre inorriditi quando un fanatico delle nostre file si esprime o si comporta diversamente. Io ritengo che valga lo stesso per la Chiesa cattolica. E per questo sono proprio questi rappresentanti religiosi, come i nostri colleghi e noi stessi, che si devono impegnare per una società plurale e tollerante nella quale vengono rispettati anche i credenti e il loro sentire, e le loro convinzioni religiose possono dare il loro contributo al pubblico dibattito.

Quanto al suo secondo punto, lo ritengo un argomento importante per il dialogo ebreo-cristiano. Come abbiamo scritto tra le righe nel nostro documento Tra Gerusalemme e Roma abbiamo comprensione per il fatto che fu essenzialmente più facile per la Chiesa intraprendere rapporti diplomatici con uno Stato laico di Israele. E certo sembra più facile stabilire dei compromessi a favore dei palestinesi se lo Stato si ritiene laico. Lei stesso, però, scrive che anche uno Stato laico non è escluso dalla benedizioni di Dio e che esso è una conferma dell’eterna alleanza con il popolo giudeo. In questo modo la distanza tra le nostre reciproche posizioni è certamente divenuta minore.

Qui io vorrei sottolineare che, come Lei scrive, l’edificio dello Stato democratico di Israele è certamente un edificio mondano laico. Nello stesso tempo, però, sostengo che il punto di vista religioso non può essere irrilevante almeno per il massiccio ritorno in Sion dei giudei da ogni parte del mondo. Inoltre il cardinal Koch ci ha proposto in una lettera (a noi cinque rabbini che gli avevamo inviato una lettera aperta) di incontrarci per discutere di questo argomento, una proposta che noi accetteremo volentieri. Abbiamo, infatti, appena scritto al riguardo una lettera che gli perverrà. Se poi vi sarà la possibilità, sarei ben lieto se noi ci potessimo incontrare per un colloquio privato a Roma.[19](#19__L_incontro_privato_auspicato)

E vengo ora al suo primo punto. Come discepolo di diversi discepoli del rabbino Joseph Ber Soloveitchik io provo una attrazione sensibilmente maggiore verso il suo terzo punto, quello di impegnarsi per incrementare le sensibilità morali della società e così proteggere meglio i credenti e la loro libertà religiosa, piuttosto che per il dialogo teologico che il rabbino Soloveitchik era alquanto propenso a rifiutare. Il suo invito, tuttavia, mi sembra potenzialmente più efficace perché si propone uno scopo più modesto. Lei non sostiene infatti un dialogo nel quale noi non cerchiamo di convincerci reciprocamente, bensì un dialogo nel quale cercare di capirsi meglio. Io trovo particolarmente importante la sua affermazione: «A umana previsione questo dialogo non porterà mai all’unità delle due interpretazioni all’interno della storia corrente. Questa unità è riservata a Dio alla fine della storia». È così, infatti, posto un segno secondo il quale il dialogo deve favorire comprensione e amicizia, non mira, invece, a convertire oppure a trattare punti teologici.

Mi permetta ora di riprendere un tema del suo articolo in «Communio», quello dell’alleanza mai revocata. Come ho scritto nel mio articolo sulla «Jüdische Allgemeine», io ho piena comprensione per il fatto che i cristiani vogliono restar fedeli ai cardini della loro fede. Per questo la pontificia Commissione per le relazioni con l’Ebraismo definì questa alleanza non revocata un mistero. Nel suo articolo Lei cerca di confrontarsi con il campo di tensione di questo mistero. Qui io vorrei sottolineare in modo non sorprendente quanto questa tesi dell’alleanza non revocata sia importante per la lotta contro l’antisemitismo. Nel secolo scorso alcuni cristiani giustificarono il grande male fatto agli ebrei proprio con la tesi dell’alleanza revocata. Io non oserei chiedere a un’altra comunità di fede di interpretare le sue dottrine in un modo o nell’altro. A causa, tuttavia, del concreto male che nel passato per questo motivo venne fatto agli ebrei dai cristiani devo qui fare un’eccezione e chiedere proprio di rafforzare la tesi contraria, quella cioè dell’alleanza mai revocata che ora viene tenuta in grande considerazione nella Chiesa e che, secondo la sua visione, non doveva mai essere diversamente considerata.

Su «Communio» Lei sostiene che la Chiesa non ha mai creduto alla teoria della sostituzione. Come emerito, supremo rappresentante della Chiesa cattolica, Lei può certo sostenere questa argomentazione. Ha addirittura una grande importanza ancorare le visioni in parte nuove storicamente nel passato e negli insegnamenti più antichi. Al riguardo, però, non si possono dimenticare i crimini del passato che, anche se ora vengono considerati contrari ai principi cristiani, vennero commessi da cristiani nel nome del cristianesimo. Oggi i giudei maiali sulle chiese tedesche e le statue della chiesa e della sinagoga sulla facciata della cattedrale di Strasburgo (e di molti altri luoghi) ricordano tanto un passato oscuro quanto i rapporti odierni di pace e amicizia, ed è bene che sia così. Non è lecito, invece, dimenticare la storia e sostenere che tutto in verità andava sempre bene perché i criminali erano presumibilmente sostenitori di una errata teologia. Io non oso affermare che Lei voglia annacquare la storia, no. Che Dio non voglia. Sarebbe tuttavia molto importante per noi ebrei, insieme con la sua tesi secondo la quale la Chiesa non poteva mai sostenere la tesi della sostituzione del popolo giudeo, veder anche riconosciuto che in determinati tempi molti cristiani sostennero tuttavia la tesi della sostituzione – contro, dunque, l’autentica dottrina della Chiesa – e giustificarono in questo modo un indicibile dolore.

Nella speranza che la nostra corrispondenza – e con «noi» includo anche i nostri rispettivi colleghi – aiuterà a rafforzare e approfondire il nostro dialogo e farà crescere l’impegno per una società migliore.

Tra pochi giorni noi festeggiamo Rosh hashanah,[20](#20__Rosh_hashanah_e_la_festa_che) che consideriamo, tra l’altro, come giubileo della creazione di Adamo, dunque come una festa universale per gli uomini. Per questo Le auguro shana towa umetukah, un buon e dolce anno per ebrei, cristiani e per tutti gli uomini.

Saluti amichevoli

Arie Folger

Rabbino capo di Vienna

[a](#a_7). In italiano la lettera del rabbino Folger e quella di papa Benedetto vennero pubblicate nel volume Ebrei e cristiani, cit., pp. 77-95.

Capitolo quarto

# TEMI DI TEOLOGIA DOGMATICA

# LA FEDE NON È UN’IDEA, MA LA VITA[a](#a__Intervista_concessa_al_padre)

Santità, la questione posta quest’anno nel quadro delle giornate di studio promosse dalla rettoria del Gesù è quella della giustificazione per la fede. Nel quarto volume della sua «Opera Omnia» dal titolo «Introduzione al cristianesimo» Lei mette in evidenza la sua affermazione risoluta: «La fede cristiana non è un’idea, ma una vita». Commentando la celebre affermazione paolina (Rm 3,28), Lei ha parlato, a questo proposito, di una duplice trascendenza: «La fede è un dono ai credenti comunicato attraverso la comunità, la quale da parte sua è frutto del dono di Dio». Potrebbe spiegare che cosa ha inteso con quell’affermazione, tenendo conto naturalmente del fatto che l’obiettivo di queste giornate è chiarire la teologia pastorale e vivificare l’esperienza spirituale dei fedeli?

Si tratta della questione: cosa è la fede e come si arriva a credere. Per un verso la fede è un contatto profondamente personale con Dio, che mi tocca nel mio tessuto più intimo e mi mette di fronte al Dio vivente in assoluta immediatezza in modo cioè che io possa parlargli, amarlo ed entrare in comunione con lui. Ma al tempo stesso questa realtà massimamente personale ha inseparabilmente a che fare con la comunità: fa parte dell’essenza della fede il fatto di introdurmi nel noi dei figli di Dio, nella comunità peregrinante dei fratelli e delle sorelle. L’incontro con Dio significa anche, al contempo, che io stesso vengo aperto, strappato dalla mia chiusa solitudine e accolto nella vivente comunità della Chiesa. Essa è anche mediatrice del mio incontro con Dio, che tuttavia arriva al mio cuore in modo del tutto personale.

La fede deriva dall’ascolto («fides ex auditu»), ci insegna san Paolo. L’ascolto a sua volta implica sempre un partner. La fede non è un prodotto della riflessione e neppure un cercare un’immersione nelle profondità del mio essere. Entrambe le cose possono essere presenti, ma esse restano insufficienti senza l’ascolto mediante il quale Dio dal di fuori, a partire da una storia da lui stesso creata, mi interpella. Perché io possa credere ho bisogno di testimoni che hanno incontrato Dio e me lo rendono accessibile.

Nel mio articolo sul battesimo ho parlato della doppia trascendenza della comunità, facendo così emergere una volta ancora un importante elemento: la comunità di fede non si crea da sola. Essa non è un’assemblea di uomini che hanno delle idee in comune e che decidono di operare per la diffusione di tali idee. Allora tutto sarebbe basato su una propria decisione e in ultima analisi sul principio di maggioranza, cioè alla fin fine sarebbe opinione umana. Una Chiesa così costruita non può essere per me garante della vita eterna né esigere da me decisioni che mi fanno soffrire e che sono in contrasto con i miei desideri. No, la Chiesa non si è fatta da sé, essa è stata creata da Dio e viene continuamente formata da lui. Ciò trova la sua espressione nei sacramenti, innanzitutto in quello del battesimo: io entro nella Chiesa non già con un atto burocratico, ma mediante il sacramento. E ciò equivale a dire che io vengo accolto in una comunità che non si è originata da sé e che si proietta al di là di se stessa.

La pastorale che intende formare l’esperienza spirituale dei fedeli deve procedere da questi dati fondamentali. È necessario che essa abbandoni l’idea di una Chiesa che produce se stessa e faccia risaltare che la Chiesa diventa comunità nella comunione del corpo di Cristo. Essa deve introdurre all’incontro con Gesù Cristo e alla sua presenza nel sacramento.

Quando Lei era prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, commentando la Dichiarazione congiunta della Chiesa cattolica e della Federazione luterana mondiale sulla dottrina della giustificazione del 31 ottobre 1999, ha messo in evidenza una differenza di mentalità in rapporto a Lutero e alla questione della salvezza e della beatitudine così come egli la poneva. L’esperienza religiosa di Lutero era dominata dal terrore davanti alla collera di Dio, sentimento piuttosto estraneo all’uomo moderno, marcato piuttosto dall’assenza di Dio (si veda il suo articolo in «Communio», edizione tedesca, anno 2000, p. 430). Per l’uomo moderno il problema non è tanto come assicurarsi la vita eterna, quanto piuttosto garantirsi, nelle precarie condizioni del nostro mondo, un certo equilibrio di vita pienamente umana. La dottrina di Paolo della giustificazione per la fede, in questo nuovo contesto, può raggiungere l’esperienza «religiosa» o almeno l’esperienza «elementare» dei nostri contemporanei?

Innanzitutto tengo a sottolineare ancora una volta quello che scrivevo su «Communio» (2000) in merito alla problematica della giustificazione. Per l’uomo di oggi, rispetto al tempo di Lutero e alla prospettiva classica della fede cristiana, le cose si sono in un certo senso capovolte, ovvero non è più l’uomo che crede di aver bisogno della giustificazione al cospetto di Dio, bensì egli è del parere che sia Dio che debba giustificarsi a motivo di tutte le cose orrende presenti nel mondo e di fronte alla miseria dell’essere umano, tutte cose che in ultima analisi dipenderebbero da lui. A questo proposito trovo indicativo il fatto che un teologo cattolico assuma in modo addirittura diretto e formale tale capovolgimento: Cristo non avrebbe patito per i peccati degli uomini, ma anzi avrebbe per così dire cancellato le colpe di Dio. Anche se per ora la maggior parte dei cristiani non condivide un così drastico capovolgimento della nostra fede, si può dire che tutto ciò fa emergere una tendenza di fondo del nostro tempo. Quando Johann Baptist Metz sostiene che la teologia di oggi deve essere «sensibile alla teodicea» (theodizee-empfindlich), ciò mette in risalto lo stesso problema in modo positivo. Anche a prescindere da una tanto radicale contestazione della visione ecclesiale del rapporto tra Dio e l’uomo, l’uomo di oggi ha in modo del tutto generale la sensazione che Dio non possa lasciar andare in perdizione la maggior parte dell’umanità. In questo senso la preoccupazione per la salvezza tipica di un tempo è perlopiù scomparsa.

Tuttavia, a mio parere, continua a esistere, in altro modo, la percezione che noi abbiamo bisogno della grazia e del perdono. Per me è un «segno dei tempi» il fatto che l’idea della misericordia di Dio diventi sempre più centrale e dominante, a partire da suor Faustina,[21](#21__Suor_Faustina_Kowalska__nata) le cui visioni in vario modo riflettono in profondità l’immagine di Dio propria dell’uomo di oggi e il suo desiderio della bontà divina. Papa Giovanni Paolo II era profondamente impregnato da tale impulso, anche se ciò non sempre emergeva in modo esplicito. Ma non è di certo un caso che il suo ultimo libro, che ha visto la luce proprio immediatamente prima della sua morte, parli della misericordia di Dio. A partire dalle esperienze nelle quali fin dai primi anni di vita ebbe a constatare tutta la crudeltà degli uomini, egli afferma che la misericordia è l’unica vera e ultima reazione efficace contro la potenza del male. Solo là dove c’è misericordia finisce la crudeltà, finiscono il male e la violenza. Papa Francesco si trova del tutto in accordo con questa linea. La sua pratica pastorale si esprime proprio nel fatto che egli ci parla continuamente della misericordia di Dio. È la misericordia quello che ci muove verso Dio, mentre la giustizia ci spaventa al suo cospetto.

A mio parere ciò mette in risalto che sotto la patina della sicurezza di sé e della propria giustizia l’uomo di oggi nasconde una profonda conoscenza delle sue ferite e della sua indegnità di fronte a Dio. Egli è in attesa della misericordia. Non è di certo un caso che la parabola del buon samaritano sia particolarmente attraente per i contemporanei. E non solo perché in essa è fortemente sottolineata la componente sociale dell’esistenza cristiana, né solo perché in essa il samaritano, l’uomo non religioso, nei confronti dei rappresentanti della religione appare, per così dire, come colui che agisce in modo veramente conforme a Dio, mentre i rappresentanti ufficiali della religione si sono resi, per così dire, immuni nei confronti di Dio. È chiaro che ciò piace all’uomo moderno. Ma mi sembra altrettanto importante tuttavia che gli uomini nel loro intimo aspettino che il samaritano venga in loro aiuto, che si curvi, versi olio sulle loro ferite, si prenda cura di loro e li porti al riparo. In ultima analisi essi sanno di aver bisogno della misericordia di Dio e della sua delicatezza. Nella durezza del mondo tecnicizzato nel quale i sentimenti non contano più niente, aumenta però l’attesa di un amore salvifico che venga donato gratuitamente. Mi pare che nel tema della misericordia divina si esprima in un modo nuovo quello che significa la giustificazione per fede. A partire dalla misericordia di Dio, che tutti cercano, è possibile anche oggi interpretare daccapo il nucleo fondamentale della dottrina della giustificazione e farlo apparire ancora in tutta la sua rilevanza.

Quando Anselmo dice che il Cristo doveva morire in croce per riparare l’offesa infinita che era stata fatta a Dio e così restaurare l’ordine infranto, egli usa un linguaggio difficilmente accettabile dall’uomo moderno (cfr. «Gaudium et spes» n. 4). Esprimendosi in questo modo, si rischia di proiettare su Dio un’immagine di un Dio di collera, dominato, dinanzi al peccato dell’uomo, da sentimenti di violenza e di aggressività paragonabili a quello che noi stessi possiamo sperimentare. Come è possibile parlare della giustizia di Dio senza rischiare di infrangere la certezza, ormai assodata presso i fedeli, che il Dio dei cristiani è un Dio «ricco di misericordia» (Ef 2,4)?

La categorie concettuali di sant’Anselmo son diventate oggi per noi di certo incomprensibili. È nostro compito tentare di capire in modo nuovo la verità che si cela dietro tale modo di esprimersi. Per parte mia formulo tre punti di vista su questo punto.

1) La contrapposizione tra il Padre, che insiste in modo assoluto sulla giustizia, e il Figlio che ubbidisce al Padre e ubbidendo accetta la crudele esigenza della giustizia non è solo incomprensibile oggi, ma, a partire dalla teologia trinitaria, è in sé del tutto errata. Il Padre e il Figlio sono una cosa sola e quindi la loro volontà è ab intrinseco una sola. Quando il Figlio nell’orto degli ulivi lotta con la volontà del Padre non si tratta del fatto che egli debba accettare per sé una crudele disposizione di Dio, bensì del fatto di attirare l’umanità al di dentro della volontà di Dio. Dovremo tornare ancora, in seguito, sul rapporto tra le due volontà del Padre e del Figlio.

2) Ma allora perché mai la croce e l’espiazione? In qualche modo oggi, nei contorcimenti del pensiero moderno di cui abbiamo parlato sopra, la risposta a tali domande è formulabile in modo nuovo. Mettiamoci di fronte all’incredibile sporca quantità di male, di violenza, di menzogna, di odio, di crudeltà e di superbia che infettano e rovinano il mondo intero. Questa massa di male non può essere semplicemente dichiarata inesistente, neanche da parte di Dio. Essa deve essere depurata, rielaborata e superata. L’antico Israele era convinto che il quotidiano sacrificio per i peccati e soprattutto la grande liturgia del giorno di espiazione (Yom Kippur) fossero necessari come contrappeso alla massa di male presente nel mondo e che solo mediante tale riequilibrio il mondo poteva, per così dire, rimanere sopportabile. Una volta scomparsi i sacrifici nel tempio, ci si dovette chiedere cosa potesse essere contrapposto alle superiori potenze del male, come trovare in qualche modo un contrappeso. I cristiani sapevano che il tempio distrutto era stato sostituito dal corpo risuscitato del Signore crocifisso e che nel suo amore radicale e incommensurabile era stato creato un contrappeso all’incommensurabile presenza del male. Anzi essi sapevano che le offerte presentate finora potevano essere concepite solo come gesto di desiderio di un reale contrappeso. Essi sapevano anche che di fronte alla strapotenza del male solo un amore infinito poteva bastare, solo un’espiazione infinita. Essi sapevano che il Cristo crocifisso e risorto è un potere che può contrastare quello del male e così salvare il mondo. E su queste basi poterono anche capire il senso delle proprie sofferenze come inserite nell’amore sofferente di Cristo e come parte della potenza redentrice di tale amore. Sopra citavo quel teologo per il quale Dio ha dovuto soffrire per le sue colpe nei confronti del mondo; ora, dato questo capovolgimento della prospettiva, emerge la seguente verità: Dio semplicemente non può lasciare com’è la massa del male che deriva dalla libertà che lui stesso ha concesso. Solo lui, venendo a far parte della sofferenza del mondo, può redimere il mondo.

3) Su queste basi diventa più perspicuo il rapporto tra il Padre e il Figlio. Riproduco sull’argomento un passo tratto dal libro di de Lubac su Origene che mi sembra apportare molta chiarezza: «Il Salvatore è disceso sulla terra per pietà verso il genere umano. Egli ha subito le nostre passioni prima di soffrire la croce, prima ancora che si fosse degnato di prendere la nostra carne: ché se non le avesse subite dapprima, non sarebbe venuto a partecipare alla nostra vita umana. Qual è questa passione, che dall’inizio egli ha subito per noi? È la passione dell’amore. “Ma il Padre stesso, Dio dell’universo, lui che è pieno di longanimità, di misericordia e di pietà, non soffre, forse, in qualche modo? O forse tu ignori che, quando si occupa delle cose umane, egli soffre una passione umana?” (Omelie su Ezechiele 6,6). Perché il Signore Dio ha preso su di sé i tuoi modi di vivere come colui che prende su di sé il suo bambino. Dio prende, dunque, su di sé i nostri modi di vivere come il Figlio di Dio prende le nostre passioni. Il Padre stesso non è impassibile! Se lo si invoca egli ha pietà e compassione. Egli soffre una passione d’amore…».[22](#22__Henri_de_Lubac__Storia_e_Spi)

In alcune zone della Germania ci fu una devozione molto commovente che si soffermava su die Not Gottes («l’indigenza di Dio»). Qui si presenta davanti ai miei occhi un’impressionante immagine che rappresenta il Padre sofferente, che come Padre condivide interiormente le sofferenze del Figlio. E anche l’immagine del «trono di grazia» fa parte di questa devozione: il Padre sostiene la croce e il crocifisso, si china amorevolmente su di lui e d’altra parte è per così dire insieme con lui sulla croce. Così in modo grandioso e puro è colto qui il significato della misericordia di Dio e della partecipazione di Dio alla sofferenza dell’uomo. Non si tratta di una giustizia crudele, non già del fanatismo del Padre, bensì della verità e della realtà della creazione: del vero intimo superamento del male che in ultima analisi si può realizzare solo nella sofferenza dell’amore.

Negli «Esercizi spirituali», Ignazio di Loyola non utilizza le immagini veterotestamentarie di vendetta, al contrario di Paolo (cfr. 2 Ts 1,5-9); ciò non di meno egli invita a contemplare come gli uomini, fino alla Incarnazione, «discendevano all’inferno» («Esercizi spirituali» n. 102; Denzinger-Schönmetzer, IV, 376, nn. 633 e 1037) e a considerare l’esempio degli «innumerevoli altri che vi sono finiti per molti meno peccati di quelli che ho commesso io» («Esercizi spirituali» n. 52). È in questo spirito che san Francesco Saverio ha vissuto la propria attività pastorale, convinto di dover tentare di salvare dal terribile destino della perdizione eterna quanti più «infedeli» possibile. L’insegnamento, formalizzato nel Concilio di Trento, nella sentenza riguardo al giudizio sui buoni e sui cattivi, in seguito radicalizzato dai giansenisti, è stato ripreso in modo molto più contenuto nel «Catechismo della Chiesa Cattolica» (cfr. §5 633, 1037). Si può dire che su questo punto, negli ultimi decenni, c’è stato una sorta di «sviluppo del dogma» di cui il Catechismo deve assolutamente tenere conto?

Non c’è dubbio che in questo punto siamo di fronte a una profonda evoluzione del dogma. Mentre i padri e i teologi del Medioevo potevano ancora essere del parere che nella sostanza tutto il genere umano era diventato cattolico e che il paganesimo esistesse ormai soltanto ai margini, la scoperta del nuovo mondo all’inizio dell’era moderna ha cambiato in maniera radicale le prospettive. Nella seconda metà del secolo scorso si è completamente affermata la consapevolezza che Dio non può lasciare andare in perdizione tutti i non battezzati e che anche una felicità puramente naturale per essi non rappresenta una reale risposta alla questione dell’esistenza umana. Se è vero che i grandi missionari del XVI secolo erano ancora convinti che chi non è battezzato è per sempre perduto – e ciò spiega il loro impegno missionario –, nella Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano II tale convinzione è stata definitivamente abbandonata. Da ciò derivò una doppia profonda crisi. Per un verso ciò sembra togliere ogni motivazione a un futuro impegno missionario. Perché mai si dovrebbe cercare di convincere delle persone ad accettare la fede cristiana quando possono salvarsi anche senza di essa? Ma pure per i cristiani ne derivò una conseguenza. Diventò, infatti, incerta e problematica l’obbligatorietà della fede e della sua forma di vita. Se c’è chi si può salvare anche in altre maniere, non è più evidente, alla fin fine, perché il cristiano stesso sia legato alle esigenze dalla fede cristiana e alla sua morale. Ma se fede e salvezza non sono più interdipendenti, anche la fede diventa immotivata.

Negli ultimi tempi sono stati formulati diversi tentativi allo scopo di conciliare la necessità universale della fede cristiana con la possibilità di salvarsi senza di essa. Ne ricordo qui due: innanzitutto la ben nota tesi dei cristiani anonimi di Karl Rahner. In essa si sostiene che l’atto-base essenziale dell’esistenza cristiana, che risulta decisivo in ordine alla salvezza, nella struttura trascendentale della nostra coscienza consiste nell’apertura al tutt’altro, all’unione con Dio. La fede cristiana avrebbe fatto emergere alla coscienza ciò che è strutturale nell’uomo in quanto tale. Perciò quando l’uomo si accetta nel suo essere essenziale, egli adempie l’essenziale dell’essere cristiano pur senza conoscerlo concettualmente. Il cristiano coincide dunque con l’umano e in questo senso, anche senza saperlo, è cristiano ogni uomo che accetta se stesso. È vero che questa teoria è affascinante, ma riduce il cristianesimo stesso a una pura conscia presentazione di ciò che è in sé l’essere umano e quindi trascura il dramma del cambiamento e del rinnovamento che è centrale nel cristianesimo.

Ancor meno accettabile è la soluzione proposta dalle teorie pluralistiche della religione, per le quali tutte le religioni, ognuna a suo modo, sarebbero vie di salvezza e in questo senso nei loro effetti devono essere considerate equivalenti. La critica della religione del tipo di quella esercitata dall’Antico Testamento, dal Nuovo Testamento e dalla Chiesa primitiva è essenzialmente più realistica, più concreta e più vera nella sua disamina delle varie religioni. Una ricezione così semplicistica non è proporzionata alla grandezza della questione.

Ricordiamo da ultimo soprattutto Henri de Lubac e con lui alcuni altri teologi che hanno fatto forza sul concetto di sostituzione vicaria. Per essi la proesistenza di Cristo sarebbe espressione della figura fondamentale dell’esistenza cristiana e della Chiesa in quanto tale. È vero che così il problema non è del tutto risolto, ma a me pare che questa sia in realtà l’intuizione essenziale che così tocca l’esistenza del singolo cristiano. Cristo, in quanto unico, era ed è per tutti, e i cristiani, che nella grandiosa immagine di Paolo costituiscono il suo corpo in questo mondo, partecipano di tale «essere per». Cristiani, per così dire, non si è per se stessi, bensì, con Cristo, per gli altri. Ciò non significa una specie di biglietto speciale per entrare nella beatitudine eterna, ma la vocazione a costruire l’insieme, il tutto. Quello di cui la persona umana ha bisogno in ordine alla salvezza è l’intima apertura nei confronti di Dio, l’intima aspettativa e adesione a lui, e ciò viceversa significa che noi insieme con il Signore che abbiamo incontrato andiamo verso gli altri e cerchiamo di render loro visibile l’avvento di Dio in Cristo.

È possibile spiegare questo «essere per» anche in modo un po’ più astratto. È importante per l’umanità che in essa ci sia verità, che questa sia creduta e praticata. Che si soffra per essa. Che la si ami. Queste realtà penetrano con la loro luce all’interno del mondo in quanto tale e lo sostengono. Io penso che nella presente situazione diventi per noi sempre più chiaro e comprensibile quello che il Signore dice ad Abramo, che cioè dieci giusti sarebbero stati sufficienti a far sopravvivere una città, ma che essa distrugge se stessa se tale piccolo numero non viene raggiunto. È chiaro che dobbiamo ulteriormente riflettere sull’intera questione.

Agli occhi di molti «laici», segnati dall’ateismo del XIX e XX secolo, Lei ha fatto notare, è piuttosto Dio – se esiste – che non l’uomo che dovrebbe rispondere delle ingiustizie, della sofferenza degli innocenti, del cinismo del potere al quale si assiste, impotenti, nel mondo e nella storia universale (cfr. «Spe salvi», n. 42)… Nel suo libro «Gesù di Nazaret», Lei fa eco a ciò che per essi – e per noi – è uno scandalo: «La realtà dell’ingiustizia, del male, non può essere semplicemente ignorata, semplicemente messa da parte. Essa deve assolutamente essere superata e vinta. Solamente così c’è veramente misericordia».[23](#23__J__Ratzinger__Gesu_di_Nazare) Il sacramento della confessione è, e in quale senso, uno dei luoghi nei quali può avvenire una «riparazione» del male commesso?

Ho già cercato di esporre nel loro complesso i punti fondamentali relativi a questo problema rispondendo alla terza domanda. Il contrappeso al dominio del male può consistere in primo luogo solo nell’amore divino-umano di Gesù Cristo che è sempre più grande di ogni possibile potenza del male. Ma è necessario che noi ci inseriamo in questa risposta che Dio ci dà mediante Gesù Cristo. Anche se il singolo è responsabile per un frammento di male, e quindi è complice del suo potere, insieme a Cristo egli può tuttavia «completare ciò che ancora manca alle sue sofferenze» (cfr. Col 1,24).

Il sacramento della penitenza ha di certo in questo campo un ruolo importante. Esso significa che noi ci lasciamo sempre plasmare e trasformare da Cristo e che passiamo continuamente dalla parte di chi distrugge a quella che salva.

[a](#a_8). Intervista concessa al padre gesuita Daniele Libanori per un simposio sulla giustificazione per la fede (Roma, rettoria del Gesù, 8-10 ottobre 2015). Il testo, tradotto in italiano da Jacques Servais, fu pubblicato sull’«Osservatore Romano», 16 marzo 2016, e in Daniele Libanori (a cura di), Per mezzo della fede, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2016.

# IL SACERDOZIO CATTOLICO[a](#a__Il_sacerdozio_cattolico_venne)

Riflessione metodologica preliminare

Il Vaticano II ci ha donato un bel testo sul sacerdozio cattolico, ma non ha affrontato la questione fondamentale che la Riforma del XVI secolo pone al sacerdozio cattolico. È una ferita, questa, che nel silenzio continua a farsi sentire e che, secondo me, deve una buona volta essere trattata a fondo e apertamente. È un compito tanto importante quanto difficile perché vi è implicato tutto il problema dell’esegesi, la cui ermeneutica è determinata da quella di Lutero. Il riformatore tedesco prende le mosse dal fatto che i ministeri neotestamentari sono di natura diversa rispetto al sacerdozio dell’Antica Alleanza. Nell’Antica Alleanza il compito centrale del «sacerdote» era di offrire il sacrificio e con ciò ottenere giustizia nel modo prescritto dalla Torah, ovvero rimettere nel giusto ordine il rapporto tra Dio e l’uomo per mezzo di un’azione prescritta da Dio stesso. Al contrario, san Paolo ci insegna che in questo modo non può avvenire alcuna vera giustificazione dell’uomo, come anche la critica del culto da parte dei profeti dell’Antico Testamento aveva già messo chiaramente in rilievo. Secondo Lutero, peraltro, il dono salvifico di Gesù consiste nell’esser noi giustificati sola fide – per sola fede e per nient’altro. L’atto fondamentale di fede consiste nella ferma convinzione che io sono giustificato. La certezza di fede si riferisce essenzialmente a me stesso: è certezza della mia giustificazione.[24](#24__Cfr__Paul_Hacker__Das_Ich_im) Per questo, oltre al Battesimo e alla Cena, non è necessario alcun sacramento, per quanto personalmente sia stato importante, per Lutero, il sacramento della Penitenza. Ma, per lui, l’essenza di questo non consiste nel fatto di rimettere i peccati, quanto nell’infondere in me la certezza della remissione. E compito del pastore è essenzialmente quello di rassicurare sempre di nuovo ogni singolo della sua propria giustificazione. Per questo il ministero neotestamentario non può avere carattere sacerdotale; diversamente dal sacerdozio veterotestamentario, non ha nulla a che fare con l’offerta di un sacrificio, è strutturato in modo del tutto diverso. Esso può consistere unicamente nell’annunciare la fede agli uomini per condurli alla fede e nella fede.

Al sacerdos dell’Antica Alleanza si contrappongono, quali «pastori», i ministri della Nuova. Questo contrasto radicale tra sacerdos, ministero al servizio della Legge, e servizio pastorale acquista tutta la sua incisività nel rilievo per cui il tentativo prescritto dalla Legge di ottenere la propria giustificazione attraverso un’opera (sacrificio) metterebbe l’uomo fondamentalmente fuori strada. L’uomo crede in questo modo di adempiere il volere di Dio, il quale sin lì sembrava esigere da lui sacrificio, ma che in verità, nella legge, parla ex contrario come nemico di se stesso. In realtà l’uomo sarebbe giustificato solo per la fede. Il rapporto fra i due Testamenti è descritto come dialettica di Legge ed Evangelo, dialettica attenuata tuttavia dal fatto che nello stesso Antico Testamento, accanto alla Legge, sta la promissio (promessa) che rimanda all’Evangelo futuro.

Per Lutero, il grave errore della tradizione cattolica consiste nel fatto che essa, nel corso dei primi secoli, ha nuovamente trasformato il ministero pastorale neotestamentario nel sacerdotium, tanto che la parola tedesca Priester, che è una germanizzazione della parola presbyter, contro il suo originario senso neotestamentario, di fatto ora significa sacerdos. La Chiesa cattolica avrebbe radicalmente falsificato il messaggio del Nuovo Testamento abolendo il sola fide e rimettendo al suo posto la giustificazione per legge. Per questo Lutero considerava la Messa cattolica tanto errata quanto il sacrificio veterotestamentario, esortando a combatterla persino con atti di violenza.

È del tutto evidente perciò che «Cena» e «Messa» sono due forme di culto completamente diverse, che per loro natura si escludono a vicenda. Chi oggi predica l’intercomunione dovrebbe ricordarsene.

L’intera costruzione di Lutero si fonda sulla sua concezione del rapporto reciproco fra i due Testamenti basata sul contrasto fra Legge ed Evangelo, tra giustificazione per le opere e fede. Il cattolico percepisce spontaneamente che questa concezione non può essere giusta; non sente dunque la Santa Messa come un’indebita ricaduta nel culto sacrificale dell’Antica Alleanza, ma come nostra inclusione nel corpo di Cristo e perciò nel suo donarsi al Padre, atto che fa diventare tutti noi una sola cosa con lui. Il decreto conciliare sul sacerdozio, come anche la Costituzione sulla liturgia del Vaticano II, sono sostenuti da questa serena certezza, anche se, nella concreta attuazione della riforma liturgica, le tesi di Lutero hanno silenziosamente giocato un certo ruolo, cosicché in alcuni ambienti si è potuto sostenere che il decreto del Concilio di Trento sul sacrificio della Messa fosse stato tacitamente abrogato. La durezza dell’opposizione contro l’ammissibilità dell’antica liturgia in parte si basava certamente anche sul fatto che in essa si vedeva operare una concezione non più accettabile di sacrificio ed espiazione.

L’esegesi storico-critica a sua volta ha evidenziato come i ministeri neotestamentari inizialmente non avevano carattere sacerdotale, ma erano invece servizi pastorali. La fusione con il sacerdotium dell’Antica Alleanza, tuttavia, si è poi compiuta in modo sorprendentemente rapido e non è stata criticata da nessuno. Questo fu possibile sulla base di un’altra concezione del rapporto fra Antico e Nuovo Testamento. La Chiesa antica non ha mai concepito questo rapporto come contrasto fra giustificazione per mezzo delle opere e giustificazione per mezzo della sola fede. Nella Chiesa antica la teologia di Lutero trova un corrispondente solo in Marcione, la cui teoria tuttavia fu esclusa sin da subito nella Chiesa antica perché ritenuta eretica. L’idea della Legge, della Torah, come agire di Dio ex contrario è totalmente estranea alla Chiesa antica, addirittura opposta al suo fondamentale rapporto con l’Antico Testamento. Per questo anche il sola fide, nel senso di Lutero, non è stato mai insegnato nella Chiesa antica. Il rapporto fra i Testamenti è stato invece concepito come passaggio da una comprensione materiale a una comprensione pneumatologica (cfr. 2 Cor 3).

In riferimento all’Eucaristia, questo implica due aspetti:

1) La fine del «culto veterotestamentario» è anzitutto condizionata dalla distruzione del tempio di Gerusalemme. In questo senso è colpa umana, è dovuta cioè alla distruzione del tempio, per la quale giudei e pagani (romani) sono in egual misura responsabili. Questa colpa dell’uomo che ha portato alla distruzione definitiva viene trasformata da Dio in un nuovo cammino per l’umanità: «Distruggete questo tempio, e in tre giorni lo farò risorgere» (Gv 2,19). La demolizione del tempio di pietra significa al contempo la crocifissione di Gesù. In luogo del tempio di pietra c’è Gesù Cristo risorto il terzo giorno nel suo corpo. Insieme all’antico tempio distrutto per sempre è abolito anche l’ordine dei sacrifici dell’Antica Alleanza. Al contrario delle precedenti distruzioni del tempio, questa è ora definitiva. Anche oggi che lo Stato di Israele ha la suprema giurisdizione sul monte del tempio nessuno pensa di ricostruirlo. L’ultimo tentativo avvenuto con Bar Kochba (nel 135 d.C.) corrisponde alla definitiva e irrevocabile perdita del tempio di pietra. Al posto del culto con sacrifici di animali c’è Gesù Crocifisso. La sua donazione d’amore al Padre è il vero culto, come mostra con forza la Lettera agli Ebrei. È al contempo il culto definitivo che non può essere sostituito da nulla di più elevato, perché non c’è nulla di più elevato dell’amore del Figlio di Dio fatto uomo, il quale sintetizza in sé e trasforma tutti i sacrifici del mondo.

2) Nell’Ultima Cena Gesù ha conferito alla sua offerta sacrificale al Padre la forma perenne nella quale da allora la Chiesa di ogni luogo e tempo può unirsi alla sua offerta. Nelle parole dell’Ultima Cena egli ha unito la tradizione del Sinai alla tradizione profetica e con ciò ha veramente istituito il «culto» della Nuova Alleanza, in cui culto e amorevole ascolto della Parola di Dio – che diviene servizio al prossimo, amore per il prossimo – sono una cosa sola. La redenzione dell’uomo non consiste in un sola fide di stampo marcionita, bensì in un sempre più profondo divenire una cosa sola con l’amore di Gesù Cristo. Così l’uomo resta sempre interpellato e sempre in cammino, e nello stesso tempo sempre già accolto per mezzo dell’amore sempre più grande di Gesù Cristo.

È evidente che lo spirito della modernità, e il metodo storico-critico da essa derivato, si trova più a suo agio con la soluzione di Lutero che non con quella cattolica, perché un’esegesi «pneumatologica», che intende l’Antico Testamento come via verso Gesù Cristo, le è quasi inaccessibile. E tuttavia è chiaro che Gesù non ha pensato nel senso di un radicale sola fide, ma nel senso di un compimento, nel suo proprio cammino e nel suo essere, della Legge e dei Profeti. È compito della nuova generazione creare le condizioni anche metodologiche per una rinnovata comprensione di quanto detto.

## La formazione del sacerdozio neotestamentario nell’esegesi cristologico-pneumatologica

Il movimento che si era formato intorno a Gesù di Nazaret – perlomeno nel periodo prepasquale – era un movimento di laici. In questo somigliava al movimento dei farisei, motivo per cui i primi contrasti fanno riferimento essenzialmente al movimento farisaico. Solo nell’ultima Pesach di Gesù a Gerusalemme l’aristocrazia sacerdotale del tempio – i sadducei – si accorge di Gesù e del suo movimento, fatto questo che conduce al processo, alla condanna e all’esecuzione di Gesù. Di conseguenza, neppure i ministeri nella comunità che andava costituendosi intorno a Gesù potevano appartenere all’ambito del sacerdozio veterotestamentario. Il sacerdozio era ereditario: chi non proveniva da una famiglia di sacerdoti non poteva neppure diventare sacerdote.

Diamo ora uno sguardo ai ministeri che cominciarono a formarsi nella comunità prepasquale.

Apostolo. Il ministero essenziale istituito da Gesù è quello di apostolo. La parola apostolo, nel linguaggio politico-istituzionale ellenistico, designa l’incaricato di un messaggio.[25](#25__Theologisches_Worterbuch_zum) Ciò che è qui importante è che l’incaricato, nell’ambito del mandato affidatogli, è come il mandante stesso. Il linguaggio rabbinico conosce la parola in senso analogo. Marco riferisce dell’istituzione degli apostoli con parole tanto sintetiche quanto significative: «Ne costituì Dodici – che chiamò Apostoli –, perché stessero con lui e per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demòni» (Mc 3,14s). Successivamente Marco riprende ancora una volta le parole dell’istituzione: «Ne costituì Dodici», elencando di seguito i nomi dei dodici chiamati (Mc 3,16ss). In Matteo 28,16ss Gesù risorto amplia il mandato allargando la missione a tutte le nazioni.

Riguardo alle fondamentali parole di istituzione di Marco 3, va tuttavia evidenziato che inizialmente non è utilizzata la parola apostolo, ma si dice: «Ne costituì Dodici». Solo dopo segue l’affermazione: «che chiamò Apostoli». E corrispondentemente, in Matteo 28,18ss, non si parla di apostoli, ma di undici discepoli. Come è noto, gli undici consideravano il numero dodici di questo collegio talmente importante da ripristinarlo con una cooptazione.

In questo senso le espressioni «i dodici» e «gli apostoli» sono praticamente di pari rango e molto presto furono saldamente congiunte nella formulazione «dodici apostoli», cosicché solo chi apparteneva alla cerchia dei dodici poteva anche essere chiamato apostolo. Questo rappresentò un problema per san Paolo, che comunque si sapeva appartenente alla cerchia dei dodici apostoli e del medesimo loro rango.

Nel complesso è lecito supporre che lo stretto collegamento fra «dodici» e «apostoli» sia maturato solo progressivamente, anche se già molto presto. Se dunque consideriamo i dodici come un ordinamento voluto da Gesù stesso, emerge molto chiaramente l’elemento nuovo che Gesù intendeva portare. Infatti i dodici rimandano ai dodici figli di Giacobbe da cui si è sviluppato il popolo d’Israele. Di fronte a loro stanno gli ulteriori settanta appartenenti alla casa di Giacobbe, che indicano il numero dei popoli della terra. L’idea originaria di Gesù, di conseguenza, era di concepirsi, attraverso la chiamata dei «dodici», come capostipite del nuovo Israele. Una pretesa che andava oltre tutte le comuni attese salvifiche. In questo senso si va ben oltre l’idea di collaboratori laici, anche se non si parla direttamente di sacerdozio.

Episkopos. Nel greco profano indica funzioni alle quali sono associati compiti di tipo tecnico e finanziario. Ha, però, anche un contenuto religioso, in quanto sono chiamati episkopos perlopiù degli dei, vale a dire dei patroni. «La Septuaginta utilizza il termine episkopos nel medesimo duplice modo in cui è usato nella grecità pagana, come appellativo di Dio e nel più generico significato profano di “sorvegliante” in ambiti di vario tipo.»[26](#26__Ivi__vol__II__p__610__righe)

Presbyteros. Mentre tra i cristiani di origine pagana, per indicare i ministri, prevale il termine episkopos, la parola presbyteros è caratteristica dell’ambito giudeo-cristiano. La tradizione ebraica dei più anziani intesi come una sorta di organo costituzionale, a Gerusalemme, con tutta evidenza, andò presto sviluppandosi in una prima forma ministeriale cristiana. A partire da qui, nella Chiesa composta da giudei e pagani, prese a costituirsi quella triplice forma ministeriale di episcopi, presbiteri e diaconi che alla fine del I secolo si ritrova – già chiaramente sviluppata – in Ignazio di Antiochia. Essa sino a oggi esprime validamente, dal punto di vista linguistico e contenutistico, la struttura ministeriale della Chiesa di Gesù Cristo.

Da quanto sinora detto emerge con chiarezza che il carattere laicale del primo movimento di Gesù e il carattere dei primi ministeri inteso non in senso cultuale-sacerdotale non si basano affatto necessariamente su una scelta anticultuale e antigiudaica, ma sono invece conseguenza della particolare situazione del sacerdozio veterotestamentario, per la quale il sacerdozio è legato alla tribù di Aronne-Levi. Negli altri due «movimenti laicali» del tempo di Gesù, il rapporto con il sacerdozio è concepito diversamente: i farisei sembrano avere fondamentalmente vissuto in sintonia con la gerarchia del tempio – a prescindere dalla disputa sulla risurrezione del corpo. Presso gli esseni, il movimento di Qumran, la situazione è più complessa. In ogni caso, in una parte del movimento di Qumran era marcato il contrasto con il tempio erodiano e il sacerdozio a esso corrispondente, ma non per negare il sacerdozio, bensì proprio per ricostituirlo nella sua forma pura e corretta. Anche nel movimento di Gesù non si tratta affatto di «desacralizzazione», «delegalizzazione» e rifiuto di sacerdozio e gerarchia. Al contrario, viene invece ripresa la critica dei profeti al culto ed è messa in sorprendente unità con la tradizione del sacerdozio e del culto che dobbiamo tentare di comprendere. Nel mio libro Introduzione allo spirito della liturgia ho esposto la linea critica dei profeti riguardo al culto ripresa da Stefano, e da san Paolo collegata con la nuova tradizione cultuale dell’Ultima Cena di Gesù. Gesù stesso aveva ripreso e approvato la critica dei profeti al culto, soprattutto in rapporto alla disputa sulla giusta interpretazione dello Shabbat (cfr. Mt 12,7).

Consideriamo anzitutto il rapporto di Gesù col tempio quale espressione della speciale presenza di Dio in mezzo al suo popolo eletto e quale luogo di culto regolato da Mosè. L’episodio di Gesù dodicenne nel tempio mostra che la sua famiglia era osservante e che egli ovviamente ha fatto sua la devozione della sua famiglia. Le parole dette alla madre – «Devo occuparmi delle cose del Padre mio» (Lc 2,49) – sono espressione della convinzione che il tempio rappresenti in modo speciale il luogo nel quale abita Dio e dunque il giusto luogo di permanenza per il Figlio. Anche nel breve periodo della sua vita pubblica, Gesù partecipa ai pellegrinaggi di Israele al tempio, e dopo la sua risurrezione notoriamente la sua comunità si raduna di regola nel tempio per l’insegnamento e la preghiera.

E tuttavia, con la purificazione del tempio, Gesù ha posto un accento fondamentalmente nuovo sul tempio (Mc 11,15ss; Gv 2,13-22). L’interpretazione secondo cui con quel gesto Gesù avrebbe solo combattuto gli abusi, dunque confermando il tempio, è insufficiente. In Giovanni troviamo delle parole che interpretano quell’azione di Gesù come prefigurazione della distruzione della costruzione di pietra al cui posto comparirà il suo corpo quale nuovo tempio. Nei Sinottici, questa interpretazione delle parole di Gesù compare sulla bocca di testimoni mendaci nel racconto del processo (Mc 14,58). La versione dei testimoni è distorta e dunque non utilizzabile ai fini dell’esito del processo. Resta, tuttavia, il fatto che Gesù ha pronunciato parole similari, anche se l’espressione letterale non poté essere determinata in modo sufficientemente sicuro per il processo. La Chiesa nascente ha perciò a ragione assunto come autenticamente gesuana la versione giovannea. Questo significa che Gesù considera la distruzione del tempio come conseguenza dell’atteggiamento sbagliato della gerarchia sacerdotale dominante. Dio però qui – come in ogni punto di svolta della storia della salvezza – utilizza l’atteggiamento sbagliato degli uomini come un modus del suo amore più grande. A questo livello evidentemente Gesù considera in ultima analisi la distruzione del tempio allora esistente come un passo del risanamento divino e la interpreta come definitiva nuova formazione e impostazione del culto. In questo senso la purificazione del tempio è annuncio di una nuova forma di adorazione di Dio e perciò riguarda la natura del culto e del sacerdozio in generale.

Per comprendere quello che Gesù ha voluto e quello che non ha voluto con il culto è naturalmente decisiva l’Ultima Cena, con l’offerta del corpo e del sangue di Gesù Cristo. Non è questa la sede per entrare nella disputa poi sviluppatasi sulla giusta interpretazione di questo evento e delle parole di Gesù. Importante è che Gesù, da un lato, riprende la tradizione del Sinai e si presenta così come il nuovo Mosè; dall’altro, però, egli riprende la speranza della Nuova Alleanza formulata in modo particolare da Geremia, preannunciando così un superamento della tradizione del Sinai al centro del quale sta egli stesso quale sacrificante e sacrificato a un tempo. È inoltre importante considerare che quel Gesù che sta in mezzo ai discepoli è il medesimo che dona loro se stesso nella sua carne e nel suo sangue e così anticipa la Croce e la risurrezione. Senza la risurrezione il tutto non avrebbe senso. La crocifissione di Gesù in sé non è un atto di culto e i soldati romani che la eseguono non sono dei sacerdoti. Essi compiono un’esecuzione, ma non pensano neanche lontanamente di porre un atto di culto. Il fatto che Gesù doni per sempre se stesso come cibo nella sala dell’Ultima Cena significa l’anticipazione della sua morte e della sua risurrezione e la trasformazione di un atto di crudeltà umana in un atto di donazione e di amore. Così Gesù stesso compie il fondamentale rinnovamento del culto che rimarrà per sempre valido e vincolante: egli trasforma il peccato degli uomini in un atto di perdono e di amore nel quale i futuri discepoli possono entrare con la loro partecipazione a ciò che Gesù ha istituito. In questo modo si comprende anche quel che Agostino ha chiamato il passaggio, nella Chiesa, dalla Cena al sacrificio mattutino. La Cena è dono di Dio a noi nell’amore che perdona di Gesù Cristo e permette all’umanità di accogliere a sua volta il gesto dell’amore di Dio e di restituirlo a Dio.

In tutto questo nulla è detto direttamente sul sacerdozio. E tuttavia è evidente che l’antico ordine di Aronne è superato e Gesù stesso si presenta come il sommo sacerdote. È importante, inoltre, che in questo modo la critica del culto da parte dei profeti e la tradizione cultuale che parte da Mosè si fondono: l’amore è il sacrificio. Nel mio libro su Gesù[27](#27__J__Ratzinger__Gesu_di_Nazare) ho esposto come questa nuova fondazione del culto e, con esso, del sacerdozio, in Paolo è già interamente compiuta. È un’unità basilare, fondata sulla mediazione costituita dalla morte e risurrezione di Gesù, che era chiaramente condivisa anche dagli avversari dell’annuncio paolino.

La distruzione delle mura del tempio causata dall’uomo è assunta positivamente da Dio: non esistono più muri, Cristo risorto è invece divenuto per l’uomo lo spazio dell’adorazione di Dio. Così il crollo del tempio erodiano significa anche questo: che nulla di divisivo si frappone più tra lo spazio linguistico ed esistenziale della legislazione mosaica, da un lato, e quello del movimento raccoltosi intorno a Gesù, dall’altro. I ministeri cristiani (episkopos, presbyteros, diakonos) e quelli regolati dalla legge mosaica (sommi sacerdoti, sacerdoti, leviti) ora stanno apertamente gli uni accanto agli altri e ora possono dunque, con una chiarezza nuova, essere anche identificati gli uni con gli altri. In effetti l’equiparazione terminologica si compie relativamente presto (episkopos = sommo sacerdote, presbyteros = sacerdote, diakonos = levita). La ritroviamo in modo del tutto ovvio nelle catechesi sul battesimo di sant’Ambrogio, le quali però sicuramente si rifanno a modelli e documenti più antichi. Quel che qui avviene non è altro che l’interpretazione cristologica dell’Antico Testamento, che può essere chiamata anche interpretazione pneumatologica e che rappresenta il modo in cui l’Antico Testamento poté divenire e rimanere la Bibbia dei cristiani. Se, da un lato, questa interpretazione cristologico-pneumatologica poté anche essere detta «allegorica» da una prospettiva storico-letteraria, dall’altro risulta comunque evidente la profonda novità e la chiara motivazione della nuova interpretazione cristiana dell’Antico Testamento. Qui l’allegoria non è un espediente letterario per rendere il testo utilizzabile per nuovi scopi, ma è espressione di un passaggio storico che corrisponde alla logica interna del testo.

La Croce di Gesù Cristo è l’atto d’amore radicale nel quale si compie realmente la riconciliazione fra Dio e il mondo segnato dal peccato. Questa è la ragione per cui tale avvenimento, che di per sé non è in alcun modo di tipo cultuale, rappresenta invece la suprema adorazione di Dio. Nella Croce la linea «catabasica» della discesa di Dio e la linea «anabasica» dell’offerta dell’umanità a Dio divengono un unico atto, reso possibile dal nuovo tempio del suo corpo nella risurrezione. Nella celebrazione dell’Eucaristia la Chiesa, anzi l’umanità, è sempre di nuovo attirata e coinvolta in questo processo. Nella Croce di Cristo la critica del culto da parte dei profeti giunge definitivamente al suo scopo. Allo stesso tempo, però, è istituito il nuovo culto. L’amore di Cristo sempre presente nell’Eucaristia è il nuovo atto di adorazione. Di conseguenza i ministeri sacerdotali di Israele sono «annullati» nel servizio dell’amore, che al contempo significa sempre adorazione di Dio. Questa nuova unità di amore e culto, di critica del culto e di glorificazione di Dio nel servizio dell’amore è certamente un compito inaudito affidato alla Chiesa che deve essere rinnovato in ogni generazione.

Nella Nuova Alleanza il superamento pneumatico della lettera veterotestamentaria riguardante il servizio richiede così di continuo un passaggio dalla lettera allo spirito. Nel XVI secolo Lutero, sulla base di una lettura dell’Antico Testamento di tipo completamente diverso, non poté più compiere tale passaggio. Per questo egli interpretò il culto veterotestamentario e il sacerdozio a esso ordinato ormai solo come espressione della Legge, che per lui non era parte della via di grazia di Dio, ma a essa si contrapponeva. Di conseguenza dovette vedere un contrasto radicale fra gli uffici ministeriali neotestamentari e il sacerdozio come tale. Con il Vaticano II tale questione è divenuta assolutamente ineludibile anche per la Chiesa cattolica. L’«allegoria» come passaggio pneumatico dall’Antico al Nuovo Testamento era divenuta incomprensibile. E mentre il Decreto sul sacerdozio quasi non tratta la questione, essa dopo il concilio ci ha investito con un’urgenza inaudita e si è trasformata fino a oggi nella perdurante crisi del sacerdozio nella Chiesa.

Due annotazioni personali potranno contribuire a illustrare quanto detto. Mi è rimasto impresso nella memoria come, nella sua conversione da luterano convinto a convinto cattolico, affrontò questa questione con la sua consueta, irruenta passione un mio amico, il grande indologo Paul Hacker. Considerava i «sacerdoti» una realtà superata una volta per tutte nel Nuovo Testamento, e con appassionata indignazione si opponeva innanzitutto al fatto che nella parola tedesca Priester, che proviene dal termine greco presbyter, di fatto continuasse a risuonare il significato di sacerdos. Non so più come alla fine sia riuscito a risolvere la questione.

Io stesso, in una conferenza sul sacerdozio della Chiesa tenuta subito dopo il concilio, ho creduto di dover presentare il presbitero neotestamentario come colui che medita la parola e non come «artigiano del culto». Ora, la meditazione della Parola di Dio, in effetti, è un compito grande e fondamentale del sacerdote di Dio nella nuova alleanza. Ma questa Parola è divenuta carne e meditarla significa sempre anche farsi nutrire dalla carne che come pane del cielo ci è donato nella Santissima Eucaristia. La meditazione della Parola nella Chiesa della Nuova Alleanza è anche un sempre nuovo abbandonarsi alla carne di Gesù Cristo e questo abbandonarsi è al contempo un esporsi alla trasformazione di noi stessi per mezzo della croce.

Su questo tornerò ancora in seguito. Fissiamo per il momento alcuni passaggi nel concreto sviluppo della storia della Chiesa. Un primo passo si vede nell’istituzione di un nuovo ministero. Gli Atti degli Apostoli ci riferiscono del sovraccarico di lavoro degli apostoli che, accanto al compito dell’annuncio e della preghiera della Chiesa, dovevano assumere al contempo la piena responsabilità della cura dei poveri. La conseguenza fu che la parte ellenista della Chiesa nascente si sentì trascurata. Così gli apostoli decisero di concentrarsi completamente sulla preghiera e sul servizio alla Parola. Per i compiti caritativi essi crearono il ministero dei sette che più tardi si identificò con il diaconato. L’esempio di santo Stefano mostra come anche questo ministero, peraltro, non richiedeva semplicemente un puro lavoro pragmatico-caritativo ma anche spirito e fede, e dunque capacità di servizio alla Parola.

Un problema rimasto fino a oggi cruciale scaturì dal fatto che i nuovi ministeri non poggiavano sulla discendenza familiare, ma su elezione e vocazione. Mentre nel caso della gerarchia sacerdotale di Israele la continuità veniva assicurata da Dio stesso, perché in ultima analisi era lui a donare i figli ai genitori, i nuovi ministeri non poggiavano al contrario sull’appartenenza familiare ma su una vocazione donata da Dio e da riconoscere da parte dell’uomo. Per questo nella comunità neotestamentaria sin dall’inizio si pone il problema della vocazione: «Pregate dunque il padrone della messe che mandi operai nella sua messe!» (Mt 9,37). C’è sempre, in ogni generazione, la speranza e la preoccupazione della Chiesa di trovare dei chiamati. Sappiamo sin troppo bene quanto questo proprio oggi rappresenti la preoccupazione e il compito della Chiesa.

C’è un’ulteriore questione direttamente legata a questo problema. Ben presto – non sappiamo esattamente quando, ma in ogni caso molto presto – andò sviluppandosi come essenziale per la Chiesa la celebrazione regolare o addirittura quotidiana dell’Eucaristia. Il pane «supersostanziale» è al contempo il pane «quotidiano» della Chiesa. Questo, però, ebbe una conseguenza importante che proprio oggi la assilla.[28](#28__Sul_significato_del_termine)

Nella coscienza comune di Israele era evidente che i sacerdoti si sarebbero dovuti attenere all’astinenza sessuale nei periodi in cui esercitavano il culto e dunque stavano in contatto con il mistero divino. Il rapporto fra astinenza sessuale e culto divino era assolutamente chiaro nella coscienza comune di Israele. Come esempio, vorrei solo ricordare l’episodio nel quale David, in fuga da Saul, prega il sacerdote Achimelech di dargli del pane. «Il sacerdote rispose a Davide: “Non ho sottomano pani comuni, ho solo pani sacri: se i tuoi giovani si sono almeno astenuti dalle donne, potete mangiarne”. Rispose Davide al sacerdote: “Ma certo! Dalle donne ci siamo astenuti da tre giorni”» (1 Sam 21,5s). Visto che i sacerdoti veterotestamentari dovevano dedicarsi al culto solo in determinati periodi, matrimonio e sacerdozio risultavano senz’altro tra loro conciliabili.

A causa della celebrazione eucaristica regolare, o in molti casi giornaliera, per i sacerdoti della Chiesa di Gesù Cristo la situazione era radicalmente cambiata. Tutta la loro vita è in contatto con il mistero divino ed esige così un’esclusività per Dio la quale esclude un altro legame accanto a sé, come il matrimonio, che abbraccia l’intera vita. Sulla base della celebrazione giornaliera dell’Eucaristia, e sulla base del servizio per Dio che essa includeva, scaturì da sé l’impossibilità di un legame matrimoniale. Si potrebbe dire che l’astinenza funzionale si era trasformata da sé in un’astinenza ontologica. In questo modo la sua motivazione e il suo senso erano mutati dall’interno e in profondità. Oggi invece si muove subito l’obiezione che si tratterebbe di un giudizio negativo sulla corporeità e sulla sessualità. L’accusa che alla base del celibato sacerdotale vi sarebbe un’immagine del mondo manichea venne mossa già nel IV secolo, ma fu subito respinta con decisione dai padri e allora per qualche tempo venne meno. Una diagnosi di questo tipo è errata già solo per il fatto che, sin da principio, nella Chiesa il matrimonio era considerato un dono dato da Dio nel paradiso. Ma esso assorbiva l’uomo nella sua interezza e il servizio per il Signore richiedeva parimenti l’uomo interamente, cosicché ambedue le vocazioni non sembrarono realizzabili insieme. Così la capacità di rinunciare al matrimonio per essere totalmente a disposizione del Signore è divenuto un criterio per il ministero sacerdotale.

Riguardo alla forma concreta di celibato nella Chiesa antica, va ancora rilevato che i sacerdoti sposati potevano ricevere il sacramento dell’ordine se si fossero impegnati all’astinenza sessuale, dunque a contrarre il cosiddetto «matrimonio di san Giuseppe». Questo sembra essere stato assolutamente normale nei primi secoli. Evidentemente vi era un numero sufficiente di persone che trovavano ragionevole e praticabile un simile modo di vivere nel comune donarsi al Signore.[29](#29__Ampie_informazioni_sulla_sto)

## Tre spiegazioni di testi

Le riflessioni precedenti hanno mostrato con chiarezza quanto profondamente, sulla base di una lettura cristologica dell’Antico Testamento, Gesù di Nazaret sia anche sacerdote in senso proprio. Egli tuttavia non può portare il titolo che è legato all’appartenenza alla stirpe di Aronne-Levi, poiché Gesù apparteneva alla stirpe di Giuda. Un passo nuovo in questa direzione fu compiuto dalla Lettera agli Ebrei. Da sempre l’esegesi tedesca l’aveva considerata una figliastra, perché essa insegna a comprendere Gesù anche e in modo assolutamente cruciale come sommo sacerdote, una prospettiva che non poteva conciliarsi con l’ermeneutica di Lutero. Nel frattempo, però, il gesuita francese cardinale Albert Vanhoye, a lungo professore presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma, ha dedicato l’intera opera della sua vita alla comprensione della Lettera agli Ebrei, dandoci in questo modo la possibilità di riappropriarci di questo documento veramente prezioso. Ma anche da parte tedesca le cose hanno incominciato a muoversi. In questo senso, rimando in particolare all’eccellente commento alla Lettera agli Ebrei scritto da Knut Backhaus per il Regensburger Neues Testament.[30](#30__Knut_Backhaus__Der_Hebraerbr)

L’autore della Lettera agli Ebrei – che viveva completamente nell’ambito della teologia del culto descritta da santo Stefano e sviluppata in tutta la sua profondità da san Paolo – scopre in Genesi 14,17-20 e in Salmo 110 la risposta alla questione del sacerdozio di Gesù contenuta in questi testi. Quando Abramo libera suo nipote Lot dalla prigionia recuperando tutti i suoi averi, gli viene incontro innanzitutto il re di Sodoma, al quale tuttavia egli non riserva alcuna attenzione. Quindi entra in scena la misteriosa figura di Melchisedek, il re di Salem: «Offrì pane e vino: era sacerdote del Dio altissimo e benedisse Abram con queste parole: “Sia benedetto Abram dal Dio altissimo, creatore del cielo e della terra, e benedetto sia il Dio altissimo, che ti ha messo in mano i tuoi nemici”. Abram gli diede la decima di tutto» (Gen 14,18ss). Poche parole per delineare una figura poderosa. Melchisedek, il cui nome significa re di giustizia, è re di Salem, vale a dire di Gerusalemme. In questo modo, da un lato, egli viene collegato alla tradizione di Gerusalemme, dall’altro, è approfondita la tradizione locale con riguardo all’autentico centro del discorso: egli è re della pace. Al di là di questo, egli è sacerdote del Dio altissimo. Misterioso è anche il rimando al pane e al vino, offerte che sono interpretate come prefigurazione dell’offerta eucaristica. E infine di lui è detto che era sacerdote del Dio altissimo e che benedisse i presenti. Con l’offerta della decima, Abramo lo riconosce detentore delle prerogative di sommo sacerdote.

Il primo giudaismo e nello stesso tempo i Padri della Chiesa si dedicarono amorevolmente all’interpretazione di questa figura, che ai Padri doveva necessariamente apparire in diversi modi come prefigurazione di Gesù Cristo.

Mentre all’inizio della storia della salvezza Melchisedek appare definito dalla legge e dalle sue disposizioni, nel Salmo 110 egli è ritratto come promessa per il futuro. Il 110 è il salmo messianico maggiormente citato nel Nuovo Testamento. Si contraddistingue per l’assenza in esso delle parole fondamentali «re» e «trono», che invece ricorrono negli altri salmi messianici. Qui di lui si dice che fu generato misteriosamente «prima della stella del mattino», «dal seno dell’aurora». Si tratta di immagini mitiche che comunque più tardi servirono a prefigurare il mistero del Figlio. Seguono le fondamentali parole della promessa che riprendono la visione di Genesi 14 e diventano un aspetto centrale della salvezza futura: «Il Signore ha giurato e non si pente: “Tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedek”» (Sal 110,4). In questo modo la figura che incontriamo accanto ad Abramo all’inizio della storia della salvezza rimanda al futuro: il salvatore che verrà è soprattutto sacerdote, e precisamente «al modo di Melchisedek». A partire dalla stipulazione dell’alleanza sul Sinai, in Israele c’è il sommo sacerdote al modo di Aronne. Il Salmo 110 ci istruisce sul fatto che in futuro ci sarà un altro sommo sacerdote «al modo di Melchisedek», risolvendo così il problema che nasceva dalla limitazione del sacerdozio alla discendenza carnale di Aronne e di Levi. Il «modo di Melchisedek» dischiude un modo nuovo del ministero di sommo sacerdote. Gesù è veramente sommo sacerdote, seppure non al modo di Aronne. Nel paragrafo precedente abbiamo visto come questo sacerdozio sia del tutto nuovo e diverso rispetto a quello aronita, e tuttavia come assuma pienamente il significato di sacerdotium, vale a dire di ministero del sacrificio davanti a Dio. In questo modo era al contempo chiarito il carattere sacerdotale dei ministeri che prima della scoperta del «modo di Melchisedek» non avevano potuto configurarsi come sacerdotium.

Qui di seguito vorrei mostrare, attraverso alcuni esempi, questa assunzione del carattere sacerdotale dei nuovi ministeri. È chiaro che nell’assunzione dei concetti di sacerdos e sacerdotium c’era sempre il pericolo di misconoscere la radicale trasformazione del ministero del sacrificio che era avvenuto nella croce di Cristo. In questo senso il timore da cui prese avvio Lutero non è affatto immotivato, anche se non deve condurre alle conclusioni che indussero in errore il riformatore tedesco. Vorrei ora interpretare tre testi che mi sono stati di aiuto decisivo nel mio cammino verso il sacerdozio. La scelta dei testi è legata alla mia storia personale e dunque del tutto casuale. Di essi fa assolutamente parte, in seguito agli Esercizi che ci predicò nel 2008 in Vaticano il cardinale Albert Vanhoye,[31](#31__Card__Albert_Vanhoye__Accogl) la nuova concezione del sacerdozio nella Lettera agli Ebrei soprattutto come viene presentata alle pagine 38-39. Spero che presto sia disponibile una buona traduzione in tedesco di questo importante libro.

1) Salmo 16,5: Le parole per l’accettazione nello stato clericale prima del concilio.

In primo luogo c’è l’interpretazione della parola di un salmo che mi fu donata alla vigilia della mia ammissione allo stato clericale nel maggio 1948. Si tratta di Salmo 16,5. Queste parole del salmo erano recitate dal vescovo e poi ripetute dal candidato: «Dominus pars hereditatis meae et calicis mei tu es qui restitues hereditatem meam mihi», «Il Signore è mia parte di eredità e mio calice: nelle tue mani è la mia vita. Per me la sorte è caduta su luoghi deliziosi: la mia eredità è stupenda» (Sal 16,5-6). In effetti il salmo esprime esattamente, per l’Antico Testamento, quello che ora vuol dire nella Chiesa accettazione nella comunità sacerdotale. Il passo si riferisce al fatto che tutte le tribù d’Israele, ogni singola famiglia, rientrava nell’eredità promessa da Dio ad Abramo. Più concretamente la promessa si esprimeva nel fatto che ogni famiglia otteneva in eredità una porzione della terra promessa come sua proprietà. Il possesso di una porzione di terra santa dava a ogni singolo la certezza di essere partecipe della promessa e in pratica significava il suo concreto sostentamento. Ognuno doveva ottenere tanta terra quanta gliene occorreva per vivere. Quanto importante fosse per il singolo questa concreta eredità si evince chiaramente dalla storia di Nabot (1 Re 21,1-29), che non è assolutamente disposto a cedere al re Acab la sua vigna, nonostante quest’ultimo sia pronto a risarcirlo pienamente. La vigna, per Nabot, è più di un prezioso appezzamento di terra: è la sua partecipazione alla promessa di Dio a Israele. Se, da un lato, ogni israelita disponeva in questo modo del terreno che gli assicurava il necessario per vivere, dall’altro, la particolarità della tribù di Levi risiede nel fatto che era l’unica tribù che non ereditava terreni. Il levita restava privo di terra e dunque privo di un’immediata base di sostentamento in termini di terra. Egli vive soltanto di Dio e per Dio. Concretamente questo significa che egli può vivere, in un modo regolato con precisione, delle offerte sacrificali che Israele riserva a Dio.

Questa figura veterotestamentaria si realizza nei sacerdoti della Chiesa in modo nuovo e più profondo: essi devono vivere soltanto di Dio e per lui. Che cosa questo concretamente significhi è chiaramente detto soprattutto in Paolo. D’ora in poi egli vive di quello che gli daranno gli uomini, perché dona loro la Parola di Dio che è il nostro autentico pane, la nostra vera vita. Di fatto, in questa trasformazione neotestamentaria dell’essere privi di terra dei leviti traspare la rinuncia al matrimonio e alla famiglia che consegue dal radicale essere per Dio. La Chiesa ha interpretato la parola «clero» (comunione ereditaria) in questo senso. Entrare a far parte del clero significa rinunciare a un proprio centro di vita e accettare soltanto Dio come sostegno e garante della propria vita.

È sempre vivo nella mia memoria il ricordo di quando, meditando questo versetto del salmo alla vigilia della mia tonsura, compresi cosa il Signore volesse da me in quel momento: voleva egli stesso disporre interamente della mia vita e nello stesso tempo e modo affidarsi interamente a me. Così potei considerare le parole del salmo interamente come la mia sorte: «Il Signore è mia parte di eredità e mio calice: nelle tue mani è la mia vita. Per me la sorte è caduta su luoghi deliziosi: la mia eredità è stupenda».

2) Deuteronomio 10,8 (di nuovo in Dt 18,5-8) assunto nella II Preghiera eucaristica: il compito della tribù di Levi riletto cristologicamente e pneumatologicamente per i sacerdoti della Chiesa.

Fu una novità entusiasmante il fatto che la riforma liturgica, successiva al Concilio Vaticano II, offrisse la possibilità di scelta fra quattro Preghiere eucaristiche. Fino ad allora la liturgia romana – al contrario delle liturgie orientali – ne aveva conosciuta solo una. Sino a quel momento, la prima, il canone romano, era l’unica valida. Al secondo posto compare ora una preghiera eucaristica tratta dalla Traditio apostolica di sant’Ippolito (m. 235 ca), risalente dunque alla prima metà del III secolo. Accanto alla versione latina, il testo viene testimoniato in diversi ambiti linguistici della Chiesa antica, soprattutto in Egitto. Il benedettino Bernard Botte ci ha fornito, nel 1962, un’eccellente presentazione dei testi e una storia della loro trasmissione. La Traditio non fu mai un testo liturgico ufficiale. Ippolito intendeva con essa offrire dei criteri per una preghiera eucaristica ortodossa. La riforma liturgica per varie ragioni ne ha fatto una parte ufficiale della rinnovata liturgia romana. Evidentemente intendeva in questo modo far conoscere la struttura fondamentale di una preghiera eucaristica, come anche le affermazioni essenziali di essa. In ogni caso, nei primi anni della riforma liturgica, di fatto il canone di Ippolito fu la preghiera eucaristica maggiormente utilizzata della liturgia rinnovata.

Io sono stato particolarmente commosso dalla frase che illustra la posizione del sacerdote: «… Domine, panem vitae et calicem salutis offerimus, gratias agentes quia nos dignos habuisti astare coram te et tibi ministrare», «Ti offriamo, Padre, il pane della vita e il calice della salvezza, e ti rendiamo grazie per averci ammessi alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale». Questa frase non significa, come alcuni liturgisti vollero farci credere, la disposizione che anche durante la Preghiera eucaristica i sacerdoti e i fedeli dovevano stare in piedi e non inginocchiarsi.[32](#32__Mentre_la_traduzione_tedesca) La giusta comprensione di questa frase si evince riflettendo sul fatto che essa è tratta letteralmente da Deuteronomio 10,8 (di nuovo in Dt 18,5-8), dove descrive il compito cultuale essenziale della tribù di Levi: «In quel tempo il Signore prescelse la tribù di Levi per portare l’arca dell’alleanza del Signore, per stare davanti al Signore al suo servizio e per benedire nel nome di lui» (Dt 10,8). «Perché il Signore tuo Dio l’ha scelto fra tutte le tue tribù, affinché attenda al servizio del nome del Signore, lui e i suoi figli per sempre» (Dt 18,5). Queste parole, che nel Deuteronomio hanno il compito di definire l’essenza del servizio sacerdotale, sono poi state assunte nella Preghiera eucaristica della Chiesa di Gesù Cristo, della Nuova Alleanza, esprimendo in tal modo la continuità e la novità del sacerdozio. Quel che allora veniva detto della tribù di Levi e che spettava esclusivamente a essa, ora è applicato ai presbiteri e ai vescovi della Chiesa.

Non si tratta – come forse si sarebbe portati ad affermare sulla base di una concezione ispirata alla Riforma – di una ricaduta dalla novità della comunità di Gesù Cristo in un sacerdozio cultuale superato e da respingere; si tratta invece del nuovo passo della Nuova Alleanza, la quale assume e nel contempo trasforma l’antico sacerdozio elevandolo all’altezza di Gesù Cristo. Il sacerdozio non è più una faccenda di appartenenza familiare, ma è aperto alla vastità dell’umanità. Non è più amministrazione del sacrificio nel tempio, ma inclusione dell’umanità nell’amore di Gesù Cristo che abbraccia tutto il mondo: culto e critica del culto, sacrificio liturgico e servizio dell’amore al prossimo sono divenuti una cosa sola. Perciò questa frase non parla di un atteggiamento esteriore; essa, invece, quale punto più profondo di unità fra Antico e Nuovo Testamento, descrive la natura stessa del sacerdozio, che a sua volta non si riferisce a una determinata classe di persone, ma in ultima analisi rimanda al nostro stare tutti davanti a Dio.

Ho cercato di interpretare questo testo in un’omelia in San Pietro per il Giovedì Santo del 2008 che qui riprendo e riporto:

Allo stesso tempo, il Giovedì Santo è per noi un’occasione per chiederci sempre di nuovo: A che cosa abbiamo detto «sì»? Che cosa è questo «essere sacerdote di Gesù Cristo»? Il Canone II del nostro messale determina l’essenza del ministero sacerdotale con le parole con cui, nel Libro del Deuteronomio (18,5-7), veniva descritta l’essenza del sacerdozio veterotestamentario: astare coram te et tibi ministrare. Sono quindi due i compiti che definiscono l’essenza del ministero sacerdotale: in primo luogo lo «stare davanti al Signore». Nel Libro del Deuteronomio ciò va letto nel contesto della disposizione precedente, secondo cui i sacerdoti non ricevevano alcuna porzione di terreno nella terra santa, essi vivevano di Dio e per Dio. Non attendevano ai soliti lavori necessari per il sostentamento della vita quotidiana. La loro professione era «stare davanti al Signore», guardare a lui, esserci per lui. Così, in definitiva, la parola indicava una vita alla presenza di Dio e con ciò anche un ministero in rappresentanza degli altri. Come gli altri coltivavano la terra, della quale viveva anche il sacerdote, così egli manteneva il mondo aperto verso Dio, doveva vivere con lo sguardo rivolto a lui. Se questa parola ora si trova nel canone della Messa immediatamente dopo la consacrazione dei doni, dopo l’entrata del Signore nell’assemblea in preghiera, allora ciò indica per noi lo stare davanti al Signore presente, indica cioè l’Eucaristia come centro della vita sacerdotale. Ma anche qui la portata va oltre.

Nell’inno della Liturgia delle Ore che durante la quaresima introduce l’ufficio delle Letture – l’ufficio che una volta presso i monaci era recitato durante l’ora della veglia notturna davanti a Dio e per gli uomini – uno dei compiti della Quaresima è descritto con l’imperativo: arctius perstemus in custodia, stiamo di guardia in modo più intenso. Nella tradizione del monachesimo siriaco, i monaci erano qualificati come «coloro che stanno in piedi»; lo stare in piedi era l’espressione della vigilanza. Ciò che qui era considerato compito dei monaci possiamo con ragione vederlo anche come espressione della missione sacerdotale e come giusta interpretazione della parola del Deuteronomio: il sacerdote deve essere uno che vigila. Deve stare in guardia di fronte alle potenze incalzanti del male. Deve tener sveglio il mondo per Dio. Deve essere uno che sta in piedi: dritto di fronte alle correnti del tempo. Dritto nella verità. Dritto nell’impegno per il bene. Lo stare davanti al Signore deve essere sempre, nel più profondo, anche un farsi carico degli uomini presso il Signore che, a sua volta, si fa carico di tutti noi presso il Padre. E deve essere un farsi carico di lui, di Cristo, della sua parola, della sua verità, del suo amore. Retto deve essere il sacerdote, impavido e disposto a incassare per il Signore anche oltraggi, come riferiscono gli Atti degli Apostoli: essi erano «lieti di essere stati oltraggiati per amore del nome di Gesù» (5,41).

Passiamo ora alla seconda parola, che il Canone II riprende dal testo dell’Antico Testamento – «stare davanti a te e a te servire». Il sacerdote deve essere una persona retta, vigilante, una persona che sta dritta. A tutto ciò si aggiunge poi il servire. Nel testo anticotestamentario questa parola ha un significato essenzialmente rituale: ai sacerdoti spettavano tutte le azioni di culto previste dalla Legge. Ma questo agire secondo il rito veniva poi classificato come servizio, come un incarico di servizio, e così si spiega in quale spirito quelle attività dovevano essere svolte. Con l’assunzione della parola «servire» nel canone, questo significato liturgico del termine viene in un certo modo adottato, conformemente alla novità del culto cristiano. Ciò che il sacerdote fa in quel momento, nella celebrazione dell’Eucaristia, è servire, compiere un servizio a Dio e un servizio agli uomini. Il culto che Cristo ha reso al Padre è stato il donarsi sino alla fine per gli uomini. In questo culto, in questo servizio il sacerdote deve inserirsi. Così la parola «servire» comporta molte dimensioni. Certamente ne fa parte innanzitutto la retta celebrazione della liturgia e dei sacramenti in genere, compiuta con partecipazione interiore. Dobbiamo imparare a comprendere sempre di più la sacra liturgia in tutta la sua essenza, sviluppare una viva familiarità con essa, cosicché diventi l’anima della nostra vita quotidiana. È allora che celebriamo in modo giusto, allora emerge da sé l’ars celebrandi, l’arte del celebrare. In quest’arte non deve esserci niente di artefatto. Deve diventare una cosa sola con l’arte del vivere rettamente. Se la liturgia è un compito centrale del sacerdote, ciò significa anche che la preghiera deve essere una realtà prioritaria da imparare sempre di nuovo e sempre più profondamente alla scuola di Cristo e dei santi di tutti i tempi. Poiché la liturgia cristiana, per sua natura, è sempre anche annuncio, dobbiamo essere persone che con la Parola di Dio hanno familiarità, la amano e la vivono: solo allora potremo spiegarla in modo adeguato. «Servire il Signore»: il servizio sacerdotale significa proprio anche imparare a conoscere il Signore nella sua Parola e a farlo conoscere a tutti coloro che egli ci affida.

Fanno parte del servire, infine, ancora due altri aspetti. Nessuno è così vicino al suo signore come il servo che ha accesso alla dimensione più privata della sua vita. In questo senso servire significa vicinanza, richiede familiarità. Questa familiarità comporta anche un pericolo: quello che il sacro da noi continuamente incontrato divenga per noi abitudine. Si spegne così il timore reverenziale. Condizionati da tutte le abitudini, non percepiamo più il fatto grande, nuovo, sorprendente, che egli stesso sia presente, ci parli, si doni a noi. Contro questa assuefazione alla realtà straordinaria, contro l’indifferenza del cuore dobbiamo lottare senza tregua, riconoscendo sempre di nuovo la nostra insufficienza e la grazia che vi è nel fatto che egli si consegni così nelle nostre mani. Servire significa vicinanza, ma significa soprattutto anche obbedienza. Il servo sta sotto la parola: «Non sia fatta la mia, ma la tua volontà!» (Lc 22,42). Con questa parola, Gesù nell’orto degli ulivi ha risolto la battaglia decisiva contro il peccato, contro la ribellione del cuore caduto. Il peccato di Adamo consisteva, appunto, nel fatto che egli voleva realizzare la sua volontà e non quella di Dio. La tentazione dell’umanità è sempre quella di voler essere totalmente autonoma, di seguire soltanto la propria volontà e di ritenere che solo così noi saremmo liberi; che solo grazie a una simile libertà senza limiti l’uomo sarebbe completamente uomo, diventerebbe divino. Ma proprio così ci poniamo contro la verità. Poiché la verità è che noi dobbiamo condividere la nostra libertà con gli altri e possiamo essere liberi soltanto in comunione con loro. Questa libertà condivisa può essere libertà vera solo se con essa entriamo in ciò che costituisce la misura stessa della libertà, se entriamo nella volontà di Dio. Questa obbedienza fondamentale che fa parte dell’essere uomini diventa ancora più concreta nel sacerdote: noi non annunciamo noi stessi, ma lui e la sua Parola, che non potevamo ideare da soli. Non inventiamo la Chiesa così come vorremmo che fosse, ma annunciamo la Parola di Cristo in modo giusto solo nella comunione del suo corpo. La nostra obbedienza è un credere con la Chiesa, un pensare e parlare con la Chiesa, un servire con essa. Rientra in questo sempre anche ciò che Gesù ha predetto a Pietro: «Sarai portato dove non volevi». Questo farsi guidare dove non vogliamo è una dimensione essenziale del nostro servire, ed è proprio ciò che ci rende liberi. In un tale essere guidati, che può essere contrario alle nostre idee e progetti, sperimentiamo la cosa nuova: la ricchezza dell’amore di Dio.

«Stare davanti a lui e servirlo.» Gesù Cristo come il vero sommo sacerdote del mondo ha conferito a queste parole una profondità prima inimmaginabile. Egli, che come Figlio era ed è il Signore, ha voluto diventare quel servo di Dio che la visione del Libro del profeta Isaia aveva previsto. Ha voluto essere il servo di tutti. Ha raffigurato l’insieme del suo sommo sacerdozio nel gesto della lavanda dei piedi. Con il gesto dell’amore sino alla fine egli lava i nostri piedi sporchi, con l’umiltà del suo servire ci purifica dalla malattia della nostra superbia. Così ci rende capaci di diventare commensali di Dio. Egli è disceso, e la vera ascesa dell’uomo si realizza ora nel nostro scendere con lui e verso di lui. La sua elevazione è la Croce. È la discesa più profonda e, come amore spinto sino alla fine, è al contempo il culmine dell’ascesa, la vera «elevazione» dell’uomo. «Stare davanti a lui e servirlo»: ciò significa ora entrare nella sua chiamata di servo di Dio. L’Eucaristia come presenza della discesa e dell’ascesa di Cristo rimanda così sempre, al di là di se stessa, ai molteplici modi del servizio dell’amore del prossimo. Chiediamo al Signore, in questo giorno, il dono di poter dire in tal senso nuovamente il nostro «sì» alla sua chiamata: «Eccomi. Manda me, Signore» (Is 6,8). Amen.[33](#33__Benedetto_XVI__Il_sacerdote)

3) Giovanni 17,17s: la preghiera sacerdotale di Gesù, interpretazione dell’ordinazione sacerdotale.

Infine vorrei riflettere ancora un istante su alcune parole tratte dalla preghiera sacerdotale di Gesù (Gv 17), che alla vigilia della mia ordinazione sacerdotale si impressero particolarmente nel mio cuore. Mentre i Sinottici riportano essenzialmente la predicazione di Gesù in Galilea, Giovanni – che sembra aver avuto rapporti di parentela con l’aristocrazia del tempio – riferisce soprattutto dell’annuncio di Gesù a Gerusalemme e delle questioni riguardanti il tempio e il culto. In questo contesto la preghiera sacerdotale di Gesù (Gv 17) acquista un rilievo particolare. Non intendo qui ripetere i singoli elementi che ho analizzato nel mio libro su Gesù,[34](#34__J__Ratzinger__Gesu_di_Nazare) bensì solo accennare al fatto che Giovanni assume il movimento spirituale della Lettera agli Ebrei portandolo a compimento in un modo suo proprio. In questo senso, nonostante tutte le differenze nell’esposizione, Giovanni e la Lettera agli Ebrei hanno la medesima intenzione, vale a dire mostrare Gesù come vero sommo sacerdote della Nuova Alleanza. Anche la più recente esegesi protestante concorda ampiamente sul fatto che Gesù, soprattutto nella preghiera sacerdotale, appare nell’atto di compiere e trasformare il ministero di sommo sacerdote. In questo senso la Lettera agli Ebrei e il Vangelo di Giovanni in ultima analisi sono modi equivalenti di presentare Gesù come sommo sacerdote della Nuova Alleanza.

Vorrei limitarmi solo ai versetti 17 e 18 che mi colpirono particolarmente alla vigilia della mia ordinazione sacerdotale. Recitano così: «Consacrali [santificali] nella verità. La tua parola è verità. Come tu hai mandato me nel mondo, anche io ho mandato loro nel mondo». Il termine «santo» esprime la particolare natura di Dio. Lui solo è il santo. L’uomo diventa santo nella misura in cui inizia a stare con Dio. Stare con Dio significa scardinamento del puro io e il suo divenire una sola cosa con il tutto della volontà di Dio. Questa liberazione dall’io può tuttavia risultare molto dolorosa e non è mai compiuta una volta per tutte. Il termine «santifica» può tuttavia indicare molto concretamente anche l’ordinazione sacerdotale, che significa appunto la rivendicazione radicale dell’uomo da parte del Dio vivo per il suo servizio. Quando il testo dice «Consacrali [santificali] nella verità», il Signore prega il Padre di includere i Dodici nella sua missione, di ordinarli sacerdoti.

«Consacrali [santificali] nella verità.» Sembra qui sommessamente indicato anche il rito dell’ordinazione sacerdotale veterotestamentaria. L’ordinando veniva fisicamente purificato con un lavacro completo per fargli successivamente indossare le vesti sacre. Ambedue le cose prese insieme significano che, in questo modo, l’inviato deve diventare un uomo nuovo. Ma quel che nel rituale veterotestamentario è figura simbolica, nella preghiera di Gesù diventa realtà. Il solo lavacro che può realmente purificare gli uomini è la verità, è Cristo stesso. Ed egli è anche la veste nuova accennata nell’esteriore vestizione cultuale. «Consacrali [santificali] nella verità.» Significa: immergili completamente in Gesù Cristo affinché valga per loro quel che Paolo ha indicato come l’esperienza fondamentale del suo apostolato: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

Così, alla sera di quella vigilia, si è impresso profondamente nella mia anima che cosa significa davvero l’ordinazione sacerdotale al di là di ogni aspetto cerimoniale: significa essere sempre di nuovo purificati e pervasi da Cristo così che è lui a parlare e agire in noi, e sempre meno noi stessi. E mi è divenuto chiaro che questo processo del divenire una cosa sola con lui, e il superamento di ciò che è solo nostro, dura tutta la vita e racchiude anche sempre dolorose liberazioni e rinnovamenti. In questo senso le parole di Giovanni 17,17s sono state un indicatore di direzione per tutta la mia vita.

Benedetto XVI

Città del Vaticano, Monastero Mater Ecclesiae

17 settembre 2019

[a](#a_9). Il sacerdozio cattolico venne completato nel 2018 e pubblicato in Robert Sarah con Joseph Ratzinger - Benedetto XVI, Dal profondo del nostro cuore, cit., pp. 23-56. Il testo, successivamente rivisto e ampliato, nella nuova versione è inedito.

# IL SIGNIFICATO DELLA COMUNIONE[a](#a__Il_significato_della_Comunion)

Forme storiche della celebrazione eucaristica

Negli ultimi secoli la celebrazione della Cena non ha affatto occupato uno spazio centrale nella vita ecclesiale delle Chiese protestanti. In non poche comunità la Santa Cena veniva celebrata solo una volta l’anno, il Venerdì Santo. Ricordo bene una disputa con studenti evangelici di teologia, svoltasi a Münster circa trent’anni fa, durante la quale misi in rilievo questa circostanza. Al che una pastora presente nel gruppo, con grande e stupefacente serietà religiosa, cercò di difendere questa pratica, presentandola come assolutamente ragionevole, benché al momento fosse molto meno considerata. È evidente che, rispetto a una pratica di questo tipo, la questione dell’intercomunione non ha alcun rilievo. Solo un sensibile conformarsi all’odierna forma di vita comune cattolica può far diventare la questione umanamente urgente.

Nella Chiesa antica, sorprendentemente, la celebrazione quotidiana della Santa Messa fu considerata ovvia molto presto. Per quanto ne so, non ci fu alcuna discussione intorno a questa pratica, che si impose pacificamente. Solo così si può comprendere il motivo per il quale il misterioso aggettivo epiousion sia stato quasi ovviamente tradotto con quotidianus. Per il cristiano, il supersostanziale è il quotidianamente necessario. La celebrazione eucaristica quotidiana si rivelò necessaria soprattutto per i presbiteri e i vescovi quali «sacerdoti» della Nuova Alleanza. In questo ebbe un ruolo significativo la forma di vita celibataria. Il contatto diretto, «corporale» con i misteri di Dio già al tempo dell’Antico Testamento aveva avuto un ruolo significativo nell’escludere la pratica coniugale nei giorni in cui il sacerdote competente ne era incaricato. Tuttavia, poiché ora il sacerdote cristiano aveva a che fare con i santi misteri non più solo temporaneamente, ma era responsabile per sempre del corpo del Signore, del pane «quotidiano», divenne una necessità l’offrirsi completamente a lui. Più tardi, da questa pratica poté svilupparsi l’idea per cui, sulla base della celebrazione eucaristica quotidiana in tutto il mondo, tutte le Messe della terra insieme fossero, per così dire, come un unico, costante sacrificio davanti a Dio, traducendo la continua presenza del sommo sacerdote Gesù Cristo nel tempo e nello spazio del cosmo.

Anche se in questo modo, nella Chiesa cattolica, la celebrazione eucaristica quotidiana ben presto è diventata per il clero la forma normale di vita, la prassi della ricezione della Comunione fu tuttavia sottoposta per i laici a notevoli evoluzioni. Certo, il precetto domenicale esigeva che ogni cattolico nel giorno del Signore partecipasse alla celebrazione dei misteri, ma la concezione cattolica dell’Eucaristia non includeva necessariamente la ricezione settimanale della Comunione. Ricordo che nell’epoca successiva agli anni Venti c’erano, per i vari stati di vita nella Chiesa, giorni della Comunione che come tali erano sempre anche giorni della Confessione e venivano con ciò ad assumere una posizione di rilievo anche nella vita delle famiglie. Era precetto confessarsi almeno una volta all’anno e comunicarsi nel tempo di Pasqua; a questo si aggiungevano i giorni della Confessione e della Comunione per la perdonanza della Porziuncola, per la festa di Ognissanti, per la Commemorazione dei fedeli defunti, a Natale e per ricorrenze importanti per le singole regioni (per esempio, la festa di Sant’Anna per le donne, quella di Maria SS. Addolorata, e così via). Questi giorni erano caratterizzati da una grande serietà religiosa nella famiglia ed erano anche giorni di speciale predicazione. Quando il contadino, il capofamiglia, si era confessato, nella fattoria regnava un’atmosfera particolare: tutti evitavano di fare qualcosa che avrebbe potuto agitarlo e mettere così in pericolo la sua condizione di purezza in vista dei santi misteri. In questi secoli, la Santa Comunione non veniva distribuita durante la Santa Messa, ma a parte, prima o dopo la celebrazione eucaristica. L’incontro personale con il Signore aveva bisogno di un tempo specifico, per il quale non sembrava esserci spazio durante la celebrazione della Messa.

Ma sempre ci sono state anche correnti orientate a una Comunione più frequente, più legata alla liturgia, che hanno acquisito forza con l’inizio del movimento liturgico. Nella mia cittadina natale, Traunstein, dalla fine degli anni Trenta si cominciò a notare alla Messa domenicale una schiera di giovani signore e ragazze che volevano pregare con le parole della liturgia stessa, accessibili in un messale latino-tedesco. Esse spingevano inoltre per una distribuzione della Comunione durante la Messa, cosa che a un certo punto, dopo la fine della seconda guerra mondiale, venne loro anche concessa. È senz’altro possibile affermare che nei grandi paesi europei esistevano tendenze contrapposte, delle quali una mirava alla ricezione della Comunione settimanalmente o addirittura giornalmente, mentre l’altra insisteva sulla distinzione tra adorazione eucaristica e Messa. Successivamente il Concilio Vaticano II ha riconosciuto le buone ragioni della prima tendenza e con ciò ha cercato di mettere in rilievo l’interna unità fra celebrazione comune dell’Eucaristia e personale ricezione della Comunione. Contemporaneamente, soprattutto negli anni della guerra, in campo evangelico si verificò una divisione tra il Terzo Reich e i cosiddetti deutsche Christen, cristiano-tedeschi, da un lato, e la bekennende Kirche, la Chiesa confessante, dall’altro. Questa scissione ebbe come conseguenza un nuovo accordo tra bekennende Christen, cristiani confessanti evangelici, e la Chiesa cattolica. Ne derivò una spinta favorevole alla Comunione eucaristica comune tra le confessioni. In questa situazione crebbe il desiderio di un unico corpo del Signore che oggi, però, rischia di perdere il suo forte fondamento religioso e, in una Chiesa esteriorizzata, è determinato più da forze politiche e sociali che non dalla ricerca interiore del Signore. In proposito mi torna alla mente l’immagine di un cancelliere cattolico della Repubblica federale il quale, di fronte all’occhio della telecamera e dunque di fronte anche agli occhi di persone religiosamente indifferenti, bevve al calice eucaristico. Quel gesto, poco dopo l’avvenuta riunificazione, apparve come un atto essenzialmente politico nel quale diveniva manifesta l’unità di tutti i tedeschi. Ripensandoci, ancora oggi avverto di nuovo con grande forza lo straniamento della fede che in questo modo ne è derivato. E quando presidenti della Repubblica federale di Germania, che al tempo stesso erano presidenti dei sinodi della loro Chiesa, hanno regolarmente reclamato a gran voce la Comunione eucaristica interconfessionale, vedo come la richiesta di un pane e un calice comune serva ad altri scopi.

Sulla situazione attuale della vita eucaristica nella Chiesa cattolica possono bastare alcuni cenni. Un processo di grande portata è la scomparsa quasi completa del sacramento della Penitenza che, a seguito della disputa sulla sacramentalità o meno dell’assoluzione collettiva, in pratica è scomparso in ampie parti della Chiesa, riuscendo a trovare un certo rifugio solo nei santuari. Nel frattempo sono peraltro sorti vari movimenti e iniziative per la rivitalizzazione del sacramento, che viene riscoperto proprio dai giovani. Con la scomparsa del sacramento della Penitenza si è diffusa una concezione funzionale dell’Eucaristia. La partecipazione appare sensata solo per chi svolge una funzione all’interno della celebrazione, per esempio il lettore o il ministro straordinario della Comunione. Chi è presente all’Eucaristia intesa puramente come cena riceve ovviamente anche il dono dell’Eucaristia. In una simile situazione di protestantizzazione molto avanzata della comprensione dell’Eucaristia l’intercomunione appare naturale. D’altro canto, però, la comprensione cattolica dell’Eucaristia non è del tutto svanita, e soprattutto le Giornate mondiali della gioventù hanno determinato una riscoperta dell’adorazione eucaristica e così anche della presenza del Signore nel sacramento.

## Aspetti teologici

A partire dall’esegesi protestante è andata sempre più affermandosi l’opinione secondo cui l’Ultima Cena di Gesù sarebbe stata preparata dai cosiddetti «pasti con i peccatori» del Maestro e si potrebbe comprendere solo sulla loro base. Ma non è così. L’offerta del corpo e del sangue di Gesù Cristo non si ricollega direttamente ai pasti con i peccatori. Indipendentemente dalla questione se l’Ultima Cena di Gesù sia stata o meno un pasto pasquale, essa si colloca nella tradizione teologica e giuridica della festa di Pesach. Di conseguenza è strettamente collegata alla famiglia, alla casa e all’appartenenza al popolo d’Israele. Conformemente a questa prescrizione, Gesù ha celebrato Pesach con la sua famiglia, vale a dire con gli apostoli, che erano divenuti la sua nuova famiglia. Egli così ottemperava a un precetto per il quale i pellegrini che andavano a Gerusalemme potevano unirsi in compagnie, le cosiddette chaburot. I cristiani continuarono questa tradizione. Essi sono la sua chaburah, la sua famiglia, che egli ha formato dalla sua compagnia di pellegrini che con lui percorrono la strada del Vangelo attraverso la terra della storia.[35](#35__Cfr__Joseph_Ratzinger__Scaue) Così celebrare l’Eucaristia nella Chiesa antica sin dall’inizio fu collegato alla comunità dei credenti e con ciò a rigorose condizioni di accesso, come è possibile vedere dalle fonti più antiche: Didachè, Giustino martire, ecc.[36](#36__Cfr__Catechismo_della_Chiesa) Questo non ha nulla a che fare con slogan del tipo «Chiesa aperta» o «Chiesa chiusa»; piuttosto il profondo divenire la Chiesa una sola cosa, un corpo unico con il Signore, è premessa affinché essa possa con forza portare nel mondo la sua vita e la sua luce.

Nelle comunità ecclesiali scaturite dalla Riforma le celebrazioni del sacramento si chiamano «Cena». Nella Chiesa cattolica la celebrazione del sacramento del corpo e del sangue di Cristo si chiama «Eucaristia». Non si tratta di una distinzione casuale, puramente linguistica; nella distinzione delle denominazioni si manifesta invece una profonda differenza legata alla comprensione del sacramento stesso. Il noto teologo protestante Edmund Schlink in un discorso molto ascoltato durante il concilio affermò che egli nella celebrazione cattolica dell’Eucaristia non poteva riconoscere l’istituzione del Signore. Con ciò voleva evidentemente dire che la Messa cattolica, così come viene celebrata, non avrebbe alcuna somiglianza con l’Ultima Cena di Gesù. Già la forma totalmente diversa della celebrazione evidenzierebbe la non identità tra liturgia cattolica della Messa e Cena di Gesù. Diverrebbe così manifesto il discostarsi del cattolicesimo dalla istituzione di Gesù. Egli evidentemente era convinto che Lutero, ritornando alla pura struttura della Cena, avesse superato la falsificazione cattolica e visibilmente ristabilito la fedeltà al mandato del Signore «Fate questo…».

Non è necessario qui discutere quel che nel frattempo è un dato acquisito, cioè che da una prospettiva puramente storica anche la Cena di Gesù è stata del tutto diversa da una celebrazione della Cena luterana. Giusto è invece osservare che già la Chiesa primitiva non ha fenomenologicamente ripetuto la Cena, bensì, al posto della Cena di sera, ha coscientemente celebrato al mattino l’incontro con il Signore, che già nei primissimi tempi non si chiamava più Cena, ma Eucaristia. Solo nell’incontro con il Risorto nella mattina del primo giorno l’istituzione dell’Eucaristia è completa, perché solo col Cristo vivo si possono celebrare i sacri misteri.

Che cosa è avvenuto qui? Perché la Chiesa nascente ha agito in questo modo?

Ritorniamo ancora per un attimo alla cena e alla istituzione dell’Eucaristia da parte di Gesù nel corso della cena. Quando il Signore disse «Fate questo», egli non intendeva invitare i suoi discepoli alla ripetizione dell’Ultima Cena come tale. Se era una celebrazione di Pesach, è chiaro che, conformemente ai precetti dell’Esodo, Pesach veniva celebrata una volta l’anno e non poteva essere ripetuta più volte durante l’anno. Ma anche indipendentemente da questo, è evidente che non veniva dato il mandato di ripetere l’intera cena di allora, bensì unicamente la nuova offerta di Gesù nella quale, conformemente alle parole istitutive, la tradizione del Sinai si collega con l’annuncio della Nuova Alleanza testimoniato specialmente da Geremia. La Chiesa, che si sapeva vincolata alle parole «Fate questo», sapeva dunque allo stesso tempo che non era da ripetere la cena nel suo complesso, ma che bisognava estrapolare ciò che era essenzialmente nuovo e che per questo andava trovata una nuova forma complessiva.

I liturgisti cattolici del XX secolo si sbagliarono quando vollero dedurre la forma di cena dell’Eucaristia nel suo complesso dalla istituzione della Eucaristia nel quadro di una cena di Pesach. Già il racconto più antico della celebrazione dell’Eucaristia di cui disponiamo – quello tramandatoci all’incirca nel 155 da Giustino martire – mostra che si era formata una nuova unità che consisteva di due componenti fondamentali: l’incontro con la Parola di Dio in una liturgia della Parola e poi l’«Eucaristia» quale logiké latreia. «Eucaristia» è la traduzione della parola ebraica berakah (ringraziamento) e indica il nucleo centrale della fede e del pregare ebraico al tempo di Gesù. Nei testi sull’Ultima Cena ci è detto diffusamente che Gesù «rese grazie con la preghiera di benedizione», e dunque l’Eucaristia, insieme alle offerte del pane e del vino, è da considerarsi il nocciolo della forma della sua Ultima Cena. Sono stati soprattutto J.A. Jungmann e Louis Bouyer a mettere in rilievo il significato della Eucharistia quale elemento costitutivo.

Quando la celebrazione della istituzione di Gesù avvenuta nell’ambito dell’Ultima Cena è chiamata Eucaristia, è validamente espressa con tale termine sia l’ubbidienza alla istituzione di Gesù, sia la nuova forma di sacramento sviluppatasi nell’incontro con il Risorto. Non si tratta di una riproduzione dell’Ultima Cena di Gesù, ma del nuovo avvenimento dell’incontro con il Risorto: novità e fedeltà stanno insieme. La differenza fra le denominazioni «Cena» ed «Eucaristia» non è superficiale e casuale, bensì indica una differenza fondamentale nella comprensione del mandato di Gesù.

In un’autorevole opera della letteratura scientifica di lingua tedesca in ambito liturgico sulla Santa Eucaristia,[37](#37__Hans_Bernhard_Meyer_SJ__Euch) nella descrizione accuratamente elaborata di come si sia venuta sviluppando la forma dell’Eucaristia, la croce di Cristo non compare. Quando una volta manifestai a un noto liturgista tedesco la mia sorpresa al riguardo, egli mi spiegò che la crocifissione di Gesù non è stata certo un atto liturgico e che dunque non rientrava nella storia della liturgia. Questa visione formalistica dello sviluppo della celebrazione liturgica, seppure del tutto comprensibile, porta tuttavia a trascurare il suo fondamento essenziale. Quando nell’Ultima Cena il Signore dice: «Questo è il mio corpo», «questo è il mio sangue», queste due espressioni decisive si comprendono solo in riferimento al dono di se stesso che avverrà sulla croce. Indubbiamente Gesù, da un lato, sta tra i discepoli, dall’altro spiega queste offerte come corpo e sangue che sono dati loro. Queste parole di istituzione sono sensate solo quali anticipazione di un avvenimento e creano così un’inscindibile unità fra l’avvenimento nella sala dell’Ultima Cena e la trasformazione della sua uccisione in dono. Solo se in quell’istante Gesù anticipa in modo assolutamente reale la sua croce e la sua risurrezione, quelle due espressioni hanno un senso. Le parole pronunciate nella sala dell’Ultima Cena non possono dunque essere separate dall’avvenimento che è il motivo reale per cui vengono pronunciate, e senza di esso sarebbero insensate. Esse ci mostrano che Gesù ha preso su di sé il suo supplizio non semplicemente come una inevitabile disgrazia, bensì ha accettato in anticipo la sua uccisione; e quello che da parte degli esecutori era un atto criminale egli lo ha trasformato da parte sua in un atto d’amore che come tale poi ha vinto anche la morte divenendo Risurrezione. Così in ogni celebrazione dell’Eucaristia è presente questo processo di trasformazione della morte in amore e con ciò quella nuova modalità di sacrificio nella quale sono presenti tutte le correnti dell’Antica Alleanza e in qualche modo la segreta attesa di tutte le religioni.[38](#38__Cfr__il_mio_volume_Introduzi)

Quando il Signore dice ai suoi discepoli «Fate questo…», è annunciata quella totalità che la Lettera agli Ebrei presenta come contenuto dell’avvenimento eucaristico a partire dal culto del tempio. In altre parole: Eucaristia non è solo distribuzione di offerte, né solo «pasto», ma abbraccia l’intera realtà della redenzione, è il vero «culto». In realtà, sta proprio qui l’autentica, profonda differenza tra la concezione del mandato di Gesù sviluppatasi con la Riforma e la fede cattolica nell’Eucaristia. Nelle interpretazioni dei riformati l’Eucaristia è unicamente pasto, nel senso radicale per cui viene distribuita e data da mangiare solo l’offerta santa, mentre per la fede cattolica nell’Eucaristia sempre è presente l’intero processo del dono di Gesù nella morte e Risurrezione, processo senza il quale queste offerte non potrebbero esistere. Corpo e sangue non sono cose che si possono distribuire, sono invece la persona di Gesù Cristo che si offre. Per questo per tutti i cattolici la partecipazione a una Santa Messa ha sempre senso anche quando essi – quali che siano le ragioni – non possono o non vogliono «mangiare» la santa offerta. La partecipazione alla Santa Messa pur senza ricevere la Comunione ha un senso assolutamente ragionevole da una prospettiva cattolica, mentre da quella protestante è priva di significato. A partire da qui si capisce l’insistenza dei protestanti per l’intercomunione. Se prendono parte alla «Cena» senza mangiare, la loro presenza è senza senso. Per un cattolico la partecipazione alla Comunione non è ugualmente cogente. Anche senza mangiare egli prende parte all’avvenimento, che è presente nel sacramento, del dono di Gesù.

Da tutto questo, infine, scaturisce un’ulteriore questione fondamentale: che cos’è in realtà l’offerta della cena o, rispettivamente, della celebrazione della Messa? Da parte cattolica si dovrebbe riconoscere con maggiore chiarezza e con gratitudine il fatto che Lutero, con la passione sua propria, mantenne ferma la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo, al contrario di Zwingli e Calvino. A seguito dei colloqui sulla cena con gli altri riformatori, egli avrebbe detto che preferiva accettare tutti gli orrori del papato piuttosto che mettersi insieme ai contestatori della presenza reale. Per questo la «Concordia di Leuenberg» del l973, con la quale tutte le comunità scaturite dalla Riforma si unirono in comunità di cena, rappresentò per i luterani un passo di portata decisiva. Si resta, peraltro, sorpresi nel vedere come questo passo sia apparso praticamente come ovvio, mentre con ciò si abbandonava la tradizione luterana in un punto essenziale.

Si ha l’impressione che in ampi settori delle Chiese riformate si creda che quello che è stato possibile per i luterani possa non essere più impossibile anche per i cattolici.

Anche se la fedeltà di Lutero alla presenza reale va certo riconosciuta, è tuttavia importante analizzare attentamente la sua idea di presenza reale, che come tale sta comunque in fondamentale contrasto con la concezione cattolica. Mentre la Chiesa cattolica insieme alle Chiese ortodosse insegna la transustanziazione (metousiosi) di pane e vino, Lutero rifiuta questa formula metafisica affermando al posto di essa la consustanziazione. In altre parole: mentre per i cattolici avviene una trasformazione delle offerte, a seguito della quale esse non sono più pane e vino ma corpo e sangue di Gesù Cristo, per Lutero non c’è alcuna trasformazione. Egli insiste sull’impressione indiscutibilmente reale per cui continuano a esserci e sono da noi gustati pane e vino. Ma insieme al pane e al vino («in, con e sotto» le offerte) diviene presente il Signore, la sua carne e il suo sangue. Le offerte come tali non vengono trasformate, ma a esse si aggiunge la presenza del Signore. Questo però significa anche che la presenza è solo temporanea, vale a dire limitata alla celebrazione e a una parte di essa. Dopo la celebrazione viene anche meno quel che si era aggiunto solo per la ricezione, e quel che resta delle offerte è di nuovo profano, tanto quanto prima, così che il pane e il vino non devono, per esempio, essere custoditi come sante specie, ma sono utilizzabili di nuovo nella vita normale, come prima.

All’idea per cui la celebrazione della cena non porta con sé alcuna trasformazione – ma che il corpo e il sangue di Cristo come cose qualsiasi vengono aggiunti al pane e al vino – corrisponde una concezione dell’essenza dell’esistenza cristiana che certamente costituisce la differenza più profonda tra l’interpretazione protestante dell’essere cristiano e la tradizione della fede cattolica. Essa è espressa nella formula simul iustus et peccator: divenire cristiano non cambia l’uomo, ma gli aggiunge solo qualcos’altro.

Nel termine transustanziazione tutto l’accento poggia sul «trans»: nell’Eucaristia avviene trasformazione, una trasformazione che arriva fino alle profondità dell’essere, così come il divenire cristiano esige per l’uomo un cambiamento fondamentale del suo essere, conversio appunto. A partire da qui, è inevitabile che sia fondamentalmente diversa anche la concezione della Comunione sacramentale: per la tradizione luterana con il pane si mangia anche il «corpo di Cristo», mentre per la visione cattolica si assume e si accoglie Cristo nel suo dono sacrificale lasciandosi così trascinare all’interno di esso.

L’idea per cui nell’Eucaristia non diviene presente la croce, ma che solo nel pane e nel vino vengono mangiati corpo e sangue di Cristo ha in Lutero una ragione profonda: il sacrificio è una realtà che appartiene alla legge e per questo, come tale, è da valutare negativamente. Per Lutero, nella legge Dio agisce sub contrario, quale avversario di se stesso. Con ciò Lutero fa propria la posizione di Marcione: la legge è antidivina. E tuttavia Lutero, al contrario di Marcione, il cui giudizio sulla legge egli condivide, la riconosce come Scrittura, e questo significa che egli colloca all’interno della Bibbia il contrasto con la fede e con la promessa, facendo agire Dio contro se stesso nella Bibbia stessa. Il sottile marcionismo di Lutero, che spiega e fonda teologicamente anche la sua radicale avversità nei confronti degli ebrei, rappresenta l’autentico problema della sua interpretazione della Sacra Scrittura. Al contrario, la tradizione cattolica ha sin dall’inizio considerato la legge e il Vangelo non in contraddizione, ma in una profonda correlazione. La difficoltà di comprendere nel modo giusto la fede cattolica e di interpretarla in profonda unità con la Sacra Scrittura è riconducibile a due elementi del pensiero moderno:

– la crisi del concetto di «sostanza» compromette la fondazione filosofica dell’interpretazione cattolica;

– l’esegesi che vuole essere rigidamente storica rinchiude l’Antico Testamento nel passato e non ha gli strumenti per spiegare la dinamica dei varchi nei quali il passato si apre fin dentro il presente e il futuro.

La teologia cattolica di oggi e di domani dovrà continuare a lavorare su questi due punti. E tuttavia la visione essenziale di ciò che è cattolico è chiaramente riconoscibile nelle sue ragioni anche senza strumenti intellettuali soddisfacenti, come dovrebbe essere emerso dalle precedenti riflessioni.

Cosa accade però con il pane e con il vino nella celebrazione della Santa Eucaristia? Non viene a essi aggiunto temporaneamente qualcosa, pane e vino vengono invece strappati fuori dalle cose di questo mondo per entrare nel nuovo mondo di Gesù Cristo risorto. Così come il Risorto non è semplicemente, al pari di Lazzaro o di uno degli altri riportati in vita, ritornato per un certo tempo in questa vita ma appartiene al nuovo mondo della Risurrezione, allo stesso modo avviene con le offerte del pane e del vino. Per usare un’immagine, possiamo dire che accade qualcosa di simile a una fissione nucleare per mezzo della quale il corpo di Gesù rivive in modo nuovo. Qualcosa di simile a questo accadimento si compie nella trasformazione eucaristica: pane e vino non sono più realtà create di questo mondo che in sé consistono, bensì portatori della forma misteriosamente reale del Risorto.

Per spiegare questo si era utilizzata la categoria filosofica della «sostanza», dicendo che è appunto tolta la sostanza e sostituita con un’altra, mentre rimangono gli accidenti del pane e del vino. Nel corso dello sviluppo del pensiero filosofico e delle scienze naturali il concetto di sostanza è essenzialmente mutato, e altrettanto la concezione di ciò che, nel pensiero aristotelico, era stato designato con «accidente». Il concetto di sostanza, che in precedenza era stato applicato a ogni realtà in sé consistente, venne sempre più riferito a quel che è fisicamente inafferrabile: alla molecola, all’atomo e alle particelle elementari, e oggi sappiamo che anch’esse non rappresentano una «sostanza» ultima, bensì una struttura di relazioni. Con ciò è scaturito un nuovo compito per la filosofia cristiana. La categoria fondamentale di tutto il reale in termini generali non è più la sostanza, bensì la relazione. Al riguardo, noi cristiani possiamo dire soltanto che per la nostra fede Dio stesso è relazione, relatio subsistens. La categoria fondamentale di una filosofia che corrisponde alle acquisizioni delle odierne scienze naturali è identica alla categoria fondamentale della fede: Dio è relatio subsistens.

A partire da questa prospettiva si dovrà cercare di capire nuovamente cosa significa «trasformazione della sostanza». Ma anche a prescindere da ipotizzabili nuove spiegazioni concettuali di questo tipo, è chiaro fondamentalmente che nella Santa Eucaristia non si aggiungono un po’ di carne e un po’ di sangue al pane e al vino, ma che ora le offerte sono portatrici della dinamica di Cristo crocifisso e risorto. Infatti, anche nella Santa Eucaristia non si riceve un po’ di corpo e un po’ di sangue di Gesù, ma si entra nella dinamica dell’amore di Gesù Cristo che si concretizza nella croce e nella Risurrezione e diviene realmente presente. Questo è molto importante anche per una giusta devozione eucaristica. Alla domanda: «Che cosa ricevo?» bisogna rispondere: mi lascio prendere dal Signore Gesù Cristo nella dinamica della sua persona divenuta carne e inserita nel nuovo mondo della Risurrezione. Il personalismo della fede cristiana e la vastità della sua dinamica indicano la strada per una giusta devozione eucaristica. Di essa fa dunque parte il sacrificio, non come qualcosa di contrario a Dio o come il tentativo di una prestazione e di opera dell’uomo, ma come il modo con cui Cristo apre la porta verso Dio e con questo ci redime.

Infine dovrebbe essere analizzato ancora un aspetto essenziale: a chi è concesso presiedere questa santa celebrazione? Per la tradizione luterana in linea di principio può farlo ogni cristiano, ma per mantenere il buon ordine normalmente lo fa solo il pastore, che per sua professione è preposto a questo. Per la tradizione cattolica, invece, il servizio di colui che presiede, che con il canone recita le parole di trasformazione, è legato al sacramento dell’Ordinazione sacerdotale. Solo chi si è fatto prendere nel servizio dal Signore per mezzo della Chiesa, ed è stato consacrato a presiedere l’Eucaristia, può compiere il servizio della trasformazione, che come tale è sempre ordinata alla grande trasformazione dell’intera creazione. Paolo ha descritto la sua missione con queste parole: «Vi ho scritto con un po’ di audacia, in qualche parte, come per ricordarvi quello che già sapete, a causa della grazia che mi è stata concessa da parte di Dio di essere un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l’ufficio sacro del vangelo di Dio perché i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo» (Rm 15,15s).

## Quello che è in gioco

Cerchiamo alla fine di riassumere molto brevemente quello che è in gioco.

Transustanziazione, non consustanziazione, significa trasformazione, conversio e non solo aggiunta. Questa affermazione si estende ben oltre le offerte e ci dice fondamentalmente cos’è il cristianesimo: è trasformazione della nostra vita, trasformazione del mondo nel suo complesso in una nuova esistenza. Se Cristo disse alla Maddalena: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre» (Gv 20,17), questo significa che essere cristiano vuol dire dinamica di ascesa, è partecipazione al nuovo modo di esistere di Gesù Cristo. Cristo non è ritornato nella vita umana, precedente la morte, a noi conosciuta, bensì è divenuto una nuova realtà che ci trascina dentro la sua novità.

Transustanziazione e consustanziazione sono concetti filosofici che, a nostro avviso, possono non appartenere al cuore della fede. Sulla base del suo rifiuto della filosofia, Lutero non aveva potuto accettare la transustanziazione, creando al suo posto il modello apparentemente innocuo della consustanziazione che, tuttavia, in modo del tutto evidente non è adeguato alla grandezza della realtà donata dal Signore.

Qui, a mio parere, è importante considerare l’altro grande termine filosofico che hanno utilizzato i padri di Nicea per esprimere la novità e la diversità della fede in Gesù Cristo rispetto a tutto quello che sino ad allora era stato pensato: homousios. In realtà non si tratta di un orpello filosofico estraneo alla fede e che provoca straniamento, ma del modo di accoglierla completamente in se stessa, nella sua diversità e novità; in modo analogo avviene con il termine transustanziazione. È la radicalità di ciò che è accaduto e di ciò che accade in Cristo e a partire da Cristo che così viene espressa. Questo ha condotto a periodi difficili, allorché la fisica classica collegò il concetto di sostanza a fisse unità ultime della realtà. Oggi però è divenuto chiaro che la realtà non consiste di elementi portanti ultimi, ma è da immaginarsi come a forma di raggi. Essere è relazione. Di recente un fisico ha sintetizzato la situazione così: «La dottrina classica dell’Eucaristia era persuasa del fatto che “realtà” e “quantità” non coincidono …, ma che la realtà è di tipo essenzialmente diverso, e tuttavia è comunque “realtà”».[39](#39__Rudolf_Hilfer__Transsubstant) La non identificazione di realtà e quantità rappresenta il nocciolo dell’affermazione teologica, che può sussistere anche rispetto alla fisica. Transustanziazione non è uno straniamento filosofico della fede divenuta insostenibile in una nuova situazione delle nostre conoscenze sulla materia, ma è espressione dell’inaudito e del nuovo che è divenuto possibile con l’anticipazione della Risurrezione nel cenacolo: inclusione di un pezzo di questa materia nel nuovo modo di essere di Gesù Cristo.

Questo vuol dire che Eucaristia non significa solo un cenare insieme di cristiani dopo la Risurrezione, nel quale si mangerebbe un po’ del corpo di Cristo e si berrebbe un po’ del suo sangue. Cosa poi questo possa ragionevolmente significare è davvero difficile da dire. L’avvenimento eucaristico va oltre: è presenza di Cristo vivo, partecipazione alla sua morte e alla sua risurrezione. La Santa Messa è il rendersi presente del sacrificio della croce. Lutero ha condannato questo nel modo più duro sulla base del suo rifiuto del concetto di sacrificio. E tuttavia è l’unica interpretazione ragionevole dell’Eucaristia istituita la sera prima della passione; ed è, infine, il dono del giusto culto, a cui ha anelato la storia delle religioni, e in particolare la storia d’Israele. Odo Casel ha presentato questa concezione dell’Eucaristia in modo giusto e tuttavia unilaterale, soprattutto perché gli mancava la comprensione dello sviluppo anticotestamentario e cercava di spiegare l’Eucaristia solo a partire dal mistero greco del culto. Giungere in questo ambito a una comprensione conforme alle Scritture e sviluppare adeguatamente la teologia eucaristica rappresenta una bella sfida per la teologia di domani.

Una comprensione del genere della Santa Eucaristia presuppone tuttavia anche il concetto di Chiesa della Chiesa antica, ovvero la concezione cattolica di Chiesa. Mentre per Lutero la Chiesa come tale diviene realtà solo di volta in volta nelle assemblee comunitarie, essa a partire dalle parole di Gesù e dall’annuncio degli apostoli è presupposta quale comunità che con piena potestà derivante dal Signore, vale a dire dal sacramento, può fare quello che nessuna comunità in forza di se stessa potrebbe e sarebbe autorizzata a fare. La celebrazione dell’Eucaristia è possibile unicamente con la piena potestà conferita dal sacramento, che solo può permettere al consacrato di pronunciare le parole di trasformazione della Eucharistia.

Se si considerano queste correlazioni, si può constatare con gratitudine che nel secolo passato ci è stato donato un punto di partenza nuovo e di ampia portata, anche in prospettiva ecumenica, per una approfondita teologia dell’Eucaristia, che certamente deve ancora essere ulteriormente meditata, vissuta e sofferta. Fortunatamente il magistero della Chiesa ha già compiuto alcuni passi importanti per comprendere più in profondità l’Eucaristia, al di là del Decreto sull’Eucaristia del Concilio di Trento. In primo luogo, la riforma liturgica del Vaticano II – i cui inizi aveva già posto in essere Pio XII con il rinnovamento della liturgia della Veglia pasquale – è anche un passo per una più profonda comprensione teologica dell’Eucaristia. Il Catechismo della Chiesa Cattolica (nn. 1322-1419), pubblicato nel 1992, espone l’insegnamento complessivo della Chiesa sulla Santa Eucaristia. Infine, Giovanni Paolo II dedicò la sua ultima enciclica, Ecclesia de Eucharistia (2003), al tema dell’Eucaristia e della Chiesa. Il compito che oggi la Chiesa deve affrontare è grande. L’autentica oecumene potrà realizzarsi solo nell’affrontare con sofferta elaborazione personale le grandi questioni di fronte alle quali il Signore ci pone con il suo mistero della Pascha. E a partire da qui si palesano anche le giuste vie per il vero ecumenismo.

[a](#a_10). Il significato della Comunione venne terminato il 28 giugno 2018 ed è inedito.

Capitolo quinto

# TEMI DI TEOLOGIA MORALE

# LA CHIESA E LO SCANDALO DEGLI ABUSI SESSUALI[a](#a__Papst_em__Benedikt_XVI__Die_K)

Dal 21 al 24 febbraio 2019, su invito di papa Francesco, si sono riuniti in Vaticano i presidenti di tutte le conferenze episcopali del mondo per riflettere insieme sulla crisi della fede e della Chiesa avvertita in tutto il mondo a seguito della diffusione delle sconvolgenti notizie di abusi commessi da chierici su minori. La mole e la gravità delle informazioni su tali episodi hanno profondamente scosso sacerdoti e laici e in non pochi di loro hanno determinato la messa in discussione della fede della Chiesa come tale. Si doveva dare un segnale forte e si doveva provare a ripartire per rendere di nuovo credibile la Chiesa come luce delle genti e come forza che aiuta nella lotta contro le potenze distruttrici.

Avendo io stesso operato, al momento del deflagrare pubblico della crisi e durante il suo progressivo sviluppo, in posizione di responsabilità come pastore nella Chiesa, non potevo non chiedermi – pur non avendo più da emerito alcuna diretta responsabilità – come, a partire da uno sguardo retrospettivo, potessi contribuire a questa ripresa. E così, nel lasso di tempo che va dall’annuncio dell’incontro dei presidenti delle conferenze episcopali al suo vero e proprio inizio, ho messo insieme degli appunti con i quali fornire qualche indicazione che potesse essere di aiuto in questo momento difficile. A seguito di contatti con il Segretario di Stato, cardinale Pietro Parolin, e con lo stesso Santo Padre, ritengo giusto pubblicare su «Klerusblatt» il testo così concepito.

Il mio lavoro è suddiviso in tre parti. In un primo punto tento molto brevemente di delineare in generale il contesto sociale della questione, in mancanza del quale il problema risulta incomprensibile. Cerco di mostrare come negli anni Sessanta si sia verificato un processo inaudito, di un ordine di grandezza che nella storia è quasi senza precedenti. Si può affermare che nel ventennio 1960-1980 i criteri validi sino a quel momento in tema di sessualità sono venuti meno completamente e ne è risultata un’assenza di norme alla quale nel frattempo ci si è sforzati di rimediare.

In un secondo punto provo ad accennare alle conseguenze di questa situazione nella formazione e nella vita dei sacerdoti.

Infine, in una terza parte, sviluppo alcune prospettive per una giusta risposta da parte della Chiesa.

## Il processo iniziato negli anni Sessanta e la teologia morale

La situazione ebbe inizio con l’introduzione, decretata e sostenuta dallo Stato, dei bambini e della gioventù alla natura della sessualità. In Germania Käte Strobel, la ministra della Salute di allora, fece produrre un film a scopo informativo nel quale veniva rappresentato tutto quello che sino a quel momento non poteva essere mostrato pubblicamente, rapporti sessuali inclusi. Quello che in un primo tempo era pensato solo per informare i giovani, in seguito, come fosse ovvio, è stato accettato come possibilità generale.

Ebbe effetti simili anche la «Sexkoffer» (valigia del sesso) curata dal governo austriaco. Film a sfondo sessuale e pornografici divennero una realtà, sino al punto da essere proiettati anche nei cinema delle stazioni. Ricordo ancora come un giorno, andando per Ratisbona, vidi di fronte a un grande cinema una massa di persone in attesa come sino ad allora si era vista solo in tempo di guerra quando si sperava in qualche distribuzione straordinaria. Mi è rimasto anche impresso nella memoria quando il Venerdì Santo del 1970 arrivai in città e vidi tutte le colonnine della pubblicità tappezzate di manifesti che presentavano in grande formato due persone completamente nude, strettamente abbracciate.

Tra le libertà che la rivoluzione del 1968 voleva conquistare c’era anche la completa libertà sessuale, che non tollerava più alcuna norma. La propensione alla violenza che caratterizzò quegli anni è strettamente legata a questo collasso spirituale. In effetti negli aerei non fu più consentita la proiezione di film a sfondo sessuale, giacché nella piccola comunità di passeggeri scoppiava la violenza. Poiché anche gli eccessi nel vestire provocavano aggressività, i presidi cercarono di introdurre un abbigliamento scolastico che potesse consentire un clima di studio.

Tra le caratteristiche della rivoluzione del 1968 va annoverato anche il fatto che la pedofilia venne proclamata come permessa e conveniente. Quantomeno per i giovani nella Chiesa, ma non solo per loro, questo fu per molti versi un tempo molto difficile. Mi sono sempre chiesto come in questa situazione i giovani potessero andare verso il sacerdozio e accettarlo con tutte le sue conseguenze. Il diffuso collasso delle vocazioni sacerdotali in quegli anni e l’enorme numero di dimissioni dallo stato clericale furono una conseguenza di tutti questi processi.

Indipendentemente da questo sviluppo, nello stesso periodo si verificò un collasso della teologia morale cattolica che rese la Chiesa inerme di fronte a quei processi nella società. Cerco di delineare molto brevemente lo svolgimento di questa dinamica. Sino al Vaticano II la teologia morale cattolica veniva largamente fondata giusnaturalisticamente, mentre la Sacra Scrittura veniva addotta solo come sfondo o a supporto. Nella lotta ingaggiata dal concilio per una nuova comprensione della rivelazione, l’opzione giusnaturalistica venne quasi completamente abbandonata e si pretese una teologia morale completamente fondata sulla Bibbia. Ricordo ancora come la Facoltà dei gesuiti di Francoforte preparò un giovane padre molto dotato (Bruno Schüller) per l’elaborazione di una morale completamente fondata sulla Scrittura. La bella dissertazione di padre Schüller mostra il primo passo del l’elaborazione di una morale completamente fondata sulla Scrittura. Padre Schüller venne poi mandato negli Stati Uniti per proseguire gli studi e tornò con la consapevolezza che non era possibile elaborare sistematicamente una morale solo a partire dalla Bibbia. Egli tentò successivamente di elaborare una teologia morale che procedesse in modo più pragmatico, senza però riuscire a fornire una risposta alla crisi della morale.

Infine si affermò ampiamente la tesi per cui la morale dovesse essere definita solo in base agli scopi dell’agire umano. Il vecchio adagio «il fine giustifica i mezzi» non veniva ribadito in questa forma così rozza, e tuttavia la concezione in esso contenuta era divenuta decisiva. Perciò non poteva esserci nemmeno qualcosa di assolutamente buono né tantomeno qualcosa di sempre malvagio, ma solo valutazioni relative. Non c’era più il bene, ma solo ciò che sul momento e a seconda delle circostanze è relativamente meglio.

Sul finire degli anni Ottanta e negli anni Novanta la crisi dei fondamenti e della presentazione della morale cattolica raggiunse forme drammatiche. Il 5 gennaio 1989 fu pubblicata la «Dichiarazione di Colonia» firmata da 15 professori di teologia cattolici che si concentrava su diversi punti critici del rapporto fra magistero episcopale e compito della teologia. Questo testo, che inizialmente non andava oltre il livello consueto delle rimostranze, crebbe tuttavia molto velocemente sino a trasformarsi in grido di protesta contro il magistero della Chiesa, raccogliendo in modo ben visibile e udibile il potenziale di opposizione che in tutto il mondo andava montando contro gli attesi testi magisteriali di Giovanni Paolo II.[40](#40__Cfr__Dietmar_Mieth__Kolner_E)

Giovanni Paolo II, che conosceva molto bene la situazione della teologia morale e la seguiva con attenzione, dispose che s’iniziasse a lavorare a un’enciclica che potesse rimettere a posto questi punti. Fu pubblicata con il titolo Veritatis splendor il 6 agosto 1993 suscitando violente reazioni contrarie da parte dei teologi morali. In precedenza, già c’era stato il Catechismo della Chiesa Cattolica che aveva sistematicamente esposto in maniera convincente la morale insegnata dalla Chiesa.

Non posso dimenticare che Franz Böckle – allora fra i principali teologi morali di lingua tedesca che, dopo essere diventato professore emerito, si era ritirato nella sua patria svizzera – in vista delle possibili decisioni di Veritatis splendor dichiarò che se l’enciclica avesse deciso che ci sono azioni che sempre e in ogni circostanza vanno considerate malvagie, contro questo egli avrebbe alzato la sua voce con tutta la forza che aveva. Il buon Dio gli risparmiò la realizzazione del suo proposito; Böckle morì l’8 luglio 1991. L’enciclica fu pubblicata il 6 agosto 1993 e in effetti conteneva l’affermazione che ci sono azioni che non possono mai diventare buone. Il papa era pienamente consapevole del peso di tale decisione in quel momento e, proprio per questa parte del suo scritto, aveva consultato ancora una volta esperti di assoluto livello che di per sé non avevano partecipato alla redazione dell’enciclica. Non ci poteva e non ci doveva essere alcun dubbio che la morale fondata sul principio del bilanciamento di beni deve rispettare un ultimo limite. Ci sono beni che non sottostanno al bilanciamento. Ci sono valori che non è mai lecito sacrificare in nome di un valore ancora più alto e che stanno al di sopra anche della conservazione della vita fisica. C’è il martirio. Dio è di più anche della sopravvivenza fisica. Una vita che fosse preservata a prezzo del rinnegamento di Dio, una vita basata su un’ultima menzogna, è una non-vita. Il martirio è una categoria fondamentale dell’esistenza cristiana. Che esso in fondo, nella teoria sostenuta da Böckle e da molti altri, non sia più moralmente necessario mostra che qui ne va dell’essenza stessa del cristianesimo.

Nella teologia morale, nel frattempo, era peraltro divenuta pressante un’altra questione: si era ampiamente affermata la tesi che al magistero della Chiesa spetti la competenza ultima e definitiva («infallibilità») solo sulle questioni di fede, mentre le questioni della morale non potrebbero divenire oggetto di decisioni infallibili del magistero ecclesiale. In questa tesi c’è senz’altro qualcosa di giusto che merita di essere ulteriormente discusso e approfondito. E tuttavia c’è un minimum morale che è inscindibilmente connesso con la decisione fondamentale di fede e che deve essere difeso, se non si vuole ridurre la fede a una teoria. Si deve perciò riconoscere la pretesa che essa avanza rispetto alla vita concreta. Da tutto ciò emerge come sia messa radicalmente in discussione l’autorità della Chiesa in campo morale. Chi in quest’ambito nega alla Chiesa un’ultima competenza dottrinale la costringe al silenzio proprio dove è in gioco il confine fra verità e menzogna.

Indipendentemente da tale questione, in ampi settori della teologia morale si sviluppò la tesi che la Chiesa non abbia né possa avere una propria morale. Nel sostenere questo si sottolineava che tutte le affermazioni morali avrebbero degli equivalenti anche nelle altre religioni e che dunque non potrebbe esistere un proprium cristiano. Ma alla questione del proprium di una morale biblica non si risponde affermando che, per ogni singola frase, si può trovare da qualche parte un’equivalente in altre religioni. È invece l’insieme della morale biblica che come tale è nuovo e diverso rispetto alle singole parti. La peculiarità dell’insegnamento morale della Sacra Scrittura risiede ultimamente nel suo ancoraggio all’immagine di Dio, nella fede nell’unico Dio che si è mostrato in Gesù Cristo e che ha vissuto come uomo. Il Decalogo è un’applicazione alla vita umana della fede biblica in Dio. Immagine di Dio e morale vanno insieme e producono così quello che è specificamente nuovo dell’atteggiamento cristiano verso il mondo e la vita umana. Del resto, sin dall’inizio il cristianesimo è stato descritto con la parola hodòs. La fede è un cammino, un modo di vivere. Nella Chiesa antica, rispetto a una cultura sempre più depravata, fu istituito il catecumenato come spazio di esistenza nel quale quel che era specifico e nuovo del modo di vivere cristiano veniva insegnato e anche salvaguardato rispetto al modo di vivere comune. Penso che anche oggi sia necessario qualcosa di simile a comunità catecumenali affinché la vita cristiana possa affermarsi nella sua peculiarità.

## Prime reazioni ecclesiali

Il processo di dissoluzione della concezione cristiana della morale, da lungo tempo preparato, conobbe negli anni Sessanta, come ho cercato di mostrare, una radicalità come mai c’era stata prima di allora. Questa dissoluzione dell’autorità dottrinale della Chiesa in materia morale doveva necessariamente ripercuotersi anche nei diversi spazi di vita della Chiesa. Nell’ambito dell’incontro dei presidenti delle conferenze episcopali di tutto il mondo con papa Francesco, sta a cuore soprattutto la questione della vita sacerdotale e inoltre quella dei seminari. Riguardo al problema della preparazione al ministero sacerdotale nei seminari, si constata in effetti un ampio collasso della forma vigente di questa preparazione.

In diversi seminari si formarono «club» omosessuali che agivano più o meno apertamente e che chiaramente trasformarono il clima nei seminari. In un seminario nella Germania meridionale i candidati al sacerdozio e i candidati all’ufficio laicale di referente pastorale vivevano insieme. Durante i pasti comuni, i seminaristi stavano insieme ai referenti pastorali coniugati in parte accompagnati da moglie e figli e in qualche caso dalle loro fidanzate. Il clima nel seminario non poteva aiutare la formazione sacerdotale. La Santa Sede sapeva di questi problemi, senza esserne informata nel dettaglio. Come primo passo fu disposta una visita apostolica nei seminari degli Stati Uniti.

Poiché dopo il Vaticano II erano stati cambiati pure i criteri per la scelta e la nomina dei vescovi, anche il rapporto dei vescovi con i loro seminari era molto diverso. Come criterio per la nomina di nuovi vescovi valeva ora soprattutto la loro «conciliarità», potendo naturalmente intendersi con questo termine le cose più disparate. In molte parti della Chiesa, il sentire conciliare venne di fatto inteso come un atteggiamento critico o negativo nei confronti della tradizione vigente fino a quel momento, che ora doveva essere sostituita da un nuovo rapporto, radicalmente aperto, con il mondo. Un vescovo, che in precedenza era stato rettore, aveva permesso di mostrare ai seminaristi dei film pornografici, presumibilmente con l’intento di renderli in tal modo capaci di resistere contro un comportamento contrario alla fede. Vi furono singoli vescovi – e non solo negli Stati Uniti – che rifiutarono la tradizione cattolica nel suo complesso mirando nelle loro diocesi a sviluppare una specie di nuova, moderna «cattolicità». Forse vale la pena accennare al fatto che, in non pochi seminari, studenti sorpresi a leggere i miei libri venivano considerati non idonei al sacerdozio. I miei libri venivano celati come letteratura dannosa e venivano per così dire letti solo di nascosto.

La visita che seguì non portò nuove informazioni, perché evidentemente diverse forze si erano coalizzate al fine di occultare la situazione reale. Venne disposta una seconda visita che portò assai più informazioni, ma nel complesso non ebbe conseguenze. Ciononostante, a partire dagli anni Settanta, la situazione nei seminari in generale si era consolidata. E tuttavia solo sporadicamente si verificò un rafforzamento delle vocazioni, perché nel complesso la situazione si era sviluppata diversamente.

La questione della pedofilia è, per quanto ricordi, divenuta scottante solo nella seconda metà degli anni Ottanta. Negli Stati Uniti, nel frattempo, era già cresciuta fino a diventare un problema di pubblico dominio. Così i vescovi chiesero aiuto a Roma perché il diritto canonico, così come fissato nel Nuovo Codice, non appariva sufficiente per adottare le misure necessarie. In un primo momento Roma e i canonisti romani ebbero delle difficoltà con questa richiesta; a loro avviso, a ottenere purificazione e chiarimento doveva bastare la sospensione temporanea dal ministero sacerdotale. Questo non poteva essere accettato dai vescovi americani perché in tal modo i sacerdoti restavano al servizio del vescovo, venendo così ritenuti come figure direttamente a lui legate. Un rinnovamento e approfondimento del diritto penale, intenzionalmente costruito in modo blando nel Nuovo Codice, poté farsi strada solo lentamente.

A questo si aggiunse un problema di fondo che riguardava la concezione del diritto penale. Ormai era considerato «conciliare» solo il cosiddetto «garantismo». Significa che dovevano essere garantiti soprattutto i diritti degli accusati e questo fino al punto da escludere di fatto una condanna. Come contrappeso alla possibilità di difesa spesso insufficiente da parte di teologi accusati, il loro diritto alla difesa venne talmente esteso nel senso del garantismo che le condanne divennero quasi impossibili.

Mi sia consentito a questo punto un breve excursus. Di fronte all’estensione delle colpe di pedofilia, viene in mente una parola di Gesù che dice: «Chi scandalizza uno di questi piccoli che credono, è meglio per lui che gli si metta una macina da asino al collo e venga gettato nel mare» (Mc 9,42). Nel suo significato originario questa parola non parla dell’adescamento di bambini a scopo sessuale. Il termine «i piccoli» nel linguaggio di Gesù designa i credenti semplici, che potrebbero essere scossi nella loro fede dalla superbia intellettuale di quelli che si credono intelligenti. Gesù qui allora protegge il bene della fede con una perentoria minaccia di pena per coloro che le recano offesa. Il moderno utilizzo di quelle parole in sé non è sbagliato, ma non deve occultare il loro senso originario. In esso, contro ogni garantismo, viene chiaramente in luce che è importante e ha bisogno di garanzia non solo il diritto dell’accusato. Sono altrettanto importanti beni preziosi come la fede. Un diritto canonico equilibrato, che corrisponda al messaggio di Gesù nella sua interezza, non deve dunque essere garantista solo a favore dell’accusato, il cui rispetto è un bene protetto dalla legge. Deve proteggere anche la fede, che parimenti è un bene importante protetto dalla legge. Un diritto canonico costruito nel modo giusto deve dunque contenere una duplice garanzia: protezione giuridica dell’accusato e protezione giuridica del bene che è in gioco. Quando oggi si espone questa concezione in sé chiara, in genere ci si scontra con sordità e indifferenza sulla questione della protezione giuridica della fede. Nella coscienza giuridica comune la fede non sembra più avere il rango di un bene da proteggere. È una situazione preoccupante, sulla quale i pastori della Chiesa devono riflettere e considerare seriamente.

Ai brevi accenni sulla situazione della formazione sacerdotale al momento del deflagrare pubblico della crisi, vorrei ora aggiungere alcune indicazioni sull’evoluzione del diritto canonico in questa questione. In sé, per i delitti commessi dai sacerdoti è responsabile la Congregazione per il clero. Poiché tuttavia in essa il garantismo allora dominava ampiamente la situazione, concordammo con papa Giovanni Paolo II sull’opportunità di attribuire la competenza su questi delitti alla Congregazione per la Dottrina della Fede, con la titolatura «Delicta maiora contra fidem». Con questa attribuzione diveniva possibile anche la pena massima, vale a dire la riduzione allo stato laicale, che invece non sarebbe stata comminabile con altre titolature giuridiche. Non si trattava di un escamotage per poter comminare la pena massima, ma una conseguenza del peso della fede per la Chiesa.

In effetti è importante tener presente che, in simili colpe di chierici, ultimamente viene danneggiata la fede: solo dove la fede non determina più l’agire degli uomini sono possibili tali delitti. La gravità della pena presuppone tuttavia anche una chiara prova del delitto commesso: è il contenuto del garantismo che rimane in vigore. In altri termini: per poter legittimamente comminare la pena massima, è necessario un vero processo penale. E tuttavia, in questo modo si chiedeva troppo sia alle diocesi che alla Santa Sede. E così stabilimmo una forma minima di processo penale e lasciammo aperta la possibilità che la stessa Santa Sede avocasse a sé il processo se la diocesi o la metropolia non fossero state in grado di svolgerlo. In ogni caso il processo doveva essere verificato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede per garantire i diritti dell’accusato. Alla fine, però, nella Feria IV (nella quale si svolge la riunione di tutti i membri della Congregazione), creammo un’istanza d’appello, per avere anche la possibilità di un ricorso contro il processo. Poiché tutto questo in realtà andava al di là delle forze della Congregazione per la Dottrina della Fede e si verificavano dei ritardi che invece, a motivo della materia, dovevano essere evitati, papa Francesco ha intrapreso ulteriori riforme.

## Alcune prospettive

Cosa dobbiamo fare? Dobbiamo creare un’altra Chiesa affinché le cose possano aggiustarsi? Questo esperimento già è stato fatto ed è già fallito. Solo l’amore e l’obbedienza a nostro Signore Gesù Cristo possono indicarci la via giusta. Proviamo perciò innanzitutto a comprendere in modo nuovo e in profondità cosa il Signore abbia voluto e voglia da noi.

In primo luogo direi che, se volessimo veramente sintetizzare al massimo il contenuto della fede fondata nella Bibbia, potremmo dire: il Signore ha iniziato con noi una storia d’amore e vuole riassumere in essa l’intera creazione. L’antidoto al male che minaccia noi e il mondo intero ultimamente non può che consistere nel fatto che ci abbandoniamo a questo amore. Questo è il vero antidoto al male. La forza del male nasce dal nostro rifiuto dell’amore a Dio. È redento chi si affida all’amore di Dio. Il nostro non essere redenti poggia sull’incapacità di amare Dio. Imparare ad amare Dio è dunque la strada per la redenzione degli uomini.

Se ora proviamo a svolgere un po’ più ampiamente questo contenuto essenziale della rivelazione di Dio, potremmo dire: il primo fondamentale dono che la fede ci offre consiste nella certezza che Dio esiste. Un mondo senza Dio non può essere altro che un mondo senza senso. Infatti, da dove proviene tutto quello che è? In ogni caso sarebbe privo di un fondamento spirituale. In qualche modo ci sarebbe e basta, e sarebbe privo di qualsiasi fine e di qualsiasi senso. Non vi sarebbero più criteri del bene e del male. Dunque avrebbe valore unicamente ciò che è più forte. Il potere diviene allora l’unico principio. La verità non conta, anzi in realtà non esiste. Solo se le cose hanno un fondamento spirituale, solo se sono volute e pensate – solo se c’è un Dio creatore che è buono e vuole il bene –, anche la vita dell’uomo può avere un senso.

Che Dio esista come creatore e misura di tutte le cose è innanzitutto un’esigenza originaria. Ma un Dio che non si manifestasse affatto, che non si facesse riconoscere, resterebbe un’ipotesi e perciò non potrebbe determinare la forma della nostra vita. Affinché Dio sia realmente Dio nella creazione consapevole, dobbiamo attenderci che egli si manifesti in una qualche forma. Egli lo ha fatto in molti modi, e in modo decisivo nella chiamata che fu rivolta ad Abramo e diede all’uomo quell’orientamento, nella ricerca di Dio, che supera ogni attesa: Dio stesso diviene creatura. Egli parla a noi uomini come uomo.

Così finalmente la frase «Dio è» diviene davvero una lieta novella, proprio perché è più che conoscenza, perché genera amore ed è amore. Rendere gli uomini nuovamente consapevoli di questo rappresenta il primo e fondamentale compito che il Signore ci assegna.

Una società nella quale Dio è assente – una società che non lo conosce più e lo tratta come se non esistesse – è una società che perde il suo criterio. Nel nostro tempo è stato coniato il motto della «morte di Dio». Quando in una società Dio muore, essa diviene libera, ci è stato assicurato. In verità, la morte di Dio in una società significa anche la fine della sua libertà, perché muore il senso che indica l’orientamento. E perché viene meno il criterio che ci indica la direzione insegnandoci a distinguere il bene dal male. La società occidentale è una società nella quale nella sfera pubblica Dio è assente e per la quale non ha più nulla da dire. E per questo è una società nella quale si perde sempre più il criterio e la misura dell’umano. In alcuni punti, allora, a volte diventa improvvisamente percepibile che è divenuto addirittura ovvio quel che è male e che distrugge l’uomo. È il caso della pedofilia. Teorizzata ancora non troppo tempo fa come del tutto giusta, essa si è diffusa sempre più. E ora, scossi e scandalizzati, riconosciamo che sui nostri bambini e giovani si commettono cose che rischiano di distruggerli. Che questo potesse diffondersi anche nella Chiesa e tra i sacerdoti deve scuoterci e scandalizzarci in misura particolare.

Come ha potuto la pedofilia raggiungere una dimensione del genere? In ultima analisi il motivo sta nell’assenza di Dio. Anche noi cristiani e sacerdoti preferiamo non parlare di Dio, perché è un discorso che non sembra avere utilità pratica. Dopo gli sconvolgimenti della seconda guerra mondiale, in Germania avevamo adottato la nostra Costituzione dichiarandoci esplicitamente responsabili davanti a Dio come criterio guida. Mezzo secolo dopo non era più possibile, nella Costituzione europea, assumere la responsabilità di fronte a Dio come criterio di misura. Dio viene visto come questione d’interesse di un piccolo gruppo e non può più essere assunto come criterio di misura della comunità nel suo complesso. In questa decisione si rispecchia la situazione dell’Occidente, nel quale Dio è divenuto fatto privato di una minoranza.

Il primo compito che deve scaturire dagli sconvolgimenti morali del nostro tempo consiste nell’iniziare di nuovo noi stessi a vivere di Dio, rivolti a lui e in obbedienza a lui. Soprattutto dobbiamo noi stessi di nuovo imparare a riconoscere Dio come fondamento della nostra vita e non accantonarlo come fosse una qualsiasi parola vuota. Mi resta impresso il monito che il grande teologo Hans Urs von Balthasar mi scrisse una volta su uno dei suoi biglietti: «Il Dio trino, Padre, Figlio e Spirito Santo: non presupporlo ma anteporlo!». In effetti, anche nella teologia, spesso Dio viene presupposto come fosse un’ovvietà, ma concretamente di lui non ci si occupa. Il tema «Dio» appare così irreale, così lontano dalle cose che ci occupano. E tuttavia cambia tutto se Dio non lo si presuppone, ma lo si antepone. Se non lo si lascia in qualche modo sullo sfondo ma lo si riconosce come centro del nostro pensare, parlare e agire.

Dio è divenuto uomo per noi. La creatura uomo gli sta talmente a cuore che egli si è unito a essa entrando concretamente nella storia. Parla con noi, vive con noi, soffre con noi e per noi ha preso su di sé la morte. Di questo certo parliamo diffusamente nella teologia con un linguaggio e con concetti dotti. Ma proprio così nasce il pericolo che ci facciamo signori della fede, invece di lasciarci rinnovare e dominare dalla fede.

Riflettiamo su questo a partire da un punto centrale, la celebrazione della Santa Eucaristia. Il nostro rapporto con l’Eucaristia non può che destare preoccupazione. A ragione il Vaticano II intese mettere di nuovo al centro della vita cristiana e dell’esistenza della Chiesa questo sacramento della presenza del corpo e del sangue di Cristo, della presenza della sua persona, della sua passione, morte e risurrezione. In parte questa cosa è realmente avvenuta e per questo vogliamo di cuore ringraziare il Signore.

Ma largamente dominante è un altro atteggiamento: non domina un nuovo profondo rispetto di fronte alla presenza della morte e risurrezione di Cristo, ma un modo di trattare con lui che distrugge la grandezza del mistero. La calante partecipazione alla celebrazione domenicale dell’Eucaristia mostra quanto poco noi cristiani di oggi siamo in grado di valutare la grandezza del dono che consiste nella sua presenza reale. L’Eucaristia è declassata a gesto cerimoniale quando si considera ovvio che le buone maniere esigano che sia distribuita a tutti gli invitati a ragione della loro appartenenza al parentado, in occasione di feste familiari o eventi come matrimoni e funerali. L’ovvietà con la quale in alcuni luoghi i presenti, semplicemente perché tali, ricevono il Santissimo Sacramento mostra come nella Comunione si veda ormai solo un gesto cerimoniale. Se riflettiamo sul da farsi, è chiaro che non abbiamo bisogno di un’altra Chiesa inventata da noi. Quel che è necessario è invece il rinnovamento della fede nella realtà di Gesù Cristo donata a noi nel Sacramento.

Nei colloqui con le vittime della pedofilia sono divenuto consapevole con sempre maggiore forza di questa necessità. Una giovane ragazza che serviva all’altare come chierichetta mi ha raccontato che il vicario parrocchiale, che era suo superiore visto che lei era chierichetta, introduceva l’abuso sessuale che compiva su di lei con queste parole: «Questo è il mio corpo che è dato per te». È evidente che quella ragazza non può più ascoltare le parole della consacrazione senza provare terribilmente su di sé tutta la sofferenza dell’abuso subìto. Sì, dobbiamo urgentemente implorare il perdono del Signore e soprattutto supplicarlo e pregarlo di insegnare a noi tutti a comprendere nuovamente la grandezza della sua passione, del suo sacrificio. E dobbiamo fare di tutto per proteggere dall’abuso il dono della Santa Eucaristia.

Ed ecco infine il mistero della Chiesa. Restano impresse nella memoria le parole con cui ormai quasi cento anni fa Romano Guardini esprimeva la gioiosa speranza che allora si affermava in lui e in molti altri: «Un evento di incalcolabile portata è iniziato: la Chiesa si risveglia nelle anime». Con questo intendeva dire che la Chiesa non era più, come prima, semplicemente un apparato che ci si presenta dal di fuori, vissuta e percepita come una specie di ufficio, ma che iniziava a essere sentita viva nei cuori stessi: non come qualcosa di esteriore ma che ci toccava dal di dentro. Circa mezzo secolo dopo, riflettendo di nuovo su quel processo e guardando a cosa era appena accaduto, fui tentato di capovolgere la frase: «La Chiesa muore nelle anime». In effetti oggi la Chiesa viene in gran parte vista solo come una specie di apparato politico. Di fatto, di essa si parla solo utilizzando categorie politiche e questo vale persino per dei vescovi che formulano la loro idea sulla Chiesa di domani in larga misura quasi esclusivamente in termini politici. La crisi causata da molti casi di abuso a opera di sacerdoti spinge a considerare la Chiesa addirittura come qualcosa di malriuscito che dobbiamo decisamente prendere in mano noi stessi e formare in modo nuovo. Ma una Chiesa fatta da noi non può rappresentare alcuna speranza.

Gesù stesso ha paragonato la Chiesa a una rete da pesca nella quale stanno pesci buoni e cattivi, essendo Dio stesso colui che alla fine dovrà separare gli uni dagli altri. Accanto c’è la parabola della Chiesa come un campo sul quale cresce il buon grano che Dio stesso ha seminato, ma anche la zizzania che un «nemico» di nascosto ha seminato in mezzo al grano. In effetti, la zizzania nel campo di Dio, la Chiesa, salta all’occhio per la sua quantità e anche i pesci cattivi nella rete mostrano la loro forza. Ma il campo resta comunque campo di Dio e la rete rimane rete da pesca di Dio. E in tutti i tempi c’è e ci saranno non solo la zizzania e i pesci cattivi, ma anche la semina di Dio e i pesci buoni. Annunciare in egual misura entrambe con forza non è falsa apologetica, ma un servizio necessario reso alla verità.

In quest’ambito è necessario rimandare a un importante testo dell’Apocalisse di san Giovanni dove il diavolo è chiamato «accusatore» che accusa i nostri fratelli dinanzi a Dio giorno e notte (Ap 12,10). In questo modo l’Apocalisse riprende un pensiero che sta al centro del racconto che fa da cornice al libro di Giobbe (Gb 1 e 2,10; 42,7-16). Qui si narra che il diavolo tenta di screditare la rettitudine e l’integrità di Giobbe come puramente esteriori e superficiali. Si tratta proprio di quello di cui parla l’Apocalisse: il diavolo vuole dimostrare che non ci sono uomini giusti; che tutta la giustizia degli uomini è solo una rappresentazione esteriore. Che se la si potesse saggiare di più, ben presto l’apparenza della giustizia svanirebbe. Il racconto inizia con una disputa fra Dio e il diavolo in cui Dio indica in Giobbe un vero giusto. Ora sarà dunque lui il banco di prova per stabilire chi ha ragione. «Togligli quanto possiede» argomenta il diavolo «e vedrai che nulla resterà della sua devozione.» Dio gli permette questo tentativo dal quale Giobbe esce in modo positivo. Ma il diavolo continua e dice: «Pelle per pelle; tutto quanto ha, l’uomo è pronto a darlo per la sua vita. Ma stendi un poco la mano e toccalo nell’osso e nella carne e vedrai come ti benedirà in faccia» (Gb 2,4s). Così Dio concede al diavolo una seconda possibilità. Gli è permesso anche di stendere la mano su Giobbe. Unicamente gli è precluso ucciderlo. Per i cristiani è chiaro che quel Giobbe che per tutta l’umanità esemplarmente sta di fronte a Dio è Gesù Cristo. Nell’Apocalisse è rappresentato in tutta la sua ampiezza il dramma dell’uomo. Al Dio creatore si contrappone il diavolo, che scredita l’intera creazione e l’intera umanità. Egli si rivolge non solo a Dio ma soprattutto agli uomini dicendo: «Ma guardate cosa ha fatto questo Dio. Apparentemente una creazione buona. In realtà nel suo complesso è piena di miseria e di schifo». Il denigrare la creazione in realtà è un denigrare Dio. Il diavolo vuole dimostrare che Dio stesso non è buono e vuole allontanarci da lui.

L’attualità di quel che dice l’Apocalisse è lampante. L’accusa contro Dio oggi si concentra soprattutto nello screditare la sua Chiesa nel complesso e così nell’allontanarci da essa. L’idea di una Chiesa migliore creata da noi stessi è in verità una proposta del diavolo con la quale vuole allontanarci dal Dio vivo, servendosi di una logica menzognera nella quale caschiamo sin troppo facilmente. No, anche oggi la Chiesa non consiste solo di pesci cattivi e di zizzania. La Chiesa di Dio c’è anche oggi, e proprio anche oggi essa è lo strumento con il quale Dio ci salva. È molto importante contrapporre alle menzogne e alle mezze verità del diavolo tutta la verità: sì, il peccato e il male nella Chiesa ci sono. Ma anche oggi c’è pure la Chiesa santa che è indistruttibile. Anche oggi ci sono molti uomini che umilmente credono, soffrono e amano e nei quali si mostra a noi il vero Dio, il Dio che ama. Anche oggi Dio ha i suoi testimoni (martyres) nel mondo. Dobbiamo solo essere vigili per vederli e ascoltarli.

Il termine martire è tratto dal diritto processuale. Nel processo contro il diavolo, Gesù Cristo è il primo e autentico testimone di Dio, il primo martire, al quale da allora innumerevoli ne sono seguiti. La Chiesa di oggi è come non mai una Chiesa di martiri e così testimone del Dio vivente. Se con cuore vigile ci guardiamo intorno e siamo in ascolto, ovunque, fra le persone semplici ma anche nelle alte gerarchie della Chiesa, possiamo trovare testimoni che con la loro vita e la loro sofferenza si impegnano per Dio. È pigrizia del cuore non volere accorgersi di loro. Fra i compiti grandi e fondamentali del nostro annuncio c’è, nel limite delle nostre possibilità, il creare spazi di vita per la fede, e soprattutto trovarli e riconoscerli.

Vivo in una casa nella quale una piccola comunità di persone scopre di continuo, nella quotidianità, simili testimoni del Dio vivo, indicandoli anche a me con letizia. Vedere e trovare la Chiesa viva è un compito meraviglioso che rafforza noi stessi e che sempre di nuovo ci fa essere lieti della fede.

Alla fine delle mie riflessioni vorrei ringraziare papa Francesco per tutto quello che fa per mostrarci di continuo la luce di Dio che anche oggi non è tramontata. Grazie, Santo Padre!

[a](#a_11). Papst em. Benedikt XVI, Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs, in «Klerusblatt», 4, 2019, pp. 75-81. In italiano il testo venne pubblicato sul sito del «Corriere della Sera» il 12 aprile 2019.

Capitolo sesto

# CONTRIBUTI OCCASIONALI

# LA COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE[a](#a__Indirizzo_di_saluto_in_occasi)

Alla Commissione Teologica Internazionale, in occasione del suo 50° anniversario, vanno il mio cordiale saluto e la mia speciale benedizione.

Il Sinodo dei vescovi e la Commissione Teologica Internazionale come stabili istituzioni sono state ambedue donate alla Chiesa da papa Paolo VI per rendere stabili e continuare le esperienze del Concilio Vaticano II. Il distacco, che si era palesato al concilio, fra la teologia che andava sviluppandosi nel mondo e il magistero pontificio doveva essere superato. Fin dall’inizio del secolo XX era stata costituita la Pontificia Commissione Biblica, che d’altronde nella sua forma originaria rappresentava essa stessa una parte del magistero pontificio, mentre dopo il Vaticano II venne trasformata in un organo di consulenza teologica al servizio del magistero, così da fornire un parere competente in materia biblica. Secondo l’ordinamento stabilito da Paolo VI, il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede è al contempo presidente della Pontificia Commissione Biblica e della Commissione Teologica Internazionale, le quali tuttavia si scelgono il loro segretario al proprio interno.

Si voleva evidenziare in tal modo che ambedue le commissioni non sono un organo della Congregazione per la Dottrina della Fede, fatto che avrebbe potuto dissuadere certi teologi dall’accettare di divenirne membri. Il cardinale Franjo Šeper paragonò il rapporto del prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede con il presidente delle due commissioni alla struttura della monarchia austro-ungarica: l’imperatore d’Austria e il re d’Ungheria erano la medesima persona, mentre i due paesi vivevano autonomamente l’uno accanto all’altro. Peraltro, la Congregazione per la Dottrina della Fede mette a disposizione delle sedute della commissione e di quanti vi partecipano le sue possibilità pratiche e a tal fine ha creato la figura del segretario tecnico, che di volta in volta assicura i sussidi necessari.

Senza dubbio le attese legate alla neocostituita Commissione Teologica Internazionale in un primo momento erano maggiori di quanto si è potuto poi realizzare nell’arco di una storia lunga mezzo secolo. Dal primo periodo di sessioni della commissione scaturì un’opera, Le ministère sacerdotal (10 ottobre 1970), che fu pubblicata nel 1971 dalla casa editrice du Cerf di Parigi ed era pensata come sussidio per il primo grande raduno del Sinodo dei vescovi. Per il sinodo stesso, la commissione teologica nominò un gruppo specifico di teologi che, quali consultori, stettero a disposizione nella prima sessione del Sinodo dei vescovi e, grazie a uno straordinario lavoro, fecero sì che il sinodo potesse immediatamente pubblicare un documento sul sacerdozio dal sinodo stesso elaborato. Da allora questo non è più avvenuto. Ben presto andò invece sviluppandosi la tipologia dell’esortazione post-sinodale, la quale non è certamente un documento del sinodo ma un documento magisteriale pontificio che riprende nel modo più ampio possibile le affermazioni del sinodo e fa così in modo che insieme al papa sia comunque l’episcopato mondiale a parlare.[41](#41__Un_eccezione_e_costituita_in)

Personalmente, mi è rimasto impresso in modo particolare il primo quinquennio della Commissione Teologica Internazionale. Dovevano essere definiti l’orientamento di fondo e la modalità essenziale di lavoro della commissione, stabilendo così in ultima analisi in che direzione doveva essere interpretato il Vaticano II.

Accanto alle grandi figure del concilio – Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Rahner, Jorge Medina Estévez, Philippe Delhaye, Gérard Philips, Carlo Colombo di Milano, considerato il teologo personale di Paolo VI, e padre Cipriano Vagaggini –, facevano parte della commissione teologi importanti che stranamente non avevano trovato posto al concilio.

Tra essi, a parte Hans Urs von Balthasar, va annoverato soprattutto Louis Bouyer. Convertito e monaco, era una personalità estremamente caparbia. Per la sua noncurante franchezza non incontrò il favore di molti vescovi. Fu, però, un grande collaboratore con un’incredibile vastità di sapere. Entrò poi in scena padre Marie-Joseph Le Guillou, che, soprattutto durante il Sinodo dei vescovi, lavorò intere notti, rendendo così in sostanza possibile il documento del sinodo. Purtroppo, però, con questo modo così radicale di servire, contrasse il morbo di Parkinson, congedandosi così troppo presto da questa vita e dal lavoro teologico. Rudolf Schnackenburg incarnava l’esegesi tedesca con tutta la pretesa che la caratterizzava. Come una sorta di polo opposto vennero volentieri coinvolti nella commissione André Feuillet e anche Heinz Schürmann di Erfurt. La loro esegesi era di taglio più spirituale. Infine devo menzionare anche il professor Johannes Feiner di Coira che, come rappresentante del Pontificio Consiglio per l’Unità, ricopriva un ruolo particolare nella commissione. La questione se la Chiesa cattolica dovesse aderire al consiglio ecumenico delle chiese di Ginevra come un membro normale a tutti gli effetti divenne un punto decisivo sulla direzione che la Chiesa doveva imboccare all’indomani del concilio. Dopo uno scontro drammatico sulla questione si decise alla fine negativamente, cosa che indusse Feiner e Rahner ad abbandonare la commissione.

Nella Commissione Teologica del secondo quinquennio fecero la loro comparsa figure nuove: due giovani italiani, Carlo Caffarra e padre Raniero Cantalamessa, conferirono alla teologia di lingua italiana un nuovo peso. La teologia di lingua tedesca, a parte i membri già presenti, con il gesuita padre Otto Semmelroth, fu rafforzata grazie a un teologo conciliare la cui capacità di formulare velocemente testi per le diverse esigenze si rivelò tanto utile alla commissione quanto lo era stata durante il concilio. Insieme a lui, salì alla ribalta, con Karl Lehmann, una nuova generazione, la cui concezione cominciò ad affermarsi chiaramente nei documenti ora prodotti.

Ma non è mia intenzione proseguire con la presentazione delle personalità che operarono nella Commissione Teologica, quanto offrire alcune riflessioni sui temi scelti. All’inizio sono state affrontate le questioni sul rapporto fra magistero e teologia, sulle quali si deve sempre necessariamente continuare a riflettere. Quello che la commissione ha detto su questo tema nel corso dell’ultimo mezzo secolo merita di essere nuovamente ascoltato e meditato.

Sotto la guida di Lehmann venne analizzata anche la questione fondamentale di Gaudium et spes, vale a dire la problematica del progresso dell’uomo e della salvezza cristiana. In quest’ambito emerse inevitabilmente anche il tema della teologia della liberazione, che all’epoca non costituiva affatto solo un problema di tipo teorico ma determinava molto concretamente e minacciava anche la vita della Chiesa in Sudamerica. La passione che animava i teologi era pari al peso concreto, anche politico, della questione.[42](#42__Mi_sia_consentito_qui_un_pic)

Accanto alle questioni relative al rapporto fra il magistero della Chiesa e l’insegnamento della teologia, uno dei principali ambiti di lavoro della Commissione Teologica è sempre stato il problema della teologia morale. Forse è significativo che al principio non ci sia stata la voce dei rappresentanti della teologia morale, ma quella degli esperti di esegesi e dogmatica. Nel 1974 Heinz Schürmann e Hans Urs von Balthasar aprirono con le loro tesi la discussione, che poi proseguì nel 1977 con il dibattito sul sacramento del matrimonio. La contrapposizione dei fronti e la mancanza di un comune orientamento di fondo, di cui oggi soffriamo ancora quanto allora, in quel momento mi divenne chiara in modo drammatico: da una parte stava il teologo morale americano professor William May, padre di molti figli, che veniva sempre da noi con sua moglie e sosteneva la concezione antica più rigorosa. Due volte egli dovette sperimentare il respingimento all’unanimità della sua proposta, fatto altrimenti mai verificatosi. Scoppiò in lacrime, e io stesso non potei consolarlo efficacemente. Vicino a lui stava, per quel che ricordo, il professor John Finnis, che insegnava negli Stati Uniti e che espresse la medesima impostazione e il medesimo concetto in modo nuovo. Egli fu sì preso sul serio dal punto di vista teologico, tuttavia neppure lui riuscì a raggiungere alcun consenso. Nel quinto quinquennio, dalla scuola del professor Tadeusz Styczeń – l’amico di papa Giovanni Paolo II – giunse il professor Andrzej Szostek, un intelligente e promettente rappresentante della posizione classica. A sua volta non riuscì a creare un consenso. Infine, padre Servais Pinckaers tentò di sviluppare a partire da san Tommaso un’etica delle virtù che mi apparve molto ragionevole e convincente, e tuttavia anch’essa non riuscì a raggiungere alcun consenso.

Quanto difficile sia la situazione lo si può evincere anche dal fatto che Giovanni Paolo II, al quale stava particolarmente a cuore la teologia morale, alla fine decise di rimandare la stesura definitiva della sua enciclica morale Veritatis splendor, volendo attendere prima di tutto il Catechismo della Chiesa Cattolica. Pubblicò la sua enciclica solo il 6 agosto 1993, trovando per essa nuovi collaboratori. Penso che la Commissione Teologica debba continuare a tenere presente il problema e debba fondamentalmente proseguire nello sforzo di ricercare un consenso.

Vorrei infine mettere in rilievo un altro aspetto del lavoro della commissione. In essa si è potuta sentire sempre di più e sempre più forte anche la voce delle giovani Chiese riguardo alla seguente questione: fino a che punto esse sono vincolate alla tradizione occidentale e fino a che punto le altre culture possono determinare una nuova cultura teologica? Furono soprattutto i teologi provenienti dall’Africa, da un lato, e dall’India, dall’altro, a sollevare la questione, senza che sino a quel momento essa fosse stata propriamente tematizzata. E ugualmente, non è stato sinora tematizzato il dialogo con le altre grandi religioni del mondo.[43](#43__Vorrei_qui_accennare_ancora)

Alla fine, nonostante tutte le insufficienze proprie dell’umano cercare e interrogarsi, dobbiamo esprimere una parola di sincera gratitudine. La Commissione Teologica Internazionale, malgrado tutti gli sforzi, non ha potuto raggiungere un’unità morale della teologia e dei teologi nel mondo. Chi si attendeva questo nutriva aspettative sbagliate sulle possibilità di un simile lavoro. E tuttavia quella della commissione è comunque divenuta una voce ascoltata, che in qualche modo indica l’orientamento di fondo che un serio sforzo teologico deve seguire in questo momento storico. Al ringraziamento per quanto compiuto in mezzo secolo, si unisce la speranza di un ulteriore fruttuoso lavoro, nel quale l’unica fede possa portare anche a un comune orientamento del pensiero e del parlare di Dio e della sua rivelazione.

Per quel che riguarda me personalmente, il lavoro nella Commissione Teologica Internazionale mi ha donato la gioia dell’incontro con altre lingue e forme di pensiero. Soprattutto, però, esso è stato per me continua occasione di umiltà, che vede i limiti di ciò che ci è proprio e apre così la strada alla verità più grande.

Solo l’umiltà può trovare la verità, e la verità a sua volta è il fondamento dell’amore, dal quale ultimamente tutto dipende.

[a](#a_12). Indirizzo di saluto in occasione del 50° anniversario di istituzione della Commissione Teologica Internazionale, monastero Mater Ecclesiae, 22 ottobre 2019. Il documento venne pubblicato sul sito della Commissione Teologica Internazionale sotto la dicitura «Discorsi pontifici».

# CENTO ANNI DALLA NASCITA DI SAN GIOVANNI PAOLO II[a](#a__Il_testo_venne_scritto_il_4_m)

Il 18 maggio si celebrerà il centenario della nascita di papa Giovanni Paolo II nella piccola città polacca di Wadowice.

La Polonia, divisa e occupata dai tre imperi vicini – Prussia, Russia e Austria – per oltre un secolo, riconquistò l’indipendenza dopo la prima guerra mondiale. Fu un evento che suscitò grandi speranze, ma che richiese anche grandi sforzi, visto che lo Stato che si riprendeva sentiva costantemente la pressione di entrambe le potenze, Germania e Russia. In questa situazione di oppressione, ma soprattutto di speranza, crebbe il giovane Karol Wojtyła, che purtroppo perse molto presto la madre, il fratello e infine il padre, al quale doveva la sua profonda e fervente devozione. L’attrazione particolare del giovane Karol verso la letteratura e il teatro lo portò dopo la maturità allo studio di queste materie.

Per evitare di essere deportato in Germania per i lavori forzati, nell’autunno del 1940 iniziò a lavorare come operaio nella cava che apparteneva alla fabbrica chimica Solvay.[44](#44__Giovanni_Paolo_II__Dono_e_mi) Nell’autunno del 1942, prese la decisione definitiva di entrare nel seminario di Cracovia, organizzato segretamente dall’arcivescovo di Cracovia Adam Sapieha nella sua Diocesi. Già da operaio iniziò a studiare teologia su vecchi libri di testo, di modo che poté essere ordinato sacerdote il 1° novembre 1946. Tuttavia, imparò la teologia non solo dai libri, ma anche traendo utili insegnamenti dal contesto specifico in cui lui e il suo paese si trovavano. Questo sarebbe stato un tratto peculiare che avrebbe contraddistinto tutta la sua vita e attività. Impara dai libri, ma vive anche di questioni attuali che lo tormentano. Così, per lui giovane vescovo – dal 1958 vescovo ausiliare e dal 1964 arcivescovo di Cracovia –, il Concilio Vaticano II fu la scuola di tutta la sua vita e del suo lavoro. Le importanti questioni che emersero, soprattutto quelle relative al cosiddetto Schema XIII – la successiva Costituzione Gaudium et Spes –, furono le sue domande personali. Le risposte elaborate al concilio mostrarono l’indirizzo che avrebbe dato al suo lavoro prima da vescovo e poi da papa.

Quando il 16 ottobre 1978 il cardinale Wojtyła fu eletto successore di Pietro, la Chiesa si trovava in una situazione drammatica. Le deliberazioni del concilio furono presentate in pubblico come una disputa sulla fede stessa, che sembrava così priva del suo carattere di certezza infallibile e inviolabile. Per esempio, un parroco bavarese descrisse la situazione con le seguenti parole: «Alla fine siamo caduti in una fede sbagliata». Questa sensazione che nulla più fosse certo, che tutto potesse essere messo in discussione, fu ulteriormente alimentata dal modo in cui fu condotta la riforma liturgica. Alla fine sembrava che anche nella liturgia si potesse tutto. Paolo VI condusse il concilio con vigore e decisione fino alla sua conclusione, dopo la quale affrontò problemi sempre più difficili, che alla fine misero in discussione la Chiesa stessa. I sociologi dell’epoca paragonavano la situazione della Chiesa a quella dell’Unione Sovietica sotto Gorbaciov, dove nella ricerca delle riforme necessarie l’intera potente immagine dello Stato sovietico alla fine crollò.

Così, dinanzi al nuovo papa si presentò di fatto un compito assai arduo da affrontare con le sole capacità umane. Fin dall’inizio, però, si rivelò in Giovanni Paolo II la capacità di suscitare una rinnovata ammirazione per Cristo e per la sua Chiesa. In principio furono le parole pronunciate per l’inizio del suo pontificato, il suo grido: «Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!». Questo tono caratterizzò tutto il suo pontificato rendendolo un rinnovatore e liberatore della Chiesa. Questo perché il nuovo papa proveniva da un paese dove il concilio era stato accolto in modo positivo. Il fattore decisivo non fu quello di dubitare di tutto, ma di rinnovare tutto con gioia.

Nei 104 grandi viaggi pastorali che condussero il pontefice in tutto il mondo, predicò il Vangelo come una notizia gioiosa, spiegando così anche il dovere di accogliere il bene e il Cristo.

In 14 encicliche presentò in modo nuovo la fede della Chiesa e il suo insegnamento umano. Inevitabilmente, quindi, suscitò opposizione nelle Chiese d’Occidente piene di dubbi.

Oggi mi sembra importante indicare il centro giusto dal quale leggere il messaggio contenuto nei diversi testi, il quale si pose all’attenzione di noi tutti nell’ora della sua morte. Papa Giovanni Paolo II è morto nelle prime ore della Festa della Divina Misericordia istituita da lui stesso. Vorrei inizialmente aggiungere qui una piccola nota personale, che ci mostra qualcosa di importante per comprendere l’essenza e la condotta di questo papa. Fin dall’inizio, Giovanni Paolo II rimase molto colpito dal messaggio della suora di Cracovia Faustina Kowalska, che aveva presentato la misericordia di Dio come il centro essenziale di tutta la fede cristiana, e aveva voluto istituire la festa della Divina Misericordia. Dopo le consultazioni, il papa previde per essa la Domenica in albis. Tuttavia, prima di prendere una decisione definitiva, chiese il parere della Congregazione per la Dottrina della Fede per valutare l’opportunità di tale scelta. Demmo una risposta negativa ritenendo che una data così importante, antica e piena di significato come la Domenica in albis non dovesse essere appesantita da nuove idee. Per il Santo Padre, accettare il nostro «no» non fu certo facile. Ma lo fece con tutta umiltà e accettò il nostro secondo «no». Infine, formulò una proposta che, pur lasciando alla Domenica in albis il suo significato storico, gli permise di introdurre la misericordia di Dio nella sua accezione originaria. Ci sono stati spesso casi in cui rimasi impressionato dall’umiltà di questo grande papa, il quale rinunciava alle sue idee favorite quando non c’era il consenso degli organi ufficiali, che – secondo l’ordine classico – doveva essere richiesto.

Quando Giovanni Paolo II esalò l’ultimo respiro in questo mondo, si era già dopo i primi Vespri della Festa della Divina Misericordia. Ciò illuminò l’ora della sua morte: la luce della misericordia di Dio rifulse sulla sua morte come un messaggio di conforto. Nel suo ultimo libro, Memoria e identità, apparso quasi alla vigilia della sua morte, il papa presentò ancora una volta brevemente il messaggio della misericordia divina. In esso egli fece notare che suor Faustina morì prima degli orrori della seconda guerra mondiale, ma aveva già diffuso la risposta del Signore a questi orrori. «Il male non riporta la vittoria definitiva! Il mistero pasquale conferma che il bene, in definitiva, è vittorioso; che la vita sconfigge la morte e sull’odio trionfa l’amore.»

Tutta la vita del papa fu incentrata su questo proposito di accettare soggettivamente come suo il centro oggettivo della fede cristiana – l’insegnamento della salvezza – e di consentire agli altri di accettarlo. Grazie a Cristo risorto, la misericordia di Dio è per tutti. Anche se questo centro dell’esistenza cristiana ci è dato solo nella fede, esso ha anche un significato filosofico, perché – dal momento che la misericordia divina non è un dato di fatto – dobbiamo anche fare i conti con un mondo in cui il contrappeso finale tra il bene e il male non è riconoscibile. In definitiva, al di là di questo significato storico oggettivo, tutti devono indispensabilmente sapere che la misericordia di Dio alla fine si rivelerà più forte della nostra debolezza. Qui dobbiamo trovare l’unità interiore del messaggio di Giovanni Paolo II e le intenzioni fondamentali di papa Francesco: contrariamente a quanto talvolta si dice, Giovanni Paolo II non fu un rigorista della morale. Dimostrando l’importanza essenziale della misericordia divina, egli ci dà l’opportunità di accettare le esigenze morali poste all’uomo, benché non potremo mai soddisfarle pienamente. I nostri sforzi morali vengono intrapresi sotto la luce della misericordia di Dio, che si rivela essere una forza che guarisce la nostra debolezza.

Durante il trapasso di Giovanni Paolo II, Piazza San Pietro era piena di persone, soprattutto di giovani, che volevano incontrare il loro papa per l’ultima volta. Non dimenticherò mai il momento in cui l’arcivescovo Leonardo Sandri annunciò la scomparsa del papa. Soprattutto non scorderò il momento in cui la grande campana di San Pietro rivelò questa notizia. Il giorno del funerale del Santo Padre si potevano vedere moltissimi striscioni con la scritta «Santo subito». Fu un grido che, da tutte le parti, sorse dall’incontro con Giovanni Paolo II. E non solo in Piazza San Pietro, ma in vari circoli di intellettuali si era discusso sulla possibilità di concedere a Giovanni Paolo II l’appellativo di «Magno».

La parola «santo» indica la sfera divina, e la parola «magno» indica la dimensione umana. Secondo i principi della Chiesa, la santità viene valutata sulla base di due criteri: le virtù eroiche e il miracolo. Questi due criteri sono strettamente collegati tra di loro. Il concetto di «virtù eroiche» non significa un successo olimpico, ma il fatto che quello che dentro e attraverso una persona è visibile non ha una fonte nell’uomo stesso, ma è ciò che rivela l’azione di Dio dentro e attraverso di lui. Non si tratta di competizione morale, ma di rinunciare alla propria grandezza. Si tratta di un uomo che permette a Dio di agire dentro di sé e quindi di rendere visibile attraverso di sé l’azione e la potenza di Dio.

Lo stesso vale per il criterio del miracolo. Anche qui non si tratta di qualcosa di sensazionale, ma del fatto che la bontà guaritrice di Dio diventa visibile in un modo che supera le capacità umane. Un santo è un uomo aperto, penetrato da Dio. Un santo è una persona aperta a Dio, permeata da Dio. Un santo è uno che non concentra l’attenzione su se stesso, ma ci fa vedere e riconoscere Dio. Lo scopo dei processi di beatificazione e canonizzazione è proprio quello di esaminarlo per quanto è possibile secondo le norme della legge. Per quanto riguarda Giovanni Paolo II, entrambi i processi sono stati eseguiti rigorosamente secondo le regole vigenti. Così ora egli si presenta davanti a noi come un padre che ci mostra la misericordia e la bontà di Dio.

È più difficile definire correttamente il termine «magno». Durante i quasi duemila anni di storia del papato, l’appellativo «magno» è stato adottato solo con riferimento a due papi: a Leone I (440-461) e a Gregorio I (590-604). La parola «magno» ha un’impronta politica presso entrambi, ma nel senso che, attraverso i successi politici, si rivela qualcosa del mistero di Dio stesso. Leone Magno, in una conversazione con il capo degli unni Attila, lo convinse a risparmiare Roma, la città degli apostoli Pietro e Paolo. Senza armi, senza potere militare o politico, riuscì a persuadere il terribile tiranno a risparmiare Roma grazie alla propria convinzione della fede. Nella lotta dello spirito contro il potere, lo spirito si dimostrò più forte.

Gregorio I non ottenne un successo altrettanto spettacolare, ma riuscì comunque a salvare più volte Roma dai longobardi – anche lui, contrapponendo lo spirito al potere, riportò la vittoria dello spirito.

Quando confrontiamo la storia di entrambi con quella di Giovanni Paolo II, la somiglianza è innegabile. Anche Giovanni Paolo II non aveva né forza militare né potere politico. Nel febbraio 1945, quando si parlava della futura forma dell’Europa e della Germania, qualcuno fece notare che bisognava tener conto anche dell’opinione del papa. Stalin chiese allora: «Quante divisioni ha il papa?». Naturalmente non ne aveva. Ma il potere della fede si rivelò una forza che, alla fine del 1989, sconvolse il sistema di potere sovietico e permise un nuovo inizio. Non c’è dubbio che la fede del papa sia stata un elemento importante per infrangere questo potere. E anche qui possiamo certamente vedere la grandezza che si manifestò nel caso di Leone I e Gregorio I.

La questione se in questo caso l’appellativo «magno» sarà accettato o meno deve essere lasciata aperta. È vero che in Giovanni Paolo II la potenza e la bontà di Dio sono diventate visibili a tutti noi. In un momento in cui la Chiesa soffre di nuovo per l’assalto del male, egli è per noi un segno di speranza e di conforto.

Caro san Giovanni Paolo II, prega per noi!

[a](#a_13). Il testo venne scritto il 4 maggio 2020 in previsione del centesimo anniversario dalla nascita di san Giovanni Paolo II, che ricorreva il 18 maggio 2020.

# SETTANTACINQUE ANNI DALLA MORTE DEL GESUITA PADRE ALFRED DELP[a](#a__Il_2_febbraio_2020__festa_del)

La festa della Candelora 2020 segna il 75° anniversario del martirio di padre Alfred Delp. È importante, anzi, è necessario far rivivere la memoria di questa grande figura di testimone di Gesù Cristo in tempi bui. Siamo tutti sin troppo contagiati, infatti, da una mentalità che ci rende sordi, ciechi e muti di fronte al messaggio del Signore e che ci conforma invece a questo mondo.

Sono felice che il mio primo incarico come vicario parrocchiale sia stato proprio nella stessa parrocchia in cui abitò anche padre Delp. Alla stessa parrocchia apparteneva uno dei miei predecessori come vicario parrocchiale, il dottor Josef Wehrle, che fu giustiziato per le stesse ragioni di padre Delp. Successivamente la parrocchia era stata trasferita un po’ più a est trovando una nuova sede presso la chiesa del Preziosissimo Sangue, costruita dal famoso architetto Hans Döllgast. Ma l’antica chiesa barocca di San Giorgio, vicino alla quale abitava padre Delp, continuò a dipendere da questa parrocchia e andò acquisendo importanza soprattutto per la gioventù cattolica. Ogni settimana, alle sei del mattino, insieme a un considerevole gruppo di giovani, celebravamo la Santa Messa. Nel frattempo il locale cimitero appartenente alla chiesa di San Giorgio era stato riservato agli abitanti illustri della città di Monaco, che avevano la possibilità di farsi seppellire lì. E la gioventù cattolica aveva trasformato la camera mortuaria in una specie di centro giovanile nel quale ho trascorso molte serate insieme ai giovani. Don Max Blumschein, inizialmente parroco a San Giorgio e quindi, in seguito allo spostamento, del Preziosissimo Sangue, dopo il suo ritiro tornò ad abitare a San Giorgio e là morì mentre stava portando un’estrema unzione.

Il fulcro dell’azione di padre Delp non era nella parrocchia, ma comunque viveva lì e fu arrestato un mattino al termine della Santa Messa celebrata in San Giorgio. Tutto questo allora ci commosse profondamente. Oggi però il pericolo dell’oblio è grande ed è importante contrastarlo.

In un primo momento padre Alfred Delp aveva aderito al «circolo di Kreisau» semplicemente da conoscitore della dottrina sociale della Chiesa e da persona animata dalla questione del giusto ordine delle cose umane; e proprio così era andato via via maturando nella resistenza a Hitler e alla sua dittatura. Quel che scrisse dalla sua cella con le mani legate ci colpì nel profondo all’indomani della guerra. Ma chi legge oggi quanto scrisse allora è nuovamente toccato dalla luce di Cristo, che fece maturare sempre più quest’uomo rendendolo un grande testimone della vera vita.

Il padre Franz von Tattenbach, nelle cui mani padre Delp emise in prigione i voti religiosi, era il nostro padre spirituale a Frisinga. Su ciò che era accaduto non fece grandi discorsi, ma nemmeno tenne nascosto quanto intimamente lo avesse colpito.

Padre Delp poté certo essere ucciso nel corpo dai carnefici di allora, così come poterono essere legate le sue mani, ma la Parola di Dio non è legata e parla a noi sempre di nuovo proprio attraverso la testimonianza cruenta dei martiri. Che nel nostro tempo e nel modo a noi richiesto, il Signore ci aiuti a essere di nuovo testimoni di Gesù Cristo.

[a](#a_14). Il 2 febbraio 2020, festa della Candelora, ricorreva il 75° anniversario della morte del gesuita padre Alfred Delp. Per l’occasione, in data 15 ottobre 2019 papa Benedetto scrisse questo testo, inedito in italiano.

# IL SUO SILENZIO È ANCHE IL SUO MODO DI ESPRIMERSI. INTERVISTA SU SAN GIUSEPPE[a](#a__Benedetto_XVI____Sein_Schweig)

Santità, la Scrittura non tramanda alcuna parola di san Giuseppe. C’è comunque, secondo Lei, un’affermazione nel Nuovo Testamento che esprime in modo particolarmente adeguato il carattere del santo?

È vero, non esistono parole di san Giuseppe, all’interno della sua storia, che ci siano state tramandate dal Nuovo Testamento. Ma c’è una corrispondenza tra il compito a lui affidato dall’angelo che gli appare in sogno e l’agire di san Giuseppe, una corrispondenza che lo caratterizza chiaramente. Nell’episodio dell’ordine che riceve in sogno di prendere Maria come sua sposa, la sua risposta è data in una semplice frase: «Egli si alzò e fece come gli era stato ordinato» (Mt 1,24). La corrispondenza fra il compito e l’agire si manifesta ancor più fortemente nell’episodio della fuga in Egitto, nel quale vengono utilizzate le stesse parole: «Egli si alzò e prese il bambino e sua madre» (Mt 2,14). Entrambe le espressioni sono usate ancora una terza volta alla notizia della morte di Erode e della possibilità di un ritorno nella Terra Santa. Seguono, una dopo l’altra, le parole che caratterizzano Giuseppe: «Egli si alzò e prese il bambino e sua madre» (Mt 2,21). L’avvertimento notturno riguardo alla pericolosità di Archelao non riveste la stessa autorità dell’informazione precedente. L’agire di san Giuseppe in risposta dice molto più semplicemente: «Avvertito poi in sogno, si ritirò nella regione della Galilea» (Mt 2,22). Il medesimo atteggiamento di fondo si manifesta infine, in modo del tutto diverso, nell’episodio dell’adorazione dei Magi provenienti dall’Oriente: «Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre» (Mt 2,11). San Giuseppe non compare nell’incontro fra i Magi e il bambino Gesù. Anche questo silenzioso non voler apparire è caratteristico e mostra molto chiaramente che egli con la formazione della Sacra Famiglia ha preso su di sé un servizio che richiedeva una grande capacità decisionale e organizzativa, insieme tuttavia a una grande capacità di rinuncia. Il suo silenzio è al contempo la sua parola. Esso esprime il «sì» a ciò che egli, legandosi a Maria e a Gesù, ha preso su di sé.

## Quali impressioni conserva dai Suoi pellegrinaggi in Terra Santa, che siano particolarmente legate alla vita del Suo patrono?

Devo dire innanzitutto che nelle visite che ho fatto in Terra Santa san Giuseppe non compariva quasi mai. È normale che egli non sia menzionato nei grandi luoghi del ministero pubblico di Gesù in Galilea, specialmente presso il lago di Genesaret e nei suoi dintorni, come anche in Giudea. Sarebbe in contraddizione con il suo atteggiamento fondamentale di silenziosa obbedienza e con il suo stare in secondo piano. Tuttavia, ci si potrebbe aspettare senz’altro una parola su di lui a Nazaret così come a Betlemme. Nazaret, in particolare, rimanda alla sua figura. È un luogo, infatti, che all’infuori del Nuovo Testamento non è menzionato altrove nelle fonti scritte. La totale assenza di testimonianze scritte su Nazaret al di fuori del Nuovo Testamento è talmente impressionante che Pierre Benoit, uno degli esegeti più significativi e a lungo preside dell’École Biblique dei domenicani in Terra Santa, una volta mi disse personalmente come fosse giunto infine alla conclusione che Nazaret non fosse mai esistita. Ma, prima che rendesse pubblica questa presunta acquisizione, giunsero appena in tempo notizie sul successo a Nazaret degli scavi che ci hanno ridonato questo sito. Il capo del gruppo di archeologi francescani da parte sua ha però ammesso che, dopo lunghi e vani sforzi di trovare tracce della Nazaret antica, era stato quasi sul punto di abbandonare ogni sforzo. Tanto più felice fu pertanto quando riportò alla luce le prime tracce e infine l’intero sito.

In effetti, per Matteo – che alla base di ogni accadimento nella vita di Gesù pone un passo veterotestamentario per tentare così di dimostrare che veramente Gesù era il Messia preconizzato dall’Antico Testamento –, il fatto che non vi fosse alcuna predizione profetica che in qualche modo avesse parlato di Nazaret rappresentava una difficoltà. Si trattava di una difficoltà di fondo per la legittimazione di Gesù come il Messia promesso: Nazaret non recava in sé alcuna promessa (cfr. Gv 1,46). E tuttavia Matteo trovò tre strade per legittimare anche come Messia Gesù il Nazareno. La trilogia messianica di Isaia nei capitoli 7, 9 e 11 riporta al capitolo 9 la profezia secondo la quale proprio in terra tenebrosa rifulse una luce. Matteo rinviene la terra tenebrosa nella Galilea semipagana dove Gesù iniziò il suo cammino.

Una seconda legittimazione di Nazaret si ricava, per Matteo, dall’iscrizione sulla croce composta dal pagano Pilato, nella quale egli consapevolmente propone il «titolo» (vale a dire la motivazione giuridica) per la crocifissione di Gesù: «Gesù il Nazareno, il re dei Giudei» (Gv 19,19). L’essere stato questo termine tramandato nella duplice forma – Nazareno e Nazireo – certamente rimanda, da un lato, alla totale consacrazione a Dio di Gesù, ma ricorda, dall’altro, l’origine geografica di lui. Così Nazaret, come parte del mistero di Gesù tramite il pagano Pilato, è inscindibilmente legata alla figura stessa di Gesù.

Infine mi verrebbe da pensare che una catechesi su san Giuseppe tenuta in Terra Santa potrebbe richiamare un terzo aspetto che sintetizza e conferisce ulteriore profondità ai due precedenti. In uno dei canti natalizi tedeschi più conosciuti e belli, vediamo Gesù come una rosellina (Röslein) donataci dalla Vergine Maria nella Notte Santa. Nel testo oggi in uso, all’inizio si parla di una «rosa» (Ros), poi, nella seconda strofa, Maria è detta la «rosellina» (Röslein) di cui parla Isaia ed è indicata come la Vergine e Madre che ci ha portato il fiorellino. Il testo presenta quindi degli slittamenti che necessitano una spiegazione. La mia personale supposizione è che in origine non ci fosse la parola Ros, ma Reis, cioè germoglio; e così giungiamo direttamente alle parole del profeta, che suonano: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse» (Is 11,1).

Il tronco di Iesse, il capostipite della dinastia di Davide, la quale aveva ricevuto la promessa di eterna durata, rimanda alla contraddizione, insopportabile per l’israelita credente, fra promessa e realtà: la dinastia davidica è scomparsa ed è rimasto solo un tronco morto. Ma proprio il tronco morto diviene ora segno di speranza: da esso inaspettatamente sboccia ancora una volta un germoglio. Questo paradosso, nella genealogia di Gesù di Matteo 1,1-17 e Luca 3,23-38, è reso in forma di realtà presente e per l’evangelista reca in sé un tacito rimando alla nascita di Gesù dalla Vergine Maria. Giuseppe non è il vero padre biologico di Gesù, ma lo è legalmente, per la Legge che è costitutiva per Israele. Il mistero del germoglio qui diviene ancora più profondo. Il tronco di Iesse, di suo, non genera più vita; il tronco è veramente morto. E tuttavia esso porta nuova vita nel figlio della Vergine Maria, il cui padre legale è Giuseppe.

Tutto questo riguarda il tema di Nazaret, in quanto la parola Nazaret sembra contenere in sé il termine nezer, naser (germoglio). Il nome Nazaret potrebbe persino essere tradotto con «villaggio del germoglio». Un ricercatore tedesco che ha trascorso la sua vita in Israele ha addirittura teorizzato che Nazaret sia nata come insediamento di davididi dopo l’esilio babilonese e questo sarebbe stato celatamente indicato nel nome Nazaret. In ogni caso, il mistero di san Giuseppe è in relazione profonda con la località di Nazaret. È lui che, quale germoglio dalla radice di Iesse, esprime la speranza di Israele.

## San Giuseppe è tradizionalmente invocato come patrono della buona morte. Come giudica questa consuetudine?

Si può dare per certo che san Giuseppe sia morto durante il tempo della vita nascosta di Gesù. Egli è citato un’ultima volta in Luca 4,22 dopo la prima visita pubblica di Gesù alla sinagoga di Nazaret. La meraviglia per quello che Gesù dice e per come lo dice si tramuta in perplessità nella folla, che si domanda: «Non è il figlio di Giuseppe?». Il fatto che in seguito egli non venga più menzionato, mentre sia sua madre che i suoi «fratelli» chiedono di vedere Gesù, rappresenta un segno certo che egli non era più in vita. Pertanto è ben fondata l’idea per cui san Giuseppe abbia concluso la sua vita terrena nelle mani di Maria. Pregarlo affinché accompagni benevolmente anche noi nell’ultima ora rappresenta perciò una forma di pietà assolutamente fondata.

## Come veniva festeggiato il Suo onomastico nella Sua famiglia?

Il giorno di San Giuseppe rappresentava l’onomastico di mio padre e mio e, nei limiti del possibile, veniva debitamente festeggiato. Il più delle volte la mamma, con i risparmi, in qualche modo riusciva ad acquistare un libro importante (per esempio Der kleine Herder). Poi c’era una tovaglia specifica per l’onomastico, che assicurava festosità alla colazione. Si beveva caffè da macinare, che mio padre amava molto, ma che normalmente non potevamo permetterci. Infine a tavola c’era sempre una primula come segno della primavera che San Giuseppe porta con sé. E per finire la mamma preparava una torta con glassa che esprimeva compiutamente la straordinarietà della festa. In questo modo sin dal mattino era tangibile la particolarità della festa di San Giuseppe.

## Ha sperimentato personalmente nella Sua vita l’intercessione del Suo patrono?

Quando percepisco che una preghiera è stata esaudita, non ne riconduco la causa alle singole intercessioni, ma mi sento in debito verso di esse nel loro complesso.

## Papa Francesco ha indetto l’Anno di san Giuseppe ricordando ai fedeli l’elevazione di san Giuseppe a patrono della Chiesa universale nel 1870. Quale speranza Lei collega a questo gesto?

Sono particolarmente lieto naturalmente che papa Francesco abbia ridestato nei fedeli la consapevolezza dell’importanza di san Giuseppe; e quindi ho letto con enorme gratitudine e profonda adesione la Lettera apostolica Patris corde che il Santo Padre ha scritto per il 150° anniversario della proclamazione di san Giuseppe a patrono della Chiesa universale. È un testo molto semplice che viene dal cuore e va al cuore, e che proprio per questo è molto profondo. Ritengo che questo testo debba essere letto e meditato assiduamente dai fedeli, contribuendo così alla purificazione e all’approfondimento della nostra venerazione dei santi in generale e di san Giuseppe in particolare.

[a](#a_15). Benedetto XVI, «Sein Schweigen ist zugleich sein Wort.» Freude über das Josefsjahr: Eine Katechese des emeritierten Papstes Benedikt XVI über seinen Namenspatron, intervista concessa a Regina Einig, in «Die Tagespost, Forum», 1° aprile 2021, pp. 33-34. In italiano il testo è inedito.

# NOTE

Premessa di Elio Guerriero

[1](#1). Benedetto XVI in dialogo con il rabbino Arie Folger, Ebrei e cristiani, a cura di Elio Guerriero, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2019.

[2](#2). Robert Sarah con Benedetto XVI - Joseph Ratzinger, Dal profondo del nostro cuore, a cura di Nicolas Diat, Siena, Cantagalli, 2020.

[3](#3). Lettera al sottoscritto in data 13 gennaio 2021.

Che cos’è il cristianesimo

[1](#1_1). Prima parte in ordine biografico e ultima in ordine di pubblicazione della trilogia dedicata a Gesù. L’opera venne inizialmente pubblicata da Rizzoli in tre volumi con i seguenti titoli: Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione, Milano 2007; Gesù di Nazaret. Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione, Milano 2011; L’infanzia di Gesù, Milano 2012. L’opera è stata poi pubblicata in un volume unico nell’edizione dell’Opera Omnia, Città del Vaticano, LEV, 2013. Tale volume, il n. VI/1, ha ripristinato l’ordine cronologico della vita di Gesù.

[2](#2_1). Freiburg i. Br. 2018.

[3](#3_1). Erich Zenger, Einleitung ins Alte Testament, Stuttgart, Kohlhammer, 1996.

[4](#4). Patrologia Graeca 12, 1133 B.

[5](#5). Erik Peterson, Theologische Traktate, München, Kösel-Verlag, 1951, p. 295.

[6](#6). Franz Mussner, Traktat über die Juden, München, Kösel, 1979, nuova ed. ampliata 1988.

[7](#7). «La lettera insegna i testi, l’allegoria che cosa credere, il senso morale che cosa fare e l’anagogia dove tendere.» Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 118.

[8](#8). Leone XIII, 11 giugno 1899.

[9](#9). Lexikon für Theologie und Kirche è un lessico cattolico in lingua tedesca pubblicato in tre edizioni dalla casa editrice Herder di Freiburg i. Br.

[10](#10). Religion in Geschichte und Gegenwart (La religione nella storia e nel presente). Come nel caso del Lexikon für Theologie und Kirche, si tratta di un lessico tedesco in 6 volumi pubblicato in prima edizione negli anni 1909-1913. Attualmente ne esistono quattro edizioni. L’ultima in 8 volumi è stata pubblicata negli anni dal 1998 al 2005. Alla terza edizione degli anni 1957-1965 venne invitato a collaborare il giovanissimo teologo Joseph Ratzinger.

[11](#11). Joseph Ratzinger, Introduzione allo spirito della liturgia, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001.

[12](#12). J. Ratzinger, Gesù di Nazaret, in Opera Omnia, vol. VI/1, cap. 8, Città del Vaticano, LEV, 2013, pp. 183-240.

[13](#13). Peter Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (StANT 17), München, 1968, 13, Text 1.

[14](#14). J. Ratzinger, Gesù di Nazaret, in Opera Omnia, vol. VI/1, cit., pp. 472-96.

[15](#15). Ivi, pp. 490-94.

[16](#16). Ivi, p. 702.

[17](#17). Joseph Ratzinger, Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino, Milano, Jaca Book, 1978 (edizione tedesca 1954).

[18](#18). Joseph Ratzinger - Benedetto XVI, Il Dio della fede e il Dio dei filosofi, Venezia, Marcianum Press, 2007.

[19](#19). L’incontro privato auspicato dal rabbino Folger ebbe effettivamente luogo il 16 gennaio 2019 presso il monastero Mater Ecclesiae. A tale incontro erano presenti, oltre a Benedetto XVI e al rabbino Folger, il cardinale Koch, presidente della Commissione per i rapporti religiosi con l’ebraismo, Zsolt Balla, rabbino del Land Sassonia e membro della presidenza della Conferenza dei rabbini ortodossi di Germania, e Josh Ahrens, rabbino della comunità ebraica di Darmstadt. Dopo quell’incontro, scrisse il rabbino Folger di papa Benedetto: «In verità non è più in un’età giovanile, ma sempre pienamente padrone di se stesso dal punto di vista intellettuale. In lui ho trovato un pensatore molto simpatico e profondo cui ripugnano l’antisemitismo e l’antiebraismo in tutte le sue forme» (cfr. Benedetto XVI, Ebrei e cristiani, cit., p. 16). (NdC)

[20](#20). Rosh hashanah è la festa che segna l’inizio dell’anno ebraico. Ricorre nei giorni tra la fine di settembre e l’inizio di ottobre. Nel 2019 ricorreva da domenica 29 settembre a martedì 1° ottobre. (NdC)

[21](#21). Suor Faustina Kowalska, nata a Głogowiec in Polonia nel 1905, ebbe delle grazie mistiche che le chiedevano di farsi apostola della divina misericordia. Morì a Cracovia nel 1938. Di lei fu devoto san Giovanni Paolo II, che la proclamò santa nell’anno 2000. (NdC)

[22](#22). Henri de Lubac, Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene, Milano, Jaca Book, 2018, 2a ed., p. 264.

[23](#23). J. Ratzinger, Gesù di Nazaret, in Opera Omnia, vol. VI/1, cit., p. 566, dove cita 2 Timoteo 2,13.

[24](#24). Cfr. Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1966.

[25](#25). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 11 voll., Darmstadt, WBG Academic, nuova edizione 2019, vol. I, pp. 397-448.

[26](#26). Ivi, vol. II, p. 610, righe 6-19.

[27](#27). J. Ratzinger, Gesù di Nazaret, in Opera Omnia, vol. VI/1, cit., pp. 488-90.

[28](#28). Sul significato del termine epioúsios (supersubstantialis), cfr. Eckhard Nordhofen, Was für ein Brot?, in «Internationale Katholische Zeitschrift Communio», 46, 1, 2017, pp. 3-22; Gerd Neuhaus, Möglichkeiten und Grenzen einer Gottespräsenz im menschlichen «Fleisch», Anmerkungen zu Eckhard Nordhofens Relektüre der vierten Vaterunser-Bitte, ivi, pp. 23-32.

[29](#29). Ampie informazioni sulla storia del celibato nei primi secoli si trovano in Stefan Heid, Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1997.

[30](#30). Knut Backhaus, Der Hebräerbrief, in Regensburger Neues Testament, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2009.

[31](#31). Card. Albert Vanhoye, Accogliamo Cristo nostro Sommo Sacerdote. Esercizi Spirituali con Benedetto XVI, esercizi spirituali predicati in Vaticano, 10-16 febbraio 2008, Città del Vaticano, LEV, 2008.

[32](#32). Mentre la traduzione tedesca ufficiale della II Preghiera eucaristica dice correttamente «vor dir zu stehen und dir zu dienen» (a stare davanti a te e a te servire), la traduzione italiana semplifica il testo, omettendo l’immagine dello stare davanti a Dio e dice «… ti rendiamo grazie per averci ammessi alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale».

[33](#33). Benedetto XVI, Il sacerdote: uomo in piedi, dritto, vigilante, omelia durante la Messa crismale nella Basilica Vaticana di San Pietro, mattina del Giovedì Santo, 20 marzo 2008, in Insegnamenti di Benedetto XVI, vol. IV, 1, gennaio-giugno 2008, Città del Vaticano, LEV, 2009, pp. 442-46.

[34](#34). J. Ratzinger, Gesù di Nazaret, in Opera Omnia, vol. VI/1, cit., pp. 517-39.

[35](#35). Cfr. Joseph Ratzinger, Scauen auf den Durchbohrten, Ensiedeln, Johannes Verlag, 1984, p. 88; trad. it. Guardare al Crocifisso, Milano, Jaca Book, 2006, 3a ed., pp. 92-93.

[36](#36). Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 1136ss e 1345ss.

[37](#37). Hans Bernhard Meyer SJ, Eucharistie, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1989.

[38](#38). Cfr. il mio volume Introduzione allo spirito della liturgia, cit., pp. 32-47, e i passaggi relativi nel mio volume Gesù di Nazaret, in Opera Omnia, vol. VI/1, cit., pp. 540-95.

[39](#39). Rudolf Hilfer, Transsubstantiation. Zur Naturphilosophie der eucharistischen Wandlung, in «Forum Katholische Theologie», XXXIII, 4, 2017, pp. 303-18, cit. a p. 306.

[40](#40). Cfr. Dietmar Mieth, Kölner Erklärung, in Lexikon für Theologie und Kirche, VI, 3a ed., 1997.

[41](#41). Un’eccezione è costituita in certo qual modo dal documento sul diaconato pubblicato nel 2003, elaborato su incarico della Congregazione per la Dottrina della Fede e che doveva fornire un orientamento riguardo alla questione del diaconato, in particolare riguardo alla questione se questo ministero sacramentale potesse essere conferito anche alle donne. Il documento, elaborato con grande cura, non giunse a un risultato univoco riguardo a un eventuale diaconato alle donne. Si decise di sottoporre la questione ai patriarchi delle Chiese orientali. Tra questi, tuttavia, solo molto pochi risposero. Si vide che la domanda stessa era in quanto tale di difficile comprensione per la tradizione della Chiesa orientale. Così quest’ampio studio si concludeva con l’affermazione che la prospettiva puramente storica non consentiva di giungere ad alcuna certezza definitiva. In ultima analisi, la questione doveva essere decisa sul piano dottrinale. Cfr. Commissione Teologica Internazionale, Documenti 1969-2004, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2010[2](#2_2), pp. 651-766.

[42](#42). Mi sia consentito qui un piccolo ricordo personale. Il mio amico padre Juan Alfaro SJ, che alla Gregoriana insegnava soprattutto la dottrina della grazia, per ragioni a me totalmente incomprensibili negli anni era divenuto un appassionato sostenitore della teologia della liberazione. Non volevo perdere l’amicizia con lui e così quella fu l’unica volta nell’intero periodo della mia appartenenza alla commissione che marinai l’assemblea generale.

[43](#43). Vorrei qui accennare ancora a un curioso caso particolare. Un gesuita giapponese, padre Shun’ichi Takayanagi, aveva talmente familiarizzato con il pensiero del teologo luterano tedesco Gerhard Ebeling da argomentare completamente sulla base del suo pensiero e del suo linguaggio. Ma nessuno nella commissione teologica conosceva Ebeling così bene da permettere che si potesse sviluppare un dialogo fruttuoso, cosicché l’erudito gesuita giapponese abbandonò la commissione perché il suo linguaggio e il suo pensiero non riuscivano a trovare in essa posto alcuno.

[44](#44). Giovanni Paolo II, Dono e mistero, Città del Vaticano, LEV, 1996.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall’editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l’alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell’editore e dell’autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell’editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l’opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

[www.librimondadori.it](https://www.librimondadori.it)

Che cos’è il Cristianesimo

di XVI Benedetto

Copyright per la curatela © 2023 Elio Guerriero

Pubblicato in accordo con Piergiorgio Nicolazzini Literary Agency (PNLA)

© 2023 Mondadori Libri S.p.A., Milano

Ebook ISBN 9788835723486

COPERTINA || DESIGN: NADIA MORELLI