



Diapsalmata

Rivista di Filosofia

Roberto Garaventa

*Kans Küng a confronto
con Joseph Ratzinger*

09#2

Diapsalmata
Rivista di filosofia
issn: 2036-5217
© 2009-



HANS KÜNG A CONFRONTO CON JOSEPH RATZINGER

Copyright © 2009 Roberto Garaventa
All rights reserved

Anno I - Numero 2
Ottobre 2009

Diapsalmata - Rivista di filosofia

© 2009-

ISSN: 2036-5217

monopolize.homelinux.com/diap

Multilingual Review (registered)

|||||

Direttore: Diego Giordano

Redazione: Laura Basile, Alberto
Fragio, Raffaele Grimaldi

Hans Küng a confronto con Joseph Ratzinger

Roberto Garaventa

(Università di Chieti-Pescara)

“Com’è che l’avanzamento di una persona nella scala gerarchica ecclesiastica implica quasi sempre un arretramento della sua apertura, vitalità e responsabilità in teologia (Goethe: ‘Se avessero offerto una diocesi a S. Paolo...’)?” (Karl Barth)¹

L Nel secondo volume delle sue “memorie”, uscito in Germania nel 2007 col titolo *Verità controversa*, Hans Küng dedica ampio spazio al confronto tra la sua impostazione teologica e quella dell’attuale papa Benedetto XVI². Egli non sottace, in verità, le profonde affinità esistenti tra lui e Ratzinger: pressoché coetanei (Ratzinger è nato il 16 aprile 1927, Küng il 19 marzo 1928) e provenienti da ambienti geografici, sociali e culturali molto simili, entrambi hanno preso parte al Concilio Vaticano II in qualità di periti (Ratzinger dell’arcivescovo di Colonia J. Frings, Küng del vescovo di Rottenburg C.-J. Leiprecht), contribuendo (anche se in modo diverso) allo svecchiamento della teologia cattolica pre-conciliare, e sono stati per tre anni (1966-1969) buoni colleghi all’Università di Tubinga³, dove Ratzinger era stato chiamato su suggerimento dello stesso Küng. Questi ricorda di aver stilato, proprio in tale occasione, un giudizio sull’opera di Ratzinger ricco di riconoscimenti: “L’opera straordinariamente ricca di questo studioso oggi trentottenne;

1 Cfr. H. Küng, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen* (= UW), München 2007, p. 457. La battuta è stata fatta da Barth durante un convegno su “Battesimo e vocazione” il 16.3.1966. Il riferimento è alla poesia “L’eterno ebreo” (1774) di J. W. v. Goethe.

2 UW, pp.15-34. Il primo volume (H. Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002 = EF) è apparso in italiano col titolo *La mia battaglia per la libertà. Memorie* (Reggio Emilia 2008).

3 Küng incontrò Ratzinger per la prima volta nel 1957 in occasione di una riunione del gruppo di lavoro dei teologi dogmatici di lingua tedesca organizzata a Innsbruck da Karl Rahner. Ratzinger, che era allora professore di dogmatica all’Accademia di Freising e aveva già recensito positivamente la tesi di dottorato di Küng, ottenne nel 1959 l’ordinariato in teologia fondamentale a Bonn, ma poi passò a Münster nel 1963. Da lì venne chiamato a Tubinga nel 1966 grazie all’interessamento di Küng che, dopo aver fatto da assistente a Hermann Volk a Münster, era stato chiamato a Tubinga nel 1960 senza abilitazione, grazie alla sua tesi di dottorato su Barth, al lavoro su *Riforma della chiesa e unità dei cristiani* (*Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Wien-Freiburg-Basel 1960) e al manoscritto sulla filosofia della religione di Hegel, e vi era restato nonostante una chiamata a Münster, dove andò invece il suo assistente Walter Kasper. Nel 1969 Ratzinger decise infine di lasciare anche Tubinga per Ratisbona (diventata nel 1967 università) - che era un po’ (questo il commento di molti teologi americani) come lasciare Harvard per l’università dell’Idaho -, conquistando così idealmente la palma dei dogmatici migranti (a quel tempo si diceva scherzosamente che Ratzinger cambiasse le cattedre come le camicie: UW, p. 4).

l'ampiezza, la profondità e la continuità della sua produzione che lasciano ben sperare anche per il futuro; l'autonomia della sua direzione di ricerca, che completa felicemente il lavoro del secondo professore di dogmatica; il suo grande successo come docente a Bonn e Münster; le sue qualità umane che lasciano presumere una fruttuosa collaborazione con tutti i colleghi: tutto questo ha costituito la base per la decisione della Facoltà di proporre al Grande Senato Ratzinger come unico candidato (*unico loco*) per la copertura della cattedra di dogmatica. La sua chiamata a Tubinga sarebbe anche per l'università un grande guadagno sotto tutti i punti di vista"⁴. Similmente, nella sua autobiografia, Ratzinger afferma di aver sempre apprezzato "l'atteggiamento aperto, simpatico e diretto" di Küng e di aver avuto con lui, negli anni passati assieme a Tubinga, "un buon rapporto personale": "Entrambi consideravamo le nostre legittime differenze in teologia come qualcosa di necessario per il fruttuoso procedere del pensiero e non sentivamo affatto sminuita da tali differenze la nostra personale simpatia, la nostra capacità di cooperazione ... Devo dire che mi sentivo fino a quel momento molto più vicino al suo lavoro che a quello di J. B. Metz che, su mio consiglio, era stato chiamato sulla cattedra di Münster di teologia fondamentale"⁵. E' vero che successivamente le loro strade si sono decisamente separate: Ratzinger ha percorso rapidamente il *cursus honorum* ecclesiastico (arcivescovo e cardinale nel 1977, prefetto della "Congregazione per la dottrina della fede" nel 1981, papa nel 2005), trasformandosi da teologo progressista (a Tubinga) a grande inquisitore (a Roma)⁶, mentre Küng è diventato il più celebre e più ascoltato critico della teologia cattolico-romana, tanto da perdere nel dicembre 1979, dopo l'avvento al soglio pontificio di Giovanni Paolo II (17.10.1978)⁷, la *missio canonica*, cioè l'autorizzazione a insegnare in nome della chiesa cattolica⁸. Tuttavia non si può negare che questi due grandi

4 UW, p. 29.

5 J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)* (= R), München 1998 (*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo 2005), pp. 137-138.

6 Nella sua autobiografia Ratzinger ha rivendicato la continuità del suo percorso intellettuale, respingendo con decisione l'accusa di aver cambiato direzione. Ora questo è, secondo Küng, vero solo in parte: il Ratzinger che nel 1969 abbandonò Tubinga per Ratisbona non è infatti diverso da quello che è tornato nel 2006 a Ratisbona per tenere la sua celebre lezione (UW, p. 182). Tuttavia Küng ricorda altresì come Ratzinger, da perito conciliare, avesse inserito nei discorsi del cardinale Frings aspre frasi contro le pratiche antimoderne del Sant'Uffizio, contrarie al modo moderno di sentire il diritto - anche se poi, da prefetto, finì per difenderle e anche ordinarle (UW, p. 349); come Ratzinger, nel dicembre 1968, avesse sottoscritto, con altri 1321 teologi di tutto il mondo, la "dichiarazione per la libertà della teologia" (UW, p. 178); come nel 1969 avesse affermato: "Al di sopra del papa, quale espressione della pretesa vincolante dell'autorità ecclesiale, sta pur sempre la coscienza personale, cui dobbiamo anzitutto obbedire, in casi estremi anche contro le pretese dell'autorità ecclesiale. Con questa sottolineatura del singolo che, nella sua coscienza, si trova di fronte a un'istanza ultima e suprema che è sottratta alla fin fine alle pretese delle comunità esteriori e anche della chiesa magisteriale, si pone al contempo un principio contrario all'emergente totalitarismo e l'obbedienza veramente ecclesiale è distinta dalla pretesa totalitaria che non può accettare il carattere di una tale istanza suprema che si oppone alla sua volontà di potere". Cfr. inoltre il ritratto di Ratzinger comparso su "Die Welt", a firma G. Facius, nel giorno del suo settantacinquesimo compleanno (EF, p. 600).

7 Sul rapporto tra Giovanni Paolo II e l'*Opus dei*, cfr. UW, pp. 529 ss. Sulla sua precaria formazione teologica, cfr. UW, pp. 573 ss.

8 Con l'avvento al soglio pontificio di Karol Wojtyła aumentò considerevolmente la lista dei teologi inquisiti e condannati, a cominciare (aprile 1979) dal domenicano Jacques Pohier, membro del comitato di direzione di "Concilium" e autore del libro *Quand je dis Dieu*. Ovviamente non è che in precedenza man-

protagonisti della teologia cattolica della seconda metà del Novecento e dell'inizio del Terzo Millennio abbiano mantenuto, nonostante le profonde divergenze dottrinali e nonostante alcuni momenti di duro scontro, un atteggiamento di stima e rispetto reciproci, come testimoniano sia l'incontro al Chiemsee (30.7.1983) dopo la nomina di Ratzinger a prefetto dell'ex Sant'Uffizio, sia quello a Castel Gandolfo (24.9.2005) dopo l'elezione di Ratzinger a papa (19.4.2005).

Le divergenze di natura teologico-dottrinale tra i due, emerse in particolare (dopo un primo periodo di stretta e intensa collaborazione⁹) a partire dal 1969 col trasferimento di Ratzinger a Ratisbona (Regensburg)¹⁰, sono tuttavia indubbiamente profonde e radicali e trovano, secondo Küng, la loro ragione anzitutto in una serie di elementi biografico-culturali¹¹.

Entrambi provengono da regioni alpine (Baviera tedesca; Svizzera centrale) e da famiglie cattolico-conservatrici, ma, mentre Ratzinger, figlio di un commissario, cresce dapprima in una gendarmeria e poi (dopo il pensionamento del padre) in un'umile casa contadina, Küng, figlio di un commerciante, cresce in una casa borghese posta al centro del paese e in un ambiente sociale vivace e aperto. Entrambi ricevono una formazione liceale umanistica,

cassero i procedimenti inquisitori, ma le cose peggiorarono decisamente con l'avvento al potere del papa polacco e poi con la nomina di Ratzinger a prefetto dell'ex-Sant'Uffizio. Tra i professori inquisiti e/o rimossi, cfr. il teologo viennese Adolf Holl, autore del libro *Gesù in cattiva compagnia*, il gesuita Sigmund Kripp di Innsbruck (poi espulso dall'ordine), il domenicano moralista di Friburgo in Svizzera Stephan Pfürtner, lo storico di diritto ecclesiastico di Tubinga Johannes Neumann, il gesuita dogmatico di Innsbruck Franz Schupp (che, dopo aver perduto la cattedra, ha lasciato l'ordine), il teologo di Münster Horst Hermann, la storica tedesca Uta Ranke-Heinemann (figlia del presidente della Repubblica tedesca), il teologo morale americano Charles E. Curran, il domenicano olandese Edward Schillebeeckx, i teologi della liberazione Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Jon Sobrino, il teologo e psicoterapeuta Eugen Drewermann, il domenicano Jacques Dupuis, il teologo srilanchese Tissa Balasuriya, la scrittrice televisiva britannica Lavinia Byrne (che si era dichiarata a favore dell'ordinazione delle donne), gli americani Jeannine Gramick e Robert Nugent (impegnati con gli omosessuali e gli ammalati di Aids), il prete americano Roy Bourgeois, lo storico e teologo australiano Paul Collins (*Dall'inquisizione alla libertà*, 2001), il gesuita statunitense Roger Haight, il biblista argentino Ariel Álvarez Valdez. Cfr. UW, p. 366, 370, 434, 483, 534, 536, 539, 584, 668.

9 Cfr. EF, pp. 591-601. *La chiesa* di Küng (1967) è stata pubblicata nella collana "Ökumenische Forschungen" della casa editrice Herder, curata da Küng e Ratzinger.

10 E' possibile che l'improvviso trasferimento di Ratzinger a Ratisbona - che era a quei tempi, sotto il vescovo R. Graber (alfiere di marianismo e curialismo), il rifugio di tutti coloro che (anche dalla Cecoslovacchi) erano terrorizzati dalle conseguenze del concilio e rifiutavano, in particolare, l'abbandono di uno stretto tomismo (UW, p. 177) - sia stato motivato dalla paura che Küng potesse avere un negativo influsso sui suoi collaboratori. Comunque Ratzinger preferì abbandonare Tubinga, dove si era scientificamente "al fronte", e ritirarsi nella teologicamente più quieta Ratisbona, in quanto si è sempre sentito a casa propria soltanto nel cattolicesimo tradizionale della sua Baviera (cfr. il primo viaggio di Benedetto XVI in Baviera del 2006). Non bisogna però dimenticare che già a Tubinga Ratzinger aveva intessuto una strana alleanza con Peter Bayerhaus, direttore dell'Istituto per la scienza delle missioni della Facoltà di teologia evangelica e deciso avversario dell'ecumenismo, che si opponeva al concilio ecumenico delle chiese e diventò l'ideologo del movimento evangelico "Nessun altro evangelo" (UW, p. 332; cfr. anche p. 568). Nel 1967 aveva poi fondato la rivista "Communio", in contrapposizione a "Concilium" (UW, p. 48). Inoltre, arrivato a Ratisbona, Ratzinger tolse la firma alla proposta di limitare a 8 anni la permanenza di un vescovo in una sede, rinunciò alla curatela della serie "Ökumenische Forschungen" e, pur esprimendo riconoscimento per la cooperazione avuta, attaccò il libro di Küng sull'infalibilità, da cui vedeva messa in questione, come Rahner, la sua comprensione di fondo della teologia cattolica.

11 Cfr. UW, pp. 20ss.

ma, mentre Ratzinger, entrato a 12 anni in seminario, vive una giovinezza estremamente regolamentata, priva di rapporti col mondo femminile, Küng, iscrittosi al liceo di Lucerna, cresce in un'atmosfera cameratesca, fatta di amici ed amiche. Inoltre Ratzinger si ritrova a confronto con una generazione di insegnanti che prenderanno le difese del nazismo, mentre Küng cresce con maestri e compagni decisamente patriottici e antinazisti. Insomma: Ratzinger trascorre la sua giovinezza in un ambiente clericale gerarchicamente organizzato, a contatto con la gioventù hitleriana, mentre Küng in un ambiente cittadino improntato agli ideali della democrazia liberale e scevro da ogni ideologia totalitaria. Entrambi sono radicati in un ambiente tradizionalmente e saldamente cattolico, capace di garantire orientamento e sostegno morale al singolo, ma, mentre Ratzinger (cresciuto a contatto con il parroco del paese e l'arcivescovo di Monaco) resta legato all'idea tradizionale di sacerdote, statico e gerarchico, Küng si apre ben presto a un modo nuovo di essere prete, grazie agli straordinari impulsi ricevuti dal giovane padre spirituale della gioventù cattolica lucernese. Entrambi cominciano ben presto a confrontarsi con le novità proposte dal movimento di rinnovamento liturgico, ma, mentre Ratzinger continuerà a sentirsi a casa propria nella liturgia pre-conciliare tradizionale, Küng, grazie alla conoscenza delle opere di Josef Andreas Jungmann (uno dei migliori studiosi di liturgia del tempo)¹², prenderà ben presto coscienza della storicità degli atti liturgici. Entrambi studiano filosofia all'università e leggono le opere di alcuni degli scrittori e pensatori più in voga del loro tempo (G. von Le Fort, E. Langgässer, G. Bernano, F. Dostoevskij, J. Pieper, Th. Häcker, P. Wust, Th. Steinbüchel), ma, mentre Ratzinger resterà sempre legato alla tradizione di pensiero di Agostino e Bonaventura, Küng, oltre a sentirsi maggiormente attratto da Tommaso d'Aquino (capace di aprirsi alla realtà empirico-creaturale e all'analisi razionale dei fatti), deciderà ben presto di approfondire aspetti decisivi della modernità (la filosofia di Hegel, il marxismo-leninismo, l'umanesimo esistenziale di Sartre, la psicologia di Jung, l'arte moderna e contemporanea). Entrambi studiano teologia (Ratzinger per 3, Küng per 5 anni), ma, mentre Ratzinger ha di mira fin dall'inizio la carriera universitaria a causa della sua scarsa propensione per la cura dei giovani (dopo solo un anno trascorso come cappellano in una parrocchia tradizionale di Monaco, nel 1951-52 Ratzinger entra subito come docente nell'accademia di Freising), Küng decide inizialmente di dedicarsi all'attività pastorale tra i giovani (nel 1957-58 Küng passa due anni come vicario a Lucerna, impegnandosi nel rinnovamento della liturgia, dell'annuncio, della pastorale, dell'ecumenismo). Inoltre, mentre Ratzinger decide di proseguire gli studi in patria e preparare una tesi di dottorato a Monaco (discussa nel 1953) sulla dottrina agostiniana della chiesa¹³, Küng sceglie di continuare gli studi a Parigi (in quanto, pur amando la Svizzera, preferisce aprirsi al vasto mondo e approfondire lo studio delle lingue) e di preparare una tesi di dottorato (discussa in francese nel 1957) sul problema della giustificazione in Karl Barth¹⁴.

12 J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, voll. I-II, Wien 1948.

13 J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954 (*Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Milano 1978).

14 H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957 (*La giustificazione*, Brescia 1969).

2 Profondamente differente è, tuttavia, in particolare il rapporto dei due giovani teologi con l'esegesi del VT e del NT. E' questo un punto su cui Küng insiste molto nelle sue memorie.

Küng, durante gli anni di studio a Roma al Collegium Germanicum Hungaricum, rinuncia spesso a seguire le lezioni degli esegeti conservatori della Gregoriana, per recarsi all'Istituto Biblico Pontificio, dove i professori osano interpretare (e criticare) i dogmi a partire dalla scrittura, a rischio di essere colpiti dalle sanzioni del Sant'Uffizio. Ratzinger, invece, segue sì i corsi di esegesi che si tengono all'università di Monaco, ma mostra una certa insofferenza nei confronti di un approccio storico-critico ai testi troppo liberale, preferendo trovare rifugio nel più sicuro dogma. Il fatto è che, mentre Küng ritiene che sia necessario riscoprire il messaggio cristiano originario testimoniato dalla Scrittura, rinunciando a prendere le mosse dalla dogmatica neoscolastica tradizionale irrigidita e cristallizzata, Ratzinger cerca già sempre di ricondurre l'esegesi critica nell'alveo del dogma, che resta per lui l'autentico elemento vitale. Ne consegue che, se per Ratzinger la critica storica della Bibbia è benvenuta solo in misura molto limitata e non può che mantenere un ruolo soltanto periferico rispetto alla costruzione dogmatica, per Küng essa diventa invece di fondamentale importanza per la teologia, se è vero che in questa ne va anzitutto della "verità storica" della fede cristiana. Certo: sia Küng che Ratzinger sono sempre stati sostenitori di una teologia "determinata totalmente dalla scrittura e dai padri e da un pensiero essenzialmente storico"¹⁵. Tuttavia, se Ratzinger è da sempre l'alfiere di una teologia storico-organica che, oltre a non dare grande importanza alle rotture nello sviluppo della tradizione e alle deviazioni dal nucleo originario (in quanto ammette la critica esegetica solo nel quadro del dogma ellenistico), accetta addirittura come rivelazione divina una "tradizione orale parallela alla scrittura"¹⁶, Küng propugna da sempre una teologia storico-critica che abbia come criterio di misura solo e unicamente il messaggio, la figura e il destino di Gesù, non disdegnando di sottoporre a critica tanto la Bibbia quanto la storia dei dogmi.

Non è un caso che, nel suo testo del 1968 *Introduzione al cristianesimo* (frutto di un corso di lezioni tenute a Tubinga nel SS 1967)¹⁷, Ratzinger offra un'immagine caricaturale della moderna ricerca storica su Gesù, facendo torto a grandi esegeti come Bultmann o Käsemann (ovviamente senza nominarli)¹⁸. Il fatto è che egli accetta sì in generale il metodo storico-critico, ma è estremamente parco nell'applicarlo, tanto da sviluppare un'esegesi completamente determinata dal dogma; e, invece di cercare il consenso degli esperti in questioni di esegesi evitando di prendere posizione su questioni controverse, osa, da dogmatico, interpretare autonomamente singoli passi della Bibbia, usando i risultati degli esegeti solo in maniera

15 R, 131. In questo senso ritenevano entrambi superata la neoscolastica filosofico-speculativa di Rahner, con la sua particolare impronta idealistico-heideggeriana, proprio perché non teneva in fondo in gran conto la scrittura e i padri e dava scarsa rilevanza alla dimensione storica (R, 131).

16 R, 106.

17 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968 (*Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1969). Questo testo interpreta alcuni articoli di fede nel quadro del pensiero medievale e della chiesa antica, usando un metodo estremamente poco differenziato e carico di emozione.

18 UW, p. 179. Ne *La Chiesa* Küng aveva presentato l'annuncio del regno di Dio da parte del Gesù della storia a partire dall'evangelico Bultmann e dal cattolico Schnackenburg (essenziale accordo).

selettiva e arbitraria¹⁹. Anzi, in un saggio del 1989 sui conflitti nell'interpretazione della scrittura²⁰, egli arriverà addirittura a sostenere che il metodo storico-critico cerca soltanto di ricostruire, dietro la storia biblica dell'intervento divino, la storia umana, per poi utilizzarla come criterio interpretativo: "Non c'è da stupirsi che, con questo modo di procedere, le ipotesi finiscano per ramificarsi sempre di più e producano alla fine una giungla di contraddizioni. Alla fine non si esperisce più ciò che dice il testo, ma ciò che esso deve dire e a quali elementi o componenti è possibile ricondurlo". Il fatto è che, a giudizio di Ratzinger, l'esegesi critica non riconosce né "l'*analogia fidei* (cioè la comprensione dei singoli testi a partire dal tutto)", né il ruolo della tradizione ecclesiale e del magistero, a cui spetta "la parola decisiva nella interpretazione della scrittura". Inoltre essa costruisce una falsa contrapposizione ("l'interpretazione avviene o in modo critico o sulla base dell'autorità; le due cose assieme non vanno"), per inferirne che "interpretare 'criticamente' la Bibbia significa rinunciare a un'istanza autoritativa di interpretazione", tanto che "in nessun caso la 'tradizione' può essere criterio di interpretazione". Se però "solo l'interpretazione storico-critica appare come vera dischiusura del testo", mentre "l'interpretazione tradizionale, vista nel suo complesso, vale come prescientifica e ingenua", questo significa che "la fede non è parte integrante del metodo e Dio non è un fattore dell'accadere storico con cui fare i conti". Insomma: secondo Ratzinger l'esegesi critica produce false discontinuità in base al "diktat di un'immagine del mondo cosiddetta moderna o scientifica che fissa ciò che ci deve e ciò che non ci deve essere", mostrando di essere sottesa da una pregiudiziale filosofica. Ad avere "la parola decisiva" nell'interpretazione della Scrittura, invece, non può che essere la tradizione e, concretamente, il magistero ecclesiale; infatti solo un'esegesi orientata ecclesialmente è capace di aprirsi all'intervento operoso di Dio nella storia. Per Ratzinger bisogna "semplicemente cercare di capire che cosa dice la fede, che non è ricostruzione, ma presente" e, quindi, operare una critica della critica²¹.

19 In realtà Ratzinger ha avuto già da studente un rapporto ambiguo col suo maestro di esegesi testamentaria (ammirato da molti) Friedrich Wilhelm Maier, vittima della caccia ai modernisti innescata sotto Pio X a causa del suo uso del metodo storico-critico (ha perso nel 1912 la sua cattedra, ha passato molti anni come assistente militare e carcerario ed è stato riammesso a insegnare sotto il moderato papa Benedetto XV). Lo studente Ratzinger appare sorpreso del fatto che quest'uomo e sacerdote di fede profonda non abbia mai del tutto superato il trauma della sua deposizione e avverta una certa amarezza nei confronti di Roma, che non ha mai riconosciuto di aver preso una decisione sbagliata e non ha mai apertamente e onestamente corretto le sue concezioni sbagliate sulla Bibbia. Incapacità di comprendere che cosa significa una punizione ingiustificata per un uomo la cui esistenza professionale e spirituale è messa in gioco in questo modo. Il Sant'Uffizio condannò nel 1934 (indice dei libri proibiti) come "nemici della chiesa" non solo l'opera di Maier, ma anche quella dell'esperto di VT Schmidtke, mettendoli sullo stesso piano del libro dell'ideologo nazista Alfred Rosenberg *Il mito del XX secolo*.

20 J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit: Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in *Schriftauslegung im Widerstreit*, a cura di J. Ratzinger, Freiburg 1989, pp. 15-44.

21 *Ivi*, pp. 16-36. Nello stesso volume lo studioso cattolico del NT Raymond Brown presenta un'immagine del tutto diversa dell'esegesi storico-critica nel suo rapporto con la tradizione ecclesiale. Secondo Brown l'esegesi critica non è affatto atea e distruttiva e non è affatto chiusa alla tradizione. Anzi, con numerosi esempi, egli mostra come la percezione critica della pluralità storica delle Sacre Scritture possa consentire di superare vecchie contrapposizioni (ad es. in mariologia), tracciando le linee bibliche che hanno portato alla loro nascita, e contribuire così al dialogo ecumenico (R.E. Brown, *Der Beitrag der historischen Kritik zum ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen*, in *Ivi*, pp. 81-97).

Per Küng, al contrario, si tratta d'imboccare una via intermedia tra il tradizionalismo acritico di Ratzinger e il biblicismo acritico degli evangelici, ovvero di costruire una teologia sulla base del consenso degli esegeti. E' certo lecito domandarsi, come fa Ratzinger, se in questo modo non si finisca per attribuire autorità normativa, più che alla Scrittura, agli esegeti (la cui opinione può senz'altro anche cambiare). Tuttavia, anche se gli esegeti non sono certo infallibili (tanto che i risultati delle loro ricerche devono essere sempre esaminati criticamente), non si può negare, secondo Küng, che in molte questioni concernenti la comprensione del testo biblico è possibile constatare un consenso tra gli esegeti metodologicamente fondato e convincentemente giustificato – un consenso che (seppur non indiscutibile) deve essere quindi preso in seria considerazione dai dogmatici. Solo in casi eccezionali (criticamente giustificati) e solo con grande discrezione, il teologo dogmatico può deviare da esso. Che la tradizione postbiblica e il magistero ecclesiastico interpretino un passo scritturale in modo diverso da quanto emerge dal lavoro esegetico, è un fatto che può spingere senz'altro a una riflessione critica, ma che non può giustificare la decisione di principio di allontanarsi dallo stato della ricerca storico-critica moderna²².

Secondo Küng la dogmatica non può non farsi carico dei risultati dell'esegesi storico-critica²³ per quel che concerne non solo gli sviluppi più tardi della cristologia²⁴, ma anche le diverse figure di chiesa attestate nel NT, in quanto esiste un'enorme discrepanza (che Ratzinger non vuole riconoscere) tra la comprensione ebraico-cristiana originaria della figura di Gesù e quella cristiano-ellenistica sviluppatasi successivamente²⁵. Infatti, mentre nel cristianesimo giudaico il tutto è espresso ancora tramite categorie dell'agire e della relazione, nella cultura ellenistica la cosa viene ben presto travasata nelle categorie di un'ontologia greca profondamente statica (due nature/volontà, una ipostasi/persona, identità essenziale col padre) - tutti concetti pressoché incomprensibili sia per i cristiani ebrei di allora che per i cristiani di oggi non esperti di filosofia greca. Non si tratta con questo di rigettare la cristologia ellenistica, ma di reinterpretarla a partire dalla sua origine biblica, riproponendo le sue intenzioni nel linguaggio del nostro tempo grazie a un'esegesi e a una dogmatica critico- costruttive²⁶.

Certo: né Ratzinger né Küng vogliono un ritorno al liberalismo ottocentesco; ma Küng non vuole nemmeno un ritorno al vecchio dogmatismo. Il problema che divide i due è, in fondo, se si debba prendere come criterio della fede la Bibbia o il dogma, ovvero se

22 UW, 181.

23 Tra i dogmatici l'unico a muoversi in questa direzione, oltre Küng, è Schillebeeckx.

24 Cfr. le interpretazioni della morte (il "morto per noi"; la morte come "sacrificio espiatorio"; la dottrina della "soddisfazione vicaria") e le interpretazioni dell'origine (l'"incarnazione del figlio di Dio"; la nascita "verginale"; Maria quale "madre di Dio"; i dogmi cristologici e trinitari del IV/V secolo).

25 Si pensi, ad esempio, al titolo di "figlio di Dio" (che è solo uno dei numerosi titoli attribuiti a Gesù nel NT). Nella Bibbia ebraica il titolo di "figlio di Dio" veniva attribuito al popolo di Dio, agli uomini pii, ai profeti e, soprattutto, ai re d'Israele nel momento della loro ascesa al trono (Sal 2,7: "Annunzierò il decreto del Signore. Egli mi ha detto: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato": *filius meus es tu, ego hodie genui te; uids mou ei su, egò sémeron gegennekà se*). Nel NT, soprattutto negli Atti degli Apostoli di Luca, tale titolo viene attribuito anche al Gesù risvegliato dalla morte ed elevato a Dio (cfr. At 13,33, dove Gesù appare "generato" come figlio a Pasqua, non a Natale).

26 UW, pp. 405-406. Lo stesso vale per la dottrina della soddisfazione vicaria elaborata da Anselmo nell'XI secolo

il dogma stia sotto o sopra lo Scrittura, se il Cristo del dogma vada compreso a partire dal Gesù della storia o viceversa²⁷. Non è un caso che questo problema sia stato alla base anche del “dramma” dell’abilitazione di Ratzinger. Com’è noto, la prima stesura della tesi di libera docenza di Ratzinger su San Bonaventura fu infatti inaspettatamente respinta dal correlatore, il dogmatico neotomista monacense Michael Schmaus, in quanto a suo giudizio essa conteneva una “soggettivizzazione” pericolosa del concetto di rivelazione: cosa che resta (ancora oggi) l’elemento problematico nella concezione ratzingeriana della *Offenbarung*²⁸. Pensare la rivelazione come sempre più grande di ciò che è meramente scritto e ritenere che la sua verità si disveli a gradi, significa lasciare spazio a qualsiasi rivelazione gnostica rimasta finora nascosta (apocrifa), rinunciando praticamente al primato della Sacra Scrittura canonizzata e ponendo la tradizione al di sopra della Bibbia²⁹, nonché dare alla chiesa comprendente (cioè in pratica al magistero romano) il potere, col richiamo allo Spirito Santo, di sviluppare e di sanzionare nuove verità rivelate, anche se rimaste per secoli totalmente ignote alla chiesa – come nel caso dei dogmi dell’immacolata concezione di Maria (1854) e della sua assunzione in cielo col corpo (1950)³⁰.

27 UW, p. 24

28 J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959 (*San Bonaventura. La teologia della storia*, Assisi, 2008). Ratzinger trovò comunque una scappatoia: lasciò cadere le parti principali della tesi (quelle sul concetto di rivelazione), sviluppando invece l’ultima parte, quella dedicata alla teologia della storia di Bonaventura, contro cui Schmaus non aveva nulla da obiettare, per cui la sua tesi di abilitazione, così ridotta, fu discussa a Monaco il 21 febbraio 1957 (lo stesso giorno in cui Küng discusse la sua tesi di dottorato a Parigi) (UW, p. 25).

29 UW, p. 686. In effetti, come perito conciliare, Ratzinger cercò di introdurre nella costituzione sulla rivelazione, insieme con Rahner, una concezione (progettata dalla facoltà di Monaco) circa la superiorità della rivelazione sulla scrittura; ma la cosa incontrò forti resistenze e alla fine provocò anche la separazione delle vie di Ratzinger e Rahner (R, pp. 130 s).

30 Prima della sua solenne promulgazione (1.11.1950), il dogma dell’assunzione di Maria in cielo col corpo - “dogma di lusso” (J.H. Newman), in quanto non suscitato da alcuna eresia - venne pubblicizzato e sostenuto negli anni ’40, sotto Pio XII, con tutto il potere della propaganda e della politica ecclesiastica. Le Facoltà teologiche vennero richieste di un parere, ma la Facoltà di teologia di Monaco (con disappunto di Ratzinger, allora studente) si espresse in proposito in modo negativo, fondandosi sul giudizio del patrologo di Würzburg Berthold Altaner (autore di una celebre *Patrologia*, 1931; ²1949). Questi aveva mostrato, in un saggio estremamente documentato e articolato (come riconosce lo stesso Ratzinger), che la dottrina dell’assunzione di Maria era sconosciuta prima del V secolo e, quindi, non poteva appartenere alla tradizione apostolica. I docenti della Gregoriana (corresponsabili del dogma) cercarono di immunizzarsi rispetto alla critica storica, ricorrendo allo stesso argomento usato da Ratzinger nelle sue memorie (argomento che proviene dalla scuola cattolica di Tubinga del XIX secolo e da Newman, come ha mostrato bene Walter Kasper nella sua dissertazione): la critica al nuovo dogma si baserebbe su un’impostazione di pensiero non solo storica, ma storicistica, in quanto sarebbe sbagliato identificare la tradizione con ciò che è testimoniato dai testi. La conseguenza di questa idea della superiorità della rivelazione sulla scrittura (che era stata respinta da Schmaus) era che il dogma mariano dell’assunzione poteva essere considerato una verità di fede rivelata da Dio, anche se la critica storica fosse riuscita a dimostrare non solo che di tale dottrina non c’è traccia nella Bibbia, ma anche che essa è rimasta ignota alla cristianità per mezzo millennio, in quanto la leggenda dell’assunzione di Maria compare solo in un testo apocrifo miracolistico del V secolo. Un tale dogma si sarebbe sviluppato lentamente (ma quasi organicamente) nel corso dei secoli, sotto l’influsso dello Spirito Santo, da un nucleo originario. Implicitamente l’assunzione di Maria sarebbe già contenuta nelle parole del vangelo di Luca (Maria piena di grazia). Ratzinger mantiene questo punto di vista, non condiviso né dalle chiese greco-ortodosse né dalle chiese della riforma, né dalla teologia critica della chiesa latina. Il problema

E' anche possibile che l'atteggiamento riservato (se non addirittura astioso o insofferente) di Ratzinger nei confronti dell'esegesi sia riconducibile al fatto che egli, una volta nominato arcivescovo di Monaco (1977), non ha più avuto la possibilità e il tempo (diversamente da Küng) di impegnarsi nella ricerca storica, tanto da non riuscire più a scrivere quella dogmatica che si era impegnato a sviluppare già nel 1958³¹ e da limitarsi a pubblicare, oltre a un piccolo trattato sulle cose ultime (frutto di un corso di lezioni tenuto a Tubinga)³², soltanto piccole cose (considerazioni, recensioni, conferenze, prediche)³³. Tuttavia il fatto decisivo è che per Ratzinger il cristianesimo comincia solo con l'incontro del messaggio cristiano con la filosofia greca. Se però "l'eredità greca", "purificata criticamente", appartiene strutturalmente alla fede cristiana³⁴, ne consegue che ciò che interessa a Ratzinger non è in primo luogo la chiesa del NT, ma la chiesa dei padri ("senza madri, naturalmente"). Non a caso il suo sforzo teologico non si concentra sul Gesù della storia, che egli ritiene impossibile ricostruire³⁵ (mentre è a partire da esso che, secondo Küng, si devono interpretare per il nostro tempo i dogmi più tardi della chiesa), ma sul Cristo dei concili ellenistici, di cui egli ritrova la presenza un po' dappertutto negli scritti neotestamentari³⁶. Insomma: Ratzinger vuole incominciare decisamente dall'alto, con l'affermazione oggi tradizionale della professione di fede: Io credo in Gesù Cristo, unigenito figlio di Dio³⁷.

è: si deve assentire a ogni dogma promulgato dalla chiesa, anche contro migliore scienza? Forse che nella chiesa cattolica si deve sempre più rinunciare alla "critica", se la chiesa nella sua saggezza, o meglio il magistero romano, prescrive una verità di fede? E sono i teologi romani o romanizzati, che fondano dogmi completamente nuovi, più saggi dei tedeschi, che non riescono a trovarli nel NT e nella vecchia tradizione cattolica? (UW, pp. 198-200). Questo però è proprio quello che sostiene Ratzinger, richiamandosi al suo professore Gottlieb Söhngen che, pur essendo inizialmente contrario al nuovo dogma, alla fine cedette con la seguente argomentazione: "Se il dogma sarà promulgato, mi ricorderò che la chiesa è più saggia di me e avrò più fiducia nella chiesa che nella mia sapienza" – "scenetta" che, per Ratzinger, "dice tutto sullo spirito in cui qui è stata fatta teologia in modo critico e credente" (R, p. 66).

31 La cosa è rimasta a livello di progetti singoli nella speranza di una sintesi.

32 J. Ratzinger, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977 (*Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 2008).

33 Ratzinger stesso ha più volte lamentato di non essere riuscito - a causa del suo servizio pastorale - a pubblicare, oltre la tesi di dottorato e quella di abilitazione, alcuna opera scientifica. Ed è stato felice, all'età di 80 anni, di poter presentare la prima parte di uno studio più spirituale-meditativo su Gesù di Nazareth, che avrebbe in fondo potuto già scrivere a Tubinga (UW, p. 186).

34 Cfr. il discorso di Ratisbona del 13 settembre 2006.

35 Ernst Käsemann, esegeta protestante del NT e scolaro di Bultmann, è convinto che si possa sapere del Gesù della storia molto di più di quanto Barth e Bultmann ritenevano possibile e necessario. Gesù non è una fantasma, ma una persona storica con tratti umani. E anche se di lui si può sapere qualcosa solo tramite le testimonianze di fede ed è spesso in ultima analisi impossibile decidere ciò che è storico e ciò che non lo è, i grandi tratti del messaggio, del comportamento e del destino di Gesù e del suo rapporto con Dio appaiono così chiaramente e distintamente che la fede cristiana ha veramente sostegno nella storia e di conseguenza è possibile e sensata una sequela di Gesù. Cfr. UW, p. 305.

36 Cfr. J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth - Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* Freiburg-Basel-Wien 2007 (*Gesù di Nazaret*, Milano 2007).

37 La critica più radicale alla cristologia di Ratzinger è venuta anzitutto da Walter Kasper, professore di dogmatica a Münster, secondo cui bisogna muovere non tanto dalla dialettica platonica di visibile e invisibile che sta alla base del progetto di Ratzinger, ma dall'inserimento concreto dell'uomo nella natura, società, cultura e storia: "Nel quadro di un pensiero storico è possibile fondare più chiaramente anche il si-

Secondo Küng, invece, la cristologia può essere sviluppata non solo “dall’alto”, dall’incarnazione del figlio di Dio³⁸, ma anche “dal basso”, dall’uomo Gesù di Nazareth (così come lo hanno percepito i suoi discepoli), tanto più che una cristologia dall’alto (che muova dall’incarnazione del figlio di Dio, dall’incarnazione del logos) costituisce in determinati casi (ad esempio nel rapporto con ebrei e mussulmani) un quadro scarsamente utilizzabile, mentre una cristologia dal basso offre un’impostazione che consente di parlare in modo non polemico su Gesù anche con ebrei e musulmani. In fondo il messaggio cristiano non consiste in una mera dottrina o in un mero dogma, ma nella concretissima storia dell’ebreo Gesù di Nazareth, che per i cristiani è l’unto, il Messia, il Cristo³⁹. Partire dall’alto (in senso

gnificato unico e irriducibile del Gesù terreno e del suo destino... Il rimando storico al Gesù terreno diventa un elemento immanente della teologia, e diventa impossibile metterlo da parte facendone una caricatura”. Cfr. W. Kasper, *Das Wesen des Christlichen*, Theologische Revue 65 (1969), pp. 182-188.

38 La cristologia neoscolastica partiva in modo dogmatico dall’alto, dalla *divinitas* di Cristo, come mostra una celebre tesi cristologica in vigore alla Gregoriana negli anni ‘50: “E’ dimostrato con certezza (*certo demonstratur*) dalle parole stesse del Cristo e dalla testimonianza dei suoi discepoli che Gesù Cristo è il figlio naturale di Dio e vero Dio”. Tuttavia le prove scritturali addotte a difesa di questa formulazione dogmatica mancavano spesso di qualsiasi riferimento all’esegesi storico-critica. Non a caso, a fronte delle obiezioni (nei confronti della tesi della divinità di Gesù) che possono scaturire da taluni passi biblici (come ad es. Mc 10, 18: “Perché mi chiami buono? Nessuno è buono al di fuori del padre”), la risposta contenuta nel manuale di Charles Boyer suonava: “Cristo, interrogato come uomo, vuole insegnare che la fonte di ogni bene è da trovare nella divinità, senza che egli affermi o neghi la sua natura divina”.

39 Secondo l’esegeta zurighese Eduard Schweizer (autore di un commento al Vangelo di Marco) Gesù di Nazareth è una figura storica storiograficamente ben documentata e quindi, al di là di ogni dettaglio poco chiaro, ancora chiaramente individualizzabile a partire dalla situazione storica dell’Israele del suo tempo. Questo Gesù storico tuttavia, lungi del poter soltanto confermare la realtà del cattolicesimo quale si è venuto storicamente configurando (come pretende Ratzinger), rappresenta sempre di nuovo una sfida e un invito: “Gesù, addomesticato nelle chiese, è apparso spesso proprio come il rappresentante (che tutto giustifica) del sistema religioso-politico, del suo dogma, culto, diritto ecclesiastico: il capo invisibile di un apparato ecclesiale molto visibile, il garante di tutto ciò che è divenuto nella fede, costume, disciplina. Che cosa non ha dovuto legittimare e sanzionare, nella chiesa e nella società, nei 2000 anni di cristianità! Signori cristiani e principi ecclesiastici si sono richiamati a lui, come pure partiti cristiani, classi, razze. Di quali bizzarre idee, leggi, tradizioni, consuetudini e norme lo si è reso responsabile!” E’ necessario quindi, secondo Küng, richiamare alla memoria il vero uomo Gesù, che è esistito prima di ogni forma di chiesa, per prendere nuovamente coscienza del vero fondamento della cristianità, a vantaggio della nostra pratica di vita cristiana. Si tratta di narrare nuovamente da capo la singolare storia di Gesù di Nazareth (che cosa ha annunciato, fatto, ottenuto, sofferto) e riflettere sistematicamente su di essa per il nostro tempo. Con il suo atteggiamento e il suo messaggio ha rotto tutti gli schemi che la religione da sempre costruisce. Rispetto alle rivolte studentesche e alla teologia della liberazione, non era un rivoluzionario, bensì predicava la non-violenza ed era così più rivoluzionario dei rivoluzionari. Rispetto agli ordini monastici, non era un asceta e non era un monaco, ma partecipava volentieri ai banchetti ed era quindi più aperto degli asceti al mondo. Non era un politico o un riformatore sociale e non era un sacerdote o un teologo, anche se esistono molti paralleli tra la gerarchia politico-religiosa del suo tempo e la gerarchia cattolica odierna e anche se nella casistica e nei compromessi del fariseismo del suo tempo è possibile riconoscere molte concezioni morali del cattolicesimo tradizionale che rendono Gesù “più morale dei moralisti”. In compenso il suo amore era capace di conquistare le persone, perché era aperto a tutti quelli che avevano bisogno di lui e non escludeva nessuno (nemmeno l’avversario o l’eretico); era un amore del prossimo creativo e pragmatico, capace addirittura, in determinate situazioni, di servire senza tener conto delle gerarchie, di rinunciare senza chiedere contropartite, di perdonare senza limiti. Cfr. UW, pp. 402-403.

neoscolastico o hegeliano), ovvero muovere dall'idea che Gesù non è un uomo in cui si rivela Dio, ma una persona divina in due nature (dottrina che già nel V secolo, invece di risolvere la difficoltà di fondo della cristologia, ha finito per condurre a ulteriori scissioni nella chiesa) è un modo di accostarsi alla sua figura che, proprio perché improntato dal linguaggio e dalla spiritualità ellenistica, non solo non appare adeguato ai tempi (certi termini e certi concetti oggi non vengono più compresi), ma nemmeno conforme alla Scrittura (secondo l'esegesi odierna, questa dottrina delle due nature non è affatto identica con il messaggio originario del NT).

Diversamente da Ratzinger, che muove da questa unità e la comprende fin dall'inizio trinitariamente secondo il dogma del IV/V secolo, Küng cerca, in maniera più conforme ai vangeli sinottici e al pensiero storico dell'uomo odierno, di partire dal Gesù della storia, dal vero uomo Gesù, dal suo concreto manifestarsi, dal suo messaggio, dalla sua vita e dal suo destino, dalla sua realtà storica e dall'impatto effettivo da lui suscitato, per poi interrogarsi - come fecero i suoi discepoli chiedendosi: "chi è costui? (Mc 4, 41) - circa il suo rapporto con Dio che egli chiama suo padre. Un approccio dal basso non esclude quindi che ci si possa spingere in un secondo momento verso l'alto, ma vuole togliere spazio a qualsiasi prospettiva speculativa che tenda a costruirsi un suo proprio Cristo, curandosi molto poco della testimonianza scritturale e della storia effettiva⁴⁰. Ratzinger invece non guarda tanto a Gesù di Nazareth, quello incontrato e conosciuto dai suoi discepoli e dalla prima comunità cristiana, ma al Cristo della fede, quello definito dogmaticamente dai concili ellenistici del IV/V secolo. Il Gesù della storia e il cristianesimo ebraico degli inizi (molto meno dogmatico) lo interessano poco; per questo egli ha anche scarsa comprensione per l'Islam, che è stato influenzato da tale ambiente.

Per altro Ratzinger mostra scarsa comprensione anche per la variegata struttura carismatica delle comunità paoline e le diverse possibilità di concepire la successione non solo degli "apostoli", ma anche dei "profeti" e dei "maestri". A interessarlo non è la chiesa del NT, ma la chiesa dei padri. Se però per Ratzinger la chiesa antica è *in primis* la chiesa dei padri della chiesa, a ben vedere egli la identifica più con quella dei padri latini che con quella dei padri greci; e non con quella dei padri vissuti prima del concilio di Nicea (325), che subordinavano ancora chiaramente Gesù (in quanto figlio) all'unico Dio padre (posizione bollata poi come eresia subordinazionista) e che non conoscevano nemmeno un peccato originale connesso alla sessualità. Il rapporto di padre, figlio e spirito Ratzinger non lo interpreta, come i padri della chiesa greca, a partire dall'unico Dio e padre (ragion per cui ancora oggi le chiese ortodosse considerano eretica l'introduzione del *filioque* nel "Credo"), ma segue piuttosto il latino Agostino (poco apprezzato dai greci) che, in maniera non biblica, muove da un'unica "natura" di Dio, comune a tre "persone", e che è altresì responsabile della dottrina tipicamente occidentale del peccato originale. Proprio in questo suo tener fermo al teologo che ha posto le fondamenta teologiche della chiesa cattolico-romana medievale, Ratzinger è fin dall'inizio (e resta anche come papa) un teologo del paradigma cattolico latino-romano, che si è imposto decisamente nei primi secoli del secondo millennio e che per molti aspetti si contrappone al paradigma cristiano-ellenistico⁴¹.

40 UW, pp. 303-304.

41 UW, pp. 182-183. Si spiegano così probabilmente anche le numerose "gaffe" che hanno finora con-

Eppure a Tubinga Ratzinger prendeva ancora molto sul serio la causa principale dello scisma (ancor oggi perdurante) tra chiesa greca orientale e chiesa latina occidentale, e cioè la pretesa assolutistica romana dei papi della riforma gregoriana (XI secolo), e citava volentieri papa Gregorio Magno che aveva respinto decisamente il “tronfio titolo di papa universale”, che “attribuisce l’universalità” al vescovo di Roma a scapito degli altri vescovi: “Il dialogo con la chiesa orientale non finirebbe per entrare subito in una fase del tutto nuova, se si prendesse nuovamente in considerazione questo testo in tutta la sua serietà e gli si lasciasse determinare la forma del nostro stare-insieme?”⁴² Anzi, nel suo ultimo corso di ecclesiologia a Tubinga, Ratzinger era addirittura arrivato a sostenere una posizione di grande apertura nei confronti delle chiese orientali: esse avrebbero potuto essere vincolate soltanto a quei concili cui avevano attivamente partecipato e avrebbero potuto riconoscere il primato papale nella forma del primo millennio, cioè senza quell’assolutismo romano impostosi nell’XI secolo che aveva condotto alla scissione tra chiesa orientale e chiesa occidentale. E ancora nel 1982 egli affermava: “Per quanto riguarda la dottrina del primato, Roma non deve pretendere dall’oriente più di quello che è stato formulato e vissuto nel primo millennio”⁴³. Tuttavia nel 2006, in occasione della sua visita a Istanbul, Benedetto XVI si è ben guardato dal dire queste cose al patriarca ecumenico Bartolomeo I, anzi ha sostenuto nuovamente in maniera cortesemente occulta (e naturalmente senza successo) l’ideale medievale di una chiesa papale che domina (per lo meno spiritualmente) il mondo in virtù del suo monopolio della verità - cosa che, dopo il Vaticano I, implica la sottomissione anche della cristianità orientale al primato di governo del papa (da quella sempre respinto) e al suo magistero infallibile⁴⁴.

3 A caratterizzare la visione del mondo di Ratzinger è però soprattutto un rapporto sostanzialmente critico e polemico nei confronti non solo della filosofia moderna e della concezione secolare della società e dello stato, ma della modernità in generale. Non a caso l’unico tipo di illuminismo realmente accettabile per lui è quello greco-classico. Che il messaggio cristiano, proveniente da un ambiente semitico, si sia rivestito di abiti greci, è infatti qualcosa che Ratzinger considera addirittura come il frutto di una disposizione divina, tanto da non ritenere né necessario né legittimo un suo possibile diverso rivestimento. L’illuminismo secolare del XVII/XVIII secolo (provocato in parte dall’immobilità delle stesse chiese) è, invece, per lui qualcosa d’inaccettabile. Infatti, nella famosa lezione di Ratisbona, Ratzinger, facendo dichiaratamente dell’ellenismo la misura di tutto ciò che è

traddistinto il suo pontificato: il discorso (13 settembre 2006) anti-islamico (Islam = violenza) e anti-moderno (modernità = de-ellenizzazione) di Ratisbona (“il buon giorno si vede dal mattino”), la reintroduzione della messa tridentina in latino come “forma straordinaria di espressione” (2.7.2007: UW. pp. 430-431), il rifiuto del dialogo tra le religioni (23.11.2008: introduzione al libro di M. Pera *Perché dobbiamo dirci cristiani*), la polemica con gli ebrei circa l’atteggiamento di Pio XII durante la *Endlösung* nazista, la ritrattazione della scomunica ai lefebvriani (ma non ai vari teologi da lui condannati) (21.1.2009), la polemica sul preservativo in occasione del suo viaggio in Africa (marzo 2009).

42 J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, p. 141.

43 UW, p. 689.

44 UW, pp. 183-184. Per capire quanto poco sia infallibile il magistero, basta vedere come hanno definito (altrettante infallibilmente) il rapporto con le altre religioni il Concilio di Firenze e il Vaticano II (nonché il syllabus).

autenticamente cristiano, ha screditato l'illuminismo moderno come movimento di "deellenizzazione". In realtà già la riforma protestante avrebbe segnato, secondo Ratzinger, l'inizio del distacco dal vero cristianesimo dei padri⁴⁵ (mentre, a giudizio di Küng, essa ha rappresentato di fatto solo un tentativo di riforma della chiesa papale medievale, ormai in preda alla decadenza, in virtù di un ritorno all'evangelo). Comunque più in generale ciò che è avvenuto storicamente dopo il medioevo, Ratzinger lo considera come uno sviluppo sostanzialmente negativo, anzi come uno sviluppo dannoso e sbagliato, come l'inizio di una fase di rovinosa decadenza dell'Occidente. E "modernità", per sua essenza, è per lui (anche da papa) sinonimo anzitutto di distacco da Cristo, poi addirittura da Dio e infine dall'uomo, come dimostrerebbero le catastrofi dell'età moderna e contemporanea.

Secondo Küng sono state però soprattutto la rivolte studentesche del 1968-69 a ispirare in Ratzinger una profonda avversione per la modernità. E' vero che Ratzinger non fu l'unico teologo ad avere spiacevoli esperienze con la contestazione studentesca⁴⁶, anche se come preside (decano) dovette partecipare a molte più sedute e riunioni (e quindi affrontare molte più provocazioni e subire molte più aggressioni) di altri. Tuttavia, come si legge in un testo di Hermann Häring (allora studente di teologia a Tubinga, successivamente allievo di Küng e poi successore di E. Schillebeeckx sulla cattedra di dogmatica dell'università di Nimega in Olanda), mentre "Küng con la combattività di un torero si opponeva alle azioni di disturbo e cercava di discutere sui contenuti", le contestazioni ebbero su Ratzinger tutt'altro effetto: "Da professore sensibile e piuttosto timido qual era, egli soffriva molto per le contestazioni e non riusciva a opporvisi. Egli deve aver avvertito i fischi con cui si disturbavano le sue lezioni come frecce che si conficcavano nella sua pelle e nei suoi sensi. Noi provavamo, certo, compassione per lui, qualche volta anche una gioia maligna; ma non abbiamo mai saputo che cosa avvenisse in lui. Egli si ritirava in disparte, affrontava i problemi solo nell'ambito di una cerchia molto ristretta di collaboratori e andava alla ricerca – come si addice a un teologo – di risposte profonde di rilevanza teologica. Ciò che si svolgeva attorno a lui, aveva per Ratzinger a che fare con lo 'spirito di questo mondo', con il tramonto dell'occidente e con una fede in dissoluzione. Probabilmente non ha mai compreso, ad esempio, che Küng, rispetto alla questione della 'rivolta studentesca' stava in fondo dalla sua parte"⁴⁷.

In che misura la ferita psichica subita a Tubinga abbia influito sull'atteggiamento successivo di Ratzinger, decisamente critico e avverso nei confronti di qualsiasi sforzo di democratizzazione nella chiesa, nonché delle varie forme di teologia della liberazione latino-americana, lo mostrano chiaramente le sue memorie, che lasciano trasparire un terrore quasi apocalittico: "Io ho visto distintamente il volto crudele di questa devozione ateistica, il terrore psicologico, la mancanza di ritegno con cui si poteva screditare ogni riflessione morale come residuo borghese laddove era in gioco il fine ideologico. Tutto questo è già abbastanza inquietante in sé, ma diventa una sfida inesorabile per il teologo allorché l'ideologia viene presentata in nome della fede e la chiesa usata come suo strumento [...] Il modo blasfemo in cui la croce

45 Ratzinger, che pur a Tubinga ha celebrato l'eucaristia coi dei protestanti, dimentica che la riforma è stata anzitutto una reazione esistenziale-emozionale, ma nient'affatto irrazionale a un sistema ecclesiastico irrigidito, non biblico e alla sua teologia scolastica lontana dalla storia e dalla vita.

46 Proprio i professori più liberali (e a teologia i più liberali erano proprio Ratzinger e Küng) venivano spesso sbeffeggiati dai contestatori come "liberali di merda" (UW, p. 155).

47 H. Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, pp. 25-26.

veniva adesso schernita come sadomasochismo, l'ipocrisia con cui ci si spacciava ancora (se era utile) come credenti per non danneggiare gli strumenti necessari al raggiungimento dei propri fini, tutto questo non lo si poteva e non lo si doveva minimizzare o considerare come una polemica accademica qualsiasi. Dato che io al culmine del conflitto ero decano della mia facoltà, membro del Grande e del Piccolo Senato e membro della assemblea statutaria, ho vissuto tutto questo in prima persona e da vicino⁴⁸.

E' vero che l'ala cattolica del movimento studentesco era attraversata in quegli anni da atteggiamenti estremistici⁴⁹. Tuttavia già nel 1969 era possibile guardare al movimento studentesco nel suo complesso anche sotto una luce diversa, meno cupa e tenebrosa di quella di Ratzinger – un uomo in preda a una paura pessimistica che si alimentava senz'altro anche della visione dualistica della storia del suo maestro Agostino che, dopo lo choc della conquista e del saccheggio da parte dei goti di una Roma ritenuta eterna, era arrivato a interpretare nel *De civitate dei* l'intera storia del mondo come lotta tra la città di Dio e la città del mondo, tra la fede e la non-fede, tra l'avidità di potere e l'amore. Si pensi soltanto alla valutazione che dei fermenti studenteschi ebbe a dare nello stesso 1969 il rettore dell'università di Tubinga, il cristiano-evangelico Ludwig Kaiser: “Pressoché di punto in bianco ci troviamo di fronte a un sistema dottrinale neomarxista, a un'idea politica di scienza, a una comprensione sindacalistico-plebiscitaria della democrazia... Le forme in cui ci vengono presentate le tesi e le richieste che ne derivano sono scioccanti... Tuttavia, anche se pensiamo che l'interpretazione degli eventi data dagli studenti sia unilaterale e distorta, anche se pensiamo che le loro attese per il futuro siano utopiche, dovremmo cercare di capire che nelle rivolte della gioventù di tutto il mondo si annuncia un'età cui le forme di vita e i modi di comportamento tradizionali non saranno più adeguati”⁵⁰.

Certo è che, mentre Ratzinger voltò le spalle con orrore e sgomento al movimento studentesco, rifiutandosi di confrontarsi con esso direttamente in loco, per poi alla fine ritirarsi nel suo idillio bavarese, Küng - convinto con Kaiser che la “lotta per la verità”, condotta con libertà di spirito e reciproco rispetto, avrebbe potuto “conquistare la giovane generazione (qualora si fosse riusciti a coinvolgerla) meglio di ogni forma di violenza e di ripulsa irosa, meglio anche del mero tener-fermo all'autorità e alla tradizione” – scelse di restare a Tubinga per elaborare costruttivamente gli eventi del 1968 per la propria teologia e visione del mondo: “La nostra responsabilità come docenti e studiosi ci costringe qui a pensare insieme agli

48 R, p. 150. Ratzinger come Pacelli? Secondo Ratzinger l'ecclesiologia libertaria di Küng (contenuta ne *La chiesa*) avrebbe finito per fomentare nascostamente la rivolta degli studenti cattolici che nel SS 1968 si espressero apertamente per un ordinamento democratico-fondamentalista dell'ordinamento della comunità ecclesiale (l'adunanza di tutta la comunità come supremo organo decisionale; al padre spirituale solo una funzione consultiva e diritto di veto solo in questioni liturgiche e pastorali: cfr. 166-167). Non è vero, secondo Küng, che per i teologi postconciliari non ci sia più nulla di saldo nella chiesa e tutto possa essere messo in discussione (R, 134).

49 È indubbio che a quei tempi a Tubinga vi erano studenti di teologia che volevano cambiare il mondo in modo rivoluzionario e che sostenevano posizioni manifestamente critiche nei confronti della teologia in generale, compresa quella più aperta (ad es. una volta venne diffuso un volantino che, da un punto di vista antiautoritario, accusava di sadomasochismo la teologia della croce di Käsemann e Moltmann); ed è vero che lo Stift di Tubinga fu a lungo la sede di attività di sinistra e che certi teologi finirono per diventare marxisti atei.

50 UW, p. 169.

studenti. Per quanto le minoranze ideologiche, quando chiedono di discutere, cerchino solo l'occasione per propagare i loro pregiudizi, resta pur sempre il compito di aiutare la grande maggioranza (che ha sì dei dubbi e delle critiche, ma non è ideologizzata) a formarsi un giudizio fondato". Secondo Küng, infatti, è fuori di dubbio che, se si prescinde dalle assurde e chimeriche illusioni rivoluzionarie di trasformazione del mondo, gli anni delle rivolte studentesche hanno prodotto un radicale cambiamento di mentalità che ha favorito: un nuovo modo di rapportarsi con l'autorità, la tradizione e il potere istituzionale; un nuovo impulso all'autodeterminazione e alla compartecipazione alle decisioni politiche; un rapporto più autenticamente autocritico della Germania con il proprio passato; una maggiore tolleranza nei confronti degli altri e un maggiore interesse per i problemi del terzo mondo; un più attento rapporto con la natura e gli altri ambiti di vita; un miglior rapporto tra i sessi⁵¹.

4 Sono state tuttavia soprattutto le accese polemiche e le aspre discussioni scoppiate dopo la pubblicazione prima dell'*Infallibile?* (1970)⁵² e poi di *Essere cristiani* (1974)⁵³ a lacerare i rapporti tra i due vecchi colleghi.

In un volume collettaneo sulla problematica dell'infalibilità del 1971⁵⁴, dopo aver rimproverato a Küng un linguaggio da lotta di classe (rimprovero in cui risuona il trauma del '68) e alcune imprecisioni storiche (per altro ben presto rintuzzate da Küng)⁵⁵, Ratzinger

51 UW, p. 176. Secondo Küng, il '68 è stato uno sforzo di modernizzazione che promosso decisamente il movimento delle donne e il movimento ecologico e pacifista (i verdi), nonché il movimento di solidarietà con il terzo mondo: "Tutti noi siamo stati in modo positivo o negativo toccati dal 1968".

52 H. Küng, *Unfehlbar?: eine Anfrage*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970 (*Infallibile? Una domanda*, Brescia 1970),

53 H. Küng, *Christ sein*, München 1974 (*Essere cristiani*, Milano 1976).

54 AA.VV., *Zum Problem Unfehlbarkeit*, a cura di K. Rahner, Freiburg 1971 (*Infallibile? Contro Hans Küng*, Roma 1971). Nonostante le critiche, Ratzinger riconosce però che Küng è riuscito a dimostrare "in maniera del tutto convincente che le asserzioni dell'enciclica *Humanae vitae* vengono considerate dalla teologia tipicamente romana (quella soprattutto delle università papali e dei teologi curiali) come oggettivamente infallibili e dello stesso rango di un dogma" e che "bisogna dargli ragione anche quando in seguito dice che questa è la dottrina romana, anche se forse non è affatto la dottrina cattolica": "Che in questo modo si diagnostichi un punto critico, è evidente: in questo sta l'indubbia serietà di questo libro" (cfr. UW, pp. 224 ss.). Tuttavia Ratzinger finirà ben presto per constatare (avanzando nella carriera ecclesiastica) che questa dottrina dell'infalibilità non è solo quella delle università romane, ma anche quelle dei papi e delle congregazioni, anzi è la dottrina del Vaticano I e II, tanto da arrivare ad affermare solennemente (su incarico di GPII), come Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, che la dottrina per cui l'ordinazione delle donne è contro la volontà di Dio stesso, anche se non è stata definita solennemente, è una dottrina "infallibile" del magistero "ordinario" proprio dell'intero episcopato. E lo stesso vale per la peccaminosità di ogni metodo contraccettivo. A questo proposito cfr. l'osservazione critica di Küng rispetto alla dichiarazione sulla questione dell'ammissione delle donne all'ufficio sacerdotale, emessa dalla Congregazione per la dottrina della fede sotto Paolo VI il 27.1.1977 ("La chiesa cattolica non si ritiene legittimata, per fedeltà al modello del suo signore, ad ammettere le donne al sacerdozio"): "Come se Gesù stesso, che non era sacerdote, avesse consacrato dei sacerdoti maschi! Forse che tutto questo si trova nella Bibbia?" (UW, p. 426).

55 AA.VV., *Fehlbar? Eine Bilanz*, a cura di H. Küng, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973 (*L'infalibilità*, Milano 1977). Ad esempio, chiedersi se nel V secolo papa Leone Magno abbia usato il titolo di *summus pontifex* o *pontifex maximus* vuol dire cercare di spostare il dibattito su una "pagliuzza" di interesse storico per distrarre l'attenzione dalla "trave" dogmatica che acceca l'occhio teologico di Ratzinger. Ciò che viene

arriva ad accusarlo di essersi fatto alfiere, nel suo sforzo di costruire “un’alternativa alla teologia romana”, di una concezione del magistero spirituale, della successione apostolica e del potere dei concili ecumenici in netto contrasto non solo con la tipica teologia romana di scuola, ma anche “con l’intera tradizione cattolica” o, più centralmente, “con i dogmi di fondo della chiesa antica, con ciò che dal punto di vista della storia dei dogmi è il contenuto dell’idea di ‘cattolico’” – riproponendo così il problema del criterio in base a cui stabilire ciò che è “cattolico” o più in generale “cristiano”.

Secondo Küng, tuttavia, non si può prendere la teologia e l’ecclesiologia dei padri dell’era post-neotestamentaria (IV/V secolo) come criterio assoluto per definire che cos’è “cattolico”, in quanto troppo grande è la differenza tra la loro impostazione e quella del NT. Ciò significherebbe infatti dare più importanza alla tradizione ellenistico-romana che alla Scrittura. Invece di prendere come criterio di una concezione “cattolica” di chiesa la dottrina di quei padri che, essendosi formati all’interno di una tradizione greca di pensiero, avevano utilizzato nel formulare le verità dogmatiche, categorie linguistiche e concettuali accessibili soltanto a una mentalità ellenistico, nonché un’idea episcopale di chiesa in cui dei principi governavano la comunità in modo almeno in parte autoritario (anche se ancora senza riconoscere il primato romano), per Küng bisogna orientare la comprensione della chiesa anzitutto al NT, che deve tuttavia essere interpretato in modo nuovo in ogni epoca storica⁵⁶. Il significato originario della parola “cattolico” (significato che ritroviamo nei padri apostolici Ignazio e Policarpo, ma che trova sostegno nel NT) è: chiesa cattolica significa l’“intera” chiesa, nella sua differenza rispetto alle singole chiese locali (compresa quella romana). Il fatto è che Ratzinger - che pur a Tubinga era a sua volta del parere che bisognasse assegnare un peso maggiore alla tradizione della chiesa antica (perché molto più vicina al NT) che non alla tradizione tipicamente romano-medievale – non solo non ha mai preso veramente sul serio la ricostruzione della struttura della chiesa neotestamentaria fatta da Küng in *Strutture della chiesa* (1962) e ne *La chiesa* (1967) – due libri che non solo riflettono l’opinione consensuale degli esegeti odierni (sia evangelici che cattolici) sulla chiesa originaria, ma affrontano questioni storiografiche che non erano state affrontate né dal concilio antiriformato di Trento né dal Concilio antimoderno Vaticano I (in ragione del livello delle conoscenze storiche allora esistente) -, ma si è sempre aperto ai risultati dell’esegesi solo nella misura in cui essi non disturbavano la sua concezione cattolico-bavarese di chiesa, orientata ai più tardi padri della chiesa e improntata soprattutto da Agostino⁵⁷.

Ratzinger ha ragione nel dire che “cattolico” non è un concetto arbitrario, bensì è un concetto che indica una precisa grandezza storica. Tuttavia la fa troppo facile laddove identifica acriticamente l’idea di “cattolico” con la realtà del cattolicesimo quale si è

sottaciuto da Ratzinger è che, in un’epoca in cui i vescovi e i teologi della chiesa occidentale e di quella orientale non inferivano ancora dal passo evangelico in cui Pietro viene definito “roccia” della chiesa un primato del vescovo di Roma quale successore del capo degli apostoli, il concilio ecumenico di Calcedonia (451) aveva sconfessato il vescovo di Roma Leone I che, sulla base del suddetto passo biblico, era arrivato a pretendere l’obbedienza non solo degli altri vescovi, ma addirittura del concilio ecumenico, non riconoscendogli quindi alcun tipo di infallibilità (UW, pp. 225-226).

⁵⁶ *La chiesa* di Küng è per Barth e Käsemann un libro “evangelico”.

⁵⁷ Cfr. la battuta di Käsemann (UW, p. 227) dopo la lezione di Ratzinger su “Il significato dei padri per la teologia contemporanea”.

venuta storicamente configurando nel corso dei tempi, in quanto molti aspetti di questa realtà cattolica sono estremamente problematici. Cattolico è infatti *in primis* chi si sente vincolato all'intera chiesa, alla chiesa universale, chi è in collegamento spirituale non solo con la chiesa di tutte le età (questa è la cattolicità nel tempo, interessata alla continuità della fede cristiana), ma anche con la chiesa di tutte le nazioni e di tutti i continenti (questa è la cattolicità nello spazio: interessata a comprendere i gruppi più diversi). In questa prospettiva è però impossibile ignorare il cristianesimo giudaico e quello dei padri greci più antichi, assolutizzando il paradigma ellenistico (frutto di una sintesi del messaggio cristiano con la filosofia greca), ovvero spacciandolo come verità valida atemporalmente. E se è vero che non si può considerare il paradigma medievale cattolico-romano come praticamente non-cristiano (come fanno i protestanti), è anche vero che non si può nemmeno considerare il paradigma riformato e quello illuministico come tappe di un processo di de-ellenizzazione e (quindi) di progressiva decadenza del cristianesimo occidentale, responsabile del relativismo contemporaneo.

Secondo Küng, un cattolicesimo d'impronta rigidamente ellenistico-romana è fundamentalmente incapace di vero dialogo con la filosofia moderna, con le scienze naturali, con l'idea di democrazia ed è di impedimento ad ogni forma di intesa ecumenica, nella misura in cui rifugge da ogni autentica inculturazione del cristianesimo, ovvero da ogni riformulazione del messaggio cristiano in categorie linguistico-concettuali di matrice indiana, cinese o africana. La "cattolicità", invece, non è una proprietà esclusiva dei cristiani cattolici, che la riceverebbero ap problematicamente per via ereditaria, anzi la cattolicità non può non farsi "cattolicesimo", diventare cioè ideologia, laddove la realtà storica della chiesa cattolica (con tutte le sue degenerazioni nella devozione, nella teologia e nella costituzione ecclesiale) viene accettata passivamente, invece di essere posta in discussione alla luce dell'unico vero criterio, dell'unica vera unità di misura, che è il messaggio cristiano originario, l'evangelo di Gesù Cristo. Ciò significa quindi che il teologo autenticamente cattolico deve essere sempre intenzionalmente evangelico e il teologo autenticamente evangelico deve restare sempre cattolicamente aperto. Solo così si può dar vita a un'ecumenicità autentica, ovvero a una "cattolicità evangelica" ordinata e centrata sul vangelo di Gesù. In questo senso è più che mai necessario un discernimento (paolino) degli spiriti in relazione allo sviluppo della chiesa: da accettare è ogni sviluppo (*evolutio secundum evangelium* (ad es. l'ordinamento con i tre uffici: vescovi, presbiteri, diaconi); da tollerare è ogni sviluppo *praeter evangelium* (ad es. l'assunzione di talune tradizioni devozionali delle antiche religioni greco-romane o germaniche); da eliminare è ogni sviluppo *contra evangelium* (ad es. il centralismo, l'assolutismo e l'imperialismo romano nella dottrina, nella morale e nella disciplina ecclesiale, che si è imposto a partire dall'XI secolo ed è stato la principale ragione degli scismi della cristianità).

Un secondo momento di duro scontro tra Ratzinger e Küng si è avuto poi nel 1974 in occasione dell'uscita di un volume collettaneo (curato da von Balthasar) di discussione su

*Essere cristiani*⁵⁸. Secondo Ratzinger (che qui non mostra affatto nei confronti dell'opera del suo ex-collega quel "di più di simpatia" che invece avrebbe poi chiesto nei confronti del suo *Gesù di Nazareth*⁵⁹) *Essere cristiani*, sotteso da una "malcelata arroganza", è "un'opzione per un'etichetta che resta in realtà una formula vuota", in quanto in esso il cristianesimo viene privato della "sua serietà, che è pronta ad affrontare la morte", e trasformato problematicamente in qualcosa di letterariamente "interessante"; ma in questo modo la fede cristiana finisce per "imputridire dalle fondamenta" e la comunità ecclesiale per scomparire, trasformandosi "letteralmente in qualcosa che non ha nulla da dire". Inoltre Küng procede "in solitudine, da solo con se stesso e la razionalità moderna", sviluppando una teologia "non seria", "priva di radici" e "in ultima analisi non-vincolante", tanto che la certezza che vi si respira è una "certezza di scuola, di partito", "non una certezza per cui valga la pena vivere e morire", "una certezza per tempi comodi in cui non si richiede di essere coerenti fino alla fine". Insomma: una simile teologia, che non può alla fine non "approdare in astrusità", "non porta più da nessuna parte". Ovviamente questa dura presa di posizione (per altro non suffragata da convincenti argomenti) non stupirà certo chi ha ben presente come Ratzinger, durante i 24 anni in cui ha esercitato la sua funzione di prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, abbia proceduto brutalmente contro altri grandi libri su Gesù (Schillebeeckx, Boff, Sobrino), oltre che contro la teologia della liberazione e contro ogni autentica teologia asiatica e africana. Tuttavia sarà forse sufficiente un breve confronto di *Essere cristiani*

58 AA.VV., *Diskussion über Hans Küngs 'Christ sein'*, a cura di H.U. v. Balthasar, Mainz 1976. Küng definisce "leali" i contributi di Kasper e Lehmann, "costruttivo" quello del dogmatico di Mainz Theodor Schneider. Nota inoltre come dagli esegeti intervenuti (il VT di Friburgo Alford Deissler e il NT di Vienna Jacob Kremer), che non avevano il problema dell'ortodossia e non si preoccupavano di essere sospettati di eresia, gli si sia giunto un sostanziale riconoscimento della bontà delle sue argomentazioni. Cfr. anche l'articolo dello zurighese Eduard Schweizer.

59 Nel suo *Gesù di Nazareth* del 2007 (in cui ha elaborato evidentemente testi, lezioni e prediche stese in precedenza e in cui si richiama ai libri del tutto acritici della sua gioventù) Ratzinger definisce sì irrinunciabile il metodo storico-critico, ma lo mette fra parentesi ogniqualvolta vengano criticati dogmi o concezioni tradizionali. Non a caso rimanda a un progettato secondo volume questioni storiograficamente controverse (nascita verginale, tomba vuota); interpreta il camminare di Gesù sulle acque del lago, la trasformazione dell'acqua in vino e la pesca miracolosa di Pietro in modo simbolico-teologico, evitando di esprimersi circa la storicità di questi racconti; contro l'ampio consenso degli esegeti, non muove da Marco quale vangelo più antico, ma prende in toto il vangelo di Giovanni (vangelo scritto solo intorno al 90, anche se contiene ovviamente pure materiale più antico) come fonte storica di un testimone oculare, invece di comprenderlo come "un'ampia, ma non totalmente libera rilettura poetico-letteraria di Gesù" (per usare un'espressione dell'esegeta conservatore di Tubinga Martin Hegel, da Ratzinger spesso positivamente citato). Il fatto è che il metodo utilizzato dal dogmatico Ratzinger è fondamentalmente astorico: egli non solo legge i vangeli sinottici a partire dal vangelo di Giovanni, ma interpreta la cristologia di Giovanni nel senso dei dogmi dei concili di Nicea e di Calcedonia, per cui a suo giudizio già il Gesù della storia avrebbe affermato di avere la stessa essenza o natura del padre (*homoousios*). In fondo Ratzinger non ha scritto un libro storico, ma un'interpretazione spirituale e dottrinale della scrittura, che lascia alle sue spalle tutti i problemi storici e ritrova già nell'idea del regno di Dio, oltre che nel discorso della montagna e nel Padre nostro, una cristologia nascosta, di cui Gesù secondo altre testimonianze sinottiche non era evidentemente cosciente. Non a caso, dopo gli elogi osannanti di giornalisti incompetenti e sprovveduti, non sono mancate le critiche degli esperti. Cfr. H. Häring, *Jesus von Nazareth in der wissenschaftlichen Diskussion*, Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London-Zürich 2007; AA.VV., *Jesus von Nazareth kontrovers: Rückfragen an Joseph Ratzinger*, Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London-Zürich 2007.

(1974) di Küng con l'*Introduzione al cristianesimo* (1968) di Ratzinger, per capire le ragioni profonde del loro ineluttabile conflitto.

Diverso è anzitutto il pubblico a cui queste due opere si rivolgono. Mentre Ratzinger parla esclusivamente ai cattolici orientati ecclesialmente, proponendogli una rinnovata introduzione alle verità della loro fede, Küng si rivolge anche a quei contemporanei che non sono cristiani, offrendogli un'introduzione al messaggio cristiano adeguata a un mondo post-moderno. Diverso è in secondo luogo il fondamento dell'argomentazione, che, se per Ratzinger è la professione di fede della chiesa cattolica formulata una volta per sempre (che egli vuole presentare nuovamente nel suo mondo linguistico e immaginifico), per Küng è il Gesù della storia testimoniato nei resoconti neotestamentari, che viene prima delle formulazioni e definizioni dogmatiche dei secoli successivi e che costituisce l'unico criterio per comprendere (col mutare dei tempi) in modo sempre nuovo la fede cristiana. Diversa è poi anche l'intenzione che muove i due scritti: mentre Ratzinger, in un'epoca confusa e priva di orientamenti, mira a ricostituire una spiritualità cattolica vivente, capace di attingere alla tradizione di fede, Küng mira a una nuova prassi di fede, fondata su un rinnovato lavoro di autocritica, che sappia condurre a una nuova spiritualità e a una nuova comprensione complessiva del cristianesimo. Diverso è inoltre il principio-ermeneutico-guida che sottende le due opere: se per Ratzinger tale principio è il consenso dei primi cinque secoli (*consensus quinquasecularis*), in cui la dogmatica ha ottenuto la sua figura classica e in cui la chiesa (se si prescinde da poche eccezioni) non era ancora scissa, per Küng il consenso della chiesa antica è sì importante, ma va visto in un contesto più ampio e infine va misurato sul messaggio biblico originario di Gesù quale messia di Dio, con cui la teologia deve fare sempre di nuovo i conti in maniera responsabile ad ogni cambiamento epocale. Diversi sono poi anche gli interessi di fondo (manifesti e nascosti) che muovono le due opere. Ratzinger resta incondizionatamente all'interno del sistema ecclesiastico, in quanto la fede cristiana è sempre anche obbedienza alla chiesa, per cui il bene e l'affermazione della istituzione chiesa devono essere sempre e incondizionatamente garantiti; Küng invece evidenzia anche gli errori e i fallimenti della chiesa e, nella sua critica al sistema ecclesiastico, chiede riforme fondamentali che prendano come punto di riferimento il messaggio di Gesù. Diverso è anche l'impatto pratico cui mirano le due opere. Ratzinger intende stabilizzare le strutture ufficiali e i sistemi di fede della chiesa cattolica, per cui evita qualsiasi critica o relativizzazione della dottrina, in quanto le ritiene (anche nel nome di Gesù) né fondabili né legittime; Küng, invece, non tiene conto di questo limite posto da Ratzinger, anzi ritiene legittimo criticare (nel caso) e (comunque) relativizzare le strutture ecclesiastiche esistenti a partire dal messaggio, dall'azione, dal destino e della persona di Gesù. Diverso è infine il sistema epistemico di riferimento, che per Ratzinger è costituito indiscutibilmente dalla filosofia ellenistica, rappresentate dal tardo platonismo e dall'opera di Agostino, tanto che per lui la teologia della chiesa antica conserva fino ad oggi un valore normativo insuperabile, mentre per Küng è costituito anzitutto dall'ampio tesoro di conoscenze elaborate dall'esegesi scientifica del XIX e XX secolo e più in generale da un'ermeneutica ideologico-critica che si presenta come complessivo sistema di sapere da introdurre in modo nuovo nella teologia cristiana.

Per quanto poi concerne i punti forti e i punti deboli delle due opere, si potrebbe dire quanto segue. La debolezza della posizione di Ratzinger è data dal fatto che essa resta chiusa a qualsiasi dialogo critico (sia verso l'interno che verso l'esterno), si limita a ripresentare, in un'epoca di crisi, le risposte che la chiesa conosce già da millenni, senza minimamente

sottoporle a critica, interpreta la mutata situazione storico-culturale prevalentemente come una via sbagliata. La sua forza, invece, è che è capace di creare una forte identità simbolico-ecclesiale, che può alla lunga funzionare in un mondo attraversato da un rinnovato bisogno di religione. La debolezza di Küng sta nel fatto che, con la sua nuova impostazione sistematica, presuppone una complessiva cultura argomentativa conflittuale, alle cui alte e difficili richieste la gerarchia cattolica evidentemente non è ancora preparata. La sua forza è che si apre alle necessità e ai bisogni della società contemporanea e che cerca di riformulare il messaggio cristiano, senza danneggiarne il nucleo evangelico, perché sia recepibile anche in una società secolarizzata, ponendo le basi per una riforma istituzionalizzata della chiesa cattolica.

Insomma: nonostante tutte le effettive affinità, tra Ratzinger e Küng esiste non solo una diversità di estrazione familiare, culturale e nazionale, ma anche una profonda differenza per quanto concerne la struttura psichica, l'atteggiamento nei confronti della liturgia, della teologia e della gerarchia cattolica e soprattutto dell'esegesi biblica e della storia della chiesa, nonché della rivelazione e del dogma. In questo senso Ratzinger e Küng incarnano due vie diverse dell'essere cattolici, due modelli diversi di teologia e di chiesa, tanto che si potrebbe affermare che essi vivono in due mondi o in due paradigmi completamente diversi: "Vediamo ogni problema della chiesa in modo così diverso come, alla soglia dell'età moderna, un tolemaico e un copernicano vedevano il cielo stellato"⁶⁰. Non a caso allorché cominciò ad imporsi in astronomia l'immagine geocentrica dell'universo, che era radicalmente diversa da quella eliocentrica, i tolemaici reagirono allo stesso modo di Ratzinger rispetto a una visione del mondo che non dava loro più alcuna certezza per cui poter vivere e morire, sfociava in astrusità e non conduceva da nessuna parte.

Resterebbe da chiedersi se la diversità di prospettiva teologica debba per forza portare a una rottura o se invece prospettive differenti non possano completarsi a vicenda nel rivolgersi agli uomini d'oggi che non vivono più nel medioevo. Per questo bisognerebbe tuttavia che non esistesse più un magistero assolutista persuaso di essere sempre in possesso della verità: una verità che per i cristiani non può che essere l'uomo Gesù di Nazareth e non dovrebbe essere mai confusa con una determinata interpretazione che di Gesù si è data nel corso della storia.

60 UW, p. 673.

2020