

**PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA**  
FONDAZIONE VATICANA JOSEPH RATZINGER – BENEDETTO XVI  
FONDAZIONE BENEDETTO XVI (Ratisbona)

*Joseph Ratzinger ed Erik Peterson*  
*Due itinerari teologici*

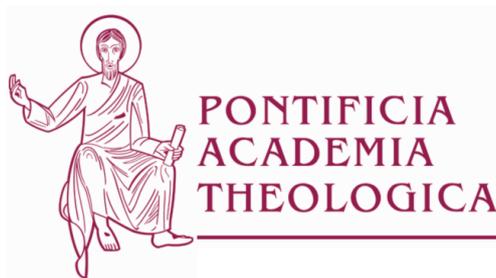
SIMPOSIO  
Roma, giovedì 2 maggio 2013  
ore 15.00 – 17.30

*Lectio*

Prof. THOMAS SÖDING, Università di Bochum:

**La Sacra Scrittura nella Chiesa Cattolica.**  
**Sul dialogo teologico di J. Ratzinger con E. Peterson**

**Pontificia Università della Santa Croce**  
Piazza di S. Apollinare 49 – Aula “Alvaro del Portillo”



La “*Pontificia Academia Theologica*” ha pubblicato nella collana “*itineraria*” (nr. 7), presso la Libreria Editrice Vaticana, il volume di studi relativo al simposio internazionale su Erik Peterson, tenutosi a Roma il 24-26 ottobre 2010 in occasione del cinquantesimo della morte.

Il Presidente coglie l'occasione per ringraziare vivamente *S.E. Sen. Dr. h.c. mult. Hans-Albert Courtial*, Fondatore e Presidente generale della Fondazione Pro Musica e Arte Sacra di Roma. Senza il suo generoso mecenatismo non sarebbe stato possibile stampare e pubblicare il volume.

# LA SACRA SCRITTURA NELLA CHIESA CATTOLICA

## Sul dialogo teologico di Joseph Ratzinger con Erik Peterson

Prof. THOMAS SÖDING (Università di Bochum)

Nel suo discorso ai partecipanti al simposio internazionale su Erik Peterson del 25 ottobre 2010 Benedetto XVI ha ricordato di aver instaurato sin da giovane un contatto personale con l'opera di quel teologo – e come esso si sia consolidato nel tempo.<sup>1</sup> Certo, Peterson non ha esercitato un influsso unicamente su Ratzinger – e Ratzinger non si è ovviamente fatto influenzare solo da Peterson. Ciononostante, questo legame tra i due rappresenta un capitolo della storia della teologia del ventesimo secolo.

Il nesso è significativo non solo per la notorietà acquisita dal più giovane dei due teologi. Sia come Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, sia come vescovo di Roma vi ha fatto riferimento valorizzando alcune delle intuizioni centrali della teologia petersoniana. Il significato di questo legame va colto inoltre in una particolare prospettiva ecumenica: la critica protestante viene trasposta nell'ambito più specifico della dogmatica cattolica, provando in tal modo sia la serietà esistenziale di un dialogo religioso improntato unicamente alla ricerca della verità, sia l'innesto di quest'incontro sulle pagine aperte della sacra Scrittura e il suo maturare nella comune ricerca del significato attuale del testo. Questo dialogo spalanca all'io in ricerca le porte della casa di Dio ed apre la Chiesa cattolica ad un rinnovato confronto con l'individualismo moderno.

Il dialogo di Joseph Ratzinger con Erik Peterson suscita un particolare interesse. È valorizzato come termine di riferimento per definire alcune posizioni di natura confessionale e per cogliere determinati nodi problematici dell'orientamento acquisito dal cattolicesimo nel moderno. Nel recensire la pubblicazione di una parte inedita dell'epistolario di A. v. Harnack e E. Peterson, Johann Hinrich Claussen, il pastore responsabile del coordinamento della comunità evangelica di Amburgo, ha scritto il 13 gennaio 2013 nel *Frankfurter Allgemeine Zeitung*,<sup>2</sup> che in questo dialogo si manifestano in forma ideal-tipica due modi di credere: da un lato, l'illuminismo protestante che tollererebbe unicamente "l'autorità interiore della libertà di coscienza" e, dall'altro, "l'autorità esteriore della Chiesa", volta a formulare dogmi e ad amministrare sacramenti. In termini di politica ecclesiale l'autore della recensione tocca un punto nevralgico riferendosi a Benedetto XVI:

<sup>1</sup> In GIANCARLO CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012, p. XXVI-XXVIII. Versione italiana: GIANCARLO CARONELLO (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Città del Vaticano 2012, pp. 17-20.

<sup>2</sup> Cf. Johann Hinrich Claussen: *Von Autorität und Aufklärung. Der Briefwechsel Adolf von Harnacks und Erik Petersons illustriert die zwei Pole des christlichen Glaubens*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 16.01.2013, p. 4. L'articolo si riferisce in particolare a CHRISTIAN NOTTMEIER, *Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung: Adolf von Harnack und Erik Peterson*, in Giancarlo Caronello (ed.), *Erik Peterson (n. 1) 129-159*, nonché all'edizione del carteggio *ivi.*, p. 153-159 (edizione italiana: p. 137-159, 160-166).

“L'intera biografia teologica e magisteriale del Papa può essere intesa come un progetto ispirato a quello di Peterson e contrapposto a quello di Harnack”.

È lecito esprimere più d'una riserva sulla consistenza di tale valutazione. Il principio della cattolicità, soprattutto se interpretato nella molteplicità dei toni impressivi da Joseph Ratzinger / Benedetto XVI, non vive di un'antitesi, ma di un anticipo costruttivo della sua pienezza. È opportuno tuttavia descrivere con maggior precisione la relazione di Ratzinger con Peterson, che è stato effettivamente un antipode di Harnack.

## 1. UN INCONTRO SORPRENDENTE

L'incontro di Ratzinger con Peterson è sorprendente. Gli elementi di contrapposizione biografica e teologica non potrebbero esser maggiori.<sup>3</sup> L'uno proviene dalla Germania settentrionale, l'altro da quella meridionale – anzi: l'uno è nato ad Amburgo, città dell'Ansa, l'altro al confine tra Baviera ed Austria. L'uno è stato battezzato in una comunità evangelica, l'altro nella Chiesa cattolica. L'uno è stato educato in un clima talmente liberale da doversi poi letteralmente spianare un proprio itinerario per aver accesso al mondo della fede; l'altro crebbe invece profondamente imbevuto dalla viva pietà popolare cattolica, sì da poterne attingere per tutta la sua vita. In ambito scientifico l'uno ha perseguito una sua fama come esegeta e patrologo, l'altro invece come dogmatico e teologo fondamentale.

Questi elementi di contrapposizione hanno però radici ben più profonde: a dividere i due è lo spazio di una generazione, con tutti i suoi drammi. L'uno si è sottratto al nazionalsocialismo vivendo a Roma, in esilio, l'altro è stato costretto da quello stesso sistema a prestare il servizio militare obbligatorio, nel fiore della sua giovinezza; l'uno ha cercato un proprio orientamento nella crisi che ha investito la Repubblica di Weimar, l'altro l'ha fatto prestando il proprio contributo alla ricostruzione dell'Europa in seguito alle rovine seminatevi dalla Guerra. L'uno si è convertito al cattolicesimo in un'epoca caratterizzata dai cosiddetti pontificati piani, l'altro ha lasciato una sua documentabile traccia nei testi del Concilio Vaticano II.<sup>4</sup>

A rendere tuttavia particolarmente incisiva tale contrapposizione è la diversità delle posizioni occupate nella Chiesa. Per riprendere il termine utilizzato da Giancarlo Caronello nel titolo del volume dedicato al simposio del 2010, Peterson è un “outsider”. Joseph Ratzinger è invece decisamente un “insider”. Peterson è uno spirito mosso dall'inquietudine, Ratzinger è invece un esteta, un contemplativo; entrambi hanno però criticato in termini costruttivi la teologia del proprio tempo: Peterson quella evangelica, Ratzinger quella cattolica. Peterson ha scritto un'ecclesiologia dominata dalla prospettiva escatologica,<sup>5</sup> Ratzinger in-

<sup>3</sup> Sulla biografia di Peterson cf. BARBARA NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg – Basel – Wien 1994 (1992). Manca tuttora una biografia scientifica di Joseph Ratzinger. Importante però è la sua autobiografia: JOSEPH RATZINGER, *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1998.

<sup>4</sup> L'intensità delle diverse influenze, dirette o indirette, è documentata da NORBERT TRIPPEN, *Joseph Kardinal Frings*, vol. II (in *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte*, vol. 104), Paderborn 2005, part. pp. 210-511. L'intenso confronto con il concilio e con la sua recezione è chiaramente avvertibile in JOSEPH RATZINGER, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung I-II* (“Gesammelte Schriften”, vol. 7/1-2), Freiburg – Basel – Wien 2012.

<sup>5</sup> Cf. ERIK PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, in BARBARA NICHTWEISS – HANS-ULRICH WEIDEMANN edd., KARL KARDINAL LEHMANN (“Ausgewählte Schriften” – volume monografico), Würzburg 2010.

vece un'eccelesiologia che vive di un'anima eucaristica.<sup>6</sup> A prevalere nell'opera di Peterson è la prospettiva apocalittica, connotata in particolare dalla categoria della riserva escatologica;<sup>7</sup> in quella di Ratzinger prevale invece l'elemento giovanneo in cui convergono in forma simbiotica la presenza della salvezza ed il suo futuro.<sup>8</sup>

Probabilmente sono state proprio le differenze qui rapidamente accennate a destare l'interesse di Joseph Ratzinger per Erik Peterson. Le diversità sono però talmente consistenti da indurre a chiedersi in termini più specifici *quale* sia il rapporto che J. Ratzinger ha instaurato con Peterson e *quali siano le forme* in cui l'ha sviluppato. Nel discorso tenuto durante l'udienza dell'ottobre 2010, sono chiaramente avvertibili due plessi tematici: la sacra Scrittura e la Chiesa cattolica – o più esattamente: il rapporto di reciproco scambio che sussiste tra queste due grandezze. Tale legame indica allora la necessità di leggere *la Sacra Scrittura nella Chiesa?* E che cosa significa leggere la Sacra Scrittura *nella Chiesa?*

Entrambi questi interrogativi rappresentano le pietre miliari d'un itinerario che ha progressivamente indotto Joseph Ratzinger ad individuare col tempo il nucleo centrale della sua teologia.<sup>9</sup> È in ragione della significatività del nesso indicato che egli, nel lavorare alla sua tesi di dottorato ed a quella di libera docenza, non si è lasciato attrarre dall'orbita di quella teologia moderna che stava perseguendo l'obiettivo (si pensi solo a Karl Rahner)<sup>10</sup> di battezzare l'idealismo tedesco e di riformare la Neoscolastica.<sup>11</sup> Si è rivolto invece ad Agostino<sup>12</sup> e a Bonaventura,<sup>13</sup> che nel loro tempo e con i loro mezzi furono in grado di armonizzare il principio

<sup>6</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II* (Gesammelte Schriften 8/1-2), Freiburg – Basel – Wien 2010. Significativa è la sua prefazione alla dissertazione di dottorato di MAXIMILIAN HEINRICH HEIM, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen Gentium*, 2. Auflage Frankfurt/M. 2005. “Focalizzare l'eccelesiologia sulla cristologia significa comprendere la Chiesa a partire dal sacramento, significa inoltre sviluppare un'eccelesiologia eucaristica, significa rapportare e subordinare i sistemi sociologici ed umani in genere all'ordine fondamentale della *communio*, così come essa si sviluppa a partire dall'Eucaristia” (*Kirche – Zeichen unter den Völkern*, vol. II, p. 1316).

<sup>7</sup> Questa prospettiva è avvertibile in termini particolarmente sintetici in ERIK PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, ed. Barbara Nichtweiß – Werner Löser SJ (“*Ausgewählte Schriften*” 4), Würzburg 2004.

<sup>8</sup> Significativa è l'escatologia: cf. JOSEPH RATZINGER, *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* (Gesammelte Schriften 10), Freiburg – Basel – Wien 2012.

<sup>9</sup> Cf. TH. SÖDING, *Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift im Denken Josef Ratzingers*, in *Communio* 35 (2006), p. 545-557; Id., *Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger*, in FRANK MEIER-HAMIDI – FERDINAND SCHUMACHER (edd.), *Die Theologie Joseph Ratzingers* (QD 222), Freiburg – Basel – Wien 2007, p. 12-55; Id., *Bibel und Kirche bei Joseph Ratzinger. Eine kritische Analyse*, in CHRISTIAN SCHALLER (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zur Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 4), Regensburg 2011, p. 16-42.

<sup>10</sup> Si veda l'esposizione sintetica in KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (“*Sämtliche Werke*” vol. 26), Freiburg – Basel – Wien 1999.

<sup>11</sup> Cf. LUCIANO MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, vol. I: *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*; vol. II: *Testi e documenti per un bilancio del neotomismo* (“*Ricerche di filosofia e di storia della filosofia*” vol. 3, 6), Milano 1986, 1989.

<sup>12</sup> JOSEPH RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954). La tesi di dottorato ed altri studi su Agostino e sulla teologia dei Padri della Chiesa sono ripresi nel volume I dell'*opera omnia* (Gesammelte Schriften 1), Freiburg – Basel – Wien 2011.

<sup>13</sup> JOSEPH RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (1959). In “*Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*” (Gesammelte Schriften 2), Freiburg – Basel – Wien 2009.

cattolico della Tradizione con il cattolico principio della Scrittura. In forza d'entrambi questi principi ha potuto recepire nei suoi *"Elementi di teologia fondamentale"* (una *"Prinzipienlehre"*!) lo *"et .. et"* del Concilio di Trento contrapponendolo sia al *"partim – partim"* della seconda Scolastica affermatasi con la Controriforma,<sup>14</sup> sia contro il *"totus – totus"* del rinnovamento teologico impostosi prima del Vaticano II.<sup>15</sup> Ha saputo rendere produttiva l'armonizzazione di questi due principi,<sup>16</sup> sì da farne – in ultima analisi – il fondamento posto alla base della sua trilogia su Gesù.<sup>17</sup>

Va tenuto d'altronde presente che la relazione tra Scrittura e Chiesa rappresenta anche per Erik Peterson la questione fondamentale da lui focalizzata nel suo dialogo con Adolf von Harnack.<sup>18</sup> Benedetto XVI riferisce che nel 1951, da giovane cappellano della parrocchia di Bogenhausen a Monaco, ricevette da Heinrich Wild, il direttore editoriale della casa editrice cattolica Kösel, il volume dei *"Trattati teologici"* di Peterson, appena pubblicato. E ricorda con commovente chiarezza: "Lo lessi con curiosità crescente e mi lasciai davvero appassionare da questo libro, perchè lì c'era la teologia che cercavo: una teologia che impiega tutta la serietà storica per comprendere e studiare i testi ... e che non li lascia rimanere nel passato, ma che, nella sua investigazione, partecipa all'autosuperamento della lettera ... e così viene in contatto con Colui dal quale la teologia stessa proviene: con il Dio vivente".<sup>19</sup>

Nel volume che riporta il discorso di Benedetto XVI vengono pubblicate anche alcune lettere inedite di E. Peterson ad A. v. Harnack.<sup>20</sup> Il resto del carteggio, precedentemente pubblicato (1932) e ripreso nei *"Trattati teologici"* (1951), ha destato il particolare interesse di Joseph Ratzinger. Alcuni studiosi ritengono che la pubblicazione della prima parte del carteggio abbia svolto una funzione di auto-apologia del convertito Peterson. Esso esprime comunque una chiara presa di posizione nei confronti della teologia liberale che svolgeva allora un ruolo predominante<sup>21</sup> – oggi peraltro in gran parte ripreso.<sup>22</sup> La parte del carteggio

<sup>14</sup> Si tenga presente l'analisi critica di YVES CONGAR, *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960; Id., *La tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963.

<sup>15</sup> JOHANN RUPERT GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (QD 18), Freiburg – Basel – Wien 1962; Id., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, in Michael Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, p. 123-206.

<sup>16</sup> JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, ed. Peter Hünemann – Thomas Söding, Freiburg – Basel – Wien 2005.

<sup>17</sup> JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg – Basel – Wien 2007; *Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 2011; *Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

<sup>18</sup> Sulla teologia e sulla biografia di Harnack cf. GUNTHER WENZ, *Der Kulturprotestant. Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe* (Münchener theologische Beiträge), München 2001; KARL-HEINZ MENKE, *Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse* (in "Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften . Geisteswissenschaften" vol. 395), Paderborn 2005.

<sup>19</sup> in GIANCARLO CARONELLO (ed.), *Erik Peterson*, p. 18s.

<sup>20</sup> ERIK PETERSON, *Theologische Traktate*, ed. Barbara Nichtweiß ("Ausgewählte Schriften", vol. 1), Würzburg 1994, p. 175-194.

<sup>21</sup> Cf. FRIEDRICH-WILHELM GRAF (ed.), *Liberale Theologie – eine Ortsbestimmung* (Troeltsch-Studien 7), Gütersloh 1999.

<sup>22</sup> Cf. CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003; Id., *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen 2011; WERNER ZAGER, *Liberale Exegese des Neuen Testaments. David Friedrich Strauß – William Wrede – Albert Schweitzer – Rudolf Bultmann*, Neukirchen-Vluyn 2004, Id., *Jesus aus Nazareth – Lehrer und Prophet. Auf dem Weg zu einer neuen liberalen Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2008<sup>2</sup>.

pubblicata da Peterson documenta il tentativo di individuare alcune certezze sul cammino del tutto ancora incerto verso la Chiesa cattolica. Essa prova inoltre l'obbligo avvertito da Peterson di acquisire come parametrico il significato della Sacra Scrittura, senza peraltro lasciarsi in tal modo irretire nei legacci del biblicismo.

Ad affascinare Peterson fu la chiarezza con cui Harnack traeva una conseguenza ermeneutica a partire dalla valorizzazione del metodo storico-critico: la dissoluzione del principio della *"sola scriptura"*. Peterson ne riferisce citando Harnack stesso: «Il fatto che il cosiddetto "principio formale" del primo protestantesimo sia insostituibile sul piano critico e che, in confronto, quello cattolico sia migliore sul *piano formale* è un truismo».<sup>23</sup> Ad irritare Peterson nella posizione di Harnack era la noncuranza con cui egli tentava di rimuovere questa contraddizione di fondo per riaffermare in tal modo l'esclusiva natura fondativa del principio soggettivo della coscienza.

Lo impressionava poi la circostanza che Harnack facesse tutto ciò in aperta contraddizione con i risultati acquisiti dalla sua ricerca storica: senza il riferimento alla Chiesa, entro cui si era sviluppato il Nuovo Testamento (che "comprende le fonti migliori")<sup>24</sup> sarebbe venuto a mancare ogni possibilità di fornire alla richiesta della libertà di coscienza l'elemento teologico fondativo, capace di garantirla.

Nell'epistolario Peterson non fa però sua unicamente la posizione di colui che da *Neucomer* assilla l'accademica "Eccellenza" (è questo il titolo con cui si rivolge ad Harnack) a formulare tali concessioni; è anche colui che prende una posizione ermeneutica cattolica in ragione sia del consapevole nesso instaurato con la Tradizione, sia della modernità della correlazione. Questa presa di posizione è particolarmente significativa poiché si è sviluppata all'interno di un confronto tra teologi evangelici, non a partire dalla critica della Neoscolastica<sup>25</sup> – e poichè questo confronto intraconfessionale venne allora articolato rispetto sia alla teologia liberale,<sup>26</sup> sia a quella pietistica<sup>27</sup> ed a quella dialettica.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 22.6. 1928, in ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 177. Quest'affermazione ha guadagnato un'ulteriore importanza dal momento in cui il card. JOSEPH RATZINGER la riprese, citandola espressamente, in un'intervista al quotidiano *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 22 settembre 2000 (p. 51ss.) sulla dichiarazione dottrinale *Dominus Iesus* e sulla natura ecclesiale del Protestantesimo per spiegare la necessità che vi sia in materia di vincolante esegesi biblica una competenza del magistero. Su questo punto ritorna da Pontefice nel suo discorso ai partecipanti del simposio romano. Cf. il testo in GIANCARLO CARONELLO (ed.), *Erik Peterson* (n. 1), p. XXVII.

<sup>24</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 22.6. 1928, in Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 177.

<sup>25</sup> Cf. RINO FISICHELLA (ed.) *Storia della Teologia*, vol. III: *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Bologna 1996.

<sup>26</sup> Il testo centrale è costituito dal carteggio con Harnack. Gli effetti di tale confronto sono avvertibili in altre parti dell'opera. Si veda ad esempio la dura critica di Peterson all'esegeta Erich Klostermann nel suo commento al vangelo di Luca (cf. ERIK PETERSON, *Lukasevangelium und Synoptica*, ed. REINHARD VON BENDEMANN [Ausgewählte Schriften 5], Würzburg 2005, p. 90), a Johannes Weiß nel commento alla prima *Lettera ai Corinti* (cf. ERIK PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, ed. HANS-ULRICH WEIDEMANN [Ausgewählte Schriften 7], Würzburg 2006, p. 140s.) nonché a William Bousset e Ernst Lohmeyer nel commento all'*Apocalisse* (ERIK PETERSON, *Offenbarung des Johannes* [n. 7], p. 28, n. 40; p. 54, n. 7 – p. 16, n. 11; p. 22, n. 27; p. 49, n. 70).

<sup>27</sup> Cf. ERIK PETERSON, "Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts", pubblicato prima nel 1923/24 nella "Zeitschrift für systematische Theologie" (p. 468-481), ristampato poi in Id., *Theologie und Theologen. Texte*, ed. BARBARA NICHTWEISS (Ausgewählte Schriften 9/1), Würzburg 2009, p. 209-223.

<sup>28</sup> ERIK PETERSON, *Was ist Theologie?* (Bonn 1925), in id., *Theologische Traktate* (n. 20), p. 3-22. Sull'efflusso di Peterson su Barth cf. BARBARA NICHTWEISS, "Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung Karl Barths", in MICHAEL BEINTKER (ed.), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2005, p. 313-330.

È a partire da questo punto che il dialogo può essere oggi ripreso ed approfondito – tenendo presente sia il confronto (peraltro mai maturato in un incontro personale) di Joseph Ratzinger con Erik Peterson, sia la necessità che la teologia in quanto tale si misuri con l’opera di Benedetto XVI, emerito in quanto Papa, ma tuttora presente come autore. Questo dialogo può essere fruttuoso ove si tenga peraltro presente che Harnack ha sottoposto a critica non solo il principio protestante della “*sola Scriptura*”, ma anche quello cattolico della Tradizione: a suo avviso, quest’ultimo avrebbe devastato “*sul piano materiale la storia*” in forme più gravi di quanto non l’avesse fatto il principio della “*sola scriptura*”; come egli stesso afferma per inciso, l’avrebbe fatto “sia in quanto pianta selvaggia, sia in quanto giardino curato dalle forbici del magistero”.<sup>29</sup> In effetti una cosa è analizzare le debolezze del principio della “*sola Scriptura*”, un’altra è elaborare un’alternativa che tenga adeguatamente conto della critica protestante. Harnack, radicato com’è nell’Ottocento, si esprime in toni accentuamente moderni. L’ermeneutica cattolica rischierebbe di racchiudersi in un ghetto intellettuale se non sottoponesse ad una valutazione costruttiva la critica radicale cui egli sottopone ogni autorità estrinseca in materia di questioni di Fede – investano esse la Scrittura, la Tradizione o il Magistero.

## 2. UNO STIMOLO SIGNIFICATIVO

La chiave per comprendere l’ermeneutica biblica di Peterson è la sua ecclesiologia.<sup>30</sup> Grazie alle sue ricerche esegetiche e patristiche sugli scritti del Nuovo Testamento e sulla loro canonizzazione è pervenuto a intuizioni teologiche particolarmente significative in termini ecumenici. Il rapporto di opposizione in cui venne a trovarsi rispetto alle tendenze di pensiero dominanti nel protestantesimo non è dovuto al suo andare oltre al lavoro storico e filologico, ma piuttosto al suo esserne parte attiva; in questa fase il cattolicesimo, cui di fatto si avvicina, è più un’idea che una realtà.

Nel carteggio con Harnack individua, già in apertura, tre temi nevralgici: il sacramento, il diritto e la successione apostolica nel ministero episcopale.<sup>31</sup> Questi tre punti sono per Erik Peterson *notae ecclesiae* poiché concretizzano la storicità della Fede e la visibilità della Chiesa. Secondo Peterson la dimensione pubblica, la storicità e la visibilità sono fondate su quella concretizzazione della signoria divina il cui avvento è stato annunciato da Gesù (Mc 1, 15).

Nell’introduzione al trattato sulla Chiesa Peterson precisa queste tre componenti in un duplice modo. Già in apertura cita Alfred Loisy: “*Jesus annonçait le royaume et c’est l’église qui est venue*”:<sup>32</sup> in tal modo però la tesi viene completamente capovolta per porre in evidenza – al di là d’ogni differenza – la connessione essenziale esistente tra il Regno di Dio e la

<sup>29</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 22.6.1928, in Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 177.

<sup>30</sup> Fondamentale in merito: ERIK PETERSON, *Die Kirche* (1929), in Id., *Theologische Traktate* (n. 20), p. 245-257; cf. BARBARA NICHTWEIß, *Kirche und Reich Gottes. Erik Petersons Traktat “Die Kirche”*, in *Catholica* 46 (1992) 281-306. La prospettiva viene sviluppata in ERIK PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen* (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 2), Salzburg 1933, ristampato in *Theologische Traktate* (n. 20), p. 141-174.

<sup>31</sup> Cf. la lettera di risposta di ERIK PETERSON da Bonn del 24. 6. 1928, in *Theologische Traktate* (n. 20), p. 178.

<sup>32</sup> ALFRED LOISY, *L’Évangile et l’Église*, Paris 1902, 111.

Chiesa.<sup>33</sup> Verso la fine del trattato egli critica Albert Schweitzer, secondo cui Gesù avrebbe praticato un'escatologia conseguente tale da escludere nel proprio ambito una possibilità della Chiesa.<sup>34</sup>

Nel trattato Peterson valorizza la sua impressionante erudizione per definire, sulla base dell'antica letteratura, la nozione di *Ekklesia*,<sup>35</sup> lo fa ricorrendo ad una terminologia politica che egli non contrappone però in termini antitetici al significato acquisito nello spazio profano.<sup>36</sup> La Chiesa è piuttosto la rappresentante della cittadinanza celeste: non lo è come modifica della simbiosi ebraica di etnia e religione,<sup>37</sup> ma come realizzazione della rivoluzione operata da Gesù abbinando fede ed apostolicità: un'unità che trascende ogni nazione, ogni lingua e cultura, ogni etnia e ceto. Grazie appunto a Gesù la Chiesa è istituzione per ragioni essenziali, è fondazione divina. Essa si concretizza nei sacramenti, cioè negli strumenti della Grazia divina che vengono celebrati nel culto, nella divina liturgia; ad essa è funzionale all'episcopato, l'*ordo* divino. La Chiesa forma il diritto, lo *jus divinum*. "Divino" significa non fatto, ma divenuto – non inventato ma accolto; detto in termini positivi: "divino" connota una realtà cui Dio stesso ha dato vita – che è pertanto vincolata a Dio e a Dio orientata.

L'intrinseco nesso esistente tra le creazioni ecclesiali di Dio rilevate da Erik Peterson si rende manifesto nel momento in cui sempre più numerosi siano quanti maturano la con-

<sup>33</sup> Erik Peterson non ha tuttavia tenuto presente che Alfred Loisy si riferiva allo stesso interlocutore-avversario: ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1900). Neuauflage zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Stuttgart 1950; cf. CLAUS ARNOLD. Alfred Loisy, in FRIEDRICH WILHELM GRAF (ed.), *Die Klassiker der Theologie*, vol. II: *Von Richard Simon bis Karl Rahner*, München 2005, p. 155-170; FRANÇOIS LAPLANCHE (ed.), *Auteur d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après*. Actes du colloque international tenu à Paris, les 23 – 24 mai 2003 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 131. Serie histoire et prosopographie 4), Turnhout 2007; ANDREAS UWE MÜLLER, *Christlicher Glaube und historische Kritik. Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition* (Freiburger theologische Studien 172), Freiburg – Basel – Wien 2008; CARL-FRIEDRICH GEYER, *Wahrheit und Absolutheit des Christentums – Geschichte und Utopie. "L'Évangile et L'Église" von Alfred F. Loisy in Text und Kontext*, Göttingen 2010.

<sup>34</sup> ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, 1913<sup>2</sup>. Ristampa ed. OTTO MERK, Tübingen 1984<sup>9</sup>. Erik Peterson non tiene però presente che Schweitzer nel suo libro, destinato a divenire un classico, è andato oltre alla moralizzazione di Gesù, mentre Harnack anche nel suo carteggio (28.6.1928, in ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 176) intende apertamente farne un ponte verso la cultura. Albert Schweitzer, da parte sua, critica con signorile discrezione ADOLF VON HARNACK (*Sprüche und Reden Jesu* [Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas], Leipzig 1907) quando scrive: "Anch'egli resta un poco irretito nel pregiudizio moderno per cui l'elemento etico e quello escatologico sarebbero stati trattati dal Signore con una diversa attenzione senza pervenire ad una prospettiva da cui sub – o sovra-ordinare l'uno all'altro" (cf. Id., *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, p. 606 ss.).

<sup>35</sup> L'argomento viene ripreso ed approfondito da HANS-ULRICH WEIDEMANN, *Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in ERIK PETERSON, *Ekklesia* (n. 5), p. 152-195.

<sup>36</sup> È in quest'affermazione che va colta la radice del formidabile dibattito con CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München – Leipzig 1934; *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 1963; cf. JEAN C. MONOD, Le débat Peterson-Schmitt. Un "polémique bien ajustée", in JEAN-LUC BLAQUART (ed.), *Théologie et politique – une relation ambivalente politique – une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, Paris 2009, p. 139-157.

<sup>37</sup> Qui va colta la traccia del differenziato dialogo che Jakob Taubes conduce con Peterson; cf. JACOB TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg 23-27. Februar 1987, nach Tonbandaufzeichnungen redigiert von Aleida Assmann, München 1995<sup>2</sup>; Id. (ed.), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983; vol. II: *Gnosis und Politik*, München 1984; *Theokratie*, München 198.

vinzione che l'origine e il futuro della Chiesa siano di natura divina. Proprio per costoro, uniti e divisi nel tempo e nello spazio, esiste la Chiesa: lo è come tempio di Dio e come corpo di Cristo. Gli uomini che vivono sulla terra hanno bisogno di aiuto per trovare Dio – di più: per credere che Dio si è mosso alla loro ricerca. Essi abbisognano pertanto dell'istituzione, cioè del sacramento, del ministero e del diritto. Essi stessi formano la Chiesa. Grazie all'istituzione sacra la persona è in grado di soddisfare i propri diritti. La Chiesa non fornisce però alla persona umana una semplice piattaforma; essa esiste poiché è stata creata da Dio per gli uomini – è una persona “capace di compiere atti personali”.<sup>38</sup> È in quest'ottica che va intesa la metafora della sposa, della figlia e della madre.

A dar origine alla Chiesa e a mantenerla viva sino a quando si dia la dimensione del tempo non è quindi quell'organizzazione autoreferenziale della religiosità<sup>39</sup> che secondo Peterson predomina nella Chiesa cattolica, ma al contrario è la stessa volontà di Dio. Peterson non celebra un'apoteosi della Chiesa, ma pone in evidenza quella riserva escatologica cui avoca il diritto d'affermazione.<sup>40</sup> Sino a quando sia pellegrina sulla terra la Chiesa deve potersi avvalere del diritto, del sacramento e dell'episcopato, essendovi vincolata di necessità per la mediazione della Grazia. Questo vincolo cadrà invece con l'avvento definitivo del Regno di Dio: la Chiesa potrà essere allora una “comunità” realizzata in tutte le sue dimensioni (“*communio*” è il termine cui Lutero ricorre per tradurre nel Nuovo Testamento la parola “*ekklesia*”) – essa sarà allora “*communio sanctorum*”.

Se questi rilievi sono consistenti, cade in linea di principio l'obiezione mossa dal protestantesimo alla teologia cattolica che essa subordini la cristologia all'ecclesiologia relativizzando di conseguenza la *theologia crucis*. Ad aver fondato la Chiesa è stato in effetti Gesù Cristo stesso: l'ha fatto perché essa perpetui la sua opera salvifica e poiché è la croce – nel cui segno sussiste la Chiesa – a garantire la speranza attraverso ed al di là della morte.

Posto in questi termini il dibattito sulla posizione di Peterson non è concluso, ma solo avviato. Tutti e tre i temi da lui evocati nella lettera ad Harnack animano tutt'oggi il dialogo ecumenico. Peterson fa sua la posizione di noti esponenti dell'esegesi e della storiografia ecclesiastica protestante: mutua da Hans Lietzmann<sup>41</sup> la tesi che già in Paolo è documentabile la natura sacrificale della Messa<sup>42</sup> e si contrappone in tal modo ad Adolf Deissmann,<sup>43</sup> per il quale l'origine dell'Eucaristia va colta nei riti misterici.<sup>44</sup> Secondo Pe-

<sup>38</sup> ERIK PETERSON, *Ekklesia* (n. 5), p. 42.

<sup>39</sup> È questo l'approccio di sociologia della religione sostenuto da NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. André Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

<sup>40</sup> Cf. KURT ANGLER, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2001; GABINO URBARRI, La reserva escatológica. Un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960), in *Estudios eclesiásticos* 78 (2003), p. 29-105.

<sup>41</sup> Cf. WOLFRAM KINZIG, Hans Lietzmann (1875-1942), in Reinhardt Schmidt-Rost et al. (ed.), *Theologie als Vermittlung. Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Portrait* (“Arbeiten zur Theologiegeschichte”, vol. 6), Rheinbach 2003, p. 220-231.

<sup>42</sup> HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Berlin 1967<sup>4</sup> (1926<sup>1</sup>).

<sup>43</sup> Cf. CHRISTOPH MARKSCHIES, Adolf Deißmann – ein Heidelberger Pionier der Ökumene, in *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 12 (2005), p. 47-88; JAN DE VILLIERS, Adolf Deissmann: A reappraisal of his work, especially his views on the mysticism of Paul, in STANLEY E. PORTER (ed.), *Paul and his Theology* (Pauline Studies 3), Leiden 2006, p. 393-422; ALBRECHT GERBER, *Deissmann, the Philologist* (BZNW 171), Berlin 2010.

<sup>44</sup> ADOLF DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923.

terson, Karl Holl<sup>45</sup> ha scoperto il diritto canonico desumendolo dalla primitiva comunità di Gerusalemme<sup>46</sup> – una posizione contraria a quella Rudolf Sohm<sup>47</sup> che intese elevare a principio fondante dell’ordine ecclesiale l’eccezione carismatica.<sup>48</sup> Wilhelm Mundle avrebbe rilevato negli “*Atti degli Apostoli*” il principio della successione apostolica<sup>49</sup> – contrariamente a quanto aveva affermato Franz Overbeck<sup>50</sup> che pone invece in evidenza il principio della cesura: Paolo, attraverso il quale si darebbe appunto secondo Luca (At 14, 23; 20) (e Peterson) tale successione, originariamente non era affatto un apostolo.<sup>51</sup>

Nell’attuale dibattito esegetico ed ecumenico la linea individuata da Peterson è stata ripresa, senza però dar adito ad ulteriori, accentuate differenziazioni o chiare contraddizioni. È innegabile la natura sacrificale della nozione paolina di Eucaristia, data appunto la sua centralità (1 Cor. 10-11);<sup>52</sup> si tratta però di un principio che non risponde alla logica del *do ut des*, ma a quella della Grazia che rende liberi<sup>53</sup> senza peraltro sminuire l’importanza del *mysterium fidei*, anzi dandogli una forma.<sup>54</sup> Il diritto della Chiesa è un fattore identitario di cui l’esegesi attuale ha acquisito una particolare consapevolezza in seguito alla riscoperta del ruolo svolto dalla Torà nella teologia cristiana (una posizione che Peterson avrebbe peraltro contestato);<sup>55</sup> esso non occupa tuttavia una posizione contrapposta a quella del carisma appunto perché strutturato esso stesso in termini carismatici.<sup>56</sup>

<sup>45</sup> Cf. BERNHARD LOHSE, Karl Holl, in WOLF-DIETER HAUSCHILD (ed.), *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert* (Die lutherische Kirche. Geschichten und Gestalten 20), Gütersloh 1998, p. 321-335.

<sup>46</sup> KARL HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, Berlin 1921; wieder abgedruckt in id., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. II: *Der Osten*, Tübingen 1928, p. 44-67.

<sup>47</sup> Cf. ENRIQUE NARDONI, Charism in the Early Church since Rudolph Sohm. An Ecumenical Challenge, in *Theological Studies* 53 (1992), p. 646-662.

<sup>48</sup> RUDOLF SOHM, *Kirchenrecht*, vol. I: *Die geschichtlichen Grundlagen* (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft 8/1), München 1892, Neudruck München – Leipzig 1923.

<sup>49</sup> WILHELM MUNDLE, Das Apostelbild der Apostelgeschichte, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 27 (1928), p. 36-54.

<sup>50</sup> Cf. Frank Besterbreurtje, *Kanon als Form. Über die Geschichtsschreibung des Neuen Testaments von Franz Overbeck* (EHS III/1009), Bern 2005.

<sup>51</sup> FRANZ OVERBECK, Ueber das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte (1872), in Id., *Werke aus dem Nachlass*, vol. I: *Schriften bis 1873*, Stuttgart 1994, p. \*-\*; ID., Zur Geschichte des Kanons (1880), in *Werke aus dem Nachlass*, vol. II: *Schriften bis 1880*, Stuttgart 1994, p. \*-\*.

<sup>52</sup> Cf. JENS SCHRÖTER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006.

<sup>53</sup> Cf. KARL LEHMANN (ed.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärung zum Opfercharakter des Herrenmahles* (DiKi 3), Göttingen – Freiburg 1986. Si veda la critica di DOROTHEA WENDEBOURG: “Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche”, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 [1997], p. 436-467). Essa è fondata – sia pure limitatamente – quando afferma che sarebbe stata fatta una separazione tra la dimensione anabatica e quella catabatica della liturgia e che il dono a Dio non verrebbe festeggiato come la forma più concentrate del dono di Dio stesso.

<sup>54</sup> Sull’influsso della religione dei misteri su Paolo cf. HANS-JOSEF KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster 1986<sup>2</sup> (1982<sup>1</sup>).

<sup>55</sup> Un tentativo di orientamento opposto viene fatto da un ex studente di Peterson a Bonn ERNST KÄSEMANN, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament* (1954/55), in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, vol. II, p. 69-82. L’obiettivo da lui perseguito è quello di interpretare lo stesso diritto originario in termini carismatici, cioè apodittici, non casuistici – in tal modo l’autore è costretto a presupporre e sviluppare una teoria della decadenza dal “primo cattolicesimo”, priva però di adeguato riscontro nelle fonti.

<sup>56</sup> L’ordo rappresenta l’esempio prototipico. Cf. in merito TH. SÖDING, “Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit”, in THEODOR SCHNEIDER – GUNTER WENZ (edd.), *Das kirchli-*

Nel Nuovo Testamento la *successio apostolica* è fondata in ragione della *successio fidei* – lo è in particolare nella tradizione paolina che Peterson peraltro relativizza sul piano ecclesiologico. Essa è costitutiva per la Chiesa ed acquista nei testi neotestamentari un profilo episcopale.<sup>57</sup> Dal momento però che persino nelle Lettere pastorali tale profilo organizzativo è tale da non consentire una differenza rigorosa tra “*episkopos*” e “*presbiteroi*”, sono rilevabili sul piano storiografico ampi fenomeni di sovrapposizione dei due modelli cui tali figure preludono.<sup>58</sup>

Al di là delle singole questioni esegetiche, a porsi è un problema complessivo del tutto irrisolto. Peterson pone in evidenza la contraddizione esistente tra la ricerca scientifica e la prassi ecclesiale.<sup>59</sup> Coglie tra esegesi e dogma una profonda cesura che va invece sanata. In conformità alla matrice evangelica della sua teologia egli attribuisce una funzione determinante al canone.<sup>60</sup> Vi vede la conseguente trasformazione della predica apostolica. In seguito alla vocazione di Paolo e alla chiamata di Giovanni di Patmos la Chiesa sarebbe entrata in una fase nuova e definitiva: da allora sarebbe possibile stabilire con chiarezza sia il fondamento apostolico della natura pubblica del Vangelo, sia quello scritturistico dell’ortodossia della dottrina apostolica. È appunto questo duplice riferimento a fornire ad ogni comunità di fede che intenda essere Chiesa e che pertanto abbisogni di una teologia *secundum Scripturas* sia l’affidabilità che l’apertura del canone.

A partire da tale costruzione ecclesiologica Peterson non è in grado di condividere l’argomentazione del suo interlocutore epistolare A. v. Harnack. Ancorato alla teologia liberale, quest’ultimo afferma: “Il protestantesimo deve riconoscere chiaramente di non voler né poter essere una Chiesa come quella cattolica, di rifiutare ogni autorità formale e di fidarsi unicamente della capacità di incidenza operata dall’Annuncio di Dio, Padre di Gesù Cristo e Padre nostro”.<sup>61</sup> La posizione di Harnack ha una sua consequenzialità. Egli rinuncia in effetti all’Antico Testamento,<sup>62</sup> ritiene che il ministero ecclesiastico si sia affermato come forma di de-

*che Amt in apostolischer Nachfolge*, vol. I: *Grundlagen und Grundfragen* (DiKi 12), Freiburg – Göttingen 2004, p. 189-263.

<sup>57</sup> Cf. JÜRGEN ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993.

<sup>58</sup> È questo l’orientamento seguito di recente dalle ricerche condotte insieme da gruppi di lavoro ecumenici. Cf. *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Frankfurt/M. – Paderborn 2009 (engl.: *The Apostolicity of the Church*, Minneapolis 2008); DOROTHEA SÄTTLER – GUNTHER WENZ (ed.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I-III* (Dialog der Kirchen 12-14), Freiburg – Basel – Wien 2004. 2006. 2008.

<sup>59</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 24. 6. 1928, in ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 178.

<sup>60</sup> Cf. ERIK PETERSON, *Johannesevangelium und Kanonstudien*, ed. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 3), Würzburg 2003.

<sup>61</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 28. 6. 1929, in Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 179.

<sup>62</sup> ADOLF VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1921<sup>1</sup>, 1924<sup>2</sup>), Darmstadt 1985: “Quello di rifiutare nel secondo secolo l’Antico Testamento fu un errore che la grande Chiesa ha condannato a ragione; quello di conservarlo nel sedicesimo secolo fu un destino cui i riformatori non potevano ancora sottrarsi. Quello tuttavia di conservarlo nel protestantesimo ancora nel diciannovesimo secolo come documento canonico è la conseguenza di una paralisi religiosa ed ecclesiale... In questo caso si dovrebbe ricominciare da capo e conferire alla verità l’onore che le compete nel credo e nell’insegnamento: è questa però un’impresa che oggi – forse troppo tardi – ci si dovrebbe attendere dal protestantesimo” (nella 1<sup>a</sup> edizione [1921] p. 248s. 254, nella 2<sup>a</sup> edizione [1924] p. 217. 222). Per una valutazione differenziata di queste affermazioni cf. WOLFRAM KINZIG, *Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain* (AKThG 13), Leipzig 2004.

cadenza rispetto all'apice raggiunto dalla libertà paolina,<sup>63</sup> coglie nel canone un baluardo contrapposto all'eresia, il cui significato sarebbe però oggi riducibile a quello di un pezzo da museo.<sup>64</sup> L'annuncio evangelico si affermerebbe pertanto solo "grazie alla testimonianza di fede e di esperienza di persone ispirate, capace di suscitare una risonanza ed una luce in altre persone".<sup>65</sup>

Sul piano argomentativo il carteggio si conclude pertanto con una posizione di disaccordo. Peterson ricorda ad Harnack che la Chiesa cattolica non ha alcun interlocutore valido,<sup>66</sup> dopo che Harnack gli aveva rammentato in tono di mal celato ammonimento: "L'importante è non diventare reazionari e codardi e non rimpiangere le vecchie terrine d'Egitto. È un cibo perso per sempre – a meno di non voltarsi indietro e ritornare in Egitto".<sup>67</sup> C'è però una strada che riconduca alla terra promessa, al regno della libertà, che non sia *vincolata* alla Bibbia e che non passi *attraverso* la Chiesa? Sul piano storico Peterson ha il grande merito di aver posto questa domanda – e di averlo fatto in termini di *quaestio fidei*. Nel carteggio con Harnack ha criticato la relativizzazione del dogma; quest'ultimo ha risposto d'altra parte che in tale problematica poteva unicamente avvertire "il profumo di una bottiglia vuota".<sup>68</sup> Peterson ne ha tratto le conseguenze ed è entrato nella Chiesa cattolica. La sua conversione rappresenta però l'irreparabile rottura d'ogni comunicazione? Oggi sono necessari interlocutori cattolici che riprendano gli impulsi di Peterson valorizzabili ai fini di una riforma della Chiesa. In tal modo non rischiano forse di rimanere inutilizzati i carismi della Riforma: la comprensione vitale della fede, il deciso orientamento verso Gesù Cristo, l'incondizionata libertà della coscienza e la canonicità critica della Sacra Scrittura?

### 3. UN NOTEVOLE PASSO IN AVANTI

Joseph Ratzinger ha riconosciuto con l'aiuto di Erik Peterson i problemi teologici del liberalismo protestante. Grazie però alla sua capacità di valutazione sistematica non ha solo analizzato il problema, ma anche individuato in termini più approfonditi una sua soluzione cattolica, perseguendo di riflesso una maggiore apertura ecumenica. Due sono gli ambiti tematici entro cui si muove: da un lato il rapporto tra fede e ragione, dall'altro una diversa comprensione della libertà e della coscienza. Entrambi sono fondati su un'ermeneutica della Sacra Scrittura nella tradizione della Chiesa.

<sup>63</sup> ADOLF VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den ersten zwei Jahrhunderten*, Leipzig 1910.

<sup>64</sup> ADOLF V. HARNACK, *Das Neue Testament und das Jahr 200: Theodor Zahn's Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Erster Band, Erste Hälfte) geprüft*, Freiburg i.Br. 1889; Id., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, Leipzig 1894<sup>3</sup>.

<sup>65</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 26.6.1928, in Erik Petersohn, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 179.

<sup>66</sup> ERIK PETERSOHN, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 191: "In seguito alla dissoluzione del territorio confessionale e alla rinuncia allo stato cristiano non vi è più in Germania una Chiesa protestante con cui la Chiesa cattolica possa confrontarsi".

<sup>67</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 7.7.1928, in ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 184.

<sup>68</sup> *Ibid.*

### 3.1. Fede e ragione

Il primo ambito tematico toccato da J. Ratzinger è il rapporto tra fede e ragione. Peterson ha definito la nozione di verità a partire da quella del martirio, individuando un approccio esistenziale ed ecclesiale.<sup>69</sup> Rimane tuttavia la questione del come la verità della fede possa essere intesa come verità. La risposta è possibile solo sulla base di un dialogo con la filosofia. Ratzinger si è sottoposto a questo confronto. Ha riconosciuto che la diastasi esistente in Harnack tra giudizio storico e affermazione dogmatica – identificata da Peterson come problema religioso – sussiste anche come problema razionale. È una linea di riflessione che si dipana nella sua opera a partire dalla prolusione accademica di Bonn (1959)<sup>70</sup> per arrivare alla *lectio magistralis* tenuta all'università di Ratisbona (2006).<sup>71</sup> Egli critica il diffondersi di una teoria della doppia verità:<sup>72</sup> quella del pensiero e quella della coscienza. Questo sdoppiamento della categoria di verità risale in ultima analisi a Schleiermacher;<sup>73</sup> Harnack l'ha ripreso in termini brillanti.<sup>74</sup> È una posizione teoretica volta a soddisfare il tentativo di dare una risposta credente alla critica della rivelazione elaborata dall'Illuminismo.<sup>75</sup>

Essa comporta tuttavia dei risultati di tipo paradossale: soprattutto se sostenuta da noti esegeti e storici del dogma, vale a neutralizzare sul piano teologico l'esegesi (e la patristica) nonché a svuotare il dogma della sua consistenza teologica.<sup>76</sup> Essa comporta una riduzione della ragione. Da un lato, questa riduzione si presenta come acritica accettazione della dicotomia, colta da Gotthold Lessing, tra le “casuali verità storiche” e le “necessarie verità

<sup>69</sup> ERIK PETERSON, *Zeuge der Wahrheit* (1937), in Id., *Theologische Traktate* (n. 20), p. 93-129.

<sup>70</sup> JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Der Gott des Glaubens oder der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der *Theologia naturalis*, ed. Heino Sonnemanns, 2, ergänzte Auflage, Leutensdorf 2005.

<sup>71</sup> BENEDIKT XVI, *Glaube, Vernunft und Universität*. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. GESINE SCHWAN, ADEL-THEODORE KHOURY, KARL KARDINAL LEHMANN (edd.), Freiburg – Basel – Wien 2006; cf. TH. SÖDING, *Das Evangelium in der Universität*. Regensburger Vorlesung Benedikt XVI. und die Debatte über die Hellenisierung des Glaubens in der christlichen Theologie, in HEINZ OTTO LUTHE – CARSTEN-MICHAEL WALBINER (edd.), *Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikt XVI. bei Juden und Muslimen* (Aufbrüche I), Bochum 2008, p. 105-127.

<sup>72</sup> Ciò viene identificato con chiarezza da ERIK PETERSON nella sua lettera ad Harnack del 24. 6. 1928: “Il duplice modo di procedere (quello dello storico e quello dello studioso di dogmatica) ci espone costantemente all'ammissione di una doppia verità” (*Theologische Traktate* [n. 20], p. 178).

<sup>73</sup> Friedrich Schleiermacher ha formulato l'interrogativo in una seconda lettera a Lücke (“*Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke*”): “Il nodo della storia dev'essere sciolto in tal modo? Da un lato il cristianesimo con la barbarie, dall'altro la scienza con la non credenza?” (*Kritische Gesamtausgabe 1/10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*, ed. Hans-Friedrich Traulsen – Martin Ohst, Berlin 1990, 347).

<sup>74</sup> Cf. GEORG ESSEN, Adolf von Harnack (1851-1930), in G. M. HOFF – U. H. J. KÖRTNER (ed.), *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*, vol. II: 16. bis 20. Jahrhundert, Stuttgart 2013 (in corso di stampa).

<sup>75</sup> Cf. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Con epilogo di CARL HEINZ RATSCHOW (RUB 8313), Stuttgart 2003; id. *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Heidelberg 1830<sup>2</sup>), ed. M. REDEKER, Berlin 1960<sup>7</sup>; cf. MARTIN OHST, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformation – und Protestantismusdeutung* (Beiträge zur historischen Theologie 77), Tübingen 1989.

<sup>76</sup> Questo punto viene chiarito già nel carteggio di Peterson. Quest'ultimo aveva constatato con un certo rigore il 24.6.1928: “Quanto rimane è unicamente l'elemento non vincolante di una generica paronesi morale” (ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* [n. 20], p. 178.) Harnack intende però fare di necessità virtù: “Ciò è dovuto alla natura del neoprotestantesimo” (*Lettera* del 28.6.1928, *op. cit.*, p. 179).

della ragione”:<sup>77</sup> in quanto tale è incompatibile con lo stesso approccio metodologico della teologia biblica, volta per sua natura a riflettere sull’azione salvifica di Dio nella storia.<sup>78</sup> D’altro lato, tale riduzione si traduce non solo nell’eliminazione, sul piano intellettuale, della metafisica, ma anche nella riduzione della valenza assoluta delle verità filosoficamente fondata, così come esse vengono intese dall’idealismo a partire da Immanuel Kant: l’argomento centrale di quella duplice riduzione è costituito dalla corruzione della ragione – affermazione che tuttavia risale ad una esegesi biblica fortemente connotata sul piano confessionale.

Joseph Ratzinger/Benedetto XVI solo raramente accetta di confrontarsi in modo approfondito con determinate categorie moderne della ragione valutandone il significato per la teologia. Il caso più noto è quello del dialogo con Jürgen Habermas, sbocato in un accordo in linea di principio sull’universalità dell’*ethos* della giustizia e sulle premesse teologico-filosofiche cui essa rimanda.<sup>79</sup> Questa possibilità si dà – perlomeno *in nuce* – nella stessa sfera speculativa:<sup>80</sup> è un approccio rivelatosi come particolarmente fruttuoso in termini teologici nella critica della Neoscolastica.<sup>81</sup> La *lectio* di Ratisbona persegue l’obiettivo di fondare sul piano biblico il dialogo tra fede e ragione. “La convergenza dell’annuncio biblico e del pensiero greco non è avvenuta a caso. La visione di san Paolo che – precluso dall’accesso all’Asia – udì un macedone farsigli incontro e gridare: “Passa in Macedonia ed aiutaci” (At 16, 9) può essere intesa come concrezione della necessità, avvertita nell’interiorità dell’uomo, che vi possa essere un incontro della fede biblica con gli interrogativi della razionalità greca”. Intesa biblicamente, la fede non è solo tradizione od opinione, prassi o dovere, bensì una fiducia dotata di un suo fondamento, una conoscenza radicata nell’esperienza ed una confessione con una sua sostanza. In termini biblici non vi è una fede priva di dogma poiché senza il credo nel solo Dio – nel Padre, nel Figlio e nello Spirito santo – non si dà alcuna fede.<sup>82</sup> È appunto in ragione del dogma che la fede cerca di comprendere – come afferma un’antica formula – e che la convergenza del Vangelo con la razionalità greca apre ad un cultura la cui filosofia

<sup>77</sup> GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in *Werke in sechs Bänden*, Köln 1965, vol. VI, p. 283-288, qui p. 285.

<sup>78</sup> Cf. TH. SÖDING, “*Notwendige Geschichtswahrheiten. Ratzingers Hermeneutik im Kontext der exegetischen Jesusforschung*”, in JAN-HEINER TÜCK (ed.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007, p. 57-79.

<sup>79</sup> JOSEPH RATZINGER – JÜRGEN HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, ed. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien 2006<sup>6</sup> (2004<sup>1</sup>).

<sup>80</sup> Caratteristico è il discorso tenuto a Parigi nel collegio dei Bernardini da Benedetto XVI nel 2008 durante il suo viaggio apostolico in Francia ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080912\\_parigi-cultura\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_ge.html)). Esso termina con le seguenti affermazioni: “Una cultura meramente positivista, intesa a rimuovere nell’area della soggettività e della non scienza la questione di Dio rappresenterebbe la capitolazione della ragione, la rinuncia alle sue più elevate possibilità e di conseguenza uno scadimento dell’umanità – le sue conseguenze potrebbero essere solo catastrofiche. Ad aver fondato la cultura dell’Europa sono la ricerca di Dio e la disponibilità ad ascoltarlo – queste attitudini restano tuttora il fondamento di una vera cultura”. Si tratta di una citazione ripresa da JEAN LECLERCQ, *L’amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1990<sup>3</sup> (1957).

<sup>81</sup> JOSEPH RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2003, p. 109s.: “Sono convinto che il nuovo razionalismo neoscolastico è fallito: esso intendeva ricostruire i *praebula fidei* con una certezza puramente razionale, cioè con una ragione rigorosamente distinta dalla fede; ogni tentativo analogo avrà un analogo destino”.

<sup>82</sup> Cf. KARL-HEINZ MENKE, *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge Geisteswissenschaften G 145), Paderborn 2008.

rappresenta un'autentica sfida intellettuale per la fede. Ciò non significa che il paolinismo si dissolva nel platonismo. Innegabile è però il fatto che esista una filosofia capace di condurre in modo specifico alla verità e di porre in questione la fede; questa filosofia preserva la fede dal fondamentalismo.<sup>83</sup> D'altro lato, la teologia – perlomeno nelle forme assunte in Ratzinger, come anche in Rahner o Balthasar – non può consolare la filosofia affermando di potersi arrestare unicamente alle penultime cose, assumendo cioè una posizione che anche Harnack avrebbe potuto condividere. Essa ha invece il compito di spronare a rivolgersi, con i mezzi di cui dispone, alle cose ultime – ed a farlo non tanto per sostituirsi alla fede, ma per rilevare la possibilità che Dio si dia perlomeno come postulato, come affermava Immanuel Kant, e che tale postulato possa essere dedotto con consistenza unicamente al di là della filosofia.<sup>84</sup>

In quest'ottica si apre lo spazio di una riflessione teologica che – andando oltre agli approcci metodologici adottati da Peterson e da Ratzinger – accetti la sfida di instaurare con la filosofia moderna un dialogo autentico, capace di escludere ogni forma di totalitarismo intellettuale, di fidarsi nel pluralismo e d'entusiasarsi apertamente per ogni tipo di costruzioni e decostruzioni. I rischi che tale dialogo comporta non sono inferiori a quelli incorsi dai Padri della Chiesa nel loro confronto con Platone o dai pensatori della Scolastica nel loro studio di Aristotele. D'altro lato, non meno fruttuose sono le prospettive a cui apre una sfida che può maturare in termini di nuova, feconda messe intellettuale in ambiti così diversi come la critica biblica alla religione, la pneumatologia biblica e la teologia biblica della croce.<sup>85</sup>

### 3.2. Libertà e coscienza

Una seconda prospettiva da cui instaurare il raffronto tra Peterson e Ratzinger è costituita dal significato che essi attribuiscono alle nozioni di libertà e coscienza.

In un periodo d'enorme pericolo Peterson ha reclamato con assoluta chiarezza il diritto alla libertà di credo e all'esercizio pubblico del culto; ha anzi presentato il culto cristiano come figura prototipica della libertà.<sup>86</sup> È tuttavia necessario riflettere in che senso la libertà di credo possa essere definita libertà. È un'accezione della categoria di libertà che il moderno ha fortemente messo in discussione. Basti pensare al movimento dei diritti di emancipazione che attraversa la modernità.<sup>87</sup> Joseph Ratzinger ha riconosciuto nella libertà uno dei temi centrali del moderno e come tale l'ha ripetutamente analizzato.

<sup>83</sup> Cf. KURT KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Regensburg 2010.

<sup>84</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (1788): "L'esistenza di Dio come postulato della pura ragion pratica" (A 223-237). Benedetto XVI critica nel discorso di Ratisbona la moralizzazione della religione operata da Kant. Questa eticizzazione sussiste davvero poiché Kant ha recuperato nella sua nozione di ragione l'insegnamento di Gesù dichiarando che Egli avrebbe "dichiarato come non consistente in sé la pratica religiosa (frequenza degli atti di culto, confessioni e usi), mentre avrebbe dichiarato l'atteggiamento morale come l'unico che sia in grado di santificare gli uomini, procurando la felicità della salvezza" (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* A 182ss.; B 191ss.). Il vero problema si pone invece nel momento in cui la teologia si muova esclusivamente entro i limiti della nozione di ragione definite da Kant.

<sup>85</sup> Un tentativo in questo senso viene fatto in TH. SÖDING, *Glaube und Vernunft. Die christliche Theologie und die universitäre Wissenschaft*, in *Communio* 37 (2008), p. 75-88.

<sup>86</sup> La chiave interpretativa viene fornita dalla sua esegesi dell'*Apocalisse* di Giovanni. Cf. ERIK PETERSON, *Von den Engeln* (1935), in Id., *Theologische Trakate* (n. 20), p. 195-243.

<sup>87</sup> Cf. LEO SCHEFFCZYCK (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61); Freiburg – Basel – Wien 1973.

Harnack sostiene una categoria di libertà che paradossalmente riprende una posizione affermatasi con la *Stoa*:<sup>88</sup> la libertà è l'indipendenza interiore dai condizionamenti esterni.<sup>89</sup> Tra le due nozioni sussiste tuttavia una diversità essenziale: mentre per gli stoici l'anima, in cui abita la libertà, è coesa al *Logos* divino, nel protestantesimo essa viene ispirata da una Grazia che le è estrinseca per natura.

È questo il punto su cui Joseph Ratzinger fa presenti i suoi dubbi. È nota la critica al cosiddetto "relativismo"<sup>90</sup> che – anche come Papa – ha ripetutamente espresso. Questa critica si abbina a quella del "pensiero debole", volto a negare la possibilità di pervenire ad una verità assoluta e a provocare, sul piano teologico, gravi conseguenze per alcuni articoli fondamentali del credo quali la fede nell'unico Dio, l'incondizionatezza dell'amore, la logica della speranza (cf. 1 Pt. 3, 15).<sup>91</sup> Questa critica non tocca peraltro la posizione di Harnack che postula invece quale fondamento della scienza teologica la "forza dell'assoluto"<sup>92</sup> e che per quanto concerne la religione afferma, sia pur tra parentesi: "all'assolutismo va attribuito un solo spazio – quello del sentimento vivo".<sup>93</sup> La critica di Ratzinger si muove pertanto ad un livello più profondo.<sup>94</sup> Egli fa riferimento all'utopia della società comunista, così come l'aveva formulata Karl Marx: essa consentirà di "fare oggi questo, domani quell'altro, al mattino d'andare a caccia, al pomeriggio di andare a pesca, alla sera di curarsi degli animali, nel dopopranzo di criticare – a proprio assoluto piacimento".<sup>95</sup> Ratzinger contrappone la seguente riflessione: "Se così fosse, il significato della libertà consisterebbe nel fare del proprio volere l'unica norma del proprio agire", individuando di riflesso il punto critico: "come è libero il volere umano in quanto tale?"<sup>96</sup> È appunto la questione che Paolo ha fatto propria cercando di darvi una risposta con la sua teologia della Grazia.<sup>97</sup> Nell'ottica della fede Paolo analizza l'alienazione in cui si trova

<sup>88</sup> Cf. JULIA WILDBERGER, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 84), Berlin 2006.

<sup>89</sup> Nella *lettera* del 7.7.1928 Adolf von Harnack si esprime nei seguenti termini: "Posso però unicamente rallegrarmi del processo evolutivo che porta sempre più in direzione dell'indipendentismo e della pura comunità dell'intenzione al modo in cui la intendono (non mi vergogno di dirlo) i quaccheri e i congregazionalisti", in ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 183s.

<sup>90</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (n. 82), p. 94ss. La critica viene esposta in termini differenziati: "Nell'ambito politico e sociale non si può negare al relativismo un certo diritto d'esistenza. Il problema si pone qualora esso intenda acquisire una valenza illimitata" (p. 95).

<sup>91</sup> L'esempio fornito è quello della teoria pluralistica delle religioni. Cf. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in *Theologische Revue* 89 (1993) pp. 353-370. Determinante è JOHN HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic World*, London 2005<sup>2</sup>; Id. *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt/Main 2001; Id., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York 2001; Id., *Four Views on Salvation in a pluralistic World*, Grand Rapids 1997; ID., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Fragen nach Leben und Tod*, ed. Armin Kreiner, München 1996; Id., *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville 1995.

<sup>92</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 28.6.1928, in Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 180.

<sup>93</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 7.7.1928, in Erik Peterson, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 184.

<sup>94</sup> Un testo-chiave è: JOSEPH RATZINGER, *Freiheit und Wahrheit*, in id., *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (n. 82), p. 187-208.

<sup>95</sup> KARL MARX, in Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, vol. III, p. 33.

<sup>96</sup> JOSEPH RATZINGER, *Freiheit und Wahrheit* (n. 82), p. 188.

<sup>97</sup> Cf. TH. SÖDING, *Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief*, in WOLFGANG KRAUS – KARL-WILHELM NIEBUHR (ed.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 192), Tübingen 2003, pp. 113-134; Id., *Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie*, in *Communio* 37 (2008) 92-112.

un soggetto che vive nel dominio del peccato e della morte – soprattutto quando faccia riferimento alla legge ed alla fede in Dio. Quest’ottica è possibile in una dimensione retrospettiva: “Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio” (Rom 7, 19). Per quanto concerne invece la situazione presente dei credenti, acquista rilievo una constatazione disincantata: “la carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste” (Gal 5, 17). Nella storia della teologia occidentale sono numerosi gli autori che si sono dedicati all’interpretazione di questa affermazione paolina.<sup>98</sup>

Harnack, anche lui conoscitore di Paolo, potrebbe tuttavia obiettare che egli confida soprattutto su quella Parola di Dio che secondo Karl Marx è la causa dell’alienazione, ridotta com’è a mera illusione. Per Harnack invece quella Parola – che è all’origine dell’esperienza interiore della fede – libera e manifesta la verità secondo le modalità espresso dalla singola coscienza. Secondo lui a porsi come ultima istanza non è quindi unicamente la volontà – libera o non libera che essa sia – quanto invece la coscienza. Se così fosse, sarebbe lecito chiedersi che cosa sia questa coscienza. Ratzinger affronta il tema in una riflessione sull’Enciclica *Fides et Ratio*.<sup>99</sup> La sua argomentazione è di chiara impronta paolina: “Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi; essi dimostreranno che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza” (Rom 2, 14-15).

Nella sua interpretazione Ratzinger chiarisce i termini del problema: “qui si contrappongono oggi due nozioni contrarie della coscienza che vengono in genere semplicemente fuse tra di loro. Per Paolo la coscienza è l’organo della trasparenza dell’*unico Dio* in tutti gli uomini che sono *un unico essere umano*. Oggi invece la coscienza si pone come espressione dell’assolutezza del soggetto: al di fuori del suo ambito non si può più dare alcuna istanza di natura etica”.<sup>100</sup> In tal modo viene definito il nucleo centrale del pensiero secolare, volto a rendere inflazionistico il ricorso al principio di coscienza. Ratzinger denuncia in effetti la tendenza ad ignorare, in ultima istanza, la responsabilità della coscienza di fronte a Dio in ragione di una presunta inaccessibilità di Dio, postulata per principio e grazie ad una riduttiva interpretazione di Immanuel Kant.<sup>101</sup>

Harnack affermerebbe in merito esattamente il contrario: la Parola di Dio ha toccata la sua coscienza in modo tale da acquisire in quest’ambito una valenza assoluta, tale da non poter essere ricostruita in termini filosofici. Si ripropone cioè il problema di fondo del come possano essere armonizzate fede e ragione. A prescindere dal fatto che una teologia come quella esposta da Harnack possa avere oggi una sua attualità, va tenuta presente la nozione di coscienza sostenuta da Paolo.<sup>102</sup> La coscienza condiziona in termini incondizionati ogni uomo di fronte a Dio ed è pertanto necessariamente soggettiva, pur non rappresentando l’ultima istanza di una soggettività che faccia riferimento unicamente alle proprie convinzioni. Com’è avvertibile nel termine greco di *syneidesis* ed in quello latino di *conscientia*, la

<sup>98</sup> Cf. recentemente THOMAS PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, vol. I-II, Freiburg – Basel – Wien 2011.

<sup>99</sup> JOSEPH RATZINGER, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika “Fides et Ratio”*, in Id., *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (n. 82), pp. 148-169.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>101</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, *Wahrheit, Werte, Macht*. Neue Ausgabe, Freiburg – Basel – Wien 1999.

<sup>102</sup> Cf. HANS-JOACHIM ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum “Gewissensbegriff”* (WUNT II/10), Tübingen 1983.

coscienza rappresenta un sapere condiviso: *condiviso con Dio* che trasmette il suo Spirito perchè conduca lo spirito dell'uomo verso la verità, *condiviso con gli altri credenti* che hanno ricevuto lo stesso Spirito e – al di là dell'*Ekklesia* – *condiviso con tutti gli uomini* chiamati ad avere comunione con Dio. La coscienza non esonera dalla *koinonia* dei credenti e dall'unità del genere umano: in entrambi i casi si tratta di forme unitarie fondate dall'unicità di Dio che ne costituisce il vincolo. La *ekklesia* è il luogo a cui viene vincolata la coscienza grazie alla fede condivisa nella forza dello Spirito: quella in cui si manifesta la coscienza formata dall'esperienza dell'agape è un'*ekklesia* visibile, non invisibile (1 Cor. 8-10). In termini sia genetici che funzionali la coscienza è pertanto caratterizzata dalla duplice componente della comunicazione e della soggettività. Si scadrebbe in una riduzione antropologica se si tentasse di contrapporre la natura teocentrica della coscienza alla sua dimensione ecclesiale ed universale. Nella sua teologia della Grazia Paolo ha fornito un fondamento per entrambe queste dimensioni della coscienza.

### 3.3. Scrittura e Tradizione

L'analisi del rapporto tra fede e ragione e quella del significato attribuito alle categorie di coscienza e libertà è stata sinora condotta in dialogo con il liberalismo protestante. Le conseguenze che se ne dovrebbero trarre non sono prive di contraddizioni.

La prima possibilità sarebbe quella di lasciare il contenzioso al suo *status quo*. Ne conseguirebbe però un'ulteriore rottura dell'unità nella fede, nel battesimo e nella Chiesa. Sarebbe questo l'itinerario di quanti favoriscono come *ultima ratio* una pacifica e consensuale separazione tra le confessioni: ciò consentirebbe d'attuare l'originaria pluralità del cristianesimo.<sup>103</sup> Questa via verrebbe peraltro consolidata sul piano teologico grazie ad una chiara separazione tra chiesa visibile e chiesa invisibile, ad una relativizzazione dei sacramenti e ad uno svincolamento della fede dal dogma. Il cattolicesimo verrebbe di riflesso inteso come la grande alternativa in cui coesisterebbero però l'accettazione ed al contempo la relativizzazione di una forma contingente dell'ecclesialità.

L'altra possibilità sarebbe invece quella di accettare la sfida e confrontarsi. In tal caso dovrebbero però essere definiti i criteri relativi alle modalità di un eventuale consenso capace non solo di far coesistere i molteplici carismi, ma anche di farli emergere.

Peterson ha intrapreso questa seconda via. Nel carteggio con Harnack ha individuato le ragioni per cui il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione rappresenti la chiave argomentativa che consenta, da un lato, di non assolutizzare il soggettivismo moderno e, dall'altro, di integrarlo sul piano di una storia della rivelazione in una teologia capace di definire adeguatamente il rapporto esistente tra Gesù e la Chiesa.<sup>104</sup> Harnack gli aveva d'altronde scritto che a suo avviso sarebbero impercorribili sia la prospettiva del biblicismo barthiano (termine con cui entrambi classificarono la teologia dialettica, con un ridotto margine di ra-

<sup>103</sup> Quest'orientamento viene seguito da EILERT HERMS – LUBOMIR ŽAK (ed.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*, Tübingen – Città del Vaticano 2008; Id. (ed.), *Sakrament und Wort in Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre*, Tübingen – Città del Vaticano 2011.

<sup>104</sup> La massima chiarezza viene perseguita nell'"epilogo" al carteggio, in ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 184-192.

gione);<sup>105</sup> sia quella del ritorno del protestantesimo al cattolicesimo: entrambe le prospettive “contraddicono la nostra conoscenza storica”.<sup>106</sup> L’argomentazione è significativa perché il criterio per dirimere il dibattito è il giudizio scientifico della teologia – non invece la compatibilità della teologia con i sistemi speculativi del moderno, come invece affermano alcuni interpreti di Harnack.

A questo livello è possibile pertanto instaurare un dialogo teologico focalizzato sul rapporto esistente tra la Scrittura e la Tradizione. In varie parti della sua opera Erik Peterson ha posto in evidenza l’apertura reciproca a cui è improntata la relazione tra il Nuovo Testamento e la Chiesa antica;<sup>107</sup> nel farlo ha seguito una metodologia non dissimile da quella di Harnack. A contrapporre tuttavia i due studiosi è il fatto che essi hanno tratto da questa reciproca aperture conseguenze del tutto opposte. Harnack ha imboccato la strada di storizzazione radicale che ha investito anche il canone, mentre Peterson ha percorso quella di una radicale accentuazione del ruolo svolto dalla Tradizione.

Joseph Ratzinger ha condiviso l’orientamento di Peterson, non quello di Harnack – e l’ha fatto per ragioni inerenti alla sua teologia della storia della Rivelazione.<sup>108</sup> È un orientamento che verrà poi sancito dalla costituzione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.<sup>109</sup> Questa teologia della rivelazione gli consente di mettere in questione il verdetto di Harnack e di fornire le ragioni teologiche che depongono a favore della linea di Peterson. Per poterlo fare era necessario andare oltre alla teoria dogmatica delle due fonti. Peterson non aveva avuto l’occasione di occuparsene; Harnack vi coglieva invece il motivo per cui era davvero indotto ad affermare che il principio cattolico della tradizione “devasta la storia”.<sup>110</sup> Un aspetto essenziale del nuovo approccio è costituito dal fatto che la Scrittura viene colta in quanto tale come Tradizione, cioè come *traditio scripta*: è questa la prospettiva adottata a suo tempo da Peterson. Ed è una conseguenza dell’esegesi storico-critica: grazie all’analisi delle forme letterarie, della genesi e della recezione dei

<sup>105</sup> Cf. STEFAN HOLTSMANN, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie* (FSOTh 118), Göttingen 2007; MICHAEL TROWITZSCH, *Karl Barth heute*, Göttingen 2007.

<sup>106</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera 7.7.1928, in ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 182.

<sup>107</sup> *Pars pro toto* cf. ERIK PETERSON, *Christus als Imperator* (1936), in Id. *Theologische Traktate* (n. 20), p. 83-92. Gleich die erste Anmerkung ist: ADOLF VON HARNACK, *Paulinische Miscellen*, in *Texte und Untersuchungen* N.F. 5/3, p. 144.

<sup>108</sup> La posizione viene sviluppata in termini programmatici da: JOSEPH RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt* (n. 16), p. 37-81. Nel punto centrale dell’argomentazione (p. 41 segg.) Ratzinger fa diretto riferimento al carteggio Peterson-Harnack: “La Parola di Dio può essere affidata alla Chiesa senza dover correre il rischio che essa perda la propria forza e vitalità una volta caduta tra i colpi di forbice del magistero e la sterpaglia del *sensus fidelium* – questa è la domanda dei protestanti ai cattolici; la Parola può essere presupposta nella sua autonomia senza in tal modo esser esposta al rischio dell’arbitrarietà degli esegeti, dello svuotamento prevedibile nel corso delle dispute storiografiche e pertanto al rischio stesso di perdere ogni capacità di vincolare – questa è la domanda che il cattolico contrapporrà da parte sua” (p. 42).

<sup>109</sup> Significative sono i commenti dei testimoni del dibattito. Cf. HENRI DE LUBAC, *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution “Dei verbum” du Concile Vatican II*, Paris 1983; JOSEPH RATZINGER (proem., cap. I-II; VI) und ALOIS GRILLMEIER (cap. III), BÉDA RIGAUX (cap. IV-V), in *LThK.E 2* (1967), p. 504-583. Cf. dalla prospettiva delle ricerche odierna HELMUT HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695-831; TH. SÖDING, *Die Zeit für Gottes Wort. Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform*, in *Theologische Revue* 108 (2012) 444-458.

<sup>110</sup> ADOLF VON HARNACK, Lettera del 22. 6. 1928, in ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 177.

testi essa ha provato come costitutiva la connessione tra Scrittura e storia, tra Bibbia e popolo di Dio.

Il dialogo ecumenico evangelico-cattolico ha seguito la via della complementarità di Scrittura e Tradizione ed ha indotto ad un avvicinamento delle reciproche posizioni, senza peraltro aver potuto coinvolgere il neoprotestantesimo.<sup>111</sup> Questo ravvicinamento è stato favorito dal fatto che la canonizzazione – a differenza di quanto riteneva la teologia evangelica liberale dell'Ottocento,<sup>112</sup> ma anche quella cattolica ultramontanista<sup>113</sup> – non è il risultato di un processo decisionale avvenuto in una fase successiva e condotto dalla gerarchia ecclesiastica, bensì un processo d'affermazione viva della Tradizione iniziato con lo stesso darsi degli scritti biblici e che è oggi tuttora aperto: si concreta ovunque la Bibbia venga annunciata, letta, interpretata e recepita come Sacra Scrittura.<sup>114</sup>

Un'ulteriore conseguenza è costituita dal fatto che l'autorità ermeneutica di cui è dotato il *magisterium* quando debba annunciare oggi le verità essenziali e basilari della fede e della morale non deriva da un potere estrinseco, volto ad appropriarsi del testo: quest'autorità è invece a servizio della Parola per chiarirne il senso – e lo è indipendentemente dal fatto che tra cattolici e protestanti continui a mancare un adeguato consenso su chi eserciti tale autorità. Ciò prova peraltro che il *magisterium* non dispone d'un monopolio interpretativo: esso è vincolato all'orizzonte ecclesiologico evincibile dal testo della costituzione conciliare *Lumen Gentium*.<sup>115</sup>

Joseph Ratzinger ha fornito a questa ermeneutica un ulteriore fondamento teologico: ha operato una distinzione tra la vivente Parola di Dio, da un lato, e la Scrittura e la Tradizione, dall'altro – senza peraltro esimersi dal provare come costitutiva la loro relazione reciproca. La Parola viva di Dio è Gesù Cristo stesso, il Logos preesistente, incarnato e glorificato, come viene testimoniato in termini fondamentali dalla Scrittura. Secondo la *Dei Verbum* 24, la Scrittura è in grado di far respirare “il profumo della terra del Paese dei Padri”, di far ascoltare “la voce delle origini” e addirittura di far percepire “il temperamento di Paolo”.<sup>116</sup>

<sup>111</sup> Cf. THEODOR SCHNEIDER – GUNTER WENZ (edd.), *Verbindliches Zeugnis*, vol. I: *Kanon – Schrift – Tradition* (Dialog der Kirchen 7), Freiburg – Göttingen 1992; vol. II: *Schriftauslegung – Lebramt – Rezeption* (Dialog der Kirchen 9), Freiburg – Göttingen 1995; vol. III: *Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (Dialog der Kirchen 10), Freiburg – Göttingen – Freiburg 1998.

<sup>112</sup> Cf. WILLIAM WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897; ristampato a p. 7-80 in GEORG STRECKER (ed.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (Wege der Forschung, 367), Darmstadt 1975, p. 81-154: “Chi ritenga che il concetto di canone sia una grandezza fissa si sottometta all'autorità dei vescovi e dei teologi di quei secoli. Chi non riconosce quest'autorità in altri campi – e nessun teologo evangelico la riconosce – agisce con coerenza nel porre in questione anche in questo caso tale autorità” (p. 85).

<sup>113</sup> Cf. PIERRE BATTIFOL, *L'Église naissance et la Catholicisme*, Paris 1909 (Deutsch: *Urkirche und Katholizismus*, übersetzt u. eingeleitet von F.X. Seppelt, Kempten – München 1910).

<sup>114</sup> Su questo modo di comprendere in termini di teoria della comunicazione il canone stesso cf. JEAN-MARIE AUWERS – HENK JAN DE JONGE (ed.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003.

<sup>115</sup> Su questo tema aveva già espresso la propria riflessione con altri: JOSEPH RATZINGER, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, in JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt* (n. 16), p. 13-36. La conclusione suona: “Solo qualora entrambe le istanze – quella presente nel ministero ordinato e quella presente al di fuori di tale ministero – cerchino con assoluta incondizionatezza lo spirito del Vangelo si può dare la speranza che vi sia un'unione tra coloro che non si sarebbero separate se non fosse stata preliminarmente negata la presenza di tale Spirito” (ib., p. 36).

<sup>116</sup> JOSEPH RATZINGER, *Kommentar* (n. 110), p. 571.

L'accesso alla Scrittura viene aperto dalla Tradizione che non si pone pertanto nei suoi confronti come grandezza estranea, ma come realtà che cresce nel suo ambito e che di essa si nutre.

Joseph Ratzinger avverte ovviamente che con questa teologia della Parola si dà solo una condizione per recepire gli interrogativi della teologia emersa con la Riforma; questa condizione non è sufficiente per fornire un'adeguata risposta. In un articolo sulla Tradizione riprende esplicitamente il dialogo tra Peterson ed Harnack e fa, quasi per inciso, un'affermazione che dovrebbe far riflettere un cattolico consapevole della propria identità, in grado cioè di poter affermare che sia "il Signore stesso" ad aver "voluto consegnare la Parola nelle mani della Chiesa". Egli evoca "la necessità di cogliere nella preoccupazione di curare la Parola nella sua purezza un mandato di massima serietà: esso non viene assolto in quanto tale grazie al richiamo che la Chiesa è infallibile" – ed aggiunge: il cattolico dovrà "pertanto recepire interiormente, perlomeno come salvifico segnale d'allarme, la lotta condotta da Lutero a difesa della Parola".<sup>117</sup>

Sia permesso di porre in evidenza il "perlomeno". L'ampia recezione e la rivitalizzazione del concetto di tradizione conseguente alla *Dei Verbum* non ha solo favorito in termini determinanti il livello di consensualità del dialogo ecumenico condotto da cattolici e luterani nel Novecento.<sup>118</sup> Esso ha anche riacutizzato l'interrogativo del *come* Scrittura e Tradizione possano essere distinte e del *chi* faccia valere questa distinzione. Nel suo commento alla *Dei Verbum* Joseph Ratzinger ha rilevato la mancanza di una critica adeguata della nozione di tradizione, facendo presente che in tal modo sia rimasto senza risposta un interrogativo importante della Riforma.<sup>119</sup>

È interrogativo cui può essere data effettivamente una risposta? Sinora Joseph Ratzinger / Benedetto XVI – esattamente come aveva fatto Peterson prima di lui – ha preferito riflettere più sul contesto della differenza tra Scrittura e Tradizione, sulla distinzione stessa. L'approfondimento di questa riflessione comporterebbe la necessità di una duplice precisazione.

Da un lato, manca ancora alla *Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione* la prospettiva fornita dalla *Nostra Aetate*. La *Dei Verbum* ha analizzato il significato fondamentale da attribuire all'Antico Testamento quale prima parte della Bibbia cristiana, ma non ha ancora riflettuto su cosa significhi per la teologia cristiana il fatto che per l'Ebraismo questa prima parte rappresenta l'intera Sacra Scrittura. Nel suo documento su "*Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*" la Pontificia Commissione Biblica<sup>120</sup> ha trattato

<sup>117</sup> JOSEPH RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (n. 109), p. 42.

<sup>118</sup> *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, vol. I-III, Paderborn 1982. 1992. 2003.

<sup>119</sup> JOSEPH RATZINGER, Kommentar (n. 110), p. 521ss. *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im neuen Testament*, Tübingen 1965. Egli dibatte questa tematica con OSCAR CULLMANN, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, in Karl Rahner – Oscar Cullmann – Heinrich Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil*, München 1966, 35-66. Insiste nell'affermare che la domanda si pone soprattutto quando venga sottolineata l'armonizzazione di Scrittura e Tradizione, non tanto quanto esse vengano contrapposte.

<sup>120</sup> Nella prefazione il card. Joseph Ratzinger scrive: (VApSt 152, Bonn 2001, 7 segg.): "La Pontificia Commissione Biblica non poteva far astrazione dal contesto della situazione presente, in cui il trauma della Shoah ha posto l'intera questione in tutt'altra luce. Due sono i maggiori problemi che si pongono: dopo tutto ciò che è avvenuto, i cristiani possono ancora formulare la pretesa d'essere i legittimi eredi della Bibbia di Israele? Hanno l'autorizzazione a proseguire l'interpretazione cristiana di questa Bibbia o non dovrebbero forse – in un atteggiamento di rispetto e di umiltà – rinunciare ad una pretesa che, in seguito a quanto è accaduto, non può non porsi che come priva d'ogni fondamento? Da quest'interrogativo dipende una seconda

questo tema e ha elaborato un'ermeneutica biblica d'orientamento complessivo, ampiamente recepita nell'ambito del dialogo tra ebrei e cristiani e praticato in modo esemplare da Joseph Ratzinger / Benedetto XVI con Jakob Neuser<sup>121</sup> nel primo volume della trilogia su Gesù.<sup>122</sup>

Manca tuttavia al documento della Commissione Biblica una fondazione ecclesiologica. Nelle sue conferenze “*La Chiesa degli Ebrei e dei Gentili*” (1933), un'esegesi dei capitoli IX-XI della *Lettera ai Romani* tenuta a Salisburgo nell'estate precedente, Erik Peterson ha posto in evidenza il fatto che la Chiesa – in seguito al fallimento della missione degli ebrei, anticipato peraltro da Paolo – rappresenta solo una soluzione di necessità escatologica per realizzare nella sua pienezza la volontà salvifica di Dio.<sup>123</sup> È un'interpretazione che Joseph Ratzinger condivide, pur compiendo coerentemente un passo ulteriore: lo fa riflettendo sul fatto che Dio “ha affidato, a quanto pare, ad Israele durante il “Tempo dei pagani” una propria missione”.<sup>124</sup> Egli qualifica questo compito come fedeltà alla Torà e all'attesa messianica. È questo lo snodo cui può riallacciarsi un'ermeneutica cristiana nel chiedersi quale possa essere sul piano teologico il risultato specifico del dialogo con l'ermeneutica ebraica.<sup>125</sup>

D'altro lato, va data una risposta agli interrogativi posti dall'affermazione contenuta nel paragrafo 24 della *Dei Verbum* che “sia dunque lo studio delle Sacre pacre pagine come l'anima della Sacra Teologia”.<sup>126</sup>

Quest'affermazione presuppone la funzione criteriologica della Scrittura che – pur affermandosi come chiarimento solo nel processo di una lettura credente<sup>127</sup> – deve tuttavia potersi imporre come effettivamente efficace.<sup>128</sup> È questo un ambito di riflessione su cui il dibattito ermeneutico sta muovendo solo i primi passi. In effetti va posto in evidenza con maggior precisione non solo il *fatto che* la Bibbia ispira la Tradizione, ma anche *come* essa lo faccia – non solo il *fatto che* la Tradizione sussiste *secundum Scripturas*, ma anche *come* ciò avvenga. Le premesse per progredire in questo dibattito sono decisamente migliorate da quando si è cominciato ad attribuire un notevole significato sia all'esegesi canonica che a quella della storia degli effetti.

domanda: Non è forse possibile che sia la stessa presentazione degli ebrei e del popolo ebraico nel Nuovo Testamento ad aver contribuito a suscitare un'animosità ostile al popolo ebraico, sì da rafforzare l'ideologia di coloro intendevano estinguere Israele?”

<sup>121</sup> JACOB NEUSER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog* (1993). Neuausgabe, Freiburg – Basel – Wien 2007.

<sup>122</sup> JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI, *Jesus* (n. 17), vol. I, p. 136-147.

<sup>123</sup> ERIK PETERSON, *Theologische Traktate* (n. 20), p. 141-174.

<sup>124</sup> JOSEPH RATZINGER, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in Id., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (n. 6), vol. II, p. 1120-1136, hic p. 1130.

<sup>125</sup> Cf. DANIEL KROCHMALNIK, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.

<sup>126</sup> Cf. TH. SÖDING, *Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach Dei Verbum*, in JAN-HEINER TÜCK (ed.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg – Basel – Wien 2012, p. 423-448.

<sup>127</sup> Cf. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115), Bonn 1993; cf. *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

<sup>128</sup> Un testo fondamentale è costituito dalla Lettera Apostolica *Verbum Domini* di PAPA BENEDETTO XVI sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa (30 Settembre 2010) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 187), Bonn 2010; sulla discussione in merito cf. SCOTT W. HAHN (ed.), *For the Sake of our Salvation. The Truth and Humility of God's Word* (Letter and Spirit 6), Steubenville 2010; ERNESTO BORGHI (ed.), *Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale “La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa”* (1-4 dicembre 2010), Milano 2011.

Irrisolta resta comunque la domanda di coscienza se oggi – nel moderno – possa essere riconosciuta in questioni di fede un'autorità diversa dal proprio io. È un interrogativo cruciale poiché “oggi” il vero problema è costituito sempre da una questione di fede e poiché la scoperta dell'“io” avviene appunto entro l'orizzonte della fede. Come studioso del Nuovo Testamento non sono in grado di fornire al dibattito una soluzione migliore di quella dataci da Paolo:<sup>129</sup> è stata appunto la decisione della sua coscienza, radicata sull'esperienza fatta del Dio che si è manifestato nella visione di Cristo, ad indicargli la strada per arrivare alla Chiesa di Gesù Cristo, alla Chiesa di Pietro e dei Dodici Apostoli, per ricevere il Vangelo con il suo credo – e per pervenire in tal modo alla perfetta libertà di una vita nella fede, nell'amore e nella speranza.

<sup>129</sup> Cf. TH. SÖDING, “Ich lebe, aber nicht ich” (Gal 2, 20). Die theologische Physiognomie des Paulus, in *Communio* 38 (2009) 119-134.