



“La parola di Dio è il fondamento di tutto”¹. Esegesi storico-critica ed ermeneutica teologica secondo Joseph Ratzinger – Benedetto XVI

“The word of God is the foundation of everything.” Historical-Critical Exegesis
and Theological Hermeneutics of Joseph Ratzinger – Benedict XVI

EZIO PRATO 

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, ezio.prato@seminario.como.it

Riassunto: La riflessione ratzingeriana sull'ermeneutica biblica può essere affrontata con diversi approcci; se ne richiamano tre: un approccio ironico, uno di taglio biografico e un altro di tipo contenutistico. L'approccio qui privilegiato è il terzo e l'attenzione si concentra sul confronto, più volte ripreso e svolto da Ratzinger, fra il metodo storico-critico e l'esigenza di una sua integrazione con la dimensione più specificamente teologica dell'esegesi. In diverse occasioni, Ratzinger traccia una “storia degli effetti” del metodo storico attenta anche ai suoi aspetti problematici. Alla luce di tale storia, il metodo storico-critico, che rimane comunque imprescindibile, risulta anche insufficiente. Un'attenta considerazione dei suoi limiti spinge verso una “autocritica del metodo”, una “critica della critica”, che evidenzia il tipo di rapporto fede-ragione implicato e i presupposti filosofici (la svolta filosofica compiuta da Kant). Il ripensamento dell'ermeneutica biblica nell'integralità delle sue dimensioni (sul filo di quanto proposto nel n. 12 della *Dei Verbum*) chiede un'adeguata considerazione dello spessore specificamente teologico della stessa. Tale considerazione comporta, tra l'altro, attenzione al legame della Scrittura con la Tradizione e al suo rapporto con la Chiesa. In conclusione, vengono indicate tre direzioni di ricerca, all'interno della teologia di Ratzinger e al di là dei suoi confini, per riprendere, prolungare e approfondire qualche spunto emerso dalla riflessione ratzingeriana sulla problematica in questione.

Parole chiave: Benedetto XVI, Joseph Ratzinger, esegesi ed ermeneutica, metodo storico-critico, esegesi canonica, esegesi teologica

Abstract: Ratzinger's reflections on biblical hermeneutics can be studied using different approaches. Three are the main ones: the ironical approach, a biographical one and, finally, a content-based one. Here, we will focus on the third approach, examining Ratzinger's frequent comparison of the historical-critical method with the need to integrate it with a more specifically theological dimension of exegesis. Ratzinger has on several occasions traced a “history of the effects” of the historical method, also paying attention to its problematic aspects. In light of this history, the historical-critical method, while still indispensable, also proves to be insufficient. A careful consideration of its limits pushes towards a “self-critique of the method,” a “criticism of criticism,” that highlights the faith-reason relationship implied and its philosophical presuppositions (the philosophical shift introduced by Kant). Rethinking biblical hermeneutics in the entirety of its dimensions (along the lines of what is proposed in *Dei Verbum*,

¹ “La Parola di Dio è il fondamento di tutto, è la vera realtà. E per essere realisti, dobbiamo proprio contare su questa realtà. Dobbiamo cambiare la nostra idea che la materia, le cose solide, da toccare, sarebbero la realtà più solida, più sicura. [...] Quindi dobbiamo cambiare il nostro concetto di realismo. Realista è chi riconosce nella Parola di Dio, in questa realtà apparentemente così debole, il fondamento di tutto. Realista è chi costruisce la sua vita su questo fondamento che rimane in permanenza” (Benedetto XVI 2008b).

no. 12) requires an adequate consideration of the properly theological depth of Scripture itself. This consideration involves, among other things, attention to the link between Scripture and Tradition and its relationship to the Church. In conclusion, three directions of research are indicated within Ratzinger's theology and beyond its borders, in order to resume, extend and deepen some ideas that emerged from Ratzinger's reflection on the problem in question.

Keywords: Benedict XVI, Joseph Ratzinger, exegesis and hermeneutics, historical-critical method, canonical exegesis, theological exegesis

Prima che oggetto specifico di studio, la lettura della Scrittura, come leggere la Scrittura, risulta essere, per quanto riguarda Joseph Ratzinger, un elemento centrale della propria esperienza di fede (“Naturalmente, come è giusto, sono uno zelante lettore delle Sacre Scritture”: Ratzinger and Seewald 2001, 237) e per l'insieme della sua riflessione teologica (“Per me l'esegesi è sempre rimasta il centro del mio lavoro teologico”: Ratzinger 1997, 53). Un aspetto, insomma, che non ha nulla di settoriale e periferico.

All'interno di questo largo orizzonte, il nostro intervento fa riferimento alla specifica riflessione ratzingeriana su esegesi ed ermeneutica, concentrandosi, con intento anzitutto ricostruttivo prima che di approfondimento critico, su un tema più puntuale benché ampio. Il filo conduttore è infatti offerto dalla questione del rapporto fra metodo storico-critico ed ermeneutica teologica, una questione ripresa dal Nostro in diverse occasioni. Da un lato, la ricerca storico-critica è necessaria perché è il realismo stesso dell'avvenimento a esigerla; bisogna però riconoscerne i limiti e deve essere indagata – con un processo di profonda “autocritica” – nei suoi presupposti filosofici e nel modello del rapporto fede-ragione che sottende. Dall'altro, la dimensione teologica dell'ermeneutica vuole essere compresa in connessione con l'insostituibile compito della Tradizione e della Chiesa in ordine alla comprensione delle Scritture e, più in generale, con l'esperienza della fede².

1. Quale approccio?

Gli inizi possibili sono sempre molti. Non infiniti, ma molti. Per affrontare l'insegnamento e l'eredità di Joseph Ratzinger quanto alla lettura della Scrittura, è possibile suggerirne almeno tre, è possibile cioè indicare almeno un triplice approccio.

² Detto lo scopo e indicati i limiti del nostro intervento, segnaliamo, come primo riferimento, solo alcuni brevi testi della letteratura secondaria su Ratzinger in lingua italiana, testi che possono introdurre ai temi trattati: Ghiberti 2007; Grech 2007; Bellandi 2009; Sgubbi 2015; Carrai 2023; Gagliardi 2023.

1.1. La Scrittura come trappola

Un approccio ironico, che vorrebbe mettere in guardia da un ingenuo (o meno ingenuo) “biblicismo”, può far riferimento a quei passi in cui Ratzinger ricorda che anche il diavolo è un fine esegeta, come del resto – con riferimento al famoso racconto di Soloviev (*Il racconto dell'Anticristo*) – lo è l'Anticristo: “L'Anticristo, celebre esegeta! Con questo paradosso, Soloviev – circa cent'anni fa – ha messo in luce l'ambivalenza che caratterizza la metodologia dell'esegesi biblica moderna” (Ratzinger 1991, 93).

Ci si può riferire, in specie, al commento alle tentazioni di Gesù, in particolare alla seconda, nell'ordine di Matteo (Mt 4,1–11, in particolare vv. 5–7: “Se sei Figlio di Dio, gettati giù”) (cfr. *GN I*, 47–68 e anche Ratzinger 2004b). Il colloquio della seconda tentazione appare infatti come un dibattito tra teologi esperti della Scrittura: “per attirare Gesù nella sua trappola il diavolo cita la Sacra Scrittura” (*GN I*, 57), in particolare il Salmo 91,11–12, rivelandosi quale valente conoscitore della Scrittura stessa. Da ciò non si può trarre, ovviamente, una squalifica *in toto* della Scrittura, si può però ricavare un serio monito in ordine a un'autentica lettura della stessa: “Non si tratta di un no all'interpretazione scientifica della Bibbia in quanto tale, bensì di un avvertimento massimamente salutare e necessario di fronte alle strade sbagliate che essa può prendere. L'interpretazione della Bibbia può effettivamente diventare uno strumento dell'Anticristo. [...] I peggiori libri distruttori della fede sono intessuti di presunti risultati dell'esegesi” (*GN I*, 57).

La questione è decisiva, è in gioco l'essenziale: “La disputa teologica tra Gesù e il diavolo è una disputa che riguarda ogni epoca e ha come oggetto la corretta interpretazione biblica, la cui domanda ermeneutica fondamentale è la domanda circa l'immagine di Dio. La disputa sull'interpretazione è in ultima istanza una discussione su chi è Dio” (*GN I*, 58–59).

1.2. Il sogno di una star

Il secondo possibile approccio è di taglio biografico. Aprendo il suo intervento sul rapporto fra Magistero ed esegesi, nella Giornata Celebrativa per il 100° anniversario della Pontificia Commissione Biblica, Ratzinger afferma: “Non ho scelto il tema della mia relazione solo perché fa parte delle questioni che di diritto appartengono a una retrospettiva sui 100 anni della Pontificia Commissione Biblica, ma perché rientra, per così dire, anche nei problemi della mia biografia: da più di mezzo secolo il mio percorso teologico personale si muove entro l'ambito determinato da questo tema” (Ratzinger 2003, 50).

Proseguendo l'intervento, Ratzinger apre una finestra sulla formazione teologica ricevuta, soffermandosi in particolare su Friedrich Wilhelm Maier, professore di esegesi del Nuovo Testamento, suo insegnante presso la facoltà di Monaco: “indiscutibilmente, la *star* della facoltà” (Ratzinger 1997, 51; cfr. Ratzinger 2003, 51–58).

e anche Ratzinger 1997, 51–53). Il percorso di Maier risulta abbastanza inusuale. Era stato infatti sospeso da Roma dall'insegnamento (*"Recedat a cathedra"*), nel 1912, per aver sostenuto, in un commento ai Sinottici, la cosiddetta teoria delle due fonti, considerata oggi ancora la più convincente per quanto riguarda la formazione dei Sinottici. Questa vicenda generò in lui una ferita mai del tutto guarita con una conseguente amarezza. Ciò che egli auspicava era una completa libertà dell'esegesi, con l'assolutizzazione del metodo storico, metodo attendibile e inequivocabile: una libertà, che, ormai alla fine del suo insegnamento, non riteneva ancora raggiunta. Come Mosè sul Monte Nebo, Maier poteva però almeno gettare uno sguardo sulla Terra Promessa.

Riprendendo questa immagine, Ratzinger si chiede: "Che cosa potrebbe percepire uno sguardo storico gettato dal Nebo sulla terra dell'esegesi degli ultimi cinquant'anni?" (Ratzinger 2003, 53); "Il sogno dunque si è avverato?" (Ratzinger 2003, 55). Il sogno è stato tradotto in realtà, ma è stato anche corretto. Il Magistero, nei primi cinquant'anni della Commissione Biblica, ha probabilmente allargato troppo l'ambito delle certezze che la fede può garantire in merito all'interpretazione della Scrittura, ma rimane il fatto che la fede, e dunque i pastori, ha da dire al riguardo una sua parola. "La mera oggettività del metodo storico non esiste" (Ratzinger 2003, 55). La perorazione di Maier per un'esegesi puramente storica, irricevibile nella sua radicalità, suona ancora come una provocazione su cui lavorare. Rimane da comprendere fin dove si estenda la dimensione puramente storica della Bibbia e dove cominci la sua specificità, che sfugge alla mera razionalità storica. E, per fare questo, è necessario rimettere a fuoco il rapporto tra ragione e fede e capire meglio il legame fra fede e storia.

Nel suo sguardo retrospettivo sull'insegnamento di Maier, Ratzinger coglie anche il limite complessivo di una posizione che, in estrema sintesi, cercava un equilibrio tra liberalismo e dogma. Ciò non impedisce però la sottolineatura di aspetti positivi e dunque una riconoscente gratitudine:

Per me l'esegesi è sempre rimasta il centro del mio lavoro teologico. È merito di Maier se da noi la Sacra Scrittura era diventata «l'anima del nostro studio teologico», come esige il Concilio Vaticano II. Anche se, personalmente, col passar del tempo percepivo sempre più i limiti dell'impostazione di Maier, che non era in grado di cogliere tutta la profondità della figura di Cristo, tuttavia quel che io udii e appresi sistematicamente da lui resta per me fondamentale (Ratzinger 1997, 53).

Seguendo l'approccio biografico al nostro tema, il confronto con Maier risulta essere probabilmente un passaggio fondamentale nella maturazione della questione della lettura della Scrittura in Ratzinger. All'interno di tale confronto, emerge infatti il nodo chiave del rapporto fra metodo storico ed esegesi credente, punto chiave per lo sviluppo della riflessione ratzingeriana. Come scrive Giuseppe Ghiberti:

In diverse occasioni Ratzinger ritornerà sulla vicenda personale di Maier, che rappresenta per lui un caso paradigmatico e un fatto emblematico. Si intravedono, anche se non ancora esplicitati, i termini di una problematica che entra subito nell'orizzonte del giovane studioso e non lo abbandonerà più: la convivenza e la cooperazione tra la ricerca storica e il cammino del credente nella Chiesa. Più ampiamente ancora, il travaglio per una adeguata penetrazione del testo biblico, corrispondente alla natura del destinatario e del Rivolatore (Ghiberti 2007, 47).

1.3. Una nuova era e un profondo fossato: il metodo storico-critico

Il terzo approccio che possiamo suggerire, e che privilegeremo, è di tipo contenutistico e chiama in causa quello che è – probabilmente – l'oggetto primo della riflessione ratzingeriana sulla lettura della Scrittura: il confronto con il metodo storico-critico e l'esigenza di una sua integrazione/composizione con la dimensione propriamente teologica dell'esegesi.

2. Il metodo storico-critico: storia degli effetti

Il confronto con il metodo storico-critico offre un robusto filo d'Arianna per inoltrarsi nella ricerca di Ratzinger sulla questione dell'ermeneutica biblica nel suo insieme. Egli si sofferma, in diverse occasioni, sulla storia del metodo, mettendone a fuoco conseguenze e presupposti. È una “storia degli effetti”, almeno quella schizzata da Ratzinger, che non ignora ombre e aspetti problematici: egli non teme infatti di sostare anche sulla crisi del metodo storico-critico, che pure si era inizialmente affermato in un clima di grande ottimismo. Questo metodo prometteva infatti la liberazione dal dogma e il conseguimento di una piena obiettività. Gli sviluppi successivi hanno però portato a esiti diversi: “a poco, a poco, il quadro veniva facendosi sempre più intricato: le teorie si moltiplicavano; si susseguivano le une alle altre e formavano una barriera che impediva ai non iniziati di accedere alla Bibbia. E d'altronde gli iniziati stessi non leggevano più la Bibbia, ma ne facevano piuttosto una dissezione per giungere agli elementi a partire dai quali essa sarebbe stata composta” (Ratzinger 1991, 94).

In questa citazione, tratta dalla pagina iniziale della famosa conferenza di New York (1988)³, c'è l'indicazione di due effetti indesiderati, che testimoniano una sorta di eterogenesi dei fini: il metodo che prometteva una lettura obiettiva del testo finisce

³ Il testo, pronunciato per la prima volta il 27 gennaio 1988, è certamente uno dei maggiori contributi esplicitamente dedicati al nostro tema da Joseph Ratzinger: cfr. Gagliardi 2023, 87. Una sintesi di questo “discorso programmatico” è offerta da Prosper Grech; Grech avanza anche qualche proposta che sembra capace di prolungare la prospettiva in esso delineata: cfr. Grech 2007.

con l'impedire un reale accostamento allo stesso, nella forma di una barriera oppure di un ripiegamento del testo su se stesso. Raccogliamo l'indicazione, per soffermarci poi sull'esito drammatico e problematico, per la fede, del percorso storico-critico nel suo insieme e sulle possibilità, praticabili e impraticabili, per uscire dall'*impasse* che si è determinata.

2.1. L'effetto siepe

Una prima possibile conseguenza del metodo storico-critico si ha quando le sue diverse versioni e le sue complesse articolazioni finiscono con il costituire un ostacolo, una barriera che impedisce ai "non iniziati" di accostarsi al testo. Come scrive Giuseppe Angelini: "Le forme assunte dalla ricerca di carattere analitico [...] minacciano di produrre questo esito sconveniente, di sottrarre il testo biblico, non soltanto all'arbitrio dell'allegoresi di letture soggettive suggerite da non verificate intenzioni 'attualizzanti', ma anche alla meditazione edificante e più radicalmente alla competenza della fede" (Angelini 1998, XVIII).

Si può sinteticamente parlare, sempre secondo Angelini, di "effetto siepe", quello per cui "la sofisticata ricerca biblica di carattere specialistico alimenta nel non addetto ai lavori la persuasione di non poter leggere personalmente il testo biblico, ma di doversi affidare appunto ai 'risultati' prodotti dalla ricerca di carattere specialistico" (Angelini 1998, XVIII).

Fra i "non addetti ai lavori" si possono comprendere i semplici credenti, ma anche i pastori e gli stessi teologi. L'"effetto siepe" fotografa un risultato problematico e segnala un percorso da rivedere e verificare.

2.2. La dissezione del testo

C'è poi una forma di attenzione al testo, che procede a una sua raffinata dissezione analitica, ma finisce col "dimenticare" il contenuto dello stesso. Questa è un'altra possibile deriva. Così il testo, in un certo senso, si ripiega su di sé e non apre più a un contenuto.

Nel campo degli studi biblici, si è in tal modo determinata una situazione molto simile a quella descritta da Tzvetan Todorov a proposito degli studi letterari: il mezzo sostituisce il fine; il metodo fa dimenticare il contenuto; la lettura dei critici sostituisce quella del testo. Ci riferiamo ad alcune sue puntuali osservazioni circa lo studio e l'insegnamento della letteratura (cfr. Todorov 2008)⁴. L'Autore segnala, al riguardo, il rischio di una preoccupante e, a lungo andare, esiziale inversione fra strumento

⁴ Le posizioni espresse da Todorov in questo scritto risultano ancor più significative alla luce dell'itinerario intellettuale dell'Autore, considerato uno dei protagonisti di quella stagione strutturalista che ha contribuito in qualche modo a diffondere l'approccio alla letteratura che qui viene stigmatizzato.

e fine. Todorov ricorda che l'obiettivo primo dello studio della letteratura è quello di farci pervenire al significato delle opere, perché tale significato aiuta a comprendere l'uomo e il mondo, la realtà tutta. “La realtà che la letteratura vuole conoscere – scrive il nostro Autore – è semplicemente (ma, al tempo stesso, non vi è nulla di più complesso) l'esperienza umana” (Todorov 2008, 66) e, proprio per questo, essa può sostenere la *nostra* esperienza umana: “quando mi chiedo perché amo la letteratura – chiosa Todorov –, mi viene spontaneo rispondere: perché mi aiuta a vivere. [...] Al di là dell'essere un semplice piacere, una distrazione riservata alle persone colte, la letteratura permette a ciascuno di rispondere alla propria vocazione di essere umano” (Todorov 2008, 16–17)⁵.

Questa prospettiva è stata però messa in ombra e pericolosamente compromessa da una teoria della letteratura che ha privilegiato e (quasi) assolutizzato una preoccupazione di tipo “formale”, lo studio cioè delle tecniche e degli strumenti in azione nel testo (stile, composizione, tecniche narrative, etc.). Così, ora, “gli studi letterari hanno lo scopo principale di farci conoscere gli strumenti di cui si servono. [...] A scuola non si apprende che cosa dicono le opere, ma che cosa dicono i critici” (Todorov 2008, 20). La letteratura comincia ad occuparsi di sé, fino a chiudersi claustrofobicamente in se stessa. Ricollocare al centro dell'approccio all'opera il significato dell'opera stessa non significa ovviamente negare valore alla dimensione metodologica e formale, ma ricomprenderne l'autentico significato e il fine.

2.3. A cosa serve una finestra?

Un'annotazione in piena sintonia con quanto appena ricordato è offerta, con specifico riferimento all'ambito teologico, da Giacomo Biffi, in una sua riflessione sullo stato della teologia (cfr. Biffi 1989). In questo saggio, l'Autore indica due posizioni antitetiche quanto al sapere (teologico) (v., in particolare, Biffi 1989, 20–23). La prima di esse è ben sintetizzata dal noto adagio tomista: “*actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*”⁶. L'atto di fede non può dunque arrestarsi prima di raggiungere la sua *res* e la teologia non potrà che riferirsi a questa *res*. Non bastano dunque al cristianesimo una “verità ermeneutica” che non attinga al proprio “oggetto” e una teologia ridotta a “regolatore” del linguaggio. La prospettiva opposta è definita da Biffi – con riferimento alla distinzione operata da Immanuel Kant fra “noumeno” (inconoscibile) e “fenomeno” (oggetto dell'intelletto dell'uomo) – come “kantismo' inconsapevole”, un'espressione che indica un pericolo che sembra incombere sull'odierna riflessione teologica. Si cade in questo pericolo, quando la *res* della fede

⁵ “La letteratura può molto. Può tenderci la mano quando siamo profondamente depressi, condurci verso gli esseri umani che ci circondano, farci comprendere meglio il mondo e aiutarci a vivere. Non vuole essere un modo per curare lo spirito; tuttavia, come rivelazione del mondo, può anche, cammin facendo, trasformarci nel profondo” (Todorov 2008, 65).

⁶ S. Th. II-II, q. 1, a. 2, ad 2um.

è considerata inattuabile (come il noumeno kantiano), così che il pensiero teologico si esercita solo sui fenomeni; i fenomeni però – a questo punto – non sono più via alla comprensione della *res*, ma schermo, ostacolo, barriera.

I modi del “kantismo” inconsapevole sono diversi: la riduzione del sapere teologico a metodologia, l'autoreferenzialità dell'esegesi, la risoluzione della teologia in storiografia, etc. Con riferimento al nostro percorso, si può richiamare il limite di un'esegesi biblica che “chiude” il testo invece di “aprirlo”:

La Sacra Scrittura – puntualizza al riguardo il Card. Biffi – è, per così dire, una finestra sul mondo invisibile e vero, che ci è stata donata dalla sapiente misericordia di Dio perché potessimo con sicurezza guardare di là. Se invece di guardare di là, noi ci attardiamo a esaminare il davanzale, i fregi, i serramenti della finestra nella loro stupenda fattura e nel vario materiale di cui sono composti, noi compiamo un'operazione legittima e culturalmente pregevole, ma anche nettamente inadeguata e non rispondente allo scopo primario per cui la finestra è stata praticata (Biffi 1989, 22).

La situazione che viene a determinarsi è analoga a quella descritta da Todorov a proposito degli studi letterari: il mezzo sostituisce il fine; il metodo fa dimenticare il contenuto. Si tratta di una situazione ironicamente segnalata da Luis Alonso Schökel nel suo brillante “decalogo” per esegeti: “Lo studio biblico è diventato la scienza non della Bibbia, bensì dei suoi studiosi; ma la Bibbia non è stata scritta per gli studiosi”⁷, come le opere letterarie – secondo quanto notato da Todorov – non sono state scritte per i critici⁸.

2.4. Il dramma di annaspire nel vuoto

Gli sviluppi del metodo storico-critico e i suoi esiti meriterebbero una considerazione più attenta. Sempre seguendo Ratzinger, guardiamo però solo alla linea tendenziale di tale sviluppo e al preoccupante risultato a cui approda. I progressi della ricerca storico-critica comportano – come abbiamo appena visto – analisi sempre più puntuali e sottili, però, dietro di esse, “la figura di Gesù, su cui poggia la fede, divenne sempre più nebulosa, prese contorni sempre meno definiti” (GN I, 8). Le ricostruzioni di Gesù sono via via sempre più numerose e contrastanti. Cresce però il dubbio sul valore effettivo di queste ricostruzioni e dunque la diffidenza verso di esse:

Come risultato comune di tutti questi tentativi è rimasta l'impressione che, comunque, sappiamo ben poco di certo su Gesù e che solo in seguito la fede nella sua divinità abbia plasmato la sua immagine. Questa impressione, nel frattempo, è penetrata profondamente

⁷ Il “decalogo” è riportato a conclusione di Ravasi 2008, 41.

⁸ Quanto abbiamo detto non vuole giustificare alcuna svalutazione dell'aspetto metodologico nell'approccio alla Scrittura, ma solo segnalare i rischi di una sua unilaterale assolutizzazione.

nella coscienza comune della cristianità. Una simile situazione è drammatica per la fede perché rende incerto il suo autentico punto di riferimento: l'intima amicizia con Gesù, da cui tutto dipende, minaccia di annasparsi nel vuoto (GNI, 8).

2.5. Abbattere le barriere: il rischio del fondamentalismo

Il credente non può però annasparsi nel vuoto, la fede non può vivere senza punti di riferimento definitivi: “È questo il motivo per cui ha cominciato a guadagnare adepti un approccio radicale, detto ‘fondamentalismo’: i suoi fautori stigmatizzano come falsa in se stessa e assurda ogni applicazione del metodo storico alla Parola di Dio” (Ratzinger 1991, 95).

La reazione alle derive del metodo storico-critico non può, ad ogni modo, essere questa⁹. La barriera, per riprendere l'immagine già proposta, non può venire semplicemente ignorata o abbattuta. Come scrive Thomas Söding: “Va bene un accesso privo di barriere alla casa della Bibbia, ma ogni banalizzazione è sbagliata. Com'è possibile un'interpretazione spirituale della Scrittura al di là del fondamentalismo? E come può la scienza biblica promuovere questa *lectio divina*?” (Söding 2011, 80).

Come si intrecciano allora virtuosamente esegesi storica ed esegesi teologica? Come si accordano metodo storico ed ermeneutica teologica, comprensione esegetica ed ermeneutica spirituale? Il tentativo di rispondere alla questione che queste domande circoscrivono ci pare identifichi il perno della riflessione teologica di Ratzinger sull'ermeneutica della Scrittura.

3. Esegesi storico-critica ed esegesi teologica

Il testo del n. 12 della *Dei Verbum* è, per Ratzinger/Benedetto, un riferimento chiave per considerare il metodo storico-critico nella sua imprescindibilità e per affermare, insieme, l'esigenza di una sua integrazione/composizione con la dimensione propriamente teologica dell'esegesi. Lo riportiamo dunque integralmente (omettendo le note):

12. Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole.

Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l'altro anche dei generi letterari.

⁹ Sull'interpretazione fondamentalista della Scrittura, v. VD 44.

La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione.

È necessario adunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere e ha di fatto espresso. Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani.

Perciò, dovendo la sacra Scrittura esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analoga della fede. È compito degli esegeti contribuire, seguendo queste norme, alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della sacra Scrittura, affinché mediante i loro studi, in qualche modo preparatori, maturi il giudizio della Chiesa. Quanto, infatti, è stato qui detto sul modo di interpretare la Scrittura, è sottoposto in ultima istanza al giudizio della Chiesa, la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare e interpretare la parola di Dio.

Quanto al nostro tema, seguendo Bruno Maggioni, è bene osservare innanzitutto che

il dettato conciliare non concede alcun appiglio a chi fosse tentato di immaginare la lettura esegetica e quella teologica come due percorsi differenti e separati, con possibilità di scelta: chi preferisce il percorso esegetico e chi preferisce la lettura spirituale. In realtà il concilio le immagina come due tappe inseparabili di un solo cammino. Non, da un lato, la ricerca esegetica e, dall'altro, la lettura teologica, due letture tutt'al più complementari, più scientifica la prima e spiritualmente più ricca la seconda. Bensì due letture l'una dentro l'altra. La lettura teologica si regge sul fondamento dell'esegesi, e l'esegesi credente sfocia, senza salti indebiti, nella lettura teologica e spirituale (Maggioni 2001, 84)¹⁰.

Che cosa ha impedito di pensare queste due tappe nella loro inseparabilità? Come appena ricordato, Ratzinger/Benedetto riprenderà molte volte questo testo conciliare, riproponendo in buona sostanza le stesse sottolineature e segnalando, in particolare, una "dimenticanza". Se la prima parte del n. 12 è stata compresa e attuata, la seconda parte – contrastante con l'orientamento di fondo dell'esegesi moderna – è stata obliterata: "Così la recezione post-conciliare della Costituzione ha praticamente lasciato cadere la parte teologica della Costituzione stessa come una concessione al passato,

¹⁰ "A questo proposito, occorre segnalare il grave rischio oggi di un dualismo che si ingenera nell'accostare le sacre Scritture. Infatti, distinguendo i due livelli dell'approccio biblico non si intende affatto separarli, né contrapporli, né meramente giustapporli. Essi si danno solo in reciprocità. Purtroppo, non di rado un'improduttiva separazione tra essi ingenera un'estraneità tra esegesi e teologia" (VD 35).

comprendendo il testo unicamente come approvazione ufficiale ed incondizionata del metodo storico-critico” (Ratzinger 1991, 99)¹¹.

Le due dimensioni, ricerca esegetica e lettura teologica, non sono state pensate nella loro unità, perché una delle due, la seconda, è stata sostanzialmente dimenticata¹². Ne è derivato uno iato tra esegesi e dogma, che non può non ostacolare la fede: “per la vita e per la missione della Chiesa, per il futuro della fede, è assolutamente necessario superare questo dualismo tra esegesi e teologia” (Benedetto XVI 2008a). Si tratta di un lavoro che richiede tempo: “Sarà necessario il lavoro di una generazione almeno, per condurre a buon fine una simile impresa” (Ratzinger 1991, 100). Forse anche di più.

3.1. Il metodo storico-critico: imprescindibile e insufficiente

A scanso di equivoci, ribadiamo che, in più occasioni, Ratzinger, afferma con chiarezza l'imprescindibilità del metodo storico-critico, che “è e rimane una dimensione irrinunciabile del lavoro esegetico. Per la fede biblica, infatti, è fondamentale il riferimento a eventi storici reali. [...] Se mettiamo da parte questa storia, la fede cristiana in quanto tale viene eliminata e trasformata in un'altra religione. Se dunque la storia, la fatticità in questo senso appartiene essenzialmente alla fede cristiana, quest'ultima deve esporsi al metodo storico. È la fede stessa che lo esige” (GN I, 11).

Il metodo storico-critico è dunque anche a difesa del realismo dell'avvenimento: un'esigenza costitutiva del cristianesimo¹³. Non esaurisce però il compito dell'interpretazione e deve perciò riconoscere i propri limiti¹⁴.

Nella “Premessa” al primo volume del *Gesù di Nazaret*, questi limiti vengono richiamati nella loro specificità. Il primo è che il metodo storico “deve lasciare la parola nel passato” (GN I, 12). Se e in quanto rimane fedele a se stesso, il suo compito è questo: cercare la parola come qualcosa di passato e lasciarla nel passato. Qui è la sua forza, qui il suo limite. Nella *Meditazione* al Sinodo sulla Parola di Dio, Benedetto XVI, per chiarire questo tratto, fa riferimento a Erode che, all'arrivo dei Magi,

¹¹ “Solo dove i due livelli metodologici, quello storico-critico e quello teologico, sono osservati, si può parlare di una esegesi teologica – di una esegesi adeguata a questo Libro. Mentre circa il primo livello l'attuale esegesi accademica lavora ad un altissimo livello e ci dona realmente aiuto, la stessa cosa non si può dire circa l'altro livello. Spesso questo secondo livello, il livello costituito dai tre elementi teologici indicati dalla *Dei Verbum*, appare quasi assente. E questo ha conseguenze piuttosto gravi” (Benedetto XVI 2008a). V. anche GN II, 7 e VD 34.

¹² Le conseguenze più preoccupanti dell'estraneità tra approccio esegetico e lettura teologica sono indicate in VD 35.

¹³ “L'opinione che la fede come tale non conosca assolutamente niente dei fatti storici e debba lasciare tutto questo agli storici, è gnosticismo: tale opinione disincarna la fede e la riduce a pura idea. Per la fede che si basa sulla Bibbia, è invece esigenza costitutiva proprio il realismo dell'accadimento” (Ratzinger 2003, 59). Cfr. anche Benedetto XVI 2008a e VD 32.

¹⁴ “Il metodo storico-critico è una delle dimensioni fondamentali dell'esegesi, ma non esaurisce il compito dell'interpretazione per chi nei testi biblici vede l'unica Sacra Scrittura e la crede ispirata da Dio” (GN I, 12).

consulta Scribi e Farisei. Nella loro modalità di approccio alle Scritture, si mostra un rischio che è anche nostro: “Questo è un grande pericolo anche nella nostra lettura della Scrittura: ci fermiamo alle parole umane, parole del passato, storia del passato, e non scopriamo il presente nel passato, lo Spirito Santo che parla oggi nelle parole del passato. Così non entriamo nel movimento interiore della Parola, che in parole umane nasconde e apre le parole divine” (Benedetto XVI 2008b).

L'esegesi critica, inoltre, “deve trattare le parole che ha di fronte come parole umane” (GN I, 13). Con un'attenta riflessione, può forse intuire una dimensione ulteriore e più alta; il suo oggetto proprio rimane però la parola degli uomini in quanto umana. Infine – terzo appunto – all'esegesi scientifica sfugge l'importanza della Bibbia come insieme: “l'unità di tutti questi scritti come ‘Bibbia’ non gli risulta come un dato storico immediato” (GN I, 13).

L'enucleazione dei limiti analitici del metodo storico-critico è rilevante in ordine alla sua possibile integrazione, l'attenzione di Ratzinger sembra comunque sempre rivolta, in primo luogo, all'esito a cui globalmente conduce la prevalenza unilaterale del metodo storico-critico. Emerge qui una deriva preoccupante. Si arriva infatti a delineare una figura di Gesù così “debole”, da non poter fungere da autentico riferimento per il rapporto con Lui: “Il ‘Gesù storico’, come appare nella corrente principale dell'esegesi critica sulla base dei suoi presupposti ermeneutici, è troppo insignificante nel suo contenuto per aver potuto esercitare una grande efficacia storica; è troppo ambientato nel passato per rendere possibile un rapporto personale con Lui” (GN II, 8–9)¹⁵.

La figura viva di Gesù “in realtà non può essere riconosciuta attraverso l'esclusivo metodo storico, ma soltanto nella fede. La fede non misconosce la storia, apre però gli occhi per poterla pienamente comprendere” (Ratzinger 2004a, 50).

A partire dal punto d'arrivo della storia dell'esegesi moderna, sono allora possibili un giudizio e un auspicio: “Una cosa mi sembra ovvia: in 200 anni di lavoro esegetico, l'interpretazione storico-critica ha ormai dato ciò che di essenziale aveva da dare. Se la esegesi scientifica non vuole esaurirsi in sempre nuove ipotesi diventando teologicamente insignificante, deve fare un passo metodologicamente nuovo e riconoscersi nuovamente come disciplina teologica, senza rinunciare al suo carattere storico” (GN II, 6).

3.2. “Critica della critica”

L'esegesi scientifica deve dunque fare un passo, anzi – potremmo dire – due: uno in avanti e uno indietro. L'esperienza dei propri limiti spinge innanzitutto l'esegesi

¹⁵ La proposta di Ratzinger/Benedetto presuppone la fiducia nei Vangeli: “io ho fiducia nei Vangeli” (GN I, 17). Tenendo conto della moderna esegesi, “ho voluto fare il tentativo di presentare il Gesù dei Vangeli come il Gesù reale, come il “Gesù storico” in senso vero e proprio. [...] Io ritengo che proprio questo Gesù – quello dei Vangeli – sia una figura storicamente sensata e convincente” (GN I, 18). Un altro esito è dunque possibile.

critica ad aprirsi verso altri metodi complementari come quello proposto dall'esegesi canonica, che porta all'evidenza alcune dimensioni capaci di favorire l'attuazione della seconda parte, la parte “dimenticata”, di DV 12. La prima sottolineatura riguarda l'unità della Scrittura. Anche *Verbum Domini* richiamerà l'unità intrinseca della Bibbia, citando anche una nota espressione di Ugo di San Vittore, che puntualizza la centratura cristologica della stessa: “Tutta la divina Scrittura costituisce un unico libro e quest'unico libro è Cristo, parla di Cristo e trova in Cristo il suo compimento” (cfr. VD 39). Il percorso della storia della salvezza non è lineare e continuo, ha passaggi frammentati, confusi e drammatici, ma, se guardato a partire da Cristo, acquista una direzione chiara, dall'Antico al Nuovo Testamento, e mostra la sua unità. Questa lettura presuppone una scelta di fede e non può derivare dal puro metodo storico (cfr. VD 39–41). Ci sono poi altri due aspetti da segnalare. Se questo metodo è attento al significato originario delle parole nel contesto nel quale sono state dette e scritte, è però importante considerare anche la capacità delle parole di sporgere al di là di tale contesto: la parola reca in sé una rilevanza superiore alla immediata consapevolezza che ne ha l'autore nel momento in cui la scrive. Da ultimo, si dovrà considerare il rapporto vitale della Scrittura con il soggetto “popolo di Dio”: la Scrittura è nata ed è cresciuta con il popolo di Dio e cammina con esso.

Se l'apertura del metodo storico-critico guarda – per così dire – avanti, risulta interessante anche seguire il passo indietro che, rispetto a esso, Ratzinger sembra suggerire con la formula “critica della critica”. Si tratta di un passo necessario per non fermarsi a questioni di dettaglio, ma arrivare alla radice della problematica:

Ciò che si mostra necessario, è quel che si potrebbe chiamare una critica della critica; non una critica esercitata dall'esterno, ma una critica che si sviluppi dal suo interno, a partire dal potenziale critico che il pensiero critico possiede.

In altre parole, abbiamo bisogno di un'“autocritica” dell'esegesi storica, che possa prolungarsi in una critica della ragione storica, e che sia dunque continuazione e sviluppo delle critiche kantiane della ragione (Ratzinger 1991, 101).

Il programma è vasto, Ratzinger ne è ben consapevole.

“Quanti si dedicano allo studio delle sacre Scritture devono sempre tener presente che le diverse metodologie ermeneutiche hanno anch'esse alla base una concezione filosofica occorre vagliarla con discernimento prima di applicarla ai testi sacri” (FR 55). Preso in tutto il suo spessore, questo suggerimento della *Fides et ratio* ripreso dalla *Verbum Domini* (VD 36)¹⁶ è un invito a mettere in luce i presupposti

¹⁶ “Al pari di altri moderni metodi scientifici, il metodo storico-critico è importante sia per la comprensione della Sacra Scrittura come della tradizione. Il suo valore dipende, però, dal contesto ermeneutico (filosofico) nel quale esso viene usato” (Ratzinger 1992, 38).

filosofici del metodo storico critico: “il dibattito attorno all’esegesi moderna non è nel suo nucleo centrale un dibattito tra storici, ma un dibattito filosofico” (Ratzinger 1991, 113). Nella lettura diacronica della storia dell’esegesi moderna, i presupposti filosofici emergono con maggior chiarezza e “l’auto-critica del *metodo* storico cede il posto ad una autocritica della *ragione* storica, senza la quale la nostra analisi resterebbe prigioniera di questioni preliminari” (Ratzinger 1991, 111). A cosa e a chi potrebbe giungere questo scavo? Quale premessa guida la storia dell’esegesi moderna? Cosa c’è davvero in gioco?

Il vero presupposto filosofico di tutto il sistema mi sembra si situi nella svolta filosofica compiuta da Kant, secondo la quale la voce dell’essere in sé non può essere percepita dall’uomo; questi può intenderla solo indirettamente, nei postulati della ragion pratica, che sono rimasti, per così dire, la fenditura stretta attraverso la quale avviene per l’uomo il contatto con ciò che gli è proprio, col suo destino eterno. Riguardo a tutto il resto, riguardo ai contenuti delle attività della sua ragione, deve accontentarsi dell’ambito categoriale (Ratzinger 1991, 112).

C’è una frattura, che rende impossibile pensare a un’autentica rivelazione e che rischia di far regredire a mito ciò che appare come manifestazione diretta del divino. In questa linea, “il problema esegetico si identifica totalmente con il dibattito contemporaneo sul fondamento” (Ratzinger 1991, 113). Con queste considerazioni, l’approccio critico al metodo storico sembra aver toccato il suo livello più radicale¹⁷.

3.3. Esegesi teologica

Giunti alla dimensione più profonda dell’autocritica del metodo storico, si apre la strada al compito positivo, cioè al ripensamento dell’ermeneutica biblica nell’integralità delle sue dimensioni, un compito che appare ancor più difficile dello stesso lavoro critico (cfr. Ratzinger 1991, 114). È stato fatto più di un cenno ai contributi di Ratzinger/Benedetto in questa direzione. Si sono ad esempio appena ricordati gli ampliamenti che l’esegesi canonica, ma non solo, suggerisce rispetto alle chiusure dell’esegesi critica. L’apporto della riflessione ratzingeriana all’attuazione della seconda parte di *DV 12* meriterebbe comunque un’attenzione più mirata e più globale. Ricostruirlo nel suo insieme è però obiettivo esorbitante rispetto ai limiti dal presente

¹⁷ Ignacio Carbajosa suggerisce di percorrere la via dell’“autocritica” dell’esegesi storica anche per evitare di cadere in tre tentazioni che insidiano il tentativo di oltrepassare l’*impasse* determinatasi a partire dall’intreccio tra esegesi critica e teologica: eliminare il metodo storico-critico, che è alla radice del problema; difendersi dai risultati più “dannosi” del metodo storico-critico, ineliminabile, con una sorta di auto-affermazione della fede e dei dogmi al di là della storia e della ragione e – infine – la via “intermedia”, che impiega il metodo storico-critico, ma vorrebbe accettarne solo i risultati compatibili con la Tradizione: cfr. Carbajosa 2017, 20–24.

lavoro. Ci limitiamo così a segnalare rapidamente solo due macro temi “inevitabili” per chi vuole muoversi nella linea appena indicata.

Il primo coincide con la questione della Tradizione e, più precisamente, con la triade Rivelazione, Tradizione e Scrittura. Il tema, centrale nell’impegno del giovane teologo Ratzinger al Concilio Vaticano II, è oggetto del suo interesse almeno a partire dall’*Habilitationsschrift* su san Bonaventura (1955) e ritorna nell’intero arco della sua riflessione. La teologia ratzingeriana della Tradizione, già a un primo sguardo d’insieme, appare articolata e capace di aprire diverse prospettive di ricerca, promettente, ma complessa (cfr. Gagliardi 2023)¹⁸.

Il secondo macro tema è il rapporto della Scrittura con la Chiesa. La *Verbum Domini* precisa, al riguardo, come segue: “*Il luogo originario dell’interpretazione scritturistica è la vita della Chiesa*. Questa affermazione non indica il riferimento ecclesiale come un criterio estrinseco cui gli esegeti devono piegarsi, ma è richiesta dalla realtà stessa delle Scritture e da come esse si sono formate nel tempo [...]. La Bibbia è il libro della Chiesa e dalla sua immanenza nella vita ecclesiale scaturisce anche la sua vera ermeneutica” (VD 34)¹⁹.

Nella prospettiva del criterio *intrinseco* andranno compresi anche il ruolo del Magistero e la funzione del dogma²⁰. La Chiesa non è una barriera esterna all’interpretazione della Scrittura²¹. L’esegeta è chiamato a vivere nell’immanenza della vita ecclesiale, “deve riconoscere che la fede della Chiesa è quella forma di ‘simpatia’ senza la quale la Bibbia resta un libro sigillato” (Ratzinger 1991, 125). Torneremo – pur velocemente – su questo tema, la dimensione ecclesiale dell’interpretazione della Scrittura, nelle note che seguono.

4. Per continuare la ricerca

Concludiamo il nostro percorso con alcune brevi considerazioni, che vorrebbero suggerire qualche linea di ricerca per riprendere, prolungare e approfondire quanto

¹⁸ Questo testo consente una visione d’insieme rispetto ai temi trattati. All’intento ricostruttivo aggiunge osservazioni critiche certamente meritevoli di ulteriore considerazione e discussione. V. anche Carrai 2023.

¹⁹ “Noi leggiamo la Scrittura nella comunità vivente della Chiesa e dunque sulla base di decisioni fondamentali, grazie alle quali è divenuta storicamente efficace e ha precisamente gettato le basi della Chiesa. Non bisogna separare il testo da questo contesto vivente” (Ratzinger citato in Ghiberti 2007, 57).

²⁰ Si veda, a mo’ di illustrazione, il ruolo riconosciuto ai grandi Simboli della Chiesa antica per l’interpretazione della Scrittura così come è sottolineato da Ratzinger nel confronto con Kasper, confronto acceso dalla recensione dello stesso Kasper alla *Einführung in das Christentum* di Ratzinger: è nel riferimento a questi Simboli che si può cogliere il criterio per comprendere il centro della Scrittura e l’obbligatorietà delle sue diverse affermazioni: cfr., anche per più complete indicazioni bibliografiche, Prato 2024, 25.

²¹ In proposito, si può ricordare come Ratzinger richiami a volte l’osservazione di Guardini sui suoi maestri di teologia ai tempi del modernismo: il loro cattolicesimo – così Guardini – era un liberalismo limitato dall’obbedienza al dogma: cfr. Ratzinger 1993, 47 e Ratzinger 1997, 51.

fin qui emerso. Ci siamo concentrati sulla questione del rapporto fra metodo storico-critico ed ermeneutica teologica, che è, come più volte ricordato, al centro della ricerca teologica di Ratzinger sull'interpretazione della Scrittura, oggetto di domande che, nate nel tempo della formazione, accompagnano la sua riflessione negli sviluppi successivi. Abbiamo sostanzialmente cercato, con intento perlopiù ricostruttivo, di ripercorrere il cammino di Ratzinger/Benedetto, segnalando le sottolineature più evidenti e ripetute all'interno dello stesso. Vorremmo ora indicare, in maniera sintetica e non senza il rischio di qualche ripetizione, tre direzioni di ricerca, all'interno della riflessione di Ratzinger e al di là dei suoi confini, quali possibili vie, da sondare e verificare, in ordine alla prosecuzione del lavoro. È un modo per tornare ancora all'interrogativo sull'attuazione integrale di DV 12.

La prima direzione ha a che fare con il rapporto ragione-fede. La conferenza di New York afferma con chiarezza che l'autocritica del metodo storico sfocia in una autocritica della ragione. È un tema, quest'ultimo, molto presente nel pensiero ratzingeriano, il tema cioè della critica a una figura ridotta della ragione che condiziona la stessa ricerca teologica. In uno dei discorsi più famosi del suo pontificato, quello proposto all'Università di Regensburg, il 12 settembre 2006, Benedetto XVI parla dell'"autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle 'critiche' di Kant". La critica di tale autolimitazione, la critica della ragione moderna, non comporta però un ritorno a prima dell'illuminismo: "si tratta invece di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa" (Benedetto XVI 2006). Molto ci sarebbe da dire sulle modalità e i percorsi di tale "allargamento". Ad ogni modo, un modello di ragione allargata apre a una maniera nuova di pensare il rapporto tra ragione e fede. È su questo punto che vorremmo richiamare l'attenzione e sul suo specifico riflesso su rapporto fra lettura esegetica e teologica. La prima non esclude la seconda (come vorrebbe la ridotta ragione moderna): ambedue sono necessarie e complementari. Possono allora essere intese solo come due tappe consecutive (la prima nel segno della ragione, la seconda della fede)? Non c'è, forse, un loro legame più intrinseco, che merita di essere portato alla luce e interrogato proprio con riferimento al modo di intendere il rapporto ragione-fede? Il ripensamento del rapporto ragione-fede potrebbe insomma introdurre una comprensione più unitaria dell'atto interpretativo della Scrittura nei suoi due versanti.

La domanda sull'interpretazione della Scrittura si propone a Joseph Ratzinger in un contesto nel quale c'è una forte spinta a identificarla completamente con l'esegesi storico-critica. Egli si opporrà sempre a tale identificazione/riduzione: nella lettura della Scrittura non ci si può affidare al solo metodo storico-critico. All'esegesi scientifica deve accompagnarsi un'ermeneutica teologica. Se l'esegesi storico-critica non esaurisce la lettura della Bibbia, essa però non copre neppure, oggi, tutta la sfera dell'esegesi scientifica. All'interno di essa, ci si accosta al testo in prospettiva diacronica, ma diverse sono anche le vie di taglio sincronico. Abbiamo accennato a come Ratzinger/Benedetto fa ad esempio propri alcuni impulsi dell'esegesi canonica per

segnalare alcuni limiti del metodo storico. Il nostro secondo suggerimento per continuare il lavoro è di muoversi in questa prospettiva, guardando però tendenzialmente all'intero ventaglio di metodi e approcci²². Ci si potrebbe allora interrogare, anche rimanendo all'interno dell'impostazione di fondo ratzingeriana, su come i singoli metodi possano interagire col metodo storico-critico (valorizzandone le acquisizioni ed evidenziandone i limiti) e quale apporto possano offrire all'attuazione piena di DV 12.

Torniamo così, per l'ultima volta, a DV 12 e al compito incompiuto che essa richiama, quello di articolare un'ermeneutica integrale, che tenga conto delle due dimensioni ivi richiamate: ricerca esegetica e lettura teologica. La prima dimensione è stata approfondita, la seconda dimenticata. Le vie percorse e percorribili, da parte della ricerca teologica, per uscire da tale oblio sono molte. Non è possibile indicare una strada unica. Vorremmo piuttosto suggerire una sorta di possibile “punto di fuga”, che possa attrarre le linee di questo ripensamento. La dimensione spirituale o teologica dell'ermeneutica biblica potrebbe dunque essere intesa anzitutto con riferimento alla dimensione ecclesiale della Bibbia e al nesso Scrittura-Chiesa: questa è la nostra ultima proposta. Come scrive Andrea Bellandi: “*La fede viva della chiesa quale locus ermeneutico imprescindibile*. È questo il criterio che, per il teologo tedesco, sorregge e giustifica anche gli altri” (Bellandi 2009, 126). Non pensiamo a un criterio esaustivo, ma a un punto prospettico sintetico, che potrebbe forse fungere da bussola e catalizzatore della ricerca. Si tratta comunque, ovviamente, di verificare e valutare l'attitudine del “criterio ecclesiale” a svolgere tale compito.

Il nesso tra Scrittura e Chiesa rimane in ogni caso essenziale. Se il nesso virtuoso tra i due si spezza, c'è un danno per ciascuno dei membri della coppia:

La separazione tra Chiesa e Scrittura tende a svuotarle entrambe dall'interno. Infatti: una Chiesa senza più fondamento biblico credibile diventa un prodotto storico casuale, un'organizzazione accanto alle altre, quella cornice organizzativa umana di cui parlavamo. Ma anche la Bibbia senza la Chiesa non è più la Parola efficace di Dio, ma una raccolta di molteplici fonti storiche, una collezione di libri eterogenei dai quali si cerca di tirare fuori, alla luce dell'attualità, ciò che si ritiene utile. Una esegesi che non viva e non legga più la Bibbia nel corpo vivente della Chiesa diventa archeologia: i morti seppelliscono i loro morti (Ratzinger and Messori 2005, 75).

Riprendendo il riferimento evangelico proposto nelle ultime parole della citazione, potremmo dire, per chiudere, che, tutto il lavoro di Ratzinger sull'ermeneutica della Bibbia ha come scopo proprio quello di non lasciare che essa sia un libro morto. Non si tratta di una collezione di reperti archeologici, memoria di una sfuocata figura del passato, ma della testimonianza di una persona viva. È in gioco la possibilità di vivere un rapporto personale e un'intima amicizia con Gesù. È in gioco, cioè, la fede.

²² Un'attenta disamina dei diversi metodi e approcci si trova in Pontificia Commissione Biblica 1993.

Bibliografia

- Angelini, Giuseppe. 1998. "Introduzione." In *La rivelazione attestata: La Bibbia fra testo e teologia*, edited by Giuseppe Angelini, IX–XXIII. Milano: Glossa.
- Bellandi, Andrea. 2009. "L'approccio alla Scrittura nelle opere di Joseph Ratzinger." *Vivens homo* 20 (1): 117–28.
- Benedetto XVI. 2006. "Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni: Incontro con i rappresentanti della scienza, Regensburg" (September 12, 2006). https://www.vatican.va/content/benedictxvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_universi-tyregensburg.html.
- Benedetto XVI. 2008a. "Intervento alla quattordicesima congregazione generale della XII Assemblée Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi [‘La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa’ 5–26 ottobre 2008]" (October 14, 2008). https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo.html.
- Benedetto XVI. 2008b. "Meditazione nel corso della prima congregazione generale della XII Assemblée Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi [‘La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa’ 5–26 ottobre 2008]" (October 6, 2008). https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081006_sino-do.html.
- Benedetto XVI. 2010. Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*. (= VD), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html.
- Biffi, Giacomo. 1989. *Riflessione sullo stato della teologia*. Casale Monferrato (AL): Piemme.
- Carbajosa, Ignacio. 2017. *Dalla fede nasce l'esegesi: L'interpretazione della Scrittura alla luce della storia della ricerca sull'Antico Testamento*. Translated by Maurizio De Bortoli and Silvia Negri. Venezia: Marcianum.
- Carrai, Elia. 2023. "Scriptura in ecclesia. Chiesa e Bibbia: reciprocità nella *paradosis* nel pensiero di Joseph Ratzinger." In *Ratzinger e la Chiesa. Approcci di ricerca*, edited by Alessandro Clemenzia and Roberto Regoli, 55–62. Firenze: Nerbini.
- Concilio Vaticano II. 1965. Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*. (= DV), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html.
- Gagliardi, Mauro. 2023. *Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger: Un contributo indiretto alla sinodalità*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum; IF Press.
- Ghiberti, Giuseppe. 2007. "L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa nella teologia di J. Ratzinger." *PATH* 6 (1): 45–64.
- Giovanni Paolo II. 1998. Lettera enciclica *Fides et ratio*. (= FR), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.
- Grech, Prosper. 2007. "Il Cardinale Ratzinger e l'esegesi attuale." *PATH* 6 (1): 65–77.
- Maggioni, Bruno. 2001. «*Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio*»: *Commento alla «Dei Verbum»*. Padova: Messaggero.
- Pontificia Commissione Biblica. 1993. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Città del Vaticano: LEV.
- Prato, Ezio. 2024. "La storia, il nostro problema più grande? Appunti sul confronto fra Joseph Ratzinger e Walter Kasper." *La Scuola Cattolica* 1 (152): 17–27.

- Ratzinger, Joseph. 1991. “L’interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell’esegesi contemporanea.” In *L’Esegesi cristiana oggi*, edited by Luciano Pacomio, 93–125. Casale Monferrato (AL): Piemme.
- Ratzinger, Joseph. 1992. *Guardare al crocifisso: Fondazione teologica di una cristologia spirituale*. Translated by Salvatore Saini. Milano: Jaca Book.
- Ratzinger, Joseph. 1993. *Natura e compito della teologia: Il teologo nella disputa contemporanea: Storia e dogma*. Translated by Riccardo Mazzarol and Carlo Fedeli. Milano: Jaca Book.
- Ratzinger, Joseph. 1997. *La mia vita: Ricordi (1927–1977)*. Translated by Giuseppe Reguzzoni. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Ratzinger, Joseph. 2003. “Il rapporto fra Magistero della Chiesa ed esegesi a 100 anni dalla costituzione della Pontificia Commissione Biblica.” In *Atti della Giornata Celebrativa per il 100° anniversario di fondazione della Pontificia Commissione Biblica Pontificia Commissione Biblica*, 50–61. Città del Vaticano: LEV.
- Ratzinger, Joseph. 2004a. *Cristo, Salvatore di tutti gli uomini. Unicità e universalità di Cristo e della sua Chiesa*, translated by Bruno Gonella, 47–66. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.
- Ratzinger, Joseph. 2004b. *Volgere lo sguardo a Cristo. La figura di Cristo alla luce del racconto delle tentazioni*, translated by Bruno Gonella, 67–85. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.
- Ratzinger, Joseph/Benedetto XVI. 2007. *Gesù di Nazaret*. Edited by Ingrid Stampa and Elio Guerriero. Translated by Chicca Galli and Roberta Zuppet. Milano: Rizzoli. (= GN I).
- Ratzinger, Joseph/Benedetto XVI. 2011. *Gesù di Nazaret: Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*. Edited by Pierluca Azzaro. Translated by Ingrid Stampa. Città del Vaticano: LEV. (= GN II).
- Ratzinger, Joseph, and Vittorio Messori. 2005. *Rapporto sulla fede: Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.
- Ratzinger, Joseph, and Peter Seewald. 2001. *Dio e il mondo: Essere cristiani nel nuovo millennio*. Translated by Olivia Pastorelli. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.
- Ravasi, Gianfranco. 2008. “Vedi alla voce «Bibbia».” *Il Sole 24 Ore* (December 28, 2008): 41.
- Sancti Thomae de Aquino. 1962. *Summa theologiae*. Alba: Editiones Paulinae. (= S. Th.).
- Sgubbi, Giorgio. 2015. “Il Logos che tende alla carne. La parola di Dio cuore della teologia di J. Ratzinger.” *Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione* 29 (37): 51–78.
- Söding, Thomas. 2011. “Fare esegesi, fare teologia. Un rapporto necessario e complesso.” In *Ascoltare rispondere vivere. Atti del Congresso internazionale “La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della chiesa”*: Roma, 1–4 dicembre 2010, edited by Ernesto Borghi, 77–87. Milano: Terra Santa.
- Todorov, Tzvetan. 2008. *La letteratura in pericolo*. Milano: Garzanti.

