



GABRIELE PALASCIANO

**JOSEPH RATZINGER INTERPRETE DI
AGOSTINO D'IPPONA.
UNO STUDIO DI VOLK UND HAUS GOTTES IN
AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE (1954)**

JOSEPH RATZINGER'S INTERPRETER OF AUGUSTINE OF HIPPO:
A STUDY OF *VOLK UND HAUS GOTTES IN AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE* (1954)

The work Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche was written by Joseph Ratzinger, under the direction of Professor Gottlieb Söhngen, during the academic year 1950-1951 at the Faculty of Catholic Theology of the University of Munich, as a result of his taking part in an academic theological competition. Acknowledged as a doctoral dissertation (1951), then published as a book (1954), it later became part of the inaugural volume of Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften (2011), also containing other essays on patristic topics. The article examines the historical and systematic-theological research carried out by Ratzinger, which is supposed to clarify the specificity of Augustine of Hippo's ecclesiology. It shows the most relevant aspects of his investigation, identifying two main methodological trajectories, namely "historicization" and "actualization", which are fundamental to Ratzinger's hermeneutics of both Augustine and the history of Christian theological thought.

INTRODUZIONE

Nell'ambito delle ricerche sull'opera e sul pensiero di Joseph Ratzinger, sono pochi gli studi consacrati in modo esclusivo all'approfondimento delle influenze patristiche, soprattutto agostiniane, e realizzati secondo criteri ermeneutici di speciale rilevanza. Almeno due sembrano i motivi di una simile trascuratezza. In primo luogo, è stata riservata scarsa attenzione alla primissima produzione scientifica di Ratzinger, tralasciando così l'esame degli scritti consacrati ai Padri della Chiesa, che contengono indubbiamente determinate linee guida utili per la



comprensione dell'orientamento intellettuale intrapreso, in seguito, dal pensiero ratzingeriano. La conoscenza della teologia nordafricana e dei dibattiti teologici dei primi secoli del cristianesimo, l'erudizione nell'ambito della letteratura cristiana antica, sia greca che latina, nonché in quello della storia dei dogmi, rappresentano determinati pilastri, spesso dimenticati, su cui poggia tale sistematizzazione teologica. In secondo luogo, laddove non è stata del tutto trascurata l'eredità patristica della riflessione ratzingeriana, quest'ultima si è limitata a citazioni per lo più occasionali, a ricostruzioni quasi sempre incomplete, a studi poco approfonditi che partono dal presupposto di una continuità analitica o riflessiva tra il teologo e il pastore, tra il professore universitario e il pontefice della Chiesa cattolico-romana.¹ In tal senso, il confronto di Ratzinger con la tradizione intellettuale e spirituale patristica non è trattato *per se ipso et in se ipso*, bensì riferito a una visione d'insieme con pretese di sintesi che non implicano però ulteriori verifiche.

Limitandosi, nella maggior parte dei casi, a stabilire dei legami col rinnovamento teologico del XX secolo, le ricerche hanno evidenziato principalmente l'esistenza di alcune corrispondenze tra le teorizzazioni ratzingeriane e quelle di teologi tra i più rappresentativi di questa tendenza di rinnovamento, facendo risaltare la connessione tra campi disciplinari come, ad esempio, quello biblico, liturgico, patristico e storico. Raramente è stata data una speciale considerazione agli approfondimenti patristici di Ratzinger, realizzati negli anni Cinquanta. Nella maggior parte dei casi, lo studio da lui condotto sugli scritti patristici è stato considerato attraverso il prisma dell'ecclesiologia. Con ciò si è tralasciato l'esame di elementi fondamentali che emergono dalla ricostruzione ratzingeriana dell'ecclesiologia agostiniana. Non a caso, tra le ricerche di Ratzinger dimenticate oppure poco trattate si trova la sua tesi dottorale, consacrata a questo tema.² Di seguito, mediante un percorso articolato attorno a sei punti, si presenterà proprio questo testo, basandosi innanzitutto sulla contestualizzazione della ricerca ratzingeriana, considerata nei suoi elementi essenziali, ovvero tramite un'analisi sia delle attese che delle motivazioni intellettuali nutrite dal teologo tedesco. In un secondo passaggio verranno trattati approfonditamente due aspetti centrali della metodologia, ma si potrebbe dire anche dell'ermeneutica, da lui adottata: la 'storicizzazione' e l'attualizzazione'.

I. IL CONTESTO DELLA RICERCA RATZINGERIANA SU AGOSTINO D'IPPONA

Nel 1950 Gottlieb Söhngen, professore di teologia fondamentale all'Università di München, chiede al suo promettente studente Ratzinger, giunto ormai al termine del percorso di studi, di

¹ Per una presentazione riassuntiva ma comunque puntuale della questione, nonché dello stato della ricerca sulla tematica, cfr. G. PALASCIANO, *Joseph Ratzinger e i Padri della Chiesa (1950). Rassegna bibliografica essenziale per un approfondimento storico-teologico*, in «Urbaniana University Journal», 2024, 3, di prossima pubblicazione.

² Cfr. *ibidem*.

partecipare al tradizionale concorso organizzato dalla Facoltà di teologia cattolica.³ La competizione accademica premia la migliore ricerca scientifica presentata, riconoscendola a pieno titolo come dottorato.⁴ Nell'anno accademico 1950-1951, in qualità di responsabile del concorso, Söhnngen opta per un approfondimento delle questioni ecclesiologiche più attuali e dibattute, in particolare alla luce dell'insegnamento di Agostino d'Ippona.⁵ L'esplorazione del pensiero agostiniano parte da una citazione tratta dall'opera *Enarrationes in Psalmos*, poi ripresa dal tridentino *Catechismus romanus* del XVI secolo.⁶ La dichiarazione dottrinale si riferisce alla Chiesa come *populus Dei*, ovvero l'insieme dei credenti diffuso nel mondo intero.⁷ Söhnngen esige che i candidati studino a fondo l'ecclesiologia agostiniana per verificare la pertinenza di tale definizione, come pure la possibilità di sviluppare, partendo da essa, una nuova percezione dell'essenza della Chiesa. In termini generali, la posta in gioco consiste nel capire se la categoria di *populus Dei* consenta l'apertura di un nuovo orizzonte teologico capace di superare un'ecclesiologia incentrata, quasi esclusivamente, sulla nozione di *corpus mysticum*.

In vista della redazione del suo lavoro scientifico,⁸ Ratzinger intraprende un'indagine sulla nozione di *populus Dei* nel pensiero ecclesiologico di Agostino, un'espressione diventata ricorrente in teologia e creduta un concetto saldamente radicato nella teologia patristica.⁹ Mediante

³ Cfr. P. SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Leben*, Droemer, München 2020, pp. 248-250. Per un inquadramento generale tanto della personalità quanto del pensiero di Söhnngen, che si rivela di aiuto in vista di una visione più larga degli sviluppi della formazione ratzingeriana, cfr. CH. PONCELET, *La comprensión de Gottlieb Söhnngen de la teología y la filosofía*, in A. SADA, T. ROWLAND, R.A. DE ASSUNÇÃO (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, Encuentro, Madrid 2023, pp. 17-27.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 1998, p. 68.

⁵ Cfr. G. VALENTE, *Ratzinger Professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, p. 41.

⁶ Per uno sguardo d'insieme all'evoluzione storica dell'ecclesiologia cattolica al tempo della Riforma protestante, che permette di comprendere meglio le questioni ecclesiologiche successive, cfr. P. TIHON, *L'ecclésiologie du temps de la Réforme*, in ID., H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ (eds.), *Histoire des dogmes. Les signes du salut*, vol. 3, Desclée de Brouwer, Paris 1994, pp. 465-485.

⁷ Cfr. *Catechismus romanus. Ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos*, I, X,2. La citazione di Agostino, tratta da *Enarrationes in Psalmos* 149, non viene riportata letteralmente.

⁸ Cfr. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, cit., p. 68.

⁹ Cfr. ID., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter* [Gesammelte Schriften 1], Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2011, pp. 72-81; pp. 233-243. Per una panoramica sulla nozione di 'popolo di Dio' nel cristianesimo primitivo, in particolare nel pensiero dei Padri della Chiesa, cfr. L. LUGARESÌ, *Paradossi patristici: il popolo cristiano come 'non-nazione'*. Una nota su Peterson e Ratzinger, in

la lettura del libro *Eine Ekklesiologie im Werden* (1940) di Mannes Dominikus Koster, Söhngen da un lato approfondisce la sua comprensione della nozione ecclesiologica di *corpus mysticum* come semplice metafora della Chiesa, dall'altro considera attentamente l'insistenza con la quale lo stesso Koster intende ritornare all'appellativo di *populus Dei* per chiarire, in una prospettiva biblica, la natura della comunità ecclesiale.¹⁰ Dalla ricerca di Ratzinger, Söhngen attende pertanto una conferma dell'importanza della categoria di *populus Dei* tanto per l'ecclesiologia agostiniana quanto per l'intera tradizione patristica.¹¹ Tuttavia, i risultati ai quali perviene l'analisi ratzingeriana non confermano queste aspettative, bensì dimostrano che la nozione di *populus Dei* non è decisiva per Agostino, ovvero che non occupa un posto privilegiato nel pensiero agostiniano, ma ne resta piuttosto marginale inserendosi in una riflessione più ampia che va dalla cristologia all'ecclesiologia.¹²

Attraverso uno studio approfondito delle fonti, Ratzinger non conferma la nozione di *populus Dei* come chiave ermeneutica dell'ecclesiologia di Agostino e dei Padri della Chiesa. In questo modo, egli contraddice i presupposti di Koster dimostrando tre aspetti. In primo luogo Ratzinger rileva che *populus Dei* rinvia essenzialmente al campo semantico dell'Antico Testamento e, designando il popolo d'Israele, si riferisce a quella che, nella prospettiva cristiana, rappresenta la prima fase della 'storia della salvezza'. Inoltre, Ratzinger dimostra che, nella percezione di Agostino, il popolo d'Israele è inteso come *populus* nel senso ordinario del termine e in quanto

«Hermeneutica», 2013, 20, pp. 159-161; pp. 169-170. Per la percezione propriamente ratzingeriana, cfr. p. 165. Occorre sottolineare che, precisamente nella tesi dottorale, la ripresa da parte di Ratzinger del concetto di *Volk* ('popolo'), in particolare il riferimento al *Volk Gottes* ('popolo di Dio'), è da cogliere soltanto in una prospettiva ecclesiologica, escludendone pertanto qualsiasi considerazione di natura ideologica oppure politica. Questo è vero soprattutto in contrasto con la concezione nazionalsocialista. Difatti, Ratzinger prende le distanze da qualsiasi interpretazione etnico-razziale della categoria di 'popolo di Dio'. Dal suo punto di vista, l'ecclesiologia del cristianesimo antico rappresentava la negazione di una *Volkstheologie*, specialmente se fondata su principi di discriminazione etnico-razziale come quelli promossi dall'ideologia nazionalsocialista. Per un punto di vista determinante sull'ideologia nazista del *Volk*, sulla sua opposizione al cristianesimo, nonché sulla sua visione antropologico-politica, nell'orizzonte di un confronto con le considerazioni ratzingeriane, cfr. J. SOLCHANY, *L'Allemagne au XX^e siècle. Entre singularité et normalité*, Presses universitaires de France, Paris 2003, pp. 205-215.

¹⁰ Su questo punto, cfr. G. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, in «Estudio Agustiniano», 2006, 41, p. 416.

¹¹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 50.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 53-54; J.-M. SALAMITO, *Préface*, in RATZINGER, *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de Saint Augustin*, Artège, Paris 2017, p. II.

segno che annuncia la Chiesa quale vero *populus Dei*.¹³

In secondo luogo Ratzinger chiarisce che lo stesso appellativo può essere applicato alla Chiesa soltanto in relazione alla dimensione cristologica e a quella pneumatologica.¹⁴ Secondo lui, è in tale linea che, per i Padri della Chiesa, questa espressione diventa un sinonimo per indicare la comunità cristiana riunita da Cristo nello Spirito Santo, ovvero il *populus Dei* che diviene *corpus Christi* nella comunione eucaristica.¹⁵

In terzo luogo Ratzinger conferma, soprattutto a livello della riflessione ecclesiologicala, la fedeltà dell'interpretazione patristica al dato biblico, specie neotestamentario, evidenziando l'importanza della dimensione cristologica per l'ecclesiologicala. Sempre nella tradizione dell'ermeneutica patristica del Nuovo Testamento, egli mostra che la Chiesa può essere definita *populus Dei* unicamente attraverso una trasposizione cristologico-pneumatologica.¹⁶ Sia l'opera che la teologia patristica gli appaiono così saldamente ancorate al dato biblico. Proprio indagando a fondo il legame esistente tra la Scrittura e i Padri della Chiesa, Ratzinger corregge l'interpretazione ecclesiologicala del *corpus mysticum*, riscoprendo pure la realtà liturgico-sacramentale della Chiesa. In questa prospettiva, egli non interpreta più il termine *mysticum* in un senso interiore e intimistico, bensì avvicinandolo al termine *sacramentum*.¹⁷ L'espressione *corpus mysticum* non si riferisce pertanto alla semplice realtà spirituale, che implica l'abbandono di una struttura gerarchica, ma piuttosto al fondamento eucaristico della comunità ecclesiale.¹⁸

La seconda aspettativa di Söhngen riguarda l'espressione *domus Dei*, il cui studio approfondito avrebbe potuto completare o illuminare le prospettive di Ratzinger, mediante la considerazione di *populus* e di *domus* in un unico orizzonte ecclesiologicalo. Riferendosi costantemente alle fonti, Ratzinger dimostra che la categoria di *domus Dei*, nonostante un ricco corredo concettuale che rinvia simultaneamente al tempio, alla dimensione culturale e comunitaria della Chiesa – chiamata da Dio e raccolta attorno all'Eucaristia –, non occupa un posto privilegiato

¹³ Cfr. A. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, Burns & Oates, London 2007, p. 63.

¹⁴ Sul fondamento non solo pneumatologico ma anche trinitario del *populus Dei*, in particolare nella teologia di Tertulliano e di Cipriano di Cartagine, cfr. LUGARESI, *Paradossi patristici: il popolo cristiano come 'non-nazione'*. Una nota su Peterson e Ratzinger, cit., pp. 169-171.

¹⁵ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 63.

¹⁶ Per queste tre precisazioni teologiche, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 77-79.

¹⁷ Per una sintesi della visione ecclesiologicala dei Padri della Chiesa, utile per inquadrare le osservazioni di Ratzinger, cfr. TIHON, *Le sens de l'Église à l'âge des Pères*, in ID., H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ (eds.), *Histoire des dogmes. Les signes du salut*, cit., pp. 349-381; B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, Parole et Silence, Paris 2006, pp. 82-99.

¹⁸ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 52.

nell'ecclesiologia agostiniana.¹⁹ Ratzinger insiste sul fatto che, nella concezione agostiniana, l'equivalente dei templi pagani non è rappresentato dall'edificio materiale della basilica cristiana oppure del memoriale dei martiri, bensì dalla comunità vivente della Chiesa, colta nel suo aspetto teologico in quanto realtà fondata su Cristo, animata dallo Spirito Santo.²⁰

In sostanza, la tesi dottorale presentata da Ratzinger all'Università di München (1951), poi pubblicata come libro col titolo inalterato di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954),²¹ condensa i principali elementi dell'ecclesiologia agostiniana. Al suo interno, l'autore non si limita a presentare, ma desidera anche discutere le conclusioni teologico-patristiche della propria indagine, chiarendo la lettura cristologica dell'Antico Testamento realizzata da Agostino e l'enfasi posta sulla dimensione sacramentale, quindi eucaristica, della comunità ecclesiale. Correggendo le traiettorie di Koster, che Söhngen invece sperava di vedere confermate, nonché le proposte dei sostenitori di un'ecclesiologia del *corpus mysticum*, Ratzinger riafferma l'inserimento armonico dell'ecclesiologia agostiniana nella tradizione patristica.²²

Nello specifico, egli mostra che la riflessione agostiniana sulla Chiesa non è finalizzata alla trasmissione di dottrine innovative, ma piuttosto intende riaffermare l'insegnamento della Tradizione ecclesiale. Esplorando le fonti patristiche, Ratzinger riconosce il fondamento comune a tutta la teologia patristica nonostante alcune divergenze nelle prospettive e nelle conclusioni. Questo aspetto si presenta a lui nella percezione dell'unità tra l'Antico e il Nuovo Testamento, così come nell'importanza che assume l'ermeneutica cristologico-pneumatologica rispettivamente per la lettura della Scrittura, per la comprensione ecclesiologica e, infine, per la determinazione di un'esistenza cristiana autentica.²³

II. LA SCELTA DI AGOSTINO D'IPPONA DA PARTE DI JOSEPH RATZINGER

L'incontro di Ratzinger con Agostino si iscrive in un lungo percorso intellettuale, che dal tempo della formazione filosofica a Freising (1946-1947) giunge fino al periodo degli studi teologici a München (1947-1951).²⁴ Si tratta di un cammino costellato di letture, approfondimenti

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 49-50; pp. 336-337.

²⁰ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., pp. 63-64.

²¹ Cfr. SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Leben*, cit., pp. 285-286.

²² Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 52.

²³ Cfr. *ivi*, p. 53.

²⁴ Per una visione riassuntiva, con un'attenzione particolare rivolta all'aspetto intellettuale di tale scoperta, cfr. D. DE CAPRIO, *Théologie et philosophie dans la pensée de Joseph Ratzinger-Benoît XVI*, Cerf, Paris 2022, pp. 39-127; in modo particolare, cfr. pp. 86-105. Riguardo all'importanza che il pensiero agostiniano riveste complessivamente nella formazione (filosofico-)teologica di

filosofici e scambi intellettuali nel contesto di quel rinnovamento teologico che caratterizza la prima metà del XX secolo. Se i contatti con Alfred Läßle, Michael Schmaus e Söhngen incoraggiano Ratzinger ad adottare un metodo incentrato sul ritorno alle fonti bibliche e patristiche, lo studio della filosofia contemporanea, soprattutto di ispirazione ebraica, con precisione neoebraica, e l'opera di John Henry Newman, conosciuta grazie a Theodor Steinbüchel, lo guidano alla scoperta del pensiero agostiniano.²⁵ Le prime riflessioni ratzingeriane si collocano dunque nell'alveo di quella tradizione intellettuale tedesca che, nutrita dall'opera agostiniana nonché influenzata dalla ricchezza e vitalità di quest'ultima, fa di Agostino il punto di partenza della propria sistematizzazione e l'interlocutore privilegiato per un dialogo innovativo, tanto sul piano culturale quanto su quello teologico, col mondo moderno.²⁶ Come illustra Henry Chadwick, la presenza della teologia agostiniana era ben attestata nella storia culturale europea.²⁷ Già in epoca medievale, infatti, l'influenza agostiniana sulla filosofia, sulla teologia e sulla mistica era stata considerevole. In epoca moderna, specialmente tra il XVI e il XVII secolo, il pensiero agostiniano aveva contraddistinto i dibattiti teologici tra cattolici e protestanti, acquisendo una maggiore rilevanza durante la controversia giansenista. Nel XVIII secolo aveva sfidato il pensiero kantiano nella riflessione attorno all'ottimismo illuminista e al problema del male, mentre nel XIX secolo aveva contribuito alla riscoperta della dimensione dell'interiorità da parte del movimento romantico e, nel XX secolo, aveva influenzato anche le ricerche nel campo della linguistica.²⁸

Ratzinger coglie l'impatto intellettuale di Agostino sulla cultura tedesca del tempo per mezzo della lettura dell'opera *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (1934) di Erich Przywara, confrontandosi con la tesi centrale ivi contenuta, secondo la quale Agostino rappresenta il crogiolo dell'incontro tra l'Antichità e il Vangelo, ossia il punto di intersezione tra la civiltà greco-romana e quella cristiana, entrambe fondanti la cultura contemporanea.²⁹ Con questo spirito di indagine, Ratzinger amplia le proprie conoscenze degli scritti di Agostino e della letteratura specialistica di argomento agostiniano, instaurando un confronto erudito con le ricerche di Hermann Reuter e Fritz Hofmann, due studiosi tra i più eminenti della storia della teologia tedesca, il cui approfondimento gli consente di tracciare un quadro di riferimento sulla ricerca agostiniana tra la seconda metà del XIX e la prima metà del XX secolo. Di Reuter, teologo luterano prussiano del

Ratzinger, cfr. E. DE GAÁL, *Agustín de Hipona: dependencia recíproca de la fe y el mundo*, in SADA, ROWLAND, DE ASSUNÇÃO (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, cit., pp. 41-67.

²⁵ Cfr. A. LÄPPLÉ, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2006, pp. 43-48; pp. 53-63; pp. 78-82; pp. 89-95.

²⁶ Cfr. RATZINGER, *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf Einführung in das Christentum*, in «Hochland», 1969, 61, p. 543.

²⁷ Cfr. H. CHADWICK, *Augustine*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 1-2.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., pp. 17-18.

XIX secolo, Ratzinger legge gli *Augustinische Studien* (1887), una raccolta di articoli scientifici che lo rende attento a numerosi orientamenti critici in ambito patristico-agostiniano.³⁰ Di Hofmann, teologo cattolico bavarese del XX secolo, prende in esame, invece, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung* (1933),³¹ un'opera ritenuta tra le più importanti per gli studi agostiniani e dedicata alla questione ecclesiologica.³² Ratzinger perviene a una conclusione solo apparentemente contraddittoria: se da un lato l'ecclesiologia agostiniana era stata magistralmente trattata da Reuter e sufficientemente esplorata da Hofmann, al punto da rendere difficile la proposta di studi innovativi, dall'altro le ricerche dei due studiosi lasciavano comunque aperta una strada a ulteriori indagini.³³ Per quanto attiene all'opzione ecclesiologica, Ratzinger è debitore del dibattito ecclesiologico del suo tempo, influenzato da un'effervescenza teologica derivante dalla riflessione sulla natura e sulla missione della Chiesa.³⁴ Rispetto all'opzione patristica, egli privilegia lo studio della teologia nordafricana mettendo a confronto, sulla dottrina ecclesiologica, Cipriano di Cartagine, Tertulliano, Ottato di Milevi³⁵ e Agostino, quest'ultimo in quanto fulcro e culmine dell'insieme dell'analisi ecclesiologica sostenuta su un piano comparativo a livello testuale e storico-dottrinale.³⁶

Di conseguenza, il suggerimento scientifico di Söhngen si rivela per Ratzinger una conferma di natura sia intellettuale che spirituale. Le prospettive del personalismo filosofico e quelle della teologia agostiniana si incrociano, fondendosi, nelle riflessioni ratzingeriane in modo speciale per mezzo della lettura delle *Confessiones* a Freising, consentendo un incontro fruttuoso con Agostino, in cui Ratzinger trova un compagno di viaggio nel cammino verso la verità, e come tale si rivela per lui un maestro, una guida in senso moderno.³⁷

La teologia agostiniana permette a Ratzinger di cogliere meglio l'essenza della religione cristiana, il senso dell'esistenza e il significato della realtà.³⁸ Tuttavia, egli non resta sul piano

³⁰ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 44-45.

³¹ Cfr. *ibidem*; in particolare, cfr. *ivi*, pp. 45-46.

³² Cfr. G. KOCH, a.v. Hofmann, Fritz, in W. KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 5, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2006, coll. 208-209.

³³ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 43-44.

³⁴ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 19.

³⁵ Per un approfondimento dello studio ratzingeriano relativo alla teologia nordafricana, cfr. PALASCIANO, *Joseph Ratzinger e la teologia nordafricana (II-IV secolo d.C.)*. Alcune note su *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), in «Discernimento», 2023, 5, pp. 76-93.

³⁶ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 105-194; pp. 195-260.

³⁷ Cfr. N. CIPRIANI, *Sant'Agostino nella riflessione di Joseph Ratzinger*, in «Pontificia Academia Theologica», VI, 2007, 1, p. 10.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 9.

dell'interrogazione prettamente filosofico-teologica, ma si cala anche in quello della concretezza storica del messaggio cristiano, ovvero la Chiesa quale segno della presenza di Cristo nel mondo.³⁹ È per questo che, tramite l'ecclesiologia agostiniana, egli giunge a una visione profonda della dottrina ecclesiologica cattolica e della natura effettiva, concreta e inalterata della Chiesa attraverso i secoli.⁴⁰

III. UNO SGUARDO SU ALCUNI ASPETTI METODOLOGICI DEL LAVORO DI JOSEPH RATZINGER

Nella redazione di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Ratzinger parte da una sistematizzazione teologica non priva di implicazioni metodologiche. Dopo aver verificato le premesse söhngene sulla possibile centralità della nozione di *populus Dei* in Agostino, egli riflette sulla rilevanza di quest'ultima per l'ecclesiologia contemporanea che, secondo Söhngen, rischiava di limitarsi alla definizione di *corpus mysticum*. Addentrandosi in altri ambiti di ricerca, Ratzinger affronta le questioni bibliche approfondendo con rigore esegetico i testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, esaminando le problematiche riguardanti la teologia sacramentale e le questioni sollevate dalla storia comparata delle religioni. A partire da quest'ultimo ambito, l'analisi ratzingeriana si concentra sul confronto tra il cristianesimo e il paganesimo partendo prima di tutto dalla definizione della specificità del culto cristiano rispetto a quello pagano.⁴¹ Nell'orizzonte ratzingeriano, l'approccio sistematico richiede un certo lavoro storico-esegetico prima ancora che ermeneutico. Più esattamente, Ratzinger giunge alla convinzione metodologica fondamentale che l'orientamento sistematico e quello storico non si escludono a vicenda, bensì si implicano e si condizionano reciprocamente. Il progresso della teologia e le risultanze derivanti dalla ricerca storica sono perfettamente connessi.⁴² Dal punto di vista ratzingeriano, la sistematizzazione teologica necessita del metodo storico per l'analisi documentaria che viene realizzata secondo un duplice scopo: innanzitutto, al fine di contestualizzare le fonti mediante criteri cronologici e strumenti filologici; da ultimo, con l'obiettivo di sviluppare un'ermeneutica teologica, metodologicamente focalizzata sulla messa in prospettiva delle fonti e del loro contenuto, incoraggiandone una comparazione critica oltre che un primo tentativo di sistematizzazione in vista

³⁹ È a partire da tutti questi aspetti che emerge la questione della definizione della 'teologia', come d'altronde evidenzia M. WALLRAFF, *Was ist Theologie in der Spätantike?*, in «Theologische Literaturzeitung», 2023, 11, coll. 1057-1070. In modo particolare, per quanto riguarda la caratterizzazione della stessa teologia in epoca antica, cfr. coll. 1059-1062; sul significato della riflessione teologica per il tempo presente, cfr. coll. 1067-1070.

⁴⁰ Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 414.

⁴¹ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 19.

⁴² Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 43.

dello studio più approfondito di una questione specifica. Siffatti principi metodologici accompagnano la ricerca di Ratzinger sull'ecclesiologia agostiniana, nella quale convergono sia l'indagine critica sulle fonti originali, condotta seguendo il metodo storico e criteri filologici precisi, sia l'interrogativo sistematico-teologico.⁴³

Sulla base di questi elementi possiamo avanzare tre osservazioni circa la metodologia ratzingeriana. Un primo aspetto è rappresentato da un certo rigore filologico nella ricerca. Sebbene Ratzinger dichiari di non aver condotto in senso stretto uno studio filologico o una critica testuale,⁴⁴ emerge chiaramente una speciale attenzione per la filologia. Un secondo punto riguarda il ritorno *ad fontes* che deve caratterizzare l'atto stesso del teologizzare. Secondo Ratzinger, la riflessione teologica non può trascurare gli strumenti della scienza storica e di conseguenza, a maggior ragione, la filologia. L'attenzione rivolta allo studio delle fonti, nonché lo sforzo intellettuale dedicato alla ricostituzione critica di un testo patristico, collocano l'orientamento ratzingeriano nell'orizzonte della *Nouvelle théologie*.⁴⁵ Un ultimo aspetto concerne l'elemento storico. Ratzinger considera la traiettoria sistematico-teorica e quella storica, quest'ultima sostenuta dai pilastri della filologia e dell'ermeneutica. Tutto ciò si pone al servizio di un progetto intellettuale volto allo sviluppo di una teologia storica,⁴⁶ parlare della quale significa sottolineare la presenza di un ancoraggio e di una proiezione. In effetti, Ratzinger è consapevole del radicamento del pensiero agostiniano in uno specifico contesto socio-culturale e in una larga tradizione intellettuale. Per quanto riguarda l'ecclesiologia, egli considera il pensiero di Agostino nel confronto con la tradizione teologica nordafricana a lui preesistente,⁴⁷ in quanto parte del grande patrimonio della cristianità nordafricana.⁴⁸ È sulla base di queste considerazioni che Ratzinger ricostruisce le ecclesiologie di Cipriano, Tertulliano e Ottato ancor prima di discernere la specificità della proposta agostiniana.⁴⁹ Tuttavia, egli non limita il proprio metodo alla tendenza 'storica', ovvero non si focalizza sulla sola contestualizzazione della produzione letteraria e del pensiero di queste quattro grandi figure della teologia nordafricana, ma orienta lo sforzo interpretativo verso il presente. Inseguendo una tendenza 'attualizzante', Ratzinger pone la teologia patristica come manifesto dell'essenza del cristianesimo; essa illumina il cammino della Chiesa nel

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 45.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ Cfr. W.M. WRIGHT, *Patristic Exegetical Theory and Practice in De Lubac and Congar*, in «New Blackfriars», 2015, 96, pp. 61-66; J.M. McDERMOTT, *Vatican II and Ressourcement Theology*, in «Lateranum», 2012, 1, pp. 69-70; pp. 73-74; pp. 79-81.

⁴⁶ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 50-51.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 105-108.

⁴⁸ Cfr. C.P. MAYER, *Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*, in N. FISCHER (ed.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Band 2/Von Descartes bis in die Gegenwart*, Meiner, Hamburg 2009, p. 311.

⁴⁹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 109-194.

mondo moderno, consentendole altresì di considerarne gli interrogativi emergenti.⁵⁰

IV. LA STRUTTURA ANALITICO-TEMATICA PROPOSTA DA JOSEPH RATZINGER

La scelta metodologica di Ratzinger condiziona l'organizzazione di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. Al suo interno, egli non considera il pensiero agostiniano come un sistema monolitico, ma ne studia gli sviluppi storici a partire dalla contestualizzazione degli scritti di Agostino.⁵¹ Nel suo complesso, la struttura della tesi dottorale è articolata in dieci capitoli raggruppati in due parti.

Dedicata alla ricerca sulle radici dell'ecclesiologia agostiniana, la prima parte comprende cinque capitoli che vengono divisi in due sezioni. Nella prima sezione, Ratzinger presenta un'introduzione dettagliata alla riflessione ecclesiologica di Agostino antecedente all'ordinazione presbiterale, avvenuta nel 391 d.C., concentrandosi sull'esperienza ecclesiale realizzata al momento della conversione, così come testimoniato dalle *Confessiones*.⁵² Nei due capitoli che compongono questa sezione, Ratzinger fornisce una ricostruzione dettagliata della conversione di Agostino al cristianesimo, passando attraverso il manicheismo e il neoplatonismo prima di entrare a far parte della comunità ecclesiale. Ratzinger mostra che l'esperienza spirituale fatta da Agostino non rappresenta semplicemente una conversione interiore, e ancor meno filosofica, quanto piuttosto un'esperienza dell'esistenza cristiana, cioè della vita di fede, incentrata sulla convinzione del dono della grazia divina, comunicata nella Chiesa, quest'ultima intesa in quanto comunità di salvezza. Ratzinger evidenzia che nella percezione agostiniana il cristianesimo rappresenta sia la *via regia*, la vera religione,⁵³ che la *salus populi*, la religione della salvezza universale, mentre la Chiesa è vista come la mediatrice di tale salvezza per una moltitudine piuttosto che per una minoranza.⁵⁴ Nel primo e nel secondo capitolo, egli rivela così due aspetti significativi della teologia agostiniana. Da un lato osserva un allontanamento dalle opposizioni dialettiche, dall'altro un discernimento e un'accoglienza degli elementi positivi derivanti da altre tradizioni filosofico-

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 54-55.

⁵¹ Cfr. SALAMITO, *Préface*, cit., p. VII.

⁵² Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 59-71.

⁵³ La concezione agostiniana della categoria di 'religione' influenzò profondamente il pensiero ratzingeriano. Inoltre, essa incise sulla sua percezione del 'politeismo', o meglio dei 'politeismi', come si evince da uno scritto postumo dello stesso Ratzinger. Cfr. BENEDETTO XVI, *Che cos'è la religione. Un tentativo di definire il concetto di religione*, in *ID.*, *Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, Mondadori, Milano 2023, pp. 15-19. Nello specifico, circa la comprensione ratzingeriana del rapporto tra il monoteismo e la violenza, cfr. pp. 23-35.

⁵⁴ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 72-95.

intellettuali.⁵⁵

Nella seconda sezione, Ratzinger mostra che la concezione ecclesiologicala di Agostino si riferisce alla teologia latina, precisamente alla tradizione nordafricana. Di conseguenza, nel terzo e nel quarto capitolo egli attribuisce un'importanza particolare alla presentazione delle ecclesiologie di Tertulliano, di Cipriano e di Ottato. L'obiettivo ratzingeriano è duplice. Innanzitutto, esso consiste nel dimostrare che la teologia agostiniana deve essere compresa a partire dall'esperienza concreta di Agostino, un'esperienza sia intellettuale che ecclesiale, dunque colta in una dimensione storica. Inoltre, esso attesta le profonde connessioni esistenti tra la teologia agostiniana e le teologie dei tre pensatori nordafricani. Infatti, secondo Ratzinger, le riflessioni di Tertulliano, di Cipriano e di Ottato hanno segnato l'itinerario intellettuale agostiniano.⁵⁶ Pertanto, in questi due capitoli lo studio di Ratzinger non procede all'evidenziazione della dipendenza storico-letteraria dell'opera di Agostino da quella dei tre teologi nordafricani. Di conseguenza, egli non priva il pensiero agostiniano della propria originalità. Al contrario, l'indagine ratzingeriana fa risaltare gli elementi fondamentali che caratterizzano il mondo culturale e spirituale conosciuto da Agostino verso la fine del IV secolo d.C., al momento cioè del ritorno in Africa.⁵⁷

In sintesi, nella prima parte Ratzinger sottolinea che la tradizione teologica nordafricana permette ad Agostino di allargare gli orizzonti ecclesiologici. Secondo lui, essa favorisce lo sviluppo, da parte di Agostino, di una percezione storica della Chiesa ispirata a Tertulliano, soprattutto per la comprensione storica della salvezza, mentre da Cipriano deriva la centralità dell'idea di 'unità', e infine da Ottato assume la preoccupazione per la salvaguardia della cattolicità della Chiesa.⁵⁸

Nella seconda parte dell'opera, proseguendo con la contestualizzazione del pensiero teologico di Agostino, Ratzinger affronta il tema principale della propria ricerca, vale a dire lo studio delle nozioni di *populus Dei* e di *domus Dei* all'interno dell'ecclesiologia agostiniana. Egli intensifica l'approccio storico attraverso la lettura e l'analisi delle fonti. Anche questa parte è strutturata attorno a due sezioni, tramite le quali Ratzinger mostra che la riflessione agostiniana sulla Chiesa si sviluppa a partire dalle polemiche contro il donatismo e il paganesimo. Nella prima sezione, egli approfondisce la disputa teologica di Agostino con i donatisti. Precisamente, è nel quinto capitolo che riassume i fondamenti dottrinali della controversia antidonatista, delineando i tratti essenziali delle ecclesiologie donatista e agostiniana mediante un approfondimento su concetti come *Ecclesia catholica*, *communio sanctorum* e *communio sacramentorum*. Inoltre, Ratzinger esamina la presenza della *caritas* all'interno della *catholica*, nonché la determinazione della *catholica* da parte della *caritas*. Nel sesto capitolo egli propone, sulla base di un'analisi del confronto di Agostino con la dottrina donatista, un tentativo di definizione teologica delle categorie di *populus*

⁵⁵ Cfr. VALENTE, *Ratzinger Professore*, cit., p. 42.

⁵⁶ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 105-194.

⁵⁷ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 23.

⁵⁸ Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 418.

Dei e di *domus Dei*, in particolare partendo dall'ermeneutica agostiniana dei testi biblici.⁵⁹

Nella seconda sezione, strutturata in tre capitoli, Ratzinger concentra l'analisi sulla controversia agostiniana col mondo pagano,⁶⁰ partendo dalla constatazione che essa non è stata sufficientemente trattata dalle ricerche patristiche del tempo. Egli continua da un lato a praticare una metodologia storica fondata su uno studio rigoroso delle fonti, specialmente del *De civitate Dei*, dall'altro a incoraggiare l'interrogativo teologico sulla visione agostiniana della realtà, tanto della comunità ecclesiale quanto del culto cristiano. Il legame tra la storia e la teologia viene sottolineato nell'introduzione alla seconda sezione, nella quale Ratzinger afferma che la ricerca sulla controversia antipagana di Agostino determina un'altra modalità di insegnamento della storia dei dogmi.⁶¹ Nel settimo capitolo, Ratzinger esamina gli eventi che spingono Agostino a rispondere alle accuse mosse contro il cristianesimo, in particolare dopo la caduta di Roma nel 410 d.C., attardandosi sulla nozione di *beatitudo*, sulla riflessione agostiniana relativa all'essenza della religione 'autentica', infine sulla mediazione della figura di Gesù di Nazaret, considerato il Cristo di Dio, rispetto alle divinità del paganesimo.⁶² Tali sviluppi concettuali lo conducono a trattare non solo la questione del culto e del sacrificio cristiano 'autentico', ma anche la dottrina agostiniana del *corpus Christi*. Quest'ultima rappresenta, a suo modo di vedere, la sintesi tra la concezione metafisica di *corpus* e la nozione teologica di *corpus* eucaristico ed ecclesiale, incentrata sulla categoria di *caritas*.⁶³

Ratzinger dedica l'ottavo capitolo al ruolo che il concetto di *domus Dei* occupa all'interno dell'ecclesiologia agostiniana. Propone anzitutto uno studio di teologia biblica incentrato sul vocabolario veterotestamentario, spaziando da spiegazioni riguardanti le espressioni 'tenda' e 'tempio' di Dio, colte nella loro dimensione sia materiale che spirituale, a considerazioni di natura cristologica. Tra queste, egli si sofferma sulla concezione cristologica che presenta Gesù Cristo quale *caput et fundamentum* della comunità ecclesiale.⁶⁴

Nel nono e nel decimo capitolo, Ratzinger completa la ricerca approfondendo l'espressione *civitas Dei*. È soprattutto all'interno del nono capitolo che mostra una particolare sensibilità per la filologia. Difatti, egli distingue gli usi di *civitas* e di *populus* mediante un chiarimento terminologico, addentrandosi con rigore tecnico-filologico nel vocabolario di Agostino per comprenderne l'approccio ai testi biblici e ricostruirne lo sviluppo del pensiero teologico, in particolare nell'ambito dell'ecclesiologia. Circa quest'ultimo punto, Ratzinger approfondisce, oltre alla teologia di Varrone, sulla base della presentazione fatta dallo stesso Agostino, anche le più recenti considerazioni sulla dottrina agostiniana della *civitas* che emergono dal dibattito teologico in

⁵⁹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 195-260.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 261-411.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 262.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 264-315.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 295.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 318-337.

ambito sia protestante che cattolico.⁶⁵

Nel decimo e ultimo capitolo, dopo aver riflettuto sulla concezione dell'esclusività della salvezza portata da Cristo, Ratzinger si concentra su una questione sollevata dal concetto di *civitas terrena*, che riguarda il rapporto tra la Chiesa e lo Stato, tra la legge divina e la legge umana. Sulla base di riflessioni sviluppate nel pensiero agostiniano, egli concepisce l'ecclesiologia di Agostino nei termini di una visione della Chiesa come *corpus Christi*, un vero e proprio 'organismo cristico' strutturato dall'amore e dotato di una coerenza giuridico-sacramentale.⁶⁶

V. LA LETTURA PATRISTICA DI JOSEPH RATZINGER COME 'STORICIZZAZIONE'

Per molti aspetti, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* può essere considerato, da un punto di vista esclusivamente cronologico, la prima espressione ufficiale dell'impegno di Ratzinger per il rinnovamento teologico. In questo scritto, egli radica le sue prospettive teologiche nella tradizione biblico-patristica, stabilendo al contempo una doppia dialettica, quella tra la teologia e la storia e quella tra la teologia e il pensiero contemporaneo. Come sottolinea Jean-Marie Salamito, il valore dell'opera di Ratzinger consiste proprio in un equilibrio tra la storia e la teologia.⁶⁷ Seguendo l'interpretazione di Salamito, va detto che la metodologia ratzingeriana incoraggia la corrispondenza e la riconciliazione di entrambe le tendenze. L'interesse per la 'storicizzazione' risponde a una precisa esigenza intellettuale, ovvero a una presa di distanza da correnti teologiche segnate da un orientamento astorico, finanche antistorico,⁶⁸ che si manifesta principalmente in un atteggiamento di indifferenza verso il fondamento storico della teologia. Nella prospettiva astorica, la teologia viene considerata non solo astratta, ma anche estranea a ogni tipo di sviluppo storico. Al contrario, la prospettiva storicizzante di Ratzinger

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 338-382.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 383-411.

⁶⁷ Cfr. SALAMITO, *Préface*, cit., p. V.

⁶⁸ La tendenza di Ratzinger – perlomeno del 'giovane Ratzinger' – alla storicizzazione è particolarmente evidente nel suo studio dei testi agostiniani, dei classici della tradizione teologica, sia greca che latina, e dunque nell'adozione di uno stile teologico fortemente vicino a quello di Agostino. Il riferimento alle grandi conquiste della riflessione teologica cristiana dell'Antichità, così come l'ancoraggio del proprio pensiero alla medesima tradizione plurisecolare, teologicamente solida, segnano il percorso intellettuale ratzingeriano. Per maggiori dettagli, cfr. C. O'REGAN, *Benedict the Augustinian*, in J.C. CAVADINI (ed.), *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2012, p. 21. Circa l'approfondimento e, in seguito, la ripresa 'attualizzante' di tematiche connesse alla teologia patristica, specialmente intorno all'essenza del cristianesimo, cfr. L.S. CUNNINGHAM, *Reflections on Introduction to Christianity*, in CAVADINI (ed.), *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, cit., pp. 142-154.

cerca di contestualizzare i concetti teologici e gli sviluppi del pensiero teologico, riferendosi costantemente alle fonti.⁶⁹

Nel corso della redazione, Ratzinger deve confrontarsi con le limitazioni temporali imposte per la presentazione del lavoro, come pure con quelle dovute ai molti danni subiti dalle biblioteche tedesche durante la Seconda Guerra mondiale. Tale stato di cose non gli impedisce, tuttavia, di consultare i fondi documentari disponibili e di realizzare uno studio scientifico all'avanguardia che rimane tuttora un punto di riferimento nel campo degli studi agostiniani.⁷⁰ Ratzinger si riferisce alla *Patrologia latina* e alla *Patrologia graeca* di Jacques Paul Migne, due monumentali raccolte di testi patristici del XIX secolo, e all'edizione austriaca del *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Inoltre, egli esamina altre edizioni di scritti patristici dando vita a un confronto critico tra le diverse versioni di un medesimo scritto. In quest'ottica, oltre ai volumi del patrologo francese, egli consulta le edizioni di Tertulliano compilate da Franz Oehler, gli scritti di Cipriano editati da Wilhelm Hartel e la *Clavis patrum latinorum*, una guida alle edizioni pubblicata sotto la direzione di Eligius Dekkers (1951).⁷¹ Eccezion fatta per gli scritti di Ottato, per tutte le altre opere patristiche Ratzinger si riferisce costantemente al lavoro realizzato da Migne.⁷² Nonostante la serietà scientifica e la precisione con cui utilizza gli strumenti filologici, egli non intende però impegnarsi approfonditamente in uno studio filologico o di critica testuale.⁷³

Attraverso ricostruzioni affidabili dei testi patristici, Ratzinger presenta così, nella prima parte del libro, i principi fondamentali e l'evoluzione della concezione ecclesiologica agostiniana, consapevole della differenza tra gli scritti giovanili e quelli della maturità di Agostino. Egli legge e interpreta gli scritti di quest'ultimo alla luce della sua esperienza esistenziale, cioè di un vissuto segnato dalla scoperta della filosofia, del manicheismo, dello scetticismo, del neoplatonismo e infine dalla conversione al cristianesimo.⁷⁴ In particolare, è nella prima parte che Ratzinger

⁶⁹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 44-45.

⁷⁰ Cfr. V.H. DRECOLL (ed.), *Augustin Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, p. 518; p. 726. Questo preciso riferimento bibliografico viene citato da SALAMITO, *Préface*, cit., p. III.

⁷¹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 742-762. È utile ricordare che l'edizione di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* pubblicata nel primo volume della *Gesammelte Schriften* – consultata per il presente articolo e alla quale si rimanda per l'insieme dei riferimenti testuali – include tra le fonti, alla voce *Literaturverzeichnis*, un numero più consistente di scritti patristici e teologici, nonché una letteratura secondaria più vasta rispetto a quanto effettivamente consultato da Ratzinger per la redazione della tesi dottorale. Per un confronto con le fonti bibliografiche citate da quest'ultimo nella prima edizione del suo lavoro scientifico, cfr. ID., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Karl Zink, München 1954, pp. XVII-XIX.

⁷² Cfr. ID., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 45.

⁷³ Cfr. *ibidem*.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 59.

studia le opere agostiniane,⁷⁵ mentre è nella seconda che egli delinea lo sviluppo dell'ecclesiologia agostiniana nel contesto della polemica con il donatismo e il paganesimo.⁷⁶

Ratzinger pratica un 'dialogo' delle fonti attraverso un processo di lettura e di rilettura critica, come pure un confronto aperto all'elaborazione di un'interpretazione teologica delle fonti. Per questo motivo, egli aumenta il numero di citazioni e di riferimenti bibliografici, intensifica i parallelismi tra documenti e, talvolta, i confronti testuali. Per quanto riguarda le fonti primarie, Ratzinger amplia notevolmente l'indagine studiando l'opera e i sistemi concettuali dei tre teologi nordafricani già citati. Come abbiamo visto, il suo obiettivo è duplice: in primo luogo, egli cerca di mostrare la forza del radicamento agostiniano nella tradizione della teologia latina antecedente; in secondo luogo, egli espone la particolarità della riflessione agostiniana sulla Chiesa, evidenziandone l'appartenenza al pensiero ecclesiologico nordafricano.⁷⁷ Ratzinger mette in dialogo tali orizzonti intellettuali: di Tertulliano, scrittore ecclesiastico vissuto tra il II e il III secolo d.C., considera i testi più rappresentativi del periodo di appartenenza dapprima al cattolicesimo, poi al montanismo;⁷⁸ passa poi a Cipriano di Cartagine, vescovo del III secolo d.C.,

⁷⁵ In particolare, Ratzinger considera i seguenti scritti agostiniani: *Confessiones*, *De libero arbitrio*, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, *De magistro*, *De utilitate credendi*, *Epistulae*, *Retractationes*.

⁷⁶ Nel trattare la polemica col donatismo, Ratzinger fa numerosi riferimenti agli scritti antidonatisti di Agostino, nello specifico cita i seguenti testi: *Contra Cresconium grammaticum et donatistam*, *Contra epistolam Parmeniani*, *Contra litteras Petiliani*, *De baptismo*. Nello studio della controversia col paganesimo, egli riflette su un insieme di fonti più circoscritto, costituito soprattutto dalle predicazioni di Agostino. L'analisi si concentra quindi principalmente sui *Sermones*, consultati nella versione curata da Germanus Morin intitolata *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* (1930), nonché sulle opere *Tractatus in Johannem* ed *Enarrationes in Psalmos*. Affrontando direttamente la questione del rapporto tra il cristianesimo e il paganesimo, il *De civitate Dei* occupa un posto privilegiato negli studi ratzingeriani. Per uno sguardo all'insieme degli scritti agostiniani consultati dal teologo tedesco, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 737; per l'edizione originaria (1954), cfr. pp. XVIII-XIX. Circa la risposta cristiana, specialmente agostiniana, alle obiezioni avanzate dal paganesimo, cfr. O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gerd Mohn, Gütersloh 1966, pp. 127-141. In questo paragrafo, l'autore tratta esclusivamente della risposta agostiniana al paganesimo, così come contenuta nel *De civitate Dei*.

⁷⁷ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 104.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 45. Per il periodo 'cattolico', Ratzinger prende in considerazione le opere: *Ad Scapulam*, *De baptismo*, *De oratione*, *De paenitentia*; per la fase 'montanista', invece, egli esamina gli scritti: *Adversus Marcionem*, *De carne Christi*, *De monogamia*, *De pudicitia*, *De resurrectione mortuorum (carnis)*, *De virginibus velandis*.

avversario delle divisioni ecclesiali;⁷⁹ in Ottato di Milevi scorge una grande figura di teologo del IV secolo d.C., primo vescovo cattolico a confrontarsi col donatismo, in cui vede un precursore di Agostino.⁸⁰

Mediante lo studio delle fonti, Ratzinger approfondisce lo sviluppo di particolari dottrine, chiarendo alcuni elementi del linguaggio teologico che acquisiscono un significato specifico nel pensiero agostiniano. In questa linea si può comprendere la spiegazione che egli propone riguardo alle interpretazioni del *corpus*, in particolare del *corpus Christi*, all'interno della teologia greca e latina, come pure dal punto di vista della teologia dell'Incarnazione e della teologia eucaristica.⁸¹ Per spiegare la sintesi proposta su questo punto da Agostino,⁸² Ratzinger scava nuovamente nelle fonti per testimoniare la continuità teologica tra Agostino e gli altri teologi del IV secolo d.C. Mediante la lettura delle opere di Atanasio di Alessandria,⁸³ egli evidenzia la distinzione tra il corpo storico e il corpo ecclesiale di Cristo, di cui il primo è prefigurazione.⁸⁴ Ratzinger prende in esame poi l'opera di Ilario di Poitiers, presentando le sue teorizzazioni circa la dottrina eucaristica, nello specifico quelle riguardanti sia l'incorporazione dei fedeli a Cristo che l'inabitazione di Cristo nei fedeli, insistendo sulla rilevanza della carità e del sacramento eucaristico per la realizzazione dell'unità ecclesiale.⁸⁵ Mostrando ancora una volta la continuità teologica, come pure la vicinanza tematica tra le fonti consultate, in particolare per quanto riguarda il *corpus Christi*, Ratzinger avvicina il pensiero di Ilario a quello di Giovanni Crisostomo e di Cirillo

⁷⁹ Degli scritti di Cipriano, Ratzinger considera soprattutto: *Ad Demetrianum*, *De idolorum vanitate*, *De lapsis*, *De dominica oratione*, *De unitate ecclesiae*, *Epistulae*. In questo caso, oltre a consultare l'edizione realizzata da Migne, prende in esame quella curata da Hartel per il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (1868-1871). Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 45; p. 741.

⁸⁰ Tra gli scritti di Ottato, consultati da Ratzinger, figura il *Contra Parmenianum donatistam*, opera letta nell'edizione stabilita da Karl Ziwsa per il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (1893). Su questo aspetto, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 171; p. 740.

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 274-282.

⁸² Cfr. *ivi*, pp. 283-315.

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 737. Tra gli scritti di Atanasio, Ratzinger considera specialmente le *Orationes contra Arianos* e il *De incarnatione Verbi Dei*.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 275-277.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 277-279. Per quanto riguarda Ilario, Ratzinger si riferisce al *Commentarius in Matthaeum* e al *De Trinitate*.

di Alessandria.⁸⁶ Basandosi su alcune opere di Crisostomo,⁸⁷ egli tratta la questione dell'unione realizzata tra Cristo e la Chiesa attraverso la carità e l'Eucaristia, per giungere poi alla dottrina del vescovo alessandrino sul legame tra l'Incarnazione e il sacramento eucaristico.⁸⁸

V.1. La 'storicizzazione' quale ricostruzione puntuale di una biografia intellettuale

Nella ricerca sull'ecclesiologia agostiniana, Ratzinger traccia la storia del processo di conversione di Agostino.⁸⁹ In questo caso, la tendenza alla 'storicizzazione' si manifesta non solo mediante un approccio rigorosamente basato sulle fonti, ma anche attraverso un interesse rivolto all'elemento intellettuale contenuto nella biografia di Agostino. Il punto di partenza dell'approfondimento ratzingeriano è rappresentato dalla conversione di Agostino alla fede cristiana nel 386 d.C., nonché al suo accesso al ministero dapprima sacerdotale nel 391 d.C., poi episcopale nel 396 d.C. Per ricostruire fedelmente la percezione ecclesiologica di Agostino, egli ne considera innanzitutto lo sviluppo della vita spirituale e intellettuale, interessandosi particolarmente al periodo giovanile e a quello della maturità.⁹⁰ A questo scopo, Ratzinger si basa sui racconti della conversione di Agostino, specialmente quelli contenuti nel *De beata vita* e nelle *Confessiones*, privilegiando quest'ultima opera per la ricchezza delle informazioni che presenta e che aiutano a comprendere più a fondo l'adesione dell'autore al cristianesimo. Di conseguenza, nella prima parte di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*,⁹¹ egli ricorda come la conversione di Agostino al cristianesimo non rappresenti semplicemente un'esperienza filosofica, ma anche e soprattutto un vissuto ecclesiale.⁹²

Mediante lo studio delle principali tappe del suo sviluppo intellettuale, Ratzinger vede l'esistenza di Agostino come contraddistinta dalla ricerca della verità.⁹³ Nella prospettiva

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 279-281.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 739. Per quanto riguarda Crisostomo, Ratzinger considera in particolare le opere: *De perfecta caritate*, *Homiliae in Epistulam ad Colossenses*, *Homiliae in Secundam Epistulam ad Corinthios*, *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos*, *Homiliae in Matthaeum*, *Homiliae in Primam Epistulam ad Timotheum*.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 71. Per l'analisi del processo agostiniano di conversione, a partire dalle considerazioni contenute nelle *Confessiones*, cfr. pp. 61-71.

⁹⁰ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 20.

⁹¹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 61-104.

⁹² Cfr. *ivi*, pp. 62-63; NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 20. Per l'interpretazione ratzingeriana della conversione di Agostino, cfr. D. PAGLIACCI, *Amor Populi. Una rilettura del De civitate Dei di Agostino*, in «Hermeneutica», 2013, 20, p. 175 (nota 5).

⁹³ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 63.

ratzingeriana, tale ricerca inizia con la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone e lo conduce, attraverso lunghe peregrinazioni, sui sentieri del manicheismo, dello scetticismo, del neoplatonismo e del cristianesimo. La passione per le opere di Cicerone spinge Agostino a ricercare la sapienza, intesa come il fine ultimo delle indagini e degli sforzi degli esseri umani per realizzare la propria esistenza. Alla luce di tale ricerca sapienziale, Ratzinger interpreta pure l'adesione di Agostino al manicheismo, a suo avviso favorita dal fascino esercitato sull'ipponate dal razionalismo manicheo, lontano dalla visione cattolica della fede e della realtà, e da una cosmologia che sostiene l'esistenza di un unico mondo, attraversato però da opposizioni radicali.⁹⁴ La parentesi postmanichea dello scetticismo degli accademici rappresenta un momento significativo nella messa in discussione della sapienza di Agostino, attraverso la quale egli sviluppa non solo una visione critica della realtà, ma anche un pensiero metafisico. Insoddisfatto delle soluzioni offerte da questo orientamento filosofico-religioso, Agostino cerca di superarlo.⁹⁵ Di conseguenza, Ratzinger dedica le analisi più approfondite al rapporto di Agostino col neoplatonismo, mostrando che la scoperta di Platone, come pure lo studio degli scritti neoplatonici, gli permette di elaborare nuove idee a livello sia cosmologico che teologico.⁹⁶ Secondo Ratzinger, il mondo terreno, colto nella finitudine e nell'imperfezione che lo contraddistinguono, diventa per Agostino lo specchio del mondo superiore, di una realtà empiricamente inafferrabile per gli esseri umani, ma pur sempre percepibile nello spirito e dallo spirito umano.⁹⁷ Questo cambiamento di orizzonte nel pensiero agostiniano, consistente nel passaggio dal manicheismo e dallo scetticismo al neoplatonismo, comporta una svolta radicale. In effetti, da una rappresentazione orizzontale e materialistica della realtà, Agostino passa a una rappresentazione verticale e spirituale della stessa.⁹⁸

In questo senso, Ratzinger pone in rilievo due aspetti del pensiero dell'ipponate che, prima del 386 d.C., avevano permesso un suo avvicinamento al cristianesimo. In primo luogo, egli ricorda il superamento del dualismo manicheo nel dualismo platonico, nonché l'adattamento al

⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 61-62; p. 74.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 73.

⁹⁶ Sulla questione della rilevanza della filosofia platonica per il pensiero ratzingeriano, cfr. M. SCHLÖGL, *Platón: Dios, conciencia y verdad*, in SADA, ROWLAND, DE ASSUNÇÃO (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, cit., pp. 29-40.

⁹⁷ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 74-75; NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 20.

⁹⁸ Per un'interpretazione della ricezione cristiana del platonismo in generale, nonché della visione platonica del divino (teologia) e di Dio (teologia) in particolare, al fine di favorire sostanzialmente un approfondimento del dialogo agostiniano con il platonismo e il neoplatonismo, cfr. W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 37-68; G. MASPERO, *La chrêsis come resilienza nel dialogo tra neoplatonici e cristiani: sintassi e semantica*, in M.V. CERUTTI (ed.), *Allo specchio dell'altro. Strategie di resilienza di 'pagani' e gnostici tra II e IV secolo d.C.*, Cantagalli, Siena 2023, pp. 125-141.

dualismo biblico. Per Agostino, tale approccio si accompagna a una lettura approfondita e meditativa dei testi biblici, in particolare degli scritti paolini, e incrementa una riflessione più profonda sulla natura e sull'identità della Chiesa.⁹⁹ In secondo luogo, egli nota l'importanza attribuita alla nozione di *mundus intelligibilis* che, nella riflessione agostiniana, consente l'abbandono di una concezione strettamente materialistica della divinità a favore di una visione trascendente,¹⁰⁰ e in questo senso 'metafisica'.¹⁰¹

La scoperta del neoplatonismo viene dunque vista come l'esperienza cruciale della vita di Agostino. Secondo Ratzinger, Agostino legge gli scritti di Platone e dei neoplatonici in una prospettiva cristiana, interpretando l'Antico Testamento alla luce del Nuovo Testamento ed elaborando un'ermeneutica 'pneumatica', vale a dire aperta alla contemplazione dello Spirito Santo quale guida nella lettura (orante) dei testi sacri. Nell'ottica ratzingeriana, Agostino situa la linea di demarcazione metafisica non più in questo mondo materiale, ma ben oltre quest'ultimo, tra Dio e gli esseri creati.¹⁰² Innanzitutto, Ratzinger sottolinea che il passaggio dal dualismo manicheo a quello neoplatonico esercita una grande influenza sull'orientamento decisivo di Agostino verso la fede cristiana. Inoltre, a suo dire, tale passaggio avviene gradualmente. Tuttavia, secondo Ratzinger, l'incontro del teologo nordafricano con la dottrina neoplatonica non si

⁹⁹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 62; p. 64; pp. 66-67.

¹⁰⁰ Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 416.

¹⁰¹ Preferiamo non entrare qui nel dibattito filosofico, peraltro abbastanza complesso, sulle possibili e nuove comprensioni del termine 'metafisica', che includerebbero, tra l'altro, anche il 'materialismo'. Sulla discussione attuale relativa ai possibili significati che può assumere la nozione di 'metafisica' dobbiamo una conoscenza particolare della questione alle lezioni di metafisica e di filosofia della conoscenza tenute al Collège de France di Parigi (Francia) dalla professoressa Claudine Tiercelin (2014; 2018). Riferendoci soltanto all'interpretazione ratzingeriana del pensiero agostiniano, rimandiamo, a titolo di esempio, a quanto affermato sinteticamente in merito alla definizione della categoria stessa di 'metafisica' da M. ARTIGAS, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1990, pp. 51-59. Il filosofo spagnolo ritiene che la «*metafísica es la filosofía entendida en su sentido más estricto, ya que estudia la realidad buscando sus causas últimas de modo absoluto: se pregunta por lo más íntimo de toda la realidad, o sea, por su ser, estudiando cuáles son las causas que explican en último término el ser y los diversos modos de ser de los entes. El nombre de 'metafísica' (que significa en griego 'más allá de la física')* se aplica a lo que Aristóteles llamó 'filosofía primera'. Andrónico de Rodas, al catalogar las obras de Aristóteles (hacia el año 70 a.d.C.), denominó a esos libros 'metafísica' porque se encuentran después de los de la 'física'. Pero ese nombre responde adecuadamente a la naturaleza de esta disciplina: al buscar la explicación última del ser de los entes, ha de remontarse más allá de lo material y sensible hasta las realidades espirituales» (p. 51).

¹⁰² Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 75.

concentra esclusivamente su questioni ontologiche, tantomeno si limita a una enfaticizzazione unilaterale della metafisica.¹⁰³ Ratzinger mostra che Agostino compie un'altra transizione, questa volta però a livello teologico. Si tratta del passaggio da una teologia concepita in senso metafisico a una teologia più storica, vale a dire orientata sia a una lettura profondamente sapienziale della storia umana che allo sviluppo di una percezione più autentica della religione cristiana.¹⁰⁴ Ratzinger osserva che la ricerca indefessa della verità e della sapienza conduce Agostino a interrogarsi sul messaggio e sull'identità di Cristo, nonché sull'essenza della Chiesa. Nel pensiero agostiniano, tutto ciò alimenta la convinzione che qualsiasi ricerca autentica porta all'incontro con Cristo, senza il quale la sapienza umana rimane incompleta. Dalla lettura attenta delle *Confessiones*, Ratzinger deduce che la conversione di Agostino al cristianesimo non rappresenta un'esperienza esclusivamente ecclesiale, bensì rinvia a una dimensione spirituale speciale, fondata su un'intima relazione con Dio. Ciononostante, egli ribadisce l'importanza del ruolo rivestito dalla Chiesa nello sviluppo spirituale di Agostino.¹⁰⁵ Secondo Ratzinger, è guardando al cristianesimo come a un fatto storico che il teologo nordafricano percepisce la Chiesa come la concretizzazione storica della salvezza offerta da Dio all'umanità,¹⁰⁶ e ancora come lo strumento mediante il quale le realtà invisibili di Dio vengono comunicate agli esseri umani attraverso segni visibili.¹⁰⁷ Su questo punto l'interpretazione ratzingeriana è molto chiara: secondo Agostino, l'intervento di Dio nel cuore della storia eventuale e la presenza di Dio nella Chiesa possiedono un carattere provvisorio poiché sono legati alle dinamiche di un mondo transitorio, sempre in attesa del suo compimento escatologico.¹⁰⁸

Ratzinger osserva che, nel cammino di conversione e nello sviluppo della riflessione ecclesiologicala, Agostino si allontana dalla filosofia neoplatonica per quanto riguarda la dottrina della *purgatio intellectualis*. Si tratta di un itinerario etico e metafisico al contempo, che permette all'essere umano la purificazione in vista dell'ottenimento della vera sapienza e della contemplazione divina.¹⁰⁹ Ratzinger sottolinea la consapevolezza, nel teologo nordafricano, della distinzione tra la *purgatio intellectualis* e la *purgatio spiritualis*. La prima è intesa come *via regia*, salvezza riservata a una minoranza di intellettuali o a un'élite di filosofi. La seconda è concepita come *via universalis*,

¹⁰³ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 63.

¹⁰⁶ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 22.

¹⁰⁷ Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 417. Per uno studio approfondito del legame tra la cristologia e l'ecclesiologia nel pensiero ratzingeriano, certamente ispirato dalla riflessione agostiniana, nonché sui suoi sviluppi teologici successivi, cfr. DE GAÁL, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His Theological Vision and Role*, in «Lateranum», 2012, 3, pp. 515-548.

¹⁰⁸ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 51.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 66.

accesso alla salvezza per la moltitudine degli esseri umani non attraverso la filosofia, bensì per mezzo di rituali magici o di riti religiosi. Egli accentua così la nuova visione teologico-spirituale agostiniana, che considera il cristianesimo quale punto di convergenza di entrambe le dimensioni della *via regia* e della *salus populi*. Per la comprensione ratzingeriana dell'ecclesiologia di Agostino, il riconoscimento della novità di questa concezione si rivela decisivo, considerato che, secondo il teologo nordafricano, il cristianesimo costituisce sia una via di salvezza universale che una religione con una vocazione intrinsecamente universale.¹¹⁰

Dunque, Ratzinger comprende che la Chiesa rappresenta per Agostino la concretizzazione storica della via salvifica universale, offerta da Dio all'umanità intera. Di conseguenza, la salvezza non è vista come il frutto di un'azione umana, ancor meno quale risultato di una ricerca sapienziale.¹¹¹ Secondo Ratzinger, tramite la cristianizzazione della nozione neoplatonica di *purgatio* la *via regia* presenta, nella prospettiva di Agostino, tre elementi fondamentali, come il *credere*, l'*auctoritas* e l'*humilitas*,¹¹² che l'essere umano, più precisamente il cristiano, deve considerare per giungere alla contemplazione di Dio.¹¹³ Ratzinger collega il *credere* con la svolta interiore di Agostino. Da un lato, questa consiste nella consapevolezza dell'impossibilità per l'individuo di raggiungere la verità, nonché l'autentica sapienza, con i propri mezzi senza il riferimento a Cristo. Per Agostino, la sapienza divina è accessibile soltanto mediante l'accettazione, nella fede, della rivelazione cristiana.¹¹⁴

Nel pensiero agostiniano analizzato da Ratzinger, l'abbassamento kenotico della sapienza e della parola di Dio in Cristo, mediante il quale si compie l'intera opera della salvezza, offre al cristiano un modello di vita fondato sull'*humilitas*. Per Ratzinger, il concetto agostiniano di *auctoritas* appare legato alla testimonianza di cristiani impegnati, sull'esempio di figure come Monica, la madre di Agostino. In particolare, Ratzinger coglie l'importanza della testimonianza di Monica nella prima esperienza ecclesiale vissuta da Agostino. Ai suoi occhi, la fede e la maternità di Monica favoriscono la maturazione della visione agostiniana della Chiesa quale 'madre' che fa nascere i credenti alla nuova fede e alla vera sapienza.¹¹⁵ Inoltre, la maternità di Monica e la sua *auctoritas*¹¹⁶ permettono ad Agostino di concepire gradualmente la comunità ecclesiale come segno visibile della presenza del Dio invisibile, sostegno per i credenti, realtà divinamente voluta per la salvezza dell'umanità e per l'elevazione dell'umanità stessa verso Dio.¹¹⁷

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 67.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 69.

¹¹² Cfr. *ibidem*.

¹¹³ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 21.

¹¹⁴ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 69-70.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 70; SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 417.

¹¹⁶ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 67.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 66; pp. 68-69; NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 21.

Attraverso l'incrocio di queste traiettorie biografico-storiche, il teologo tedesco fornisce un preciso orientamento per un ulteriore studio dell'ecclesiologia agostiniana. L'attenzione da lui rivolta al pensiero del 'primo Agostino' richiede un chiarimento di concetti decisivi per la riflessione sulla natura della Chiesa. Rifacendosi agli scritti giovanili di Agostino, Ratzinger ne considera il vissuto spirituale della fede, la pietà religiosa e la prima esperienza in seno alla comunità cristiana.¹¹⁸ Da un punto di vista concettuale, Ratzinger rileva la mancanza dell'espressione 'casa di Dio' negli scritti giovanili. Egli scopre comunque che, in Agostino, la realtà del 'tempio di Dio' non è concepita in modo materiale, ma piuttosto spirituale: il tempio di Dio, uno spazio assolutamente di ordine spirituale, si colloca nell'interiorità dell'essere umano.¹¹⁹ Secondo la lettura ratzingeriana, Agostino scruta la presenza divina nel cuore umano in una forma radicalmente spirituale, per così dire esistenziale, escludente qualsiasi interpretazione spaziale oppure materiale della divinità, insistendo invece sulla totale trascendenza della medesima.¹²⁰ Ratzinger osserva che a questa concezione del tempio di Dio Agostino fa corrispondere una visione altrettanto nuova sia del sacrificio che del culto, i quali assumono anch'essi una dimensione interiore, perciò spirituale.¹²¹ A suo avviso, l'Ipponate comprende prima di tutto l'insieme di tali nozioni da una prospettiva metafisica. Successivamente, su questa base intellettuale, Agostino sviluppa una riflessione più teologica sulle categorie di *caritas* e di *unitas*,¹²² decisive per l'intera ecclesiologia da lui teorizzata.¹²³

Ratzinger percepisce così che, nella comprensione agostiniana, la *caritas* diventa il nucleo dell'esistenza cristiana, collegando l'amore per Dio e l'amore per il prossimo. Quest'ultimo viene visto sia come la ricapitolazione dell'amore di Dio che come il sentiero che conduce a Dio.¹²⁴ Per quanto riguarda il concetto di *unitas*, Ratzinger dimostra una buona conoscenza della storia della filosofia antica, assieme a una capacità sintetica nel presentare la specificità dell'interpretazione agostiniana di tale nozione per l'ecclesiologia.¹²⁵ Il movimento dalla percezione filosofica dell'*unitas* alla visione teologica, quindi all'ecclesiologia, corrisponde a una nuova tappa nella maturazione intellettuale del teologo nordafricano. Secondo Ratzinger, in effetti,

¹¹⁸ Seppure brevemente, Ratzinger si sofferma sulla concezione 'interiorizzata' di alcune espressioni teologiche. Al riguardo, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 96-98.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 96-97.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, p. 97.

¹²¹ Cfr. *ibidem*.

¹²² Cfr. *ivi*, p. 54; E.R. SCHLESINGER, *The sacrificial Ecclesiology of City of God 10*, in «Augustinian Studies», XLVII, 2016, 2, pp. 144-147.

¹²³ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 97.

¹²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 99-100.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 101.

nell'incrementare un'ermeneutica della nozione di *unitas*, Agostino compie un passaggio dal piano ontologico a quello ecclesiologicalo. D'altra parte, egli integra in modo dialogico il patrimonio della filosofia antica con quello della tradizione teologica nordafricana.¹²⁶ Nella prospettiva ratzingeriana, Agostino non intende più l'*unitas* esclusivamente come fondamento di ogni comunità umana, ma soprattutto, quasi in senso preminente, quale fondamento della comunità ecclesiale.¹²⁷

V.2. La 'storicizzazione' come contestualizzazione della teologia agostiniana

Il terzo aspetto della 'storicizzazione' ratzingeriana riguarda il radicamento nella tradizione teologica. Abbiamo visto come, nonostante l'insistenza sull'ancoraggio agostiniano alla teologia nordafricana, Ratzinger non sostiene la subordinazione del pensiero di Agostino, tanto sul piano letterario quanto su quello speculativo, a grandi teologi quali Tertulliano, Cipriano e Ottato.¹²⁸ Egli insiste piuttosto sulla molteplicità delle connessioni di Agostino col mondo culturale e i fermenti spirituali del suo tempo. Per Ratzinger, l'opera agostiniana ruota attorno a due poli teologici. Prima di tutto, la fedeltà alla Scrittura e alla Chiesa, senza dimenticare nondimeno la fedeltà al proprio cammino spirituale e intellettuale verso la verità, e quindi alle proprie dinamiche esistenziali.¹²⁹ In secondo luogo, il confronto con una ricca tradizione del pensiero teologico. Nella percezione ratzingeriana, Agostino non considera il patrimonio teologico nordafricano *in abstracto*, ma piuttosto nelle sue singole, come pure diversificate, espressioni. Agostino dialoga con le più significative figure della tradizione teologica del Nordafrica, analizzandone gli scritti ed esplorandone i paradigmi del pensiero. Per Ratzinger, il radicamento teologico di Agostino consiste nella promozione di un confronto tra diverse teologie, così come nella messa in prospettiva di diversi orizzonti teologici.

Nella riflessione sulle radici teologiche del pensiero agostiniano, Ratzinger inizia l'approfondimento sull'ecclesiologia nella teologia nordafricana con un'ulteriore annotazione di carattere biografico. In questo caso, egli si riferisce alla svolta agostiniana del 391 d.C., quando Agostino, tornato in patria, riceve l'ordinazione sacerdotale. Secondo Ratzinger, tale evento, al quale si connette anche quello dell'ordinazione episcopale del 396 d.C., non implica per Agostino un semplice cambio di autopercezione, ma inaugura inoltre una nuova comprensione dell'attività intellettuale, non più dedicata esclusivamente alla ricerca interiore, alla meditazione filosofica,

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 103.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 102-103.

¹²⁸ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 23.

¹²⁹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 106. Ratzinger precisa che Agostino non abbandona i frutti della sua ricerca, e che pertanto le *Retractationes* non devono essere interpretate come una loro smentita, ma piuttosto in quanto correzioni riguardanti solo particolari dettagli del suo pensiero, senza con ciò cambiare la propria percezione complessiva delle cose.

ma aperta anche al servizio della comunità cristiana.¹³⁰ Dal punto di vista ratzingeriano, l'accesso ai ministeri sacri significa per Agostino una duplice scoperta. Innanzitutto, Ratzinger interpreta la lettura agostiniana dei testi biblici, realizzata in seno alla comunità ecclesiale, come un passaggio dalla filosofia alla Scrittura, dalla riflessione prettamente 'astorica' della filosofia al messaggio 'storico' della rivelazione cristiana, così come trasmesso dai testi biblici.¹³¹ Nella comprensione di Ratzinger ciò non implica per Agostino un abbandono oppure un rifiuto della filosofia. Difatti, stando all'interpretazione ratzingeriana, la transizione comporta l'ingresso di Agostino in una nuova dimensione dell'esistenza, nella quale la Parola di Dio, contenuta nella Scrittura, assume un'importanza centrale per i credenti, la cui intelligenza è chiamata a scrutare i testi biblici al fine di aprirsi alla ricchezza della rivelazione cristiana.¹³² Inoltre, Ratzinger considera il vasto orizzonte della tradizione teologica che si apre dinanzi ad Agostino, che ne accompagna la lettura della Scrittura e il vissuto ecclesiale.¹³³ Questo progresso, spirituale e intellettuale al contempo, non viene considerato come un'opposizione alla conversione agostiniana e neppure come un suo superamento, bensì come un suo completamento. Ratzinger osserva la continuità tra questi due momenti di un'unica crescita nella fede cristiana¹³⁴.

VI. LA LETTURA PATRISTICA DI JOSEPH RATZINGER COME 'ATTUALIZZAZIONE'

Un'altra tendenza che Ratzinger segue nella ricerca patristica è l'"attualizzazione", un procedimento analitico-ermeneutico realizzato su diversi livelli. In primo luogo esso si manifesta come un approfondimento di specifiche tematiche teologiche, tra le quali figura l'ecclesiologia agostiniana. In secondo luogo si presenta come l'intersezione di molteplici orizzonti teologici nell'analisi di una problematica definita. Facendo continuo riferimento alle fonti patristiche, l'aggiornamento incoraggia letture, oltre che interpretazioni, capaci di considerarne una qualche rilevanza per la teologia contemporanea.¹³⁵ Superando il quadro fisso di uno studio storico-filologico, l'aggiornamento rappresenta in un certo senso, per Ratzinger, un esercizio di sapienza teologica attraverso il quale il fruitore, che sia un teologo professionista oppure un semplice lettore o fedele, gusta i frutti teologico-spirituale della teologia patristica. Secondo Ratzinger, tale nutrimento garantisce ai teologi di tutti i tempi, in primo luogo, la costruzione di un sistema

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 105.

¹³¹ Cfr. *ibidem*.

¹³² Da notare che, in questo caso specifico, Ratzinger si riferisce all'*Epistula* 21.

¹³³ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 105.

¹³⁴ Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 418.

¹³⁵ Cfr. SALAMITO, *Préface*, cit., p. V.

intellettualmente vigoroso, capace di coniugare erudizione e profondità spirituale.¹³⁶ Egli considera l'opera e la riflessione di Agostino mediante il prisma della storicizzazione, ma in modo particolare li valuta come una testimonianza e un processo di attualizzazione teologica. Nell'ottica ratzingeriana, l'esempio di attualizzazione di Agostino si esprime a più livelli: nell'attenzione rivolta al proprio contesto socio-culturale, nella consapevolezza, sempre e costantemente riattualizzata, di un radicamento fondamentale nella tradizione teologico-spirituale nordafricana¹³⁷ e, infine, nel confronto tra dottrine teologiche.¹³⁸ L'attualizzazione ratzingeriana risente del pensiero agostiniano,¹³⁹ in particolare per quanto attiene agli sviluppi ecclesiologici ispirati a un modello sacramentale-eucaristico.¹⁴⁰

Mediante l'attualizzazione, Ratzinger mostra come nel pensiero di Agostino la riflessione sull'essenza della Chiesa, quindi sulla missione della comunità ecclesiale, sia illuminata dal confronto con il donatismo e il paganesimo. Al pari della storicizzazione, l'attualizzazione comporta, per la teologia di Ratzinger, una dimensione dialogica che si riassume nella vitalità dei riferimenti testuali e nel confronto tra differenti interpretazioni oppure tra diversi studi specializzati.¹⁴¹ Questo orientamento metodologico si evidenzia nella presentazione che Ratzinger

¹³⁶ Cfr. *ivi*, pp. VII-VIII.

¹³⁷ Cfr. A. BASTIAENSEN, *Augustin et ses prédécesseurs latins*, in J. DEN BOEFT, J. VAN OORT (eds.), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque d'Utrecht (13-14 novembre 1986)*, Études augustiniennes, Paris 1987, pp. 25-57.

¹³⁸ Cfr. O'REGAN, *Benedict the Augustinian*, cit., p. 22. L'autore inizia confrontando le rispettive epoche in cui vivono Agostino e Ratzinger, che considera entrambe caratterizzate da una particolare 'crisi'. A suo dire, si tratta di momenti storici in cui la dottrina cristiana viene contestata in modo significativo.

¹³⁹ Per una visione globale della tematica, con un riferimento all'atteggiamento 'dialogico' della riflessione ratzingeriana verso il patrimonio della teologia patristica e gli orientamenti teologici contemporanei, cfr. CH. COLLINS, *The Word Made Love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, Liturgical Press, Collegeville 2013. Come suggerisce il titolo del libro, l'autore si avvicina al pensiero ratzingeriano attraverso la categoria del 'dialogo'. Per un approfondimento tematico, cfr. pp. 21-120.

¹⁴⁰ Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 422; ID., *La eclesiología en el pensamiento del Cardenal Ratzinger*, in «Revista Vida y Espiritualidad», 2005, 60, pp. 27-54; B. MONDIN, *As novas eclesiologias. Uma imagem atual de Igreja*, Edições Paulinas, São Paulo 1984, pp. 177-178.

¹⁴¹ Gli inizi della teologia ratzingeriana, nonché le connessioni di quest'ultima col pensiero agostiniano, soprattutto considerandone il confronto con il donatismo e il paganesimo, si delineano, anche se in modo non del tutto approfondito, nella lettura realizzata da DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010, pp. 61-66.

realizza, al fine di ricostruire la visione ecclesiologica di Agostino, dei fondamenti dottrinali e del contesto intellettuale delle dispute agostiniane con il donatismo e il paganesimo.¹⁴² Oltre ad analizzare i principi fondamentali delle due controversie fornendo precisazioni sul significato delle categorie teologiche impiegate da Agostino, in particolare quelle di *populus Dei* e *domus Dei*, mediante l'attualizzazione Ratzinger integra nella propria riflessione alcuni tra gli studi più recenti sul pensiero agostiniano. In tal modo, egli si confronta criticamente col lavoro di eminenti studiosi soprattutto della prima metà del XX secolo.

VI.1. Prima 'attualizzazione': Agostino d'Ippona e la controversia antidonatista

Dopo essersi soffermato sull'eredità teologica agostiniana e aver approfondito il confronto, seguendo il principio dell'attualizzazione, tra Agostino e i teologi nordafricani, l'analisi di Ratzinger si concentra sulla tematica ecclesiologica.¹⁴³ La presentazione dell'ecclesiologia agostiniana comincia con la controversia antidonatista.¹⁴⁴ Secondo Ratzinger, quest'ultima rappresenta per Agostino una particolare opportunità di crescita sul piano teologico, specificamente a livello di comprensione dello statuto della Scrittura, soprattutto per quanto attiene all'argomentazione teologica e all'elaborazione di un'ecclesiologia.¹⁴⁵ In effetti, Ratzinger comprende che, secondo l'Ipponate, il riferimento all'autorità ecclesiale si rivela insufficiente per risolvere lo scisma donatista. Egli nota che Agostino si riferisce a un altro criterio teologico, completamente diverso da quello adottato nella controversia manichea, e che postula una stretta unità tra la Chiesa e la Scrittura. Secondo Ratzinger, il principio teologico promosso da Agostino dinanzi al donatismo è quello del *sola Scriptura*.¹⁴⁶ Con questo principio, Agostino cerca di dimostrare, senza

¹⁴² Secondo O'Regan, la tendenza di Ratzinger, che nel presente studio viene definita 'attualizzazione', si esprime principalmente, almeno per quanto riguarda la riflessione ratzingeriana successiva al 1950, nei seguenti ambiti: escatologia, dialogo tra fede e ragione, interpretazione biblica, rapporto tra fede cristiana e cultura, vita liturgica e di preghiera. Il teologo irlandese si limita allo studio dei legami di Ratzinger con la teologia di Agostino, come pure all'approfondimento della ripresa dei principi di quest'ultima e dunque alla loro incorporazione nell'elaborazione teologica ratzingeriana. Cfr. O'REGAN, *Benedict the Augustinian*, cit., p. 22; pp. 28-49. Per ciò che riguarda il dialogo tra la fede cristiana e la ragione, secondo il modello offerto dal pensiero agostiniano, vale a dire con riferimento al celebre *credo ut intelligam*, e al suo sviluppo in Ratzinger, cfr. CUNNINGHAM, *Reflections on Introduction to Christianity*, cit., pp. 144-147.

¹⁴³ Per uno sguardo sintetico ai principi dottrinali della controversia antidonatista, cfr. G.W. LEE, *Using the Earthly City: Ecclesiology, Political Activity, and Religious Coercion in Augustine*, in «Augustinian Studies», XLVII, 2016, 1, pp. 43-51.

¹⁴⁴ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 198-260.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 202-203.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 202.

ricorrere preventivamente all'autorità della Chiesa, basandosi dunque in modo esclusivo sui testi biblici e cioè riferendosi alla sola potestà della Parola di Dio, racchiusa nella Scrittura, che la verità risiede nella *catholica* e che la *catholica* può essere considerata l'autentica comunità ecclesiale.¹⁴⁷

Nella percezione ratzingeriana, Agostino sviluppa così, ricorrendo alla Scrittura, tre dimensioni della propria teologia, rispettivamente l'apologetica, la sistematica e l'ermeneutica. Nella sfera apologetica, Ratzinger afferma il suo impegno a dimostrare che la vera Chiesa sussiste nella comunità cattolica. In ambito teologico, egli osserva che il pensiero di Agostino segna una svolta nella storia della teologia latina, dal momento che sia la storia che la Chiesa diventano due temi di studio della dogmatica.¹⁴⁸ Da un punto di vista ermeneutico, Ratzinger sottolinea che la risposta di Agostino al donatismo non consiste unicamente in un riferimento ai testi biblici, allo scopo di fornire un fondamento alle dottrine o di attestare alcune verità della fede cristiana. Secondo Ratzinger, invece, il ricorso alla Scrittura determina, sempre nell'orizzonte agostiniano, lo sviluppo di un'ermeneutica biblica fondata dal punto di vista ecclesiologico. Agostino insiste con ciò sulla necessità di leggere la Scrittura, dunque di accoglierla come Parola di Dio rivelata, nella concretezza della comunità ecclesiale.¹⁴⁹ Approfondendo la lettura agostiniana dei testi biblici, ancora nel contesto della disputa con i donatisti, Ratzinger analizza i concetti con cui Agostino definisce la Chiesa, concentrandosi in modo particolare sull'interpretazione di alcuni passi del Nuovo Testamento, riletti alla luce dell'Antico Testamento, nell'orizzonte di una 'teologia del compimento'. Egli rileva tre aspetti caratteristici della percezione agostiniana. In primo luogo, il concetto ecclesiologico che comprende tutti i popoli nell'unica Chiesa, espresso dalla locuzione *Ecclesia omnium gentium*.¹⁵⁰ In secondo luogo, la concezione della Chiesa come compimento delle promesse veterotestamentarie comprese nella prospettiva cristologica.¹⁵¹ In terzo luogo, il significato specifico dei concetti centrali di *populus Dei* e di *domus Dei*. In quest'ultimo caso, Ratzinger ribadisce che Agostino, radicando profondamente la propria riflessione nella teologia biblica, sviluppa un'ecclesiologia che vede la Chiesa rispettivamente come popolo e casa di Dio.¹⁵²

Ratzinger approfondisce questi due ultimi concetti biblici, prima di giungere alla scoperta della vera definizione di 'Chiesa' che Agostino elabora nel confronto con le dottrine donatiste. Studiando la nozione di *populus Dei*, Ratzinger osserva che nel pensiero agostiniano la considerazione della Chiesa dei popoli come popolo unico di discendenza abramitica, in Cristo, inaugura

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 200-202.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 226.

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 203.

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 203-204.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 226; SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 419.

¹⁵² Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 253. Per quanto attiene alla *domus Dei*, sempre tenendo conto dell'interpretazione agostiniana, cfr. pp. 244-253.

l'identificazione di *catholica* e di *populus*. Pur riconoscendo che lo stesso Agostino non descrive esplicitamente la Chiesa come *populus Dei*, egli conferma la presenza di tale nozione¹⁵³ analizzando attentamente le convergenze e le divergenze semantiche che Agostino stabilisce tra le diverse espressioni. Ad esempio, Ratzinger osserva che Agostino utilizza i termini *plebs* e *populi* per indicare le comunità episcopali e impiega sia il singolare *populus* a partire da *populi* che il plurale *populi* avente valore di singolare, nonché le espressioni *nationes populorum* e *populus gentium*. Di queste ultime, la prima si riferisce alla molteplicità dei popoli che compongono la comunità eucaristica, mentre la seconda evoca tutti i credenti di origine pagana. Per quanto riguarda la divisione tra donatisti e cattolici, Ratzinger nota che Agostino parla delle due comunità in termini di *duo populi*. Constata inoltre che nell'uso di *populus* Agostino utilizza il plurale *populi* per riferirsi a particolari comunità ecclesiali, mentre riserva il singolare *populus* alla Chiesa nel suo insieme.¹⁵⁴

Nell'approfondimento della terminologia agostiniana relativa al *populus Dei*, Ratzinger perviene a tre risultati principali. Partendo dal significato veterotestamentario riferito al popolo di Israele, inteso come segno, anticipazione e prefigurazione del vero popolo di Dio, egli distingue un significato più teologico di *populus Dei*, che concepisce come una realtà ancorata a una dimensione pneumatica, prima ancora di giungere a comprenderla come una comunità ecclesiale concreta, visibile, che include la gerarchia dei ministri ordinati e l'insieme dei laici.¹⁵⁵

Ratzinger osserva fondamentalmente che, per Agostino, la controversia antidonatista comporta un'esplorazione della nozione di *domus Dei*. Egli avvia pertanto un'indagine su questa nozione dapprima nella sezione dedicata al confronto di Agostino col donatismo, successivamente, e in modo più approfondito, in quella dedicata alla controversia antipagana.¹⁵⁶ A suo avviso, la riflessione agostiniana sulla *domus Dei* rimane fedele all'eredità biblica e a quella teologica cristiana, distanziandosi così dal giudaismo e dal paganesimo riguardo tanto alla visione dello spazio culturale quanto alla concezione della divinità. Secondo Ratzinger, sebbene il giudaismo e il paganesimo differiscano sul piano teologico, ossia della comprensione del divino, presentano invece delle similitudini sul piano della concezione e della pratica del culto. Difatti, l'azione culturale viene celebrata tramite il ricorso a costruzioni materiali ed esterne.¹⁵⁷ Ratzinger osserva al riguardo che Agostino introduce una distinzione tra il *mundus intelligibilis*,¹⁵⁸ la realtà trascendente e immateriale di Dio, e il *mundus sensibilis*, rappresentato dai templi della tradizione giudaica e pagana. Altresì nota che Agostino non equipara mai il tempio giudaico e i templi pagani alla basilica cristiana, e che inoltre non collega la *domus Dei* con il tempio materiale, appartenente

¹⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 205-206.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 233-237.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 241-242; p. 260.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 318-337.

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 247-248.

¹⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

al *mundus sensibilis*, ma piuttosto con il *populus Dei*.¹⁵⁹ Secondo Agostino, la presenza e la dimora di Dio si realizzano nella comunità ecclesiale, più precisamente nel cuore dell'assemblea cristiana riunita *dalla e nella* celebrazione eucaristica come *corpus Christi*. Da questa angolatura, Ratzinger intuisce che il rifiuto agostiniano di una rappresentazione materiale del tempio cristiano si basa su una particolare comprensione della Chiesa. Nell'ecclesiologia agostiniana, quest'ultima è vista infatti come il tempio vivo di Dio, costituito dai cristiani quali sue pietre visibili,¹⁶⁰ visibili anche attraverso la vita sacramentale¹⁶¹, simultaneamente *corpus Christi* e *populus Dei* fondato sulla celebrazione eucaristica.¹⁶²

Lo studio del vocabolario legato al *templum* rende Ratzinger attento a un altro aspetto sottolineato da Agostino che riguarda la coscienza individuale dei cristiani. Attraverso l'*habitaculum verum Dei*, l'inabitazione di Dio nei singoli credenti, la coscienza intima dei cristiani si trasforma nel tempio di Dio, ovvero in un edificio spirituale la cui bellezza risiede, per Agostino, nella pratica della giustizia.¹⁶³ Tuttavia, Ratzinger riconosce che la controversia con la teologia donatista include una grande insistenza sul primo significato del tempio cristiano, quello comunitario, che presenta la Chiesa in termini di interconnessione tra il *corpus Christi* e il *populus Dei*, una realtà che prende forma attorno all'Eucaristia.¹⁶⁴ La teologia agostiniana della *domus Dei* integra così da un lato il principio di Cristo come fondamento della Chiesa e dall'altro la *caritas*, intimamente legata al Cristo-fondamento, come principio strutturante la comunità ecclesiale.¹⁶⁵

Attraverso l'esplorazione delle categorie di *populus Dei* e di *domus Dei*, Ratzinger riesce pure ad affrontare il centro della risposta ecclesiologica di Agostino al donatismo, rappresentato dalla nozione di *caritas*. Egli mostra che la *caritas* è un elemento decisivo non solo del confronto, ma anche dell'argomentazione teologica di Agostino contro il donatismo. Nella percezione agostiniana, quest'ultimo è infatti contraddistinto dalla mancanza della *caritas*.¹⁶⁶ Ratzinger parte dalla constatazione che, nella controversia antidonatista, la vera questione riguarda l'essenza della Chiesa. Per i donatisti, essa si manifesta nella Chiesa d'Africa, in particolare nella comunità cristiana della *pars Donati*, caratterizzata dalla santità individuale dei propri seguaci.¹⁶⁷ Ratzinger evidenzia lo sviluppo da parte di Agostino di una percezione della santità strettamente connessa alla *caritas*, intesa come pienezza dell'amore. Contrariamente a quanto ritengono i donatisti, per

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 248-249.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 250-251.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 251.

¹⁶² Cfr. *ivi*, pp. 249-250.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 248; p. 254.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 256-257.

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 255-257.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 208.

¹⁶⁷ Cfr. SANCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 419.

Agostino la santità è riconoscibile a motivo di una dimensione oggettiva piuttosto che soggettiva e si manifesta nella comunità cristiana mediante l'opera dello Spirito Santo. In questo senso, Ratzinger osserva che la nozione agostiniana di *caritas* possiede una doppia struttura: una riferita alla dimensione giuridica e concreta dell'appartenenza ecclesiale, dunque alla *catholica*, l'altra piuttosto liturgica, cioè inerente al completamento del battesimo nel rito della riconciliazione attraverso la comunicazione dello Spirito Santo. Ratzinger considera che nella teologia agostiniana la *caritas* poggia sulla partecipazione dei credenti alla *communio ecclesiae* e che tanto la *caritas* quanto la *communio* sono intrinsecamente legate.¹⁶⁸ Nel complesso, egli condensa in tre affermazioni il significato che assume la *caritas* nella prospettiva di Agostino. In primo luogo, presenta il significato agostiniano della vita interiore, riferendosi alla grazia donata ai credenti nella loro partecipazione alla *communio ecclesiae*. In secondo luogo, si riferisce all'identificazione agostiniana della *caritas* con Dio. In terzo luogo, rinvia al riconoscimento dell'identità tra la *caritas* e lo Spirito Santo, dunque all'unità della Chiesa.¹⁶⁹ Su questo punto, Ratzinger osserva che, nella visione di Agostino, l'unità ecclesiale si realizza con l'incorporazione a Cristo attraverso i sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia. Infatti, egli osserva che per Agostino i donatisti, pur condividendo la fede dei cattolici, non possiedono la *caritas*, a differenza della comunità ecclesiale che vive nella e mediante la *caritas*.¹⁷⁰

Nella ricostruzione ratzingeriana, secondo Agostino i donatisti non possono pretendere di appartenere alla vera Chiesa a causa della rottura dell'*unitas* e quindi della separazione dalla *catholica*. In quanto comunità della *caritas*, Agostino definisce la vera Chiesa, mutuando così la terminologia dal vocabolario biblico, come un *corpus permixtum*, un amalgama di cristiani giusti e ingiusti.¹⁷¹ Ratzinger comprende che Agostino, sempre in relazione alle pretese donatiste di rappresentare la vera Chiesa di Cristo, in modo particolare l'autentica comunità di santità, riafferma la realtà composita della *catholica* quale comunità di santi e peccatori.¹⁷² Secondo lui, la coscienza ecclesiale di Agostino, richiedendo una soluzione dell'antinomia tra la santità e il peccato all'interno della comunità ecclesiale, conduce alla certezza della santità della Chiesa cattolica. Ratzinger mostra che secondo Agostino l'appartenenza dei peccatori alla Chiesa, cioè alla comunità dei santi, unità concreta che partecipa della realtà divina intangibile,¹⁷³ è solo apparente poiché i peccatori appartengono e rimangono nella comunità ecclesiale fino al giudizio escatologico.¹⁷⁴ Di conseguenza, egli sottolinea che, per Agostino, i cristiani peccatori sono considerati solo

¹⁶⁸ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 208-210.

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 222-223.

¹⁷⁰ Cfr. NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 29.

¹⁷¹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 210.

¹⁷² Cfr. *ivi*, pp. 211-213.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 219-220.

¹⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 217-218.

esternamente uniti alla Chiesa, ma internamente separati.¹⁷⁵ Gli sviluppi intorno al concetto di *caritas* consentono perciò a Ratzinger di passare a un altro elemento dell'ecclesiologia agostiniana, questa volta relativo alla maternità della Chiesa. La tematica dell'*Ecclesia mater* rimanda Ratzinger a un'ulteriore designazione ecclesiologica contenuta in Agostino, ovvero quella che considera la Chiesa quale sposa fedele di Dio. Secondo lui, è in quanto sposa di Dio e madre dei cristiani che, nel pensiero agostiniano, la *catholica* diventa il *populus Dei* o *populus spiritualis*, in opposizione al *populus carnalis* della Chiesa donatista. Ancora una volta, Ratzinger nota che la differenza tra i due *populi* è segnata dalla *caritas*, concepita non solo come presente, ma anche strutturante giuridicamente e internamente la Chiesa cattolica.¹⁷⁶

VI.2. Seconda 'attualizzazione': Agostino d'Ippona e il paganesimo

La seconda sezione della seconda parte di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* rappresenta un'altra espressione dell'"attualizzazione" ratzingeriana. Il teologo tedesco parte dalla constatazione che l'atteggiamento di Agostino nei confronti del paganesimo non era stato considerato seriamente dalla ricerca storica. Ratzinger basa la propria indagine sempre su un'attenta analisi delle fonti, in particolare i *Sermones*, il *Tractatus in Johannem*, le *Enarrationes in Psalmos* e il *De civitate Dei*.¹⁷⁷ Egli torna sulla nozione stessa di paganesimo¹⁷⁸ evocando il contesto

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 214.

¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 213.

¹⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 262.

¹⁷⁸ La questione del rapporto tra il cristianesimo e il paganesimo meriterebbe una trattazione più approfondita, soprattutto per evitare delle semplificazioni fuorvianti, che effettivamente rappresentano spesso una tentazione per la riflessione teologica praticata da alcuni teologi cristiani. Nella ricerca ratzingeriana sull'ecclesiologia di Agostino, il termine 'paganesimo' non esprime un giudizio di valore; e nemmeno possiede una connotazione dispregiativa in riferimento al politeismo greco-romano. Tuttavia, nel presentare la proposta agostiniana, Ratzinger si riallaccia alla classica visione che la teologia cristiana elabora rispetto al paganesimo. Per allargare il dibattito sul confronto tra il cristianesimo e il paganesimo, nello specifico per un'indagine sul concetto e sul termine stesso di 'paganesimo', cfr. PH. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris 2004, pp. 221-229; pp. 245-261; ID., *L'histoire des religions*, Infolio, Gollion 2013, pp. 37-65. Dobbiamo alle lezioni del corso di storia comparata delle religioni seguite all'Università di Ginevra (Svizzera), in particolare a quelle di storia della religione greca antica tenute dai professori Philippe Borgeaud (2009-2010) e Dominique Jaillard (2018-2019), e a quelle di storia della religione romana antica tenute dalla professoressa Francesca Prescendi (2018-2019), un punto di vista determinante sulla costruzione teologica cristiana all'origine dei termini 'paganesimo' e 'politeismo', come pure sul loro utilizzo, sempre da parte cristiana, per indicare l'espressione religiosa greco-romana in epoca antica. Per uno sguardo puntuale alle relazioni conflittuali del

culturale e religioso¹⁷⁹ del IV secolo d.C. Per Ratzinger, Agostino mira a una forma di paganesimo 'volgare', diversa da quella del paganesimo 'colto' dei filosofi, e nutre inoltre uno speciale interesse per il pensiero teologico di Varrone¹⁸⁰ nonché per la filosofia tardo-antica,¹⁸¹ più specificamente per l'orientamento neoplatonico.¹⁸² La ricerca ratzingeriana sul rapporto tra il pensiero agostiniano e il paganesimo si focalizza quindi su due aspetti, ossia la teologia varroniana e il neoplatonismo.

VI.2.1. Il pensiero agostiniano tra la teologia varroniana e il neoplatonismo

Ratzinger presenta le differenze tra il pensiero di Varrone e quello di Agostino illustrando

cristianesimo col paganesimo, soprattutto con una particolare attenzione rivolta all'atteggiamento intransigente assunto in alcuni ambiti cristiani, cfr. P.F. BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

¹⁷⁹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 349-350.

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 351-360.

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 261-262.

¹⁸² Per un approfondimento sul neoplatonismo, specialmente nel suo confronto col cristianesimo, tenendo conto della percezione agostiniana, cfr. *ivi*, pp. 302-313. Per uno studio dettagliato di alcuni aspetti del neoplatonismo, utile per una più estesa comprensione della lettura ratzingeriana di Agostino in relazione al suo confronto col pensiero neoplatonico, cfr. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris 1971. Pépin non sviluppa un vero e proprio 'trattato' di storia della filosofia greca, bensì propone delle ricerche su alcune idee greche riguardanti l'antropologia e la teologia. Dal suo punto di vista, le concezioni di Dio e delle divinità sono comunque legate a una particolare comprensione dell'essere umano. Sempre sul neoplatonismo, cfr. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997; J. HALFWASSEN, *Neuplatonismus und Christentum*, in CH. SCHÄFER (ed.), *Kaiser Julian 'Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 1-16; C. GARCÍA GUAL, M.J. ÍMAZ, *La filosofía helenística*, Síntesis, Madrid 2017², pp. 169-200; D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, *Neoplatonism and Poetics in Ancient Greek and Byzantine Literature*, in S. SPERL, Y. DEDES (eds.), *Faces of the Infinite. Neoplatonism and Poetry at the Confluence of Africa, Asia and Europe*, Oxford University Press, Oxford 2022, pp. 53-92. Circa la concezione neoplatonica della divinità, cfr. E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, pp. 57-68. Per uno studio introduttivo alla questione estetico-simbolica e teologico-spirituale, così come viene trattata nel neoplatonismo, cfr. A. PUIGARNAU, *Estética neoplatónica. La representación pictórica de la luz en la Antigüedad*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1995, pp. 23-61; pp. 72-90; pp. 91-144. Per una visione d'insieme, cfr. S. LILLA, a.v. *Neoplatonismo*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di Antichità cristiana [F-O]*, Marietti 1820, Genova 2007², coll. 3445-3480.

gli elementi più rappresentativi del primo modello. Partendo dalla concezione varroniana della divinità, influenzata dallo stoicismo e incentrata sull'elemento della *pietas*, Ratzinger esamina la definizione di 'teologia' proposta dallo stesso Varrone, la quale consiste in una spiegazione del divino basata su una triplice distinzione tra *theologia mythica* (il racconto poetico sugli dèi), *theologia naturalis* (il sapere relativo agli dèi) e *theologia civilis* (il culto pubblico riservato agli dèi).¹⁸³

Ratzinger delinea la differenza tra queste tre dimensioni in termini di definizione, contenuto e realtà. La teologia mitica è legata ai poeti, si occupa di racconti straordinari circa le divinità e trova il proprio luogo di espressione nei teatri. La teologia naturale¹⁸⁴ è di competenza dei filosofi e considera sia l'identità che l'essenza delle divinità, facendo pure riferimento al cosmo. Infine, la teologia civile o politica riguarda il popolo, la dimensione culturale espressa nel culto pubblico della *civitas*.¹⁸⁵ In questo insieme, Ratzinger introduce altre due precisazioni. Per prima cosa, egli differenzia la teologia naturale dalla teologia mitica e dalla teologia civile, soprattutto a motivo della concentrazione della prima sull'essenza della divinità piuttosto che sulle istituzioni divine degli esseri umani. Inoltre, egli evidenzia la divergenza esistente tra la teologia civile, che si concentra sull'elemento della religione piuttosto che su quello della divinità, e la teologia naturale, che si focalizza sulla divinità piuttosto che sulla religione.¹⁸⁶

Attraverso simili analisi, Ratzinger può definire non solo la specificità dell'argomentazione agostiniana, ma pure la particolarità della critica rivolta a Varrone e, più in generale, alla percezione antica della religione.¹⁸⁷ Dal suo punto di vista, la critica agostiniana alla teologia di

¹⁸³ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 352.

¹⁸⁴ Approfondendo l'ecclesiologia agostiniana, Ratzinger presenta un'analisi succinta della teologia naturale così come viene pensata, oltre che proposta, nel differenziato e ampio contesto pagano. Dal punto di vista teologico-fondamentale, oltre che teologico-dogmatico, gli sviluppi del pensiero ratzingeriano non sembrano soffermarvisi con maggiore precisione. Per una panoramica generale sulla rivalutazione attuale della *theologia naturalis* in ambito cristiano, cfr. A. MCGRATH, 'Schläft ein Lied in allen Dingen'? Gedanken über die Zukunft der natürlichen Theologie, in «Theologische Zeitschrift», LXV, 2009, 3, pp. 246-260. In questo articolo, il teologo inglese propone una breve sintesi della storia della teologia naturale, partendo dal pensiero antico per arrivare a quello contemporaneo, così come viene elaborata in ambito cristiano; in modo particolare, sull'insieme di questi aspetti, cfr. pp. 246-251. Per quanto riguarda, invece, l'analisi di tale concetto nel mondo antico, cfr. p. 246. Un ulteriore approfondimento sulla questione è presente in J. AUER, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, Friedrich Pustet, Regensburg 1975, pp. 58-79; pp. 168-179. Invece, per una critica della teologia naturale all'interno della storia della filosofia della religione, cfr. M. FRAIJÓ, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Trotta, Madrid 2022, pp. 24-25; p. 30; pp. 34-36; pp. 46-48.

¹⁸⁵ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 352-353.

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 353.

¹⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 354-355.

Varrone è legata a una comprensione della teologia cristiana basata sull'unità tra la teologia naturale e la teologia civile. Secondo Ratzinger, la ripresa della *theologia naturalis*, considerata come una forma di pensiero quasi 'areligiosa',¹⁸⁸ al cui centro non si trova la religione bensì la divinità,¹⁸⁹ determina per Agostino l'introduzione di una dissomiglianza tra Dio e la natura. In particolare, Ratzinger vede in questa distinzione una novità introdotta dal cristianesimo nella storia del pensiero, lo sviluppo di un nuovo fondamento della religione, quest'ultima edificata, più che sulla fisica, sulla metafisica.¹⁹⁰ Ratzinger riconosce, tuttavia, che Agostino non è del tutto consapevole di tale differenza, sostenendo piuttosto una conciliazione tra la riflessione pagana, soprattutto di ispirazione varroniana, e il cristianesimo.¹⁹¹

L'attenzione rivolta da Agostino alla teologia civile di Varrone rappresenta un altro aspetto dell'approfondimento. Secondo Ratzinger, Agostino introduce una differenza tra la *civitas* antica e la comunità cristiana distinguendo tra due forme di amore. Difatti, Agostino contrappone la *civitas* antica, fondata su una tipologia specifica di amore e a partire dalla quale vengono plasmate sia la religione che le divinità, alla *civitas Dei* cristiana, scaturita da Cristo oltre che fondata in Cristo.¹⁹² Ratzinger ritiene pertanto che il pensiero agostiniano si differenzi da quello varroniano soprattutto per la considerazione della preminenza e dell'antiorità di Dio a ogni creazione umana, sia essa individuale o collettiva. Rispetto alla *civitas* antica, ciò implica che secondo la concezione cristiana, e quindi agostiniana, Dio precede la *civitas* poiché la fonda e le dà consistenza.¹⁹³ Ratzinger vede così nella risposta di Agostino a Varrone un tentativo di riaffermare la realtà dell'incarnazione di Cristo, la verità della presenza di Dio nella storia umana e nel cuore del mondo, collegando così le dimensioni della storia e della metafisica.¹⁹⁴

Proseguendo l'analisi del confronto tra il pensiero agostiniano e il paganesimo, Ratzinger considera altresì il neoplatonismo.¹⁹⁵ Egli constata che nella percezione di Agostino il neoplatonismo presenta alcune affinità col cristianesimo, in particolare per quanto concerne la dottrina

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 356. Ratzinger parla in proposito di «diese bisher praktisch areligiöse Theologie».

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 354.

¹⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 357. Più precisamente, Ratzinger afferma: «Ebendiese Unterscheidung von Natur und Gott fehlt der vorchristlichen Philosophie. Gott ist – in dieser oder jener Weise ausgedeutet – die Natur und die Lehre von Gott ist nichts anderes als die Lehre von der Natur, die Physik. Erst indem Augustin und das christliche Denken überhaupt beides trennt, wird der Physik die Metaphysik hinzugefügt und diese im eigentlichen Sinn befähigt, Träger der Religion zu sein».

¹⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 357-358.

¹⁹² Cfr. *ivi*, pp. 358-359.

¹⁹³ Cfr. *ibidem*.

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 359-360.

¹⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 302-309.

trinitaria, la credenza nell'esistenza degli angeli e dei demoni, nonché per la visione dell'essere umano chiamato alla comunione con Dio.¹⁹⁶ Tenendo presente l'orizzonte della teologia agostiniana, Ratzinger analizza sinteticamente l'idea neoplatonica di *purgatio* nel suo carattere di ascesa cosmica, come pure di perfezionamento intellettuale dell'individuo nel cammino verso la conoscenza di Dio. Egli rileva il carattere elitario di tale approccio adattato ai filosofi, la *via regia* opposta alla *via universalis*, ossia il cammino della moltitudine incarnato dal culto, dalla magia e dalla teurgia.¹⁹⁷ Secondo Ratzinger, Agostino afferma che la vera *purgatio* dei cristiani costituisce una realtà non intellettuale bensì sacramentale, realizzata da Cristo. Nella percezione di Agostino, l'incarnazione di Cristo consente l'ascesa dell'essere umano a Dio, ma pur sempre per la mediazione storica della Chiesa e tramite i sacramenti.¹⁹⁸ Ratzinger non si addentra nelle sottilissime questioni storico-filosofiche riguardanti le molteplici caratterizzazioni assunte dalla filosofia neoplatonica tra il III e il V secolo d.C., nel solco della riflessione inaugurata da Plotino, da figure quali Porfirio di Tiro, Teone di Alessandria, Giamblico di Calcide e Proclo di Costantinopoli. Ratzinger si limita nondimeno a riscontrare sia una prossimità che una divergenza tra Agostino e Porfirio. Egli si sofferma brevemente su questo discepolo di Plotino, ordinatore degli scritti del maestro e compilatore delle *Enneadi*, nonché acceso polemista nei confronti dei cristiani, addirittura autore di un opuscolo intitolato emblematicamente *Contro i cristiani*.¹⁹⁹

Una sintonia gli appare evidente nella convinzione, condivisa da Agostino e da Porfirio sebbene con accentuazioni diverse, che l'autentica purificazione dell'essere umano passi attraverso il *Logos* divino. Una divergenza invece si manifesta su due punti. Anzitutto nella visione agostiniana dell'universalità della salvezza, estesa all'umanità intera, dunque non ristretta a una categoria oppure a un gruppo di individui, come nel caso dei filosofi. Nel pensiero di Agostino, la *purgatio* trova oltretutto compimento nella *fides* piuttosto che nell'*intellectus*.²⁰⁰ Secondo Ratzinger, Agostino promuove una purificazione del concetto di *purgatio* collegando la salvezza dell'essere umano direttamente a Cristo, come convergenza del mistero e della sapienza di Dio, e quindi all'Eucaristia, in quanto estensione della *caritas* e della *pax* offerte da Cristo.²⁰¹ In questo modo, nella visione agostiniana ricostruita da Ratzinger, la *purgatio* non rappresenta più un semplice fenomeno di rinnovamento ontologico, bensì una liberazione etica dal peccato per mezzo della grazia divina manifestata in Cristo.²⁰² Per Ratzinger, Agostino sviluppa un'ecclesiologia fondata sulla comprensione della Chiesa come comunità vivente. In attesa del ritorno escatologico di

¹⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 302.

¹⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 303-305.

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 313.

¹⁹⁹ Per inquadrare brevemente la questione, cfr. BEATRICE, *Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. L'état de la question*, in «Kernos», 1991, 4, pp. 119-138.

²⁰⁰ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 305-306.

²⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 314.

²⁰² Cfr. *ivi*, p. 308.

Cristo, la comunità ecclesiale è presente nel mondo come una realtà a esso estranea, prefigurazione del regno di Dio – anche se Ratzinger specifica che, con questa espressione, Agostino non designa mai la Chiesa – e annuncio della *civitas Dei* escatologica.²⁰³

VI.2.2. Agostino d'Ippona nel contesto della controversia antipagana

Studiando da vicino il confronto tra cristianesimo e paganesimo nel IV secolo d.C., Ratzinger dimostra che il pensiero romano, con l'enfasi posta sulla sfera statale e su quella giuridica, possiede un valore proprio.²⁰⁴ Egli ricerca le origini della polemica agostiniana col paganesimo approfondendo soprattutto i fondamenti intellettuali della controversia e sottolinea che la critica agostiniana del paganesimo scaturisce da un evento storico specifico, vale a dire la caduta della città di Roma nel 410 d.C. provocata dai Goti guidati da Alarico. Per Ratzinger, Agostino non elabora una 'teologia delle invasioni barbariche'. D'altro canto, egli considera l'intera teorizzazione agostiniana sul piano sia teologico che apologetico. Da un lato essa rappresenta una riflessione teologica sull'essere umano e sul mondo antico,²⁰⁵ dall'altro costituisce un modo di pensare apologetico. Sotto questo profilo, Ratzinger non condivide le tesi di Heinrich Scholz, il quale coglie nel *De civitate Dei* gli elementi di una filosofia della religione piuttosto che di una filosofia della storia.²⁰⁶ Ratzinger è del parere che Agostino non intenda proporre una riflessione di natura filosofica o storica, ma piuttosto incoraggiare un confronto strettamente teologico tra il cristianesimo e il paganesimo.²⁰⁷ Secondo lui, si tratta del confronto personale di Agostino, in quanto

²⁰³ Cfr. *ivi*, p. 313.

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 263.

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 264.

²⁰⁶ Ratzinger discute attentamente le tesi contenute in H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de Civitate Dei*, Hinrichs, Leipzig 1911, criticandone soprattutto due affermazioni. Oltre alla comprensione del *De civitate Dei* come una sorta di 'filosofia della religione', Ratzinger si oppone alla presentazione scholziana della lotta tra le due *civitates* intese non come due realtà concrete, bensì quali 'allegorie' rispettivamente della fede e dell'incredulità. Per uno sguardo completo alla critica rivolta da Ratzinger alle posizioni di Scholz, cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 377-380.

²⁰⁷ Cfr. J.K. LEE, *Pope Benedict XVI and Modernity: A Patristic Theologian's Perspective*, in «Nova et Vetera», XV, 2017, 1, p. 101. L'autore presenta la lettura agostiniana realizzata da Ratzinger, in particolare quella del *De civitate Dei*, cogliendovi una comprensione della storia come processo retto, governato, non da forze cieche, irrazionali, ma da Dio, dalla provvidenza divina. Secondo Lee, il pensiero agostiniano non solo offre spunti per una demistificazione del potere imperiale romano, ma addirittura continua a fornire suggerimenti per una demistificazione di qualsiasi ideologia del 'progresso'.

teologo cristiano, con la teologia pagana.²⁰⁸ Questo carattere apologetico risulta evidente nella difesa del cristianesimo di fronte alle accuse a esso mosse dai pagani, i quali non solo gli attribuiscono la responsabilità della disfatta di Roma, ma ritengono anche necessario un ritorno all'antica *pietas*, al culto delle divinità del pantheon romano, come garanzia del benessere e della felicità dello Stato.²⁰⁹ Seguendo questa linea di pensiero, Ratzinger ricorda che secondo Agostino l'ostilità dei pagani contro i cristiani non verte principalmente su questioni dottrinali, bensì sulla realtà del culto. Nella riflessione agostiniana, il politeismo romano rappresenta una religione intrinsecamente culturale,²¹⁰ cioè fondamentalmente basata sul culto, un elemento che influenza la vita quotidiana degli individui e le dinamiche sociali.²¹¹

²⁰⁸ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 380. Per ulteriori suggestioni sintetiche sul pensiero cristiano a confronto con quello greco, a proposito della comprensione di Dio, cfr. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, cit., pp. 17-19 (sul fenomeno della religione e sulla sua diversità nel mondo antico); pp. 69-71 (sulla fede biblico-cristiana in Dio, nonché sul raffronto tra il pensiero cristiano e quello greco-pagano). Rispetto alla comprensione (filosofica) antica di Dio, cfr. W. BURKERT, a.v. *Gott [I. Antike]*, in J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, Schwabe & Co Verlag, Basel 1974, coll. 721-725. Per un'ulteriore caratterizzazione della specificità della visione cristiana di Dio, cfr. AUER, *Gott – Der Eine und Dreieine*, Friedrich Pustet, Regensburg 1978, pp. 20-75; ID., *Die Welt – Gottes Schöpfung*, cit., pp. 80-109. Da parte sua, Ratzinger realizza un approfondimento della questione relativa alla comprensione filosofica, specialmente ellenistica, e giudeo-cristiana di Dio. Su quest'ultimo aspetto, cfr. SADA, *Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2023, pp. 87-136.

²⁰⁹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 264.

²¹⁰ Per una visione sintetica della teologia – e teologia – pagana romana, cfr. A.L. PROSDOCIMI, *Dèi di Roma o religione di Roma?*, in «CredereOggi», 2002, 3, pp. 117-142. Per uno sguardo alla teologia pagana greca, cfr. P. SCARPI, *La religione greca*, in G. FILORAMO (ed.), *Storia delle religioni*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 283-330; ID., *Gli dèi dell'antica Grecia: senso e forma del mondo*, in «CredereOggi», 2002, 3, pp. 103-106; ID., *Politeismo e mito nell'antica Grecia*, in PALASCIANO (ed.), *Alla ricerca del Logos. Un percorso storico-esegetico e teologico*, Tau, Todi 2021, pp. 27-39.

²¹¹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 298-299. Qui Ratzinger presenta la novità, colta e sottolineata pure da Agostino, dell'idea cristiana della fede in Dio, quest'ultima considerata come 'rivoluzionaria' nella storia delle religioni. Occorre notare che Ratzinger sviluppa una concezione della fede che, in qualche misura, rimane dipendente dall'insegnamento patristico. Su questi elementi, cfr. K. CHARAMSA, *L'Introduzione al cristianesimo di Joseph Ratzinger nel panorama delle opere introduttive al mistero del cristianesimo*, in ID., N. CAPIZZI (eds.), *La voce della fede cristiana. Introduzione al cristianesimo di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2009, pp. 37-41; pp. 43-48. Per una visione

Nel confronto col paganesimo, Agostino utilizza la nozione di *beatitudo* che, fedele alla prospettiva biblica e cristiana, interpreta come abbandono fiducioso dell'essere umano a Dio. Per Agostino, la *beatitudo* rappresenta la perfetta adorazione di Dio che va oltre il rito e il sacrificio compiuti dall'individuo.²¹² La lettura ratzingeriana mette dunque in luce la percezione fondamentale che Agostino possiede del culto pagano. Da un punto di vista fenomenologico, Agostino ritiene che il sacrificio non costituisca un atto di culto rivolto a Dio, bensì sia indirizzato alle potenze demoniache. Per Agostino l'essere umano, ormai prigioniero del peccato, offre il proprio sacrificio ai demoni, allontanandosi così dal Dio autentico e dalla verità. In tale contesto, la svalutazione del culto pagano si basa sul fatto che, dal punto di vista cristiano, esso rappresenta una deviazione dal culto autentico, che è invece dovuto esclusivamente all'unico vero Dio.²¹³

Ratzinger comprende che la considerazione agostiniana del paganesimo è legata alla percezione del peccato quale separazione radicale tra l'umanità e Dio.²¹⁴ Tale consapevolezza si rivela capitale per la sua indagine ecclesiologica. Esplorando la riflessione agostiniana sul peccato, Ratzinger è in grado di stabilire un collegamento con la dottrina agostiniana della mediazione, basata sull'azione redentrice di Dio in Cristo. In questo modo, egli ne rivela il significato cristologico ed ecclesiale. Ratzinger si rende conto che, concentrandosi sulla realtà del peccato originale, Agostino insiste sulla necessità della mediazione divina, al fine sia di ristabilire il legame tra l'umanità e Dio – soprattutto ricreando nell'essere umano la *forma Dei* – che di realizzare la vera *beatitudo*. Ratzinger coglie così un elemento centrale: secondo Agostino, Cristo rappresenta l'unico mediatore che rende possibile il rinnovamento dell'essere umano.²¹⁵ Si tratta di una rigenerazione antropologica realizzata tramite l'istituzione di un nuovo sacrificio, un sacrificio rappresentato dall'amore per il prossimo e per Dio.²¹⁶ Nel pensiero agostiniano, tutto ciò si realizza mediante la comprensione dell'amore per il prossimo quale cammino verso Dio, un sentiero da attraversare nella fede in Cristo.²¹⁷ Ratzinger è convinto che la realtà teologica della mediazione cristiana dischiuda l'orizzonte ecclesiologico di Agostino. Egli percepisce che nel pensiero agostiniano la mediazione cristiana si realizza – e si attualizza – all'interno della comunità ecclesiale. Osserva che l'unione tra l'essere umano e Dio, inaugurata dalla mediazione salvifica di Cristo,

riassuntiva della concezione agostiniana di Dio, utile per un approfondimento dello studio ratzingeriano consacrato ad Agostino, cfr. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, cit., pp. 84-89.

²¹² Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 266-267.

²¹³ Cfr. *ivi*, pp. 272-273.

²¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 268.

²¹⁵ Per uno studio approfondito della categoria cristologica di 'mediazione' nell'interpretazione agostiniana, cfr. SCHLESINGER, *The sacrificial Ecclesiology of City of God 10*, cit., pp. 139-144.

²¹⁶ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 271-272.

²¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 286-287; p. 291.

così come concepita da Agostino, possiede una dimensione intrinsecamente ecclesiologica.²¹⁸ a suo avviso, Agostino la caratterizza effettivamente come il legame tra il fedele e il *corpus Christi*, cioè la Chiesa,²¹⁹ partecipando all'opera della salvezza operata da Cristo, di cui essa peraltro garantisce la presenza nel mondo.²²⁰

Nell'ottica ratzingeriana, Agostino accentua così l'unità con Cristo a partire da tre aspetti della stessa realtà, ovvero il *sacramentum corporis Christi*, il *corpus Christi* e la *caritas*. Con l'espressione agostiniana di *sacramentum corporis Christi* Ratzinger intende la Chiesa quale *signum* del *corpus Christi*. Questa locuzione indica, nel pensiero agostiniano, un'equivalenza tra la Chiesa visibile e il sacramento dell'Eucaristia, cioè il segno che introduce nel vero corpo di Cristo.²²¹ Ratzinger intende dapprima il concetto agostiniano di *corpus Christi* come il sacrificio cristiano e il sacramento eucaristico. In seguito, tenuto conto del contesto della polemica antipagana di Agostino, il teologo tedesco lo concepisce quale sintesi di due nozioni: una eucaristica ed ecclesiale, correlata alla teologia di Tertulliano e di Cipriano, l'altra metafisica, legata agli sviluppi antignostici. Secondo Agostino, se da un lato la partecipazione all'Eucaristia introduce alla realtà della comunità ecclesiale, al *corpus Christi*, dall'altro lo stesso *corpus Christi* supera la cornice sacramentale per indicare la visione cristiana della *civitas* per eccellenza, vale a dire la *civitas Dei*, che sostituisce la *civitas terrena* dei pagani.²²²

Infine, Ratzinger determina l'importanza della *caritas* per la riflessione agostiniana. La *caritas* è concepita da Agostino come l'elemento che struttura e garantisce l'unità della Chiesa. Per Agostino, l'essenza del culto cristiano consiste nel sacramento del sacrificio di Cristo²²³ quale riflesso della realtà e dell'essenza della comunità ecclesiale, dunque della sua identità di *corpus Christi*.²²⁴ Ratzinger mostra che la *caritas* non rappresenta solo l'espressione del fondamento eucaristico dell'ecclesiologia agostiniana, l'insistenza sull'unità ecclesiale, ma anche la visione propriamente cristiana del culto divino. In quanto amore cristiano concreto, la *caritas* attualizza l'autentico *sacrificium christianorum* nella distinzione, quindi nell'opposizione, tra il culto cristiano e quello pagano.²²⁵ Seguendo l'orizzonte agostiniano, Ratzinger definisce di conseguenza

²¹⁸ Per una comprensione della cristologia agostiniana, cfr. G. BONNER, *Christ, God, and Man in the Thought of St. Augustine*, in «Angelicum», 1984, 61, pp. 268-294.

²¹⁹ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 289-290.

²²⁰ Cfr. *ivi*, p. 287.

²²¹ Cfr. *ivi*, pp. 288-289.

²²² Cfr. *ivi*, pp. 290-291; p. 295.

²²³ Per uno studio approfondito della riflessione cristologica di Agostino sul sacrificio, cfr. SCHLESINGER, *The sacrificial Ecclesiology of City of God 10*, cit., pp. 147-151.

²²⁴ In particolare, sulla rilevanza del sacrificio di Cristo per la vita ecclesiale, cfr. *ivi*, pp. 151-155.

²²⁵ Sul concetto di 'sacrificio' nell'Antichità, si rivelano utili alcune ricerche di storia comparata delle religioni. Esse hanno il merito di chiarire, sebbene almeno in parte, la percezione che

il sacrificio cristiano come il sacrificio eucaristico di Cristo realizzato in forma concreta nella Chiesa, attraverso il quale la comunità ecclesiale non solo diventa *corpus Christi*, ma viene anche intesa come il luogo della vera adorazione di Dio, nonché del compimento della *beatitudo*. A questo significato liturgico del sacrificio cristiano, visto come il sacrificio eucaristico per mezzo del quale viene plasmata l'esistenza cristiana,²²⁶ Ratzinger ne aggiunge un altro incentrato sulla dimensione etico-individuale presente nell'amore per il prossimo.²²⁷

In seguito allo studio del dibattito agostiniano col paganesimo, e come conseguenza delle riflessioni teologiche ed ecclesologiche, Ratzinger esplora le diverse denominazioni impiegate da Agostino per riferirsi alla Chiesa. In particolare, egli si concentra sulle espressioni *domus Dei*, *civitas Dei*, *templum Dei* e *populus Dei*. Nella terminologia agostiniana, Ratzinger nota innanzitutto la presenza di una distinzione fondamentale tra la *domus Dei* e la *civitas Dei*, sempre basata sulla differenziazione tra due sfere della realtà, ovvero tra il *mundus sensibilis* e il *mundus intelligibilis*. Egli presenta la visione agostiniana della *civitas Dei* come realtà intelligibile e metafisica, legata certo al *mundus intelligibilis*, ma che trova espressione all'interno del *mundus sensibilis*, più precisamente nella comunità dei credenti. Approfondendo questa prospettiva, Ratzinger osserva che il *mundus intelligibilis*, vale a dire la realtà stessa di Dio, si presenta al cuore del *mundus sensibilis* mediante la Chiesa. Secondo Ratzinger, in Agostino la realtà divina, originariamente inaccessibile agli uomini, diventa accessibile attraverso il *corpus Christi*, la comunità ecclesiale, presentata nell'immagine della tenda stabilita sulla terra da Dio.²²⁸

Ratzinger non interpreta le categorie agostiniane di *civitas Dei* e di *civitas terrena* come personificazioni rispettivamente della Chiesa e dello Stato.²²⁹ Al contrario, egli riconosce che, secondo Agostino, la *civitas Dei* trova massima espressione nella comunità ecclesiale, una realtà in cui è contenuto un nucleo di intelligibilità, ma solo in quanto *corpus Christi*. Ratzinger respinge con ciò qualsiasi interpretazione idealistica e teocratica della nozione di *civitas Dei*²³⁰ rilevando

i politeismi antichi avevano del sacrificio, e ciò lontano da qualsiasi forma di teologizzazione cristiana. Al riguardo, cfr. V. MEHL, P. BRULÉ (eds.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2008; F. PRESCENDI, *Sacrifier en Grèce et à Rome*, in ID., BORGEAUD (eds.), *Religions antiques. Une introduction comparée. Égypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*, Labor et Fides, Genève 2008, pp. 31-52; V. PIRENNE-DELFORGE, PRESCENDI (eds.), «Nourrir les dieux?». *Sacrifice et représentation du divin*, Presses universitaires de Liège, Liège 2011.

²²⁶ Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 421-422.

²²⁷ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., p. 291.

²²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 318-322.

²²⁹ Cfr. CIPRIANI, *Sant'Agostino nella riflessione di Joseph Ratzinger*, cit., p. 22.

²³⁰ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 54-55. Ratzinger prende le distanze da qualsiasi forma di interpretazione idealistica della *civitas Dei* così come era stata proposta, sulla scia della scuola harnackiana, non solo da Scholz, ma anche da quei

che nel pensiero agostiniano essa si riferisce a un universo concettuale più ampio, il quale comprende sia il mondo angelico che l'insieme dei credenti.²³¹ Agostino percepisce le *civitates* come due realtà angeliche che traspongono sull'umanità la loro divisione, la loro dualità.²³² Entrambe vengono originate da due tipologie di amore: la *civitas terrena* dalla *cupido*, la *civitas Dei* dalla *caritas*.²³³ Ratzinger osserva che Agostino giunge a identificare la *civitas Dei* con la Chiesa visibile dei sacramenti, quindi con la comunità dei fedeli in pellegrinaggio nel mondo, un'unità in cammino che avanza verso Dio nella *communio caritatis* resa possibile dal sacramento eucaristico.²³⁴

Al di là delle possibili corrispondenze tra le nozioni di *domus* e di *civitas*,²³⁵ il teologo tedesco presenta un'altra idea importante per la visione ecclesiologicala di Agostino, ovvero Cristo come fondamento. Il principio agostiniano del *Christus habere in fundamento* si manifesta nell'accettazione di Cristo nella fede, così come nell'attaccamento dei fedeli alla vera Chiesa fondata sulla retta dottrina e sui sacramenti.²³⁶ Secondo Ratzinger, alla profondità dell'immagine ecclesiologicala di Cristo quale capo del corpo, quindi della Chiesa, Agostino aggiunge quella di Cristo come *fundamentum* della Chiesa stessa.²³⁷ Per Agostino, queste immagini esprimono la nozione di *unitas* in Cristo.²³⁸

Collegata alla riflessione sulla *domus Dei* è quella relativa al *templum Dei*, espressioni riferite al concetto di 'abitazione' o di 'inabitazione' divina. Ratzinger sottolinea che, per quanto attiene al concetto di *templum Dei*, Agostino non trova alcuna corrispondenza tra le nozioni di 'tempio pagano' e di 'basilica cristiana', quest'ultima intesa come edificio materiale, luogo delle riunioni liturgiche cristiane. Ratzinger mostra infatti che nella percezione agostiniana la realtà corrispondente al tempio pagano è quella della comunità ecclesiale vivente che, riunita intorno all'Eucaristia, sostituisce nel culto le funzioni e il ruolo degli edifici sacri della tradizione sia pagana che giudaica.²³⁹ In questo modo, Ratzinger coglie una trasformazione nell'ecclesiologia agostiniana. Mentre nel periodo giovanile Agostino pone l'accento sull'interiorità, sulla spiritualità, rappresentando la salvezza in modo intimo, cioè come legata all'inabitazione di Dio nella

lettori moderni influenzati dall'idealismo tedesco. Si trattava di una visione che Ratzinger afferma con forza essere estranea al pensiero agostiniano. Per giunta, Ratzinger confuta un'interpretazione politico-teocratica della *civitas Dei*.

²³¹ Cfr. *ivi*, p. 416.

²³² Cfr. *ivi*, pp. 367-368.

²³³ Cfr. *ivi*, p. 375.

²³⁴ Cfr. *ivi*, p. 376; NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI*, cit., p. 32.

²³⁵ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 336-337.

²³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 330-331.

²³⁷ Cfr. *ivi*, p. 333.

²³⁸ Cfr. *ivi*, p. 335.

²³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 322-324.

coscienza umana, durante la maturità egli rivaluta la realtà storica della Chiesa in quanto *corpus Christi*, insistendo sul mistero dell'incarnazione e sulla presenza di Cristo nella storia.²⁴⁰

In relazione al mondo pagano, Ratzinger rivela l'importanza che la nozione di *caritas* assume in relazione a quella di *populus Dei*. Di fronte al paganesimo, Agostino presenta la Chiesa quale vero *populus Dei*, l'autentica comunità che offre a Dio il vero sacrificio nella *caritas*.²⁴¹ Nell'ottica agostiniana, l'insieme di coloro che professano la fede in Cristo, pellegrini sulla terra, costituisce il *populus Dei* nella sua più intima dimensione culturale e sacrificale, dunque eucaristica.²⁴² Ratzinger sottolinea ulteriormente il carattere unico del *populus Dei* come realtà trascendente la semplice dimensione empirica.²⁴³ L'espressione agostiniana rinvia a una lettura dei testi biblici che consente di comprendere il *populus Dei* prima nel suo significato veterotestamentario, poi in quello neotestamentario. Coglie, infatti, in questa lettura agostiniana l'affermazione di una prefigurazione veterotestamentaria del vero *populus Dei*, annunciato e realizzato nel Nuovo Testamento, e di cui la Chiesa visibile è immagine,²⁴⁴ in questo modo, egli collega le dottrine agostiniane del *populus Dei* e della *civitas Dei*. Secondo Ratzinger, la *civitas* e il *populus* dell'Antico Testamento prefigurano, nell'interpretazione agostiniana, la *civitas* e il *populus* del Nuovo Testamento.²⁴⁵ Pertanto, il concetto agostiniano di *populus Dei* viene sintetizzato nella presentazione della realtà della Chiesa fondata in Cristo, organizzata intorno alla carità e radicata nella fede in Dio, che vive nell'attesa del compimento escatologico.²⁴⁶ L'approfondimento agostiniano di tali connessioni comporta, per Ratzinger, sia uno studio della teologia biblica che una riflessione teologica sulla *polis* e sulla *civitas*,²⁴⁷ con uno sguardo attualizzante sulla tradizione teologica nordafricana,²⁴⁸ in risposta alle obiezioni pagane rivolte al cristianesimo.²⁴⁹

In sostanza, Ratzinger ritiene che la nozione agostiniana di *domus Dei* non riguardi lo spazio fisico del culto cristiano, bensì la comunità riunita per celebrare l'Eucaristia, la quale si pone sullo stesso piano dei templi pagani e del tempio giudaico. Tramite una lettura cristologica della Scrittura, Agostino considera la Chiesa, corpo di Cristo, come il vero *templum Dei* che, in quanto assemblea strutturata dalla fede e dalla carità, trova fondamento in Cristo. Ratzinger osserva

²⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 324-327.

²⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 375.

²⁴² Cfr. *ivi*, p. 381.

²⁴³ Cfr. *ivi*, p. 407.

²⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 396-397.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 397.

²⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 416-417.

²⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 397.

²⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 396-397.

²⁴⁹ Cfr. SÁNCHEZ ROJAS, *Presencia de san Agustín en la ecclesiología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 418; CIPRIANI, *Sant'Agostino nella riflessione di Joseph Ratzinger*, cit., p. 19.

quindi che, sebbene ricorrente nell'opera di Agostino, il concetto di 'casa di Dio' non rappresenta il centro dell'ecclesiologia agostiniana.²⁵⁰ L'importanza dell'appellativo *domus Dei* è quindi inferiore a quella delle altre due denominazioni ecclesiologiche di *corpus Christi* e di *populus Dei*.²⁵¹ Infatti, egli nota che il *populus Dei*, il popolo 'liturgico' che costituisce la Chiesa visibile, segno anticipatore della comunità ecclesiale escatologica, deve la propria esistenza, in quanto comunità dei sacramenti, al *corpus Christi*.²⁵² Secondo lui, Agostino vede l'essenza della Chiesa nel *corpus Christi*, al punto che la comunità ecclesiale può essere definita *populus Dei* solo in quanto *corpus Christi*.²⁵³ Nel pensiero di Agostino, l'applicazione dell'immagine del *populus Dei* alla Chiesa può essere concepita soltanto in riferimento al *corpus Christi*, e ciò per mezzo di una trasposizione cristologico-pneumatologica del concetto stesso.²⁵⁴

CONCLUSIONE

In questo articolo abbiamo analizzato l'applicazione dei principi teologico-ermeneutici appresi, sviluppati e utilizzati da Ratzinger, concentrandoci su una pubblicazione di argomento patristico, dedicata precisamente all'ecclesiologia agostiniana. Quest'opera rappresenta la prima realizzazione dei principi teologici da lui adottati. Inoltre, abbiamo studiato le circostanze della scelta della tematica, le linee guida ecclesiologiche seguite e il metodo di ricerca impiegato. Oltre a riprodurre fedelmente lo studio ratzingeriano sul pensiero ecclesiologico di Agostino, abbiamo visto in quale modo Ratzinger combina – e pone in dialogo – all'interno della riflessione teologica quelle dimensioni analitico-ermeneutiche che, a partire dalla lettura puntuale realizzata da Salamito, vengono definite rispettivamente 'storicizzazione' e 'attualizzazione'.

Dal punto di vista ratzingeriano, la storicizzazione, come attitudine di contestualizzazione e di comprensione di un pensiero del passato, si integra con l'attualizzazione, quale tendenza a constatare la validità dello stesso pensiero per il presente. La finezza teologica di Ratzinger si esprime da un lato nel prendere sul serio i dati storici, biblici e patristici, dall'altro nella capacità di 'rivitalizzarli' per una comprensione cristiana del presente, dunque attiva sul piano filosofico-teologico e su quello spirituale.

Nella lettura dei Padri della Chiesa, la prospettiva di Ratzinger combina l'attenzione al metodo storico, cioè positivo, in teologia con le questioni sollevate dalle nuove ricerche in ambito cristianistico. In un certo senso, egli trova questi elementi nel pensiero di Agostino, adottandoli nello studio dell'opera agostiniana e considerandone i confronti teologici con il donatismo e il

²⁵⁰ Cfr. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, cit., pp. 412-414.

²⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 337.

²⁵² Cfr. *ivi*, p. 54.

²⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 416-417.

²⁵⁴ Cfr. MAYER, *Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, cit., p. 317.

paganesimo. Pertanto la 'dialogicità' che caratterizza il pensiero ratzingeriano trova un fondamento nell'attitudine dialogica di Agostino, specialmente nel suo riferimento alla tradizione teologica nordafricana. In sostanza, le due tendenze ricorrenti nella teologia ratzingeriana non solo si riferiscono costantemente l'una all'altra, ma possono essere comprese l'una a partire dall'altra.

gabriel.palasciano@gmail.com

(Universität Wien)