Bernardo Estrada Pierluca Azzaro Ermenegildo Manicardi

A cura di / Edited by

CIÒ CHE IL FEDELE SPERA

L'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI

WHAT THE FAITHFUL HOPE

Christian eschatology starting with the thought of Joseph Ratzinger-Benedict XVI

Atti del Convegno "L'escatologia: analisi e prospettive"
realizzato dalla Fondazione vaticana Joseph Ratzinger-Benedetto XVI
e dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce
Roma, 24-26 novembre 2016

Prefazione di / Preface by
FEDERICO LOMBARDI

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

FONDAZIONE VATICANA
JOSEPH RATZINGER
BENEDETTO XVI

MEMORIA E ONTOLOGIA PERSONALE NEL PENSIERO ESCATOLOGICO DI JOSEPH RATZINGER

CARLOS AYXELÁ

«L'Essere, scrisse una volta Heidegger, sussiste in quanto frammezzo (*das Zwischen*) per il Dio e l'uomo, in modo tale però che tale spazio intermedio (*Zwischenraum*) conceda a Dio e all'uomo la loro possibilità essenziale»[1]. Quest'affermazione, dal carattere alquanto criptico che è abituale nel pensiero tardivo di quest'autore, è anche sintomatica di un forte intreccio tra domanda ontologica e domanda su Dio[2]. Essa ci avvicina decisamente all'argomento che vorrei delineare in queste pagine, e cioè il valore della nozione di *memoria* nell'escatologia di Joseph Ratzinger.

Questo spazio intermedio, va chiesto in primo luogo, è nominabile? In altre parole, possiamo parlare di Dio nel nostro linguaggio storico, finito? Anche se *l'evento stesso* del cristianesimo costituisce un sì nitido alla domanda (il che non ci risparmia le difficoltà per esplicitare questo sì), per l'ultimo Heidegger non resta altro che «tenersi in attesa [...] finché dalla vicinanza al Dio che manca non venga concessa la parola iniziale che nomini l'Alto»[3]. La forte riserva di Heidegger dinanzi a ciò che lui stesso chiama *ontoteologia* – e cioè la trappola del pensiero per cui si tenta pur inconsciamente

[1] M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe (= GA) 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1975, 476 (*Contributi alla filosofia*, Milano 2006, 459, traduzione nostra).

[2] Già H.-G. Gadamer aveva puntato sul sottofondo teologico di cui prende le mosse la domanda ontologica di Heidegger. Cf. H.-G. GADAMER, "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), 228-234. Anche se poi ha preso forme diverse, la ricerca di Dio si è perfino intensificata nel Heidegger tardivo. Cf. al riguardo L. ROMERA, "Dio e la questione dell'essere in Heidegger", *Acta Philosophica*, 3 (1994), 287-313.

[3] M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt 1981, 28 [*La poesia di Hölderlin*, Milano 2001, 33, traduzione modificata].

di rinchiudere Dio nell'ontologia delle cose oggettivate, disponibili al nostro sguardo o alla nostra mano – è un'intuizione di stampo cristiano[4]. Infatti, anche se Dio si è rivelato, egli rimane allo stesso tempo avvolto dal mistero[5], e questa è una tensione costitutiva della fede cristiana. Purtroppo, però, nell'approccio di Heidegger al discorso su Dio, questa tensione viene meno, perché non si va sostanzialmente oltre la prevenzione e l'attesa: ci si riporta a una sorta di stato di avvento precristiano. La critica di Barth alle pretese della filosofia nei riguardi della teologia è l'affermazione, dalla parte della teologia, dello stesso invalicabile precipizio. Alla fin fine, che vi si giunga da un lato o dall'altro, si conclude che il nostro linguaggio storico è inadatto a parlare di Dio: storia ed escatologia, ontologia del mondo e ontologiá di Dio, rimangono sfere senza uno spazio di incontro nel nostro pensiero, e ciò malgrado l'effettivo incontro che suppone l'incarnazione di Dio, asse portante del linguaggio cristiano[6]. Perciò Heidegger disse molto espressivamente che l'idea di una filosofia cristiana gli si presentava come un ferro di legno[7].

[4] È noto per esempio come nel 1921, anche se presto avrebbe lasciato da parte questo modo di presentarsi, Heidegger definiva se stesso come un teologo: «Io lavoro concretamente e fatticamente partendo dal mio "Io sono", dalla mia eredità spirituale e fattica, il mio ambiente, i miei contesti vitali, e tutto ciò che mi è disponibile a partire di essi [...] Io sono un "teologo cristiano"»: M. HEIDEGGER, "Brief an Karl Löwith" (1921), "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", in D. PAPENFUSS - O. PÖGGELER (a cura di) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Im Gespräch der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1990, 29.

[5] Della «parola onnipotente» che scende dal cielo dice il libro della Sapienza che «toccava il cielo e camminava sulla terra» (*Sap* 18,16). Già tra i Padri della Chiesa c'era una coscienza viva del rischio di rinchiudere Dio nelle categorie filosofiche; lo sviluppo della dottrina trinitaria e cristologica è infatti guidato da questa coscienza. In una conferenza di 1997 Ratzinger si fa eco della polemica tra Gregorio di Nisa ed Eunomio: se per Eunomio la rivelazione renderebbe Dio pienamente comprensibile, per Gregorio la teologia trinitaria e la cristologia invitano invece ad un cammino infinito verso il Dio ogni volta infinitamente più grande. Questo apofatismo, conclude Ratzinger, è da ritenere come giusto; J. RATZINGER, «*Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*», in *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz, Urfeld 1998, 115.

[6] È stato proprio un autore procedente dal contesto culturale protestante a sottolineare la svolta che significa, per la comprensione del linguaggio, l'incarnazione del Verbo di Dio. Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (1960), in *Gesammelte Werke* 1, Tübingen 1990, 409 ss.

[7] «Ein hölzernes Eisen»: M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1983, 9 [*Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, 19].

Per Ratzinger, invece, lo *Zwischenraum* tra Dio e l'uomo è nominabile, nonostante tutte le difficoltà e deviazioni possibili. L'inizio del commento di Sant'Agostino al Vangelo di Giovanni riflette bene, appunto, la *via di mezzo* di Ratzinger, che è anche quella della teologia cristiana sopravvissuta al passaggio del tempo:

> Chi è in grado di parlare in modo adeguato? Oso dire, fratelli miei, che forse neppure lo stesso Giovanni ci è riuscito: parlò anch'egli come poté, perché era un uomo che parlava di Dio. Ispirato, certamente, però sempre uomo. Perché ispirato, riuscì a dire qualche cosa: se non fosse stato ispirato, non sarebbe riuscito a dire nulla. Ma, siccome, benché ispirato, era un uomo, non ci rivelò tutto il mistero: disse ciò che un uomo poteva dire[8].

L'escatologia, pur se a tentoni, è nominabile. Il che equivale a dire: essa allarga la realtà, ci propone *un'ontologia allargata*. E allargata, non perché l'escatologia venga fuori come una sorta di supplemento, come una conclusione derivata dalle categorie dell'ontologia del mondo (in modo che la realtà di Dio verrebbe ristretta a queste categorie), bensì al contrario, perché la fede trasforma l'ontologia del mondo; perché essa richiede «un nuovo inizio del pensare, che non è il prodotto di una riflessione nostra»[9]. Questo allargamento, questo nuovo inizio, parte dall'essere personale del Dio cristiano. È qui che Ratzinger, pur se dal punto di vista dell'analisi ontologica non è affatto paragonabile a Heidegger, riesce infatti a sbloccare il cammino. Se Heidegger – per quanto, insistiamo, fosse profondamente cristiana l'intuizione sul pericolo di rinchiudere Dio nelle categorie dell'ontologia del mondo – vedeva nella nozione di un Dio creatore il corollario di una ragione autoreferenziale, che non si pone veramente il problema dell'essere, e cioè il problema della trascendenza[10], difatti è proprio nel giusto approccio a questo prin-

[8] *Tractatus in Ioannis Evangelium* 1.1. Le citazioni di Agostino sono prese dall'edizione bilingue delle Opere di Agostino (Roma 1965-), che riportano il testo latino dell'edizione maurina (raccolta nei volumi della *Corpus Christianorum*). La numerazione romana si riferisce ai volumi di Città Nuova, nel presente caso XXIV/1.

[9] J. RATZINGER, "Il fondamento spirituale e il luogo ecclesiale della teologia" (1986), *Natura e compito della Teologia. Storia e dogma*, Milano 1993, 54.

[10] Per Heidegger «il Dio della metafisica (anche quando lo si crede l'ineffabile) sarebbe sottomesso al primato del pensiero dell'ente in quanto l'onto-logia parte dall'ente in generale e cercando il suo fondamento – senza pensare l'essere –

cipio (dei principi), il Dio creatore, che si trova la via di apertura dell'ontologia verso la trascendenza. Ci vengono incontro qui perciò quei versi di Hölderlin tanto cari a Heidegger, *Wo aber Gefahr ist, wachst Das Rettende auch* – Là dove c'è pericolo, / cresce anche lo scampo [11]. E pure una delle letture che Heidegger ne fa: «Forse ogni salvezza che non provenga da dove ha luogo il pericolo, è ancora sventura (*Unheil*). Ogni salvezza mediante espedienti [...] non è che vuota apparenza» [12].

Joseph Ratzinger affronta infatti questo 'pericolo' ben presto nel suo itinerario teologico, e lo fa in un modo alquanto provocatorio: nel mezzo di un clima intellettuale ostile ai dualismi di presunto stampo platonico, il giovane professore avanza un dualismo decisivo, dalla radice biblica: quello tra Creatore e creatura [13]. In questo dualismo la priorità è, beninteso, dalla parte di Dio; ma, pur senza detrimento della radicale asimmetria tra creatore e creatura, vi si profila uno spazio di condivisione, uno *Zwischenraum*. La visione cristiana della realtà identifica in questi due poli – ontologia ed escatologia –, delle *esistenze*, delle persone. «Il "dualismo" della Bibbia [...] è diverso da quello greco, è personalistico, non ontologico» [14]. Perciò il cielo «è primariamente una realtà personale», perché in esso si tratta fondamentalmente dell'unificazione, del venire a stare insieme (*Vereinigung*) di due esistenze: Dio e l'uomo [15].

Qui serve però una precisione: quando Ratzinger contrasta "ontologico" con "personalistico" non sta a negare la possibilità di fare

diventa teologia arrivando all'ente supremo e causa ultima»: L. ROMERA, "Dio e la questione dell'essere in Heidegger", cit., 298.

[11] Citati in M. HEIDEGGER, "Die Frage nach der Technik", in GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt 2000, 29.

[12] M. HEIDEGGER, "Perché i poeti?", in *Sentieri interrotti*, Firenze 1979, 27, citato da L. ROMERA, *op. cit*, 292.

[13] «Per quanto concerne l'uomo completo, la Scrittura attribuisce al dualismo di corpo ed anima nell'uomo un'importanza molto minore di quanto non faccia la filosofia greca. Molto più decisivo di questa dualità è un altro dualismo nella Bibbia, quello di Creatore e creatura»: J. RATZINGER, "Auferstehung und Ewiges Leben" (1959), in *Gesammelte Schriften* (= JRGS) 10, *Auferstehung und Ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, Herder, Freiburg 2012, 320 ["Risurrezione e vita eterna", in *Dogma e Predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 257].

[14] *Ibidem*.

[15] J. RATZINGER, "Himmel" (Lexikonartikel, 1960), in JRGS 10, 326.

un'ontologia, bensì a distinguere l'ontologia intramondana dello spirito greco e l'ontologia aperta dalla rivelazione biblica. Se negli anni attorno all'*Introduzione al cristianesimo* Ratzinger fa questa contrapposizione un po' allegramente, per sottolineare la novità del principio personale, più avanti si mostrerà più cauto [16]. Serve infatti un'elaborazione più particolareggiata del rapporto fra ontologia e persona nel suo pensiero, e la nozione di *memoria* potrebbe avverarsi molto feconda al riguardo. In queste pagine vorrei avvicinarmi a questo spazio intermedio tra Dio e l'uomo – spazio personale – attraverso questo concetto. Per quanto ne so, esso acquista visibilità per la prima volta nel suo pensiero proprio nell'*Introduzione al Cristianesimo*. Giunto all'articolo del Credo sulla risurrezione di Gesù, egli accenna alla memoria come una delle chiavi per concepire la possibilità che l'uomo ha di vivere eternamente [17]. Nell'anno successivo, Ratzinger svilupperà di più questo pensiero, che prende le mosse da una constatazione antropologica: lungo la storia, dinanzi alla prospettiva della morte, noi uomini abbiamo mostrato di avere profondamente radicato in noi il desiderio di essere ricordati. Rimanere nella memoria altrui è considerato come il modo di avere almeno una briciola di immortalità. Ma i diversi tentativi si dimostrano troppo deludenti, sia perché l'oblio dissolve i ricordi in modo inesorabile, sia perché queste forme di memoria altro non sono che un'ombra della vita storica a cui si riferiscono. Il profondo desiderio di essere ricordato, quindi, rischia di apparire come qualcosa di vano e inutile... a meno che ci sia una risposta reale, una memoria non solo 'a prova di oblio' ma anche provvista da una forza ontologica tale da farci proprio vivere come prima.

Questo sforzo di vivere in altri avrebbe senso soltanto se l'altro, al quale noi ci affidiamo, non morisse a sua volta, come noi stessi, ma rimanesse realmente; avrebbe senso inoltre soltanto se quest'altro fosse in grado di conservare non una pura parvenza di noi

[16] Così, per esempio, in un articolo del 1980, ripreso più tarde come appendice dell'Escatologia, si lamenta della tendenza teologica per cui "l'ontologico venne contrapposto come oggettività al dialogico e personale": J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1977), JRGS 10, 266 [*Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 2008, 270].

[17] Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968, 255-257 [*Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1993, 246-247].

– i nostri nomi, la nostra eredità – ma realmente noi stessi. Un simile evento però può avverarsi *soltanto se Dio si ricorda dell'uomo*: solo lui rimane, solo il suo pensiero è realtà. Ed è questa appunto la fiduciosa certezza che la fede biblica vuole procurare: l'Eterno si ricorda dell'uomo, l'uomo vive nel pensiero di Dio e con la stessa realtà che egli ora ha, poiché il pensiero di Dio non è un'ombra, ma realtà [18].

«Il pensiero di Dio non è un'ombra, ma realtà». Mentre il pensiero idealista risolve il rapporto tra escatologia ed ontologia in un'identificazione, in cui l'escatologia è assorbita dall'ontologia, in cui il cielo è assorbito dal mondo e l'eternità dalla storia, qui si punta nella direzione esattamente opposta: la realtà del mondo e dell'uomo, la sua ontologia, ci si dice, è *abbracciata* [19] da un'ontologia fondante (qui «il pensiero di Dio») che fa saltare in aria le categorie di un'ontologia intramondana, come fu quella dei greci, oppure quella dell'idealismo moderno. Dio, scrive Ratzinger in 1968, «Svetta al di sopra del singolare e del plurale, forzando le cerniere di ambedue (*Er sprengt beides*)» [20]; e ancora: «La sussistenza di Dio in quanto persona a mo' di triplice personalità sfonda le barriere (*sprengt*)

[18] J. RATZINGER, "Was kommt nach dem Tod?" (1969), in GSJR 10, 365 ["Cosa viene dopo la morte?", in *Dogma e Predicazione*, Brescia 1974, 247].

[19] Il termine è ricorrente in Ratzinger a proposito del rapporto tra Dio e il mondo: «Il Dio della fede [...] [è] l'immensità creatrice, che abbraccia l'universo (*das Ganze umspannt*)»: *Einführung in das Christentum*, 107 [107]; «Per quanto ci è dato scorgere nella storia umana, non si è mai data l'idea che con la morte sia tutto finito [...] Ma dove non è ancora riconosciuta la potenza del Dio unico, capace di abbracciare il mondo intero (*die weltumspannende Macht des einzigen Gottes*), lì anche l'immagine dell'altra vita resta vaga e poco chiara»: "Mein Glück ist es, in deiner Nähe zu sein. Vom christlichen Glauben an das ewige Leben" (1992), GSJR 10, 454 ["La mia felicità è stare vicino a Dio", in *Il Dio vicino. L'eucaristia, cuore della vita cristiana*, Milano 2005, 142]; «[Il] potere creatore di Dio [...] abbraccia (*umfängt*) tutto l'essere»: *Jesus von Nazareth: Prolog – Die Kindheitsgeschichten*, Herder, Freiburg 2012, 65 [*L'infanzia di Gesù*, Rizzoli - LEV, Milano - Città del Vaticano 2012, 69]; «L'immagine delle mani, che abbracciano il tempo (*die Zeit umfangen*) e così gli divengono contemporanee, mi sembra rendere nel modo migliore una rappresentazione della relazione di Dio con il tempo»: J. RATZINGER, "Das Ende der Zeit" (1998), JRGS 10, 608 ["Intorno alla fine del tempo", *Nuntium* 8 (1999), 36]. Si veda, infine, il testo a cui fa riferimento la nota 30, e l'enciclica *Spe Salvi* (Città del Vaticano 2007), n. 12, dove Benedetto XVI parla dell'eternità come «il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità».

[20] J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, cit., 137 [136].

d'un concetto ingenuo, antropomorfo, di persona» [21] e quindi allarga l'ontologia.

Il parallelismo di terminologia e scopo con Heidegger è anche qui illustrativo. Per Heidegger, la superazione dell'idealismo dovrebbe operarsi in un modo strettamente intramondano, e cioè attraverso la delucidazione della fatticità del *Dasein*, della sua radicale storicità (*Geschichtlichkeit*). Così, riteneva un giovane Heidegger nel 1922, l'intero sistema tradizionale di categorie metafisiche sarebbe saltato in aria (*[es] gesprengt wird*) [22]. L'intuizione di Heidegger è già a quel tempo implicitamente teologica, nella misura in cui intravvede, proprio nella struttura ontologica dell'uomo, un modo di essere che punta oltre l'ontologia delle cose. Ma Heidegger scarta la possibilità di *pensare* un sottofondo escatologico, metastorico, della persona umana; non crede di poter puntare col pensiero oltre questa vita: ciò sarebbe, lo abbiamo visto, come parlare di un ferro di legno. Perciò la sua comprensione dell'uomo, benché la sua terminologia abbia preso forme diverse, non si è spinta sostanzialmente oltre il *Sein zum Tode* ("essere per la morte") di *Sein und Zeit* [23]. Questo concetto, spesso troppo banalmente capito da alcuni commentatori come segno di un'antropologia pessimistica, è invece un punto in cui Heidegger pensava di poter esplorare la connessione tra esistenza ed ontologia, tra storicità ed essere. Come lui, anche Ratzinger tiene a pensare storicità ed essere insieme, e trova anche perciò nella morte un luogo ontologico privilegiato; ma il vicolo cieco di Heidegger è per Ratzinger il luogo dell'«apertura metafisica (*Einbruchsstelle des Metaphysischen*)» [24]: nella questione della morte, scrive, «è anche incluso tutto ciò che è "al di là" della morte, il problema del Niente e dell'essere in tutta la sua profondità» [25].

Cosa cambia tra l'uno e l'altro? Dire che tutto si gioca nell'approccio personalistico di Ratzinger è forse giusto, ma si tratta di

[21] J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, cit., 138 [137].

[22] Cf. M. HEIDEGGER, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion" (1920-1921), in GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, 54.

[23] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1967, §§ 51 ss.

[24] J. RATZINGER, *Eschatologie*, cit., 94 [78].

[25] J. RATZINGER, "Jenseits des Todes" (1972), in JRGS 10, 373 ["Al di là della morte", cit., 149].

una risposta troppo vasta (e vaga), soprattutto nello spazio che ci è concesso. Navighiamo quindi a vista, e limitiamoci ad abbozzare il rapporto tra memoria e persona nel suo pensiero escatologico. Da notare, per il resto, che la nozione di memoria anche un tempo aveva interessato Heidegger, proprio in rapporto ad Agostino[26]. La storicità, che nel suo pensiero rimane intrappolata nella storia, bloccata davanti alla morte, trova in Ratzinger un'apertura all'eternità proprio nella memoria: se si è pronto ad accettare come affermazione ontologica che «Dio si ricorda dell'uomo»[27], il passaggio della morte nell'aldilà non è un salto nel vuoto. E se il "ricordarsi di Dio" può trovare qualche rispecchio nella nostra memoria finita, l'aldilà del passaggio diventa nominabile. Ci si potrebbe obiettare che, per quanto l'invito a intraprendere «un nuovo inizio del pensare»[28] possa essere valido per la teologia, il rigore scientifico della filosofia non permette di accoglierlo. Nonostante, la filosofia non può rinunciare alla sua «esigenza di interrogarsi sull'intero della realtà»[29], e i limiti strutturali che l'uomo esperimenta dinanzi alla morte non coincidono necessariamente con i limiti del reale. «La mancanza di spazio filosofico (*philosophische Ortlosigkeit*) in cui viene a trovarsi la fede non è [perciò] un indice del fatto ch'essa sia superata, ma dalla odierna crisi generale della coscienza»[30], per cui quanto sfugge al nostro pieno controllo razionale viene messo fra parentesi, tralasciando più che risolvendo il problema.

Dio si ricorda del'uomo: la memoria di Dio, qui concepita come genitivo soggettivo (la memoria che Dio ha di noi), risalta particolarmente nei salmi, che vengono incontro al desiderio di essere ricordato in senso radicale, e cioè, di vivere per sempre[31]: «Il giusto sarà

[26] Cf. M. HEIDEGGER, "Augustinus und der Neuplatonismus", § 9, in GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., 182-192. Nella sua analisi dei libri X e XI delle *Confessioni* Heidegger non traduce il termine latino *memoria*, il che mostra la peculiarità che l'approccio agostiniano riveste per lui.

[27] J. RATZINGER, "Was kommt nach dem Tod?", cit., 365 [247].

[28] J. RATZINGER, "Il fondamento spirituale e il luogo ecclesiale della teologia" (1986), *Natura e compito della Teologia. Storia e dogma*, Milano 1993, 54.

[29] J. RATZINGER, "Glaube und Philosophie" (1969), in *Glaube und Zukunft*, Kösel, München 1970, 84 ["Fede e Filosofia", in *Fede e futuro*, Brescia 1984, 76].

[30] J. RATZINGER, *Glaube und Philosophie*, cit., 89 [81].

[31] Cf. J. RATZINGER, *Eschatologie*, cit., 108-110 [94-97].

sempre ricordato» (*Sal* 112,6)[32]. Abbiamo citato i primi accenni in materia nell'opera di Ratzinger, alla fine degli anni '60. L'idea verrà ripresa nell'*Escatologia* (1977), in connessione con l'antropologia agostiniana della memoria[33]. La memoria, che permette all'uomo, pur nella sua immersione nel tempo, di sottrarsi in qualche modo a questo flusso inarrestabile, in modo di avere un tempo tutto suo (tempo-memoria, *Memoria Zeit*) è infatti il correlato antropologico di questa forza vivificante della memoria di Dio, e una delle vie che permette concepire l'escatologia come un ontologia più vasta, che abbraccia la storia, il mondo come ci è dato di conoscerlo. In uno scritto un po' precedente Ratzinger stabilisce pure questo ponte e chiama la memoria di Dio «pura memoria (*reine Memoria*)»:

> Il presente della coscienza, che può innalzare il passato all'oggi della memoria, rende quindi al tempo stesso possibile una visione intuitiva di ciò che è l'«eternità»: pura memoria, che regge la totalità del movimento del mondo nel presente omnicomprendente della coscienza creativa, e che abbraccia ogni volta questa totalità nella sua qualità specifica, nel suo punto cronologico e tuttavia totalmente se stessa[34].

30 anni dopo la prima edizione della sua *Escatologia*, il teologo ormai diventato Papa, insisterà ancora, molto significativamente, sulla centralità di questa nozione nel suo prefazio ad una nuova edizione:

> [D]esidero ribadire ancora una volta qual era e qual è tuttora per me la cosa più importante. Innanzitutto non è questione di concettualità o di «platonismo» ma di una concezione strettamente teo-logica della nostra vita oltre la morte – della nostra «vita eterna», nel senso dell'insegnamento di Gesù. È perché siamo iscritti nella memoria del Signore che noi viviamo (*Wir leben deshalb, weil wir ins Gedächtnis Gottes eingeschrieben sind*). Nella memoria del Signore noi non siamo un'ombra,

[32] Cf. anche per esempio *Sal* 6,19: «Perché il povero non sarà dimenticato, la speranza degli afflitti non resterà delusa», e *Sal* 8,5; 9,13. Certamente, i salmi accennano anche spesso alla memoria di Dio come genitivo oggettivo (la memoria che noi abbiamo di Dio); cf. per esempio *Sal* 6,6; 63,7; 77,4. Sulla speranza dell'immortalità nei salmi e nell'Antico Testamento si veda il testo del professor Michelangelo Tábet, incluso in queste pagine.

[33] Cf. J. RATZINGER, *Eschatologie*, cit., 188-189 [182-184].

[34] J. RATZINGER, "Jenseits des Todes", 379 ["Al di là della morte", cit., 154].

un semplice «ricordo». Stare nella memoria del Signore significa invece: vivere, vivere in pienezza, essere del tutto noi stessi[35].

Se questo affidamento alla memoria dovesse sembrare a qualcuno troppo intellettualista, dovremmo dire che essa – la memoria – è strettamente legata al desiderio, compreso non come una proprietà strettamente sensibile, ma come il cuore ardente dell'essere personale: una sfera, quindi, anteriore alla distinzioni tra intelligenza, volontà, sensibilità[36]. Il desiderio di Dio e il desiderio di essere ricordati sono profondamente collegati. Qui ci si apre un mondo, con un forte stampo agostiniano (per farsene un'idea basta avvicinarsi, come Ratzinger stesso suggerisce, al libro X delle *Confessioni*)[37]. Limitiamoci al riguardo, in questa comunicazione, a esplorare una bella e densa espressione di Ratzinger, che non posso non riprodurre nel suo elegante tedesco, perché l'italiano fa fatica a rendere la sua forza sintetica: «*Wenn alle Liebe Ewigkeit will, Gottes Liebe will sie nicht nur, sondern wirkt und ist sie* – Se l'amore desidera l'eternità, l'amore di Dio non solo la desidera, bensì è quest'eternità, e la rende possibile»[38]. Il fatto che essa sia stata scelta come motto per il volume di scritti sull'escatologia dei suoi *Gesammelte Schriften* le conferisce notorietà, ma potrebbe anche svalutarla agli occhi degli studiosi. Il che però sarebbe un errore, perché veramente qui c'è *in nuce* uno degli assi portanti della teologia di Ratzinger sull'aldilà e sull'al

[35] «Vorwort Papst Benedikts XVI. zur Neuausgabe 2007», in JRGS 10, 33-34.

[36] Heidegger punta verso questo campo antropologico col suo concetto di *Sorge* (cura). Come lui stesso nota, esso prende le mosse da Agostino (cf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 42, 264, nota 3). In effetti, le prime occorrenze risalgono al suddetto corso su Agostino ("Augustinus und der Neuplatonismus", §§ 12ss., in GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*).

[37] Cf. J. RATZINGER, *Eschatologie*, cit., 188-189 [182-184]. Marion è forse l'autore ad aver sottolineato più acutamente finora la sfida ontologica che sottostà al fatto che, nella radice della concezione agostiniana della memoria, ci si trovi il desiderio (cf. J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, Paris 2012²). Purtroppo, la proposta di Marion si schiera fintroppo con la prevenzione heideggeriana dinanzi all'ontoteologia, che guarda con sospetto qualsiasi tentativo metafisico. Cf. al riguardo J. GRONDIN, «Au lieu de la métaphysique? Les méditations augustiniennes de Jean-Luc Marion», *La Vie des idées*, 5 gennaio 2009, www.laviedesidees.fr/Au-lieu-de-la-metaphysique.html

[38] J. RATZINGER, "Auferstehung des Fleisches" (Lexikonartikel, 1967), in JRGS 10, 357.

di qua, nel loro intimo rapporto[39]. Vorrei illuminarla con un pensiero che troveremo, dieci anni più tardi, nell'*Escatologia*. Ratzinger parla lì del «sentire primitivo» umano espresso da Nietzsche con le parole «Ogni piacere vuole l'eternità, vuole infinita, profonda eternità»[40]. Mentre «il dolore dice: scompare! (*Weh spricht: Vergeh!*)»[41], la gioia, l'amore, chiedono di non avere fine. E va detto, Ratzinger non ha preso qui un testo isolato da sottomettere alla sua propria logica, come chi approfitta di un momento di debolezza dell'opponente. L'idea si ripete nel libro; menzioniamo al riguardo un testo eloquente, ritornello del *Ja und Amen-Lied*: «Mai ancora trovai la donna dalla quale desiderassi avere figli, se non forse questa donna che amo: giacché io t'amo, o Eternità! *Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!*»[42]. Certo, dove Nietzsche dice gioia naturale, piacere, *Lust*, Ratzinger dice amore, *Liebe*. Forzatura del testo? Forse no:

> Nelle sconfinate esigenze *dell'eros* [...] nelle sue apparenti esagerazioni e smodate brame, viene in realtà alla ribalta un problema fondamentale, diremmo anzi *il* problema fondamentale dell'esistenza umana, in quanto vi si manifestano la natura e l'intrinseca paradossalità dell'amore: l'amore esige infinità, indistruttibilità; esso *è* addirittura quasi un urlo lanciato dall'uomo per reclamare l'infinito[43].

Ma dalla parte dell'uomo, cioè, a prescindere dalla rivelazione dell'amore di Dio, questa profonda brama rimane un desiderio folle; anzi, viene contestata in un modo assai deciso da un'altra esperienza primordiale, e cioè del fatto incontrovertibile che con la morte l'uomo, così come ci è dato di conoscerlo, scompare. Tutto in lui vorrebbe continuare ad esistere, e invece, fin dove gli è permesso di

[39] Inoltre, possiamo ritenire che la scelta del motto, o almeno l'assenso, risalga a Ratzinger.

[40] «Doch alle Lust will Ewigkeit – / – will tiefe, tiefe Ewigkeit»: F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Walter de Gruyter, Berlin 1989, 400 [*Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1990, 350]. Citato senza riferimento in J. RATZINGER (Regensburg 1976), *Eschatologie*, 113 [109]. Traduzione citata secondo la versione italiana *dell'Eschatologie*, che a questo punto sbaglia nell'attribuire a Nietzsche ulteriori commenti di Ratzinger. Uno sbaglio che mostra comunque la misura in cui Ratzinger riesce a prendere sul serio il pensiero di Nietzsche, perché difatti l'attribuzione dei suoi commenti a quest'autore risulta plausibile.

[41] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., 400 [350] (traduzione modificata).

[42] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., 283-287 [257-261].

[43] J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, cit., 255 [245s.].

vedere con i suoi propri occhi, tutto, oppure quasi tutto in lui, sparisce. Perciò, in fin dei conti «l'uomo da se stesso può e deve essere soltanto ateo, senza facoltà percettiva del divino»[44]. Nietzsche abbraccia volentieri questo suo destino quando scrive: «Amo coloro che non stanno a cercar prima una ragione dietro le stelle per sacrificarsi e perire: ma che si sacrificano alla terra perché la terra sia un giorno del superuomo»[45]. Dinanzi all'appassionata affermazione del superuomo in cui si spegne questo martire intramondano, servitore di una causa presumibilmente più grande di lui, ma radicalmente solo dinanzi alla morte, Ratzinger avanza invece l'amore di Dio come fondamento ontologico, come risposta reale alla sete di eternità che nell'uomo è un'esperienza strutturale.

Pur senza la luce della rivelazione giudeocristiana, gli uomini si sono spontaneamente messi a cercare dei modi di saziare questa sete. Ma il desiderio di infinitezza dell'uomo è segnato da una forte ambiguità: l'intimo desiderio di non perdere la vita (perfino nel caso del suicidio, che sembra confutare questo desiderio)[46] viene contrastato da una fatica della vita, per cui l'immortalità sembra apparire come un peso. «L'uomo si trova così nella tensione di desiderare l'infinità, ma di dover temere l'immortalità; di aver bisogno per un verso del futuro e di non poter sopportarlo, per l'altro»[47]. Ratzinger considera ciò un segno della «complessità del suo essere»[48]. Ma quest'ambiguità, anche nel più recalcitrante nichilismo di chi tenta di «venire a capo del non-senso affrontandolo direttamente»[49] si decide in fin dei conti a favore del vivere per sempre. Lo abbiamo visto in Nietzsche, in forma di grido che desidera eternità; vediamolo ora in Simone de Beauvoir, pure su suggerimento di Ratzinger, e sempre sotto il profilo della memoria. Nell'ultima pagina delle sue memorie, *La force des choses*, de Beauvoir confessa con una franchezza commovente l'assurdità con cui gli si presenta la *sua* morte:

[44] J. RATZINGER, "Glaube und Philosophie", cit., 74 [68].

[45] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., 11 [30].

[46] Il suicidio sembra confutare il desiderio di vivere per sempre, ma ne è in realtà la conferma: la tragedia del suicidio in fondo non ha il suo origine in una rinuncia alla vita, bensì nella brama disperata per una vita felice.

[47] J. RATZINGER, "Was kommt nach dem Tod?", cit., 362 [245]. Il pensiero viene ripreso nei nn. 10-12 dell'enciclica *Spe Salvi*.

[48] J. RATZINGER, "Was kommt nach dem Tod?", cit., 362 [245].

[49] J. RATZINGER, *Eschatologie*, cit., 94 [78].

> Eppure, come sempre, detesto annientarmi. Penso con malinconia a tutti i libri letti, ai luoghi visitati, al sapere che ho accumulato e che non sarà più. Tutta la musica, tutta la pittura, tanti luoghi, e all'improvviso, niente [...][50].

Tutto ciò che de Beauvoir ha con sé davanti alla morte è «l'abissale melancolia di un presente senza futuro, di cui ciò che è più bello alla fine appare come un inganno»[51]. È molto significativo, però, che pur in mezzo alla credenza nell'inevitabilità del nulla si ammetta l'assurdità della scomparsa dell'io con tutto ciò che ha vissuto, e cioè che si apra strada almeno il desiderio che le cose fossero altrimenti. Poiché de Beauvoir non ha la speranza, gli restano soltanto questa melancolia e un'istintiva repulsione dinanzi al nulla; ma in mezzo a questi sentimenti, batte con forza il cuore ardente della memoria, «la facoltà che permette allo spirito di essere presente a sé (*sibi praesto* [*esse*]) al punto da poter comprendersi con il suo pensiero»[52]. In un agostiniano recarsi «ai campi e ai vasti quartieri della memoria, dove riposano i tesori delle innumerevoli immagini di ogni sorta di cose, introdotte dalle percezioni»[53], de Beauvoir costata come il suo io, che incomprensibilmente sta per essere scollegato dai suoi ricordi, *detesta annientarsi*. «*Ce n'est pas moi qui me détache de mes anciens bonheurs, ce sont eux qui se détachent de moi*»[54], scrive de Beauvoir, che non si chiede già su chi si ricorderà di quello che ha fatto o scritto, ma piuttosto come mai la ricchezza delle esperienze, letture e incontri che rimangono nella sua propria memoria, che fanno parte del suo io – e ciò in un modo intrasferibile, perché vissute da lei – dovrebbero semplicemente essere buttate nel nulla. L'esperienza dell'io si ribella, quindi, dinanzi all'idea del nulla,

[50] Citato in J. RATZINGER, "Glaube und Existenz" (1969), in *Glaube und Zukunft*, Kösel, München 1970, 58-59 ["Fede ed esistenza", in *Fede e futuro*, Brescia 1984, 52-53].

[51] J. RATZINGER, "Glaube und Existenz", cit., 59 [53].

[52] AGOSTINO, *De Trinitate* XIV, 11.14. (OA IV). Cf. anche *Confessiones* X, 8.14 (OA I): «[Nella memoria] incontro anche me stesso e mi ricordo negli atti che ho compiuto, nel tempo e nel luogo in cui li ho compiuti, nei sentimenti che ebbi compiendoli».

[53] AGOSTINO, *Confessiones* X, 8.12.

[54] S. DE BEAUVOIR, *La force des choses*, Paris 1963, 685.

quando essa diventa un 'appello' esistenziale *a me* rivolto[55]. 'Appello', perché prima o poi la questione acquista un carattere esistenziale: in queste righe lucide e oneste De Beauvoir non parla del nulla come problema astratto, ma del nulla come rivolto a lei. E davanti a questo 'appello del nulla', l'io si ribella. L'esperienza dell'io, resa possibile dalla memoria, vuole eternità, «infinita, profonda eternità»[56].

Si capisce bene così come l'appellazione alla causa dell'uomo – come accade per esempio nella lotta «perché la terra sia un giorno del superuomo»[57] – non risponde affatto a questa vertigine esistenziale. Il mondo futuro delle utopie, «per cui viene bruciato il presente, non riguarda mai direttamente noi stessi; esso c'è solo per una generazione futura, ancora sconosciuta»[58]. E qui di nuovo risultano illuminanti le perplessità di De Beauvoir, anche riferite da Ratzinger:

> [S]arebbe qui interessante rimandare a quanto riferisce Simone de Beauvoir del suo conoscente, il comunista Nizan, che professionalmente predicava proprio la tesi del futuro, che l'uomo trova nel suo lavoro per la costruzione di una società futura senza classi, ma che in privato era del tutto insoddisfatto di questa risposta e sentiva in modo impressionante, dietro l'illusoria facciata della promessa di un futuro collettivo, l'insicurezza dell'assenza di futuro per l'uomo[59].

Veramente, siamo dinanzi a *la force des choses*: «Il richiamo del futuro, che sale dall'uomo, non porta ad un anonimo collettivo; l'uomo esige un futuro, che includa lui stesso»[60]. La memoria – la coscienza di sé, l'insieme di ricordi che fanno parte di questa coscienza di sé, il desiderio di essere ricordati – impedisce l'astrattezza di un appello all'umanità, e obbliga il pensiero alla *concretezza personale*. All'io che ricorda, e che ritrova se stesso nel suo ricordo, non serve un'eternità generica, per l'umanità: serve un'eternità in cui egli continui a essere se stesso, in cui l'esistenza personale che egli esperimenta così concretamente non venga meno. Soltanto la fede del Nuovo Testamento viene incontro a questo appello della memoria, con un'*ontologia personale* che è promessa concreta di immortalità: l'uomo «può sopravvivere soltanto se vive in un'altra persona»[61] e la salvezza cristiana consiste proprio in questo.

«Possiamo, si chiedeva Ratzinger nel 1998, dire qualcosa di più positivo che dia un contenuto concreto all'attesa cristiana [...] di un tempo assunto nella definitività, nella quale esso non viene riassorbito, ma riceve invece quella forma che gli permette di continuare ad esistere? Penso che un primo aiuto alla comprensione ci potrebbe venire dal concetto di memoria»[62]. Questo concetto – ho tentato di mostrarlo in queste poche pagine – porta con sé una costellazione di questioni che, riassunti nella triade memoria-desiderio-persona, richiede uno studio approfondito e appassionante. Ci stiamo lavorando.

[55] Diciamo 'appello' per specificare il carattere esistenziale che la questione prima o poi acquista: non si tratta già del nulla come problema astratto, ma del nulla come rivolto a me. E, dal momento in cui si parla, appunto, di 'appello del nulla', il termine stesso acquista una colorazione veramente tenebrosa e impersonale.

[56] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., 400 [350].

[57] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., 11 [30].

[58] J. RATZINGER, "Mein Glück ist es, in deiner Nähe zu sein...", cit., 462 [151].

[59] J. RATZINGER, "Glaube und Existenz", cit., 55 [50].

[60] J. RATZINGER, "Glaube und Existenz", cit., 55 [50].

[61] J. RATZINGER, "Was kommt nach dem Tod?", cit., 365 [247].

[62] J. RATZINGER, "Das Ende der Zeit", cit., 618 [46].