

Religione e democrazia liberale.

Joseph Ratzinger prima e dopo il dialogo con Jürgen Habermas

Religion and Liberal Democracy. Joseph Ratzinger before and after the Dialogue with Jürgen Habermas

Maria Giorgia Caraceni*

Il 19 gennaio del 2004, l'allora cardinale Joseph Ratzinger e il filosofo Jürgen Habermas furono invitati all'Accademia Cattolica di Monaco per rispondere alla domanda: "La democrazia liberale ha bisogno di premesse religiose?". Nell'articolo è presentata una dettagliata ricostruzione di tale dibattito al fine di mettere a confronto i due interventi e dimostrare che tra le rispettive visioni, per quanto (inevitabilmente) formulate all'interno di prospettive diverse, è possibile rintracciare notevoli spazi di compatibilità. Spesso, però, si è detto che Ratzinger fosse poco incline al pluralismo, in quanto tutore implacabile dell'unicità della Verità rivelata. L'ipotesi esegetica che guida la disamina svolta nel presente saggio è la seguente: se si distingue tra scritti di dottrina e scritti di natura socio-politica e ci si concentra sull'analisi di questi ultimi, ci si rende conto che una propensione favorevole verso la democrazia liberale in Ratzinger è sempre stata presente.

On 19th January 2004, the then cardinal Joseph Ratzinger and the philosopher Jürgen Habermas were invited to the Catholic Academy of Munich to answer the question: "Does liberal democracy need religious premises?". The article presents a detailed reconstruction of this debate in order to compare the two interventions and demonstrate that between the respective visions, although (inevitably) formulated within different perspectives, it is possible to trace considerable areas of compatibility. Often, however, it has been said that Ratzinger was not inclined towards pluralism, as an implacable guardian of the uniqueness of the revealed Truth. The exegetical hypothesis guiding the examination carried out in this essay is the following: if one distinguishes between writings of doctrine and writings of socio-political nature and concentrates on the analysis of the latter, one realizes that a favorable propensity towards liberal democracy has always been present in Ratzinger.

Keywords: Secolarizzazione, Religione, Democrazia liberale.

* Maria Giorgia Caraceni, dottoranda di ricerca in Scienze Giuridiche e Politiche XXXVIII ciclo, Università degli Studi "Guglielmo Marconi" di Roma.

Introduzione

Questo breve saggio si focalizza sull'incontro avvenuto il 19 gennaio del 2004 all'Accademia Cattolica di Monaco tra due illustri intellettuali tedeschi, Jürgen Habermas, probabilmente il più grande filosofo vivente, e l'eminente studioso di teologia, allora cardinale, Joseph Ratzinger. Uno dei principali esponenti della teoria critica e un teologo furono chiamati a rispondere alla domanda «La democrazia liberale ha bisogno di premesse religiose?»¹. Date le differenze di prospettiva, l'eventualità di un confronto aperto che mirasse al rinvenimento di un punto d'incontro sembrava poco probabile². Ciononostante, analizzando i rispettivi interventi, è possibile rintracciare la graduale emersione di una «convergenza postsecolare», vale a dire, l'idea che

ragione e fede debbano dar luogo tra loro a un sistema di *checks and balances* reciproco, che controllino e tengano a freno gli eccessi l'una dell'altra, e che in questa correlazione si alimentino beneficamente come forze complementari³.

In un quadro di «discordia concordante»⁴, il cardinale e il filosofo fecero l'un l'altro delle concessioni sorprendenti. Si vedrà infatti che molti aspetti delle due visioni sono «compatibili», per quanto niente affatto «equivalenti»⁵.

Da quel convegno, di cui si è scritto e detto molto, sono passati quasi vent'anni. In seguito alla recente scomparsa del papa emerito Benedetto XVI, riteniamo possa essere opportuno tornare a discutere del significato e della portata di tale incontro, tentando, nell'ultima parte del testo, di esaminare criticamente la posizione di Joseph Ratzinger alla luce di quanto affermato in altri suoi interventi e scritti – precedenti e successivi.

La posizione di Habermas. Il ruolo della religione nello Stato liberale

Una prima notazione da avanzare relativamente all'intervento di Habermas concerne il titolo, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*⁶. Già da questo, infatti, è possibile ricavare un'indicazione circa la prospettiva adottata dal filosofo: egli sta invero dichiarando la sua disponibilità a fare delle *concessioni* alla «controparte»⁷.

Habermas apre la sua relazione ponendo un interrogativo: lo Stato democratico costituzionale ha in sé «le condizioni normative della propria esistenza»⁸ o, al contrario, dipende da tradizioni metafisiche, religiose e/o etiche vincolanti per la collettività? Vale a dire, una società secolarizzata e

postmetafisica può reggersi su un semplice *modus vivendi*⁹, cioè un accordo normativo regolato da procedure, o piuttosto c'è ancora bisogno della religione o «di qualche altra potenza coesiva»¹⁰? Il punto è il seguente: se si concepisce il processo democratico come qualcosa che va oltre la mera positivizzazione, cioè come un metodo che dalla legalità generi legittimità¹¹, è necessaria virtù politica. Secondo il filosofo, lo Stato liberale non presenta alcuna debolezza interna ed è, quindi, in grado di produrre autonomamente le proprie premesse motivazionali facendo ricorso a risorse secolarizzate: i convincimenti metafisici e religiosi non sono, dunque, necessari. Tuttavia, non è detto che l'apporto di moventi esterni debba essere escluso. La persistenza della religione nelle società secolarizzate è un fatto empirico, ed essa non deve essere considerata come un mero dato sociale, ma come un fenomeno che la filosofia dovrebbe prendere *sul serio*, assumendolo come una *sfida cognitiva*¹².

Per argomentare meglio la sua posizione, Habermas propone un paragone. Il processo di secolarizzazione può essere accostato a quello di ellenizzazione del cristianesimo: in tale reciproca compenetrazione, i contenuti propri delle rispettive tradizioni non si sono affatto deflazionati o svuotati di significato; allo stesso modo, nella traduzione dell'idea di uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio in quella di uguaglianza ontologica degli esseri umani, il contenuto originario è mantenuto altrettanto bene¹³. È allora evidente che, seppur in veste secolarizzata, la religione continua a dare un contributo; di conseguenza, è nell'interesse dello Stato costituzionale trattare con rispetto tutte le fonti di cultura di cui si alimentano la coscienza normativa e la solidarietà dei cittadini. L'espressione «società post-secolare», denota, per Habermas, proprio questa disposizione:

Con ciò non si intende solo il dato di fatto, che la religione si afferma in un ambiente sempre più secolare e che la società deve tener conto della sopravvivenza delle comunità religiose. L'espressione «post-secolare» non tributa semplicemente alle comunità religiose un pubblico riconoscimento per il contributo funzionale che esse prestano per la riproduzione delle motivazioni e degli atteggiamenti desiderati. Nella consapevolezza pubblica di una società postsecolare si riflette piuttosto una visione normativa che ha conseguenze per i rapporti politici tra i cittadini credenti e non credenti. [...] Entrambe le parti possono dunque prendere sul serio i reciproci contributi su temi controversi nell'opinione pubblica politica anche per motivi cognitivi, se intendono insieme la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento *complementare*¹⁴.

Con l'idea di «apprendimento *complementare*», sembra quasi che Habermas indichi un percorso in un certo senso *inverso* rispetto a quello della secolarizzazione. Dunque, nonostante la risposta alla domanda se lo Stato liberale abbia bisogno di premesse confessionali sia sostanzialmente negativa, è innegabile che ci sia da parte sua una significativa *apertura* – che va ben oltre la semplice tolleranza e il riconoscimento liberale del *pluralismo come fatto*¹⁵. Si presti, per esempio, attenzione all'osservazione critica avanzata dal filosofo riguardo la globalizzazione economica, che, a suo parere, trasforma «i cittadini di società liberali benestanti in monadi isolate, che agiscono solo sulla base del proprio interesse e usano i propri diritti individuali come armi contro il prossimo»¹⁶: se un simile processo indebolisce le virtù necessarie per partecipare alla vita democratica, in quanto le dinamiche incontrollate dell'economia e delle società globalizzate causano una crisi delle legature umane, le cosiddette *fonti prepolitiche* possono, allora, fornire un aiuto tutt'altro che trascurabile nel contrasto a questo deficit motivazionale.

Una religione è certamente, rawlsianamente parlando, una *dottrina comprensiva*¹⁷, che propone una visione del mondo e «che rivendica l'autorità di strutturare in toto una forma di vita»¹⁸. Tuttavia, con la secolarizzazione del sapere, la neutralità del potere statale e la libertà religiosa, la religione ha dovuto rinunciare alla pretesa di monopolio circa l'interpretazione e l'organizzazione complessiva della vita. Ma se è vero, come è vero, che lo Stato liberale dipende da un'integrazione politica che supera il semplice *modus vivendi*, tale adesione da parte dei cittadini non può basarsi sul mero adattamento cognitivo alle leggi imposte dalla società secolare. Questa aspettativa dello Stato liberale verso le religioni, fa sì che esso apra loro uno spazio per esercitare un influsso sulla società nel suo complesso.

A parere di Habermas, in società pluraliste con ordinamento liberale, non sono solo i credenti, «nel rapporto con i non credenti e i credenti di altre fedi, a dover *ragionevolmente* attendere la sopravvivenza del dissenso»¹⁹; al contrario, anche ai non credenti è richiesto di avere verso i credenti questa stessa propensione. Alle convinzioni religiose deve infatti essere riconosciuto uno status *epistemico*, che non è di semplice irrazionalità²⁰, ma di *razionalità alternativa*²¹. Non c'è, quindi, solo rispetto nell'atteggiamento di Habermas, ma anche riconoscimento del fatto che «il linguaggio religioso custodisce ragioni ed evoca donazioni di senso che il discorso pubblico nello Stato liberale non può ignorare»²². Gli stimoli positivi che possono essere attinti dal patrimonio religioso sono, allora, di duplice natura: motivazionali e anche cognitivi²³.

Habermas arriva perfino a sostenere che le concezioni naturalistiche del mondo non posseggono alcuna priorità sulle concezioni religiose o metafisiche concorrenti. Infatti, pure la generalizzazione di una visione del mondo

secolaristica sarebbe in contraddizione con la neutralità statale. I non credenti non possono disconoscere in linea di principio un potenziale di verità alle concezioni del mondo religiose, né possono negare il diritto ai cittadini credenti di poter contribuire alle discussioni pubbliche in lingua religiosa:

Una cultura politica liberale può persino richiedere ai cittadini secolarizzati di partecipare allo sforzo di traduzione di materiali significativi dalla lingua religiosa a una lingua accessibile a tutti²⁴.

Risulta chiaro, a questo punto, il significato del titolo scelto per l'intervento di Habermas: è fuor di dubbio che, rispetto a John Rawls, egli stia facendo una concessione maggiore alle cosiddette *dottrine comprensive*, abbandonando la *clausola condizionale*²⁵ introdotta dal filosofo americano. Ci si potrebbe chiedere perché Habermas arrivi a tanto. Forse perché dopo i fatti dell'11 settembre all'Occidente si chiedeva un esercizio di ripensamento critico del processo di secolarizzazione: evidentemente, la liberazione dai pregiudizi religiosi non lo aveva avviato verso uno stato evolutivo di progressione lineare. È per questo motivo, probabilmente, che un laico come Habermas è tornato a guardare alle religioni come luoghi di senso e come serbatoi da cui attingere anche per la costruzione di una coesione politica e sociale²⁶. Questa posizione, che mostra sensibilità verso le tematiche religiose, «sia in senso socio-politico che esistenziale»²⁷, è però, allo stesso tempo, fermamente laica e razionalista: Habermas mantiene, dunque, il suo caratteristico *ateismo metodologico*²⁸.

La posizione di Ratzinger. Fede, ragione e interculturalità

L'intervento di Joseph Ratzinger è interessante per varie ragioni. Si noti anzitutto che esso si apre con il riferimento alla necessità, per una democrazia che voglia davvero definirsi tale, di riconoscere l'inviolabilità dei diritti fondamentali (poiché fondati su valori per loro natura *immutabili*), affinché nessuna maggioranza possa sottrarli ad una minoranza. È chiaro che il cardinale, parlando di «fondamenti etici»²⁹ della legge, si sta facendo promulgatore di una concezione *naturale* del diritto, con ciò prendendo le distanze da quella *positiva* attribuibile ad Habermas.

Messa da parte la considerazione appena menzionata, Ratzinger continua ponendo al suo uditorio una domanda: quale può essere il ruolo della *dottrina*, considerando che l'interpretazione che ne danno i fanatici dà luogo al – tristemente noto – fenomeno del terrorismo religioso? «La religione è salvifica e risanatrice, o non piuttosto un potere arcaico e pericoloso, che crea falsi universalismi e perciò induce all'intolleranza e al terrorismo?»³⁰

Diventa allora necessario riconoscere che questa dovrebbe essere posta sotto il controllo della ragione. Ma, nota il cardinale subito dopo, anche i prodotti della ragione in alcuni casi sono abominevoli – si pensi, ad esempio, alla bomba atomica –: ne consegue, dunque, che anche la ragione dovrebbe essere messa sotto osservazione. «Religione e ragione dovrebbero limitarsi a vicenda, e ciascuna mettere l'altra al suo posto e condurla sulla propria via positiva»³¹. In questo passaggio il futuro Papa si mostra notevolmente equilibrato, riconoscendo la necessità di un controllo reciproco: fede e ragione dovrebbero sorvegliarsi a vicenda affinché sia posto un freno ai possibili eccessi dell'una e dell'altra. Da un punto di vista propriamente liberale queste affermazioni non sono particolarmente rilevanti (in quanto ovvie), ma lo diventano nel momento in cui a pronunciarle è uno dei vertici della Chiesa cattolica. *L'apertura*, da parte di Ratzinger – che parla di un affidamento reciproco –, non potrebbe essere più esplicita: sembra che egli abbia elaborato una «versione aggiornata del *fides quaerens intellectum* di Anselmo d'Aosta»³² (che si interseca significativamente con la summenzionata concezione habermasiana di “traduzione”)³³, ma con un importante adeguamento:

la fede fornisce alla ragione non soltanto la base su cui lavorare ma si impegna anche a negoziare con essa i confini entro cui delimitare i reciproci campi d'azione³⁴.

La seconda parte dell'intervento di Ratzinger è dedicata, invece, al tema dell'interculturalità, che, in quanto tale, non riguarda unicamente la tradizione cristiana né puramente quella razionalista occidentale. Infatti, per quanto entrambe si considerino universali «in base alla propria percezione di sé», devono invero riconoscere «che sono accettat[e] e addirittura comprensibili solo per una parte dell'umanità»³⁵: siamo di fronte ad un'ammissione importante. Per quanto riconosca il grande influsso che queste esercitano su tutto il mondo e tutte le culture, Ratzinger invita al superamento di una visione estremamente eurocentrica: la fede cristiana non è l'unica religione e la razionalità laica, nella sua forma occidentale e secolarizzata, per quanto possa essere illuminante, non è comprensiva di ogni ragione e deve perciò riconoscere i suoi limiti³⁶.

Ratzinger conclude, dunque, affermando di trovarsi «in ampio accordo con ciò che Habermas ha esposto sulla società post-secolare, riguardo la disponibilità ad apprendere e la autolimitazione di entrambe le parti»³⁷. Tuttavia, essendo molto pericolosa anche la *hybris* della ragione, è necessario che essa si ponga in ascolto delle grandi religioni dell'umanità e rammenti i suoi

limiti. Il cardinale si situa dunque in una posizione di *medietà virtuosa*, per la quale non si auspica necessariamente un ritorno alla fede, ma nemmeno si sostiene che essa non abbia più nulla da dire perché in contrasto con la ragione illuministica³⁸. Ragione e fede sono piuttosto chiamate alla chiarificazione reciproca. Allo stesso tempo, un discorso del genere deve essere collocato nel contesto di interculturalità che caratterizza la contemporaneità. Se da una parte è innegabile che i due partner principali in questo rapporto correlativo sono la fede cristiana e la razionalità laica occidentale, dall'altra non è lecito accantonare le altre culture come se fossero entità trascurabili, affinché possa aver luogo un processo *polifonico* di chiarificazione universale. Con questi riferimenti, il quadro tematico tracciato da Habermas sullo Stato costituzionale e il suo diritto positivo viene esteso, non solo spazialmente, ma altresì per l'ampiezza delle questioni sollevate³⁹.

La concezione ratzingeriana di democrazia

Come anticipato nella sezione introduttiva, lo scopo dell'ultima parte della nostra analisi è operare un ampliamento della disamina delle parole pronunciate da Ratzinger in occasione dell'incontro con Habermas attraverso il confronto con affermazioni presenti in altri suoi testi e discorsi sugli stessi temi. La chiave di lettura adottata nel presente scritto si è già parzialmente profilata nel paragrafo precedente – in cui l'intervento del cardinale è stato riassunto e commentato –; tuttavia, i giudizi che gli studiosi hanno espresso in merito non sono concordi.

Ad esempio, l'apertura di Ratzinger è stata ricondotta, in taluni casi, al timore che la Chiesa potesse apparire una potenza religiosa di tipo imperiale⁴⁰. In talaltri, la posizione del cardinale è stata ritenuta sottilmente arrocata su visioni tradizionaliste, per cui, nonostante egli abbia richiamato con approvazione la formula habermasiana dell'«apprendimento reciproco» sostenendo che ragione e religione debbano controllarsi a vicenda, in realtà sarebbe rimasto all'interno della tradizionale concezione scolastica del *fides quaerens intellectum*⁴¹, attribuendo alla *fides* una certa precedenza sull'*intellectum*. Inoltre,

Nelle parole del cardinale Ratzinger permane un non celato rammarico per la fine di un fondamento prepolitico del diritto naturale, per il misconoscimento della “luce divina” della ragione da parte della cultura secolare. Il diritto naturale rimane il ponte attraverso il quale dialogare con la cultura secolare – soprattutto a partire dalla teoria dei diritti umani, integrata, sostiene Ratzinger, da una teoria dei doveri e dei limiti umani [...] –, ma il

dialogo tanto con la cultura secolare quanto con le altre aree culturali, [...] di cui giustamente si sottolineano l'interna complessità e non omogeneità, dovrebbe poggiare sulla ricerca all'interno di ciascuna di esse di un fondamento religioso dei diritti umani. La mossa del cardinale Ratzinger consiste nel cercare di mettere la cultura secolare "in minoranza", così da poter presentare la secolarizzazione europea, in una prospettiva di culture comparate e di sociologia della religione, come una deviazione che necessita di una correzione [...]. Apprendimento reciproco dunque sì, certamente, giacché il mondo moderno lo impone. Ma la secolarizzazione europea rimane una deviazione rispetto a un mondo in cui la fede illuminava la ragione, e la luce divina fungeva da fondamento prepolitico degli ordinamenti mondani⁴².

Prendendo in parte le distanze da queste interpretazioni, riteniamo invece – per tutti i motivi summenzionati – che nello scritto in oggetto siano presenti delle innegabili aperture interculturali. Allo stesso tempo, riconosciamo che Joseph Ratzinger è stato spesso considerato (anche, e soprattutto, a livello di opinione pubblica) un tutore implacabile dell'unicità della Verità rivelata. Al di là della (naturale e inevitabile) diversità delle opinioni, per comprendere la natura del contrasto tra gli analisti attorno a questa figura, si dovrebbe tener conto, ad avviso di chi scrive, della distinzione tra documenti di dottrina e scritti di contenuto socio-politico, vale a dire,

tra la dimensione dottrinarica del cattolicesimo – e la difesa di questa nell'ambito delle pratiche religiose e nel governo della Chiesa – e la dimensione pubblica del discorso dei cristiani in quanto partecipi di una "polifonia" che è quella della vita sociale e del mondo nella sua globalità⁴³.

L'elaborazione di un giudizio circa la (presunta) rigidità dei documenti ratzingeriani di dottrina oltrepassa gli scopi di questo scritto. Lasciando, dunque, da parte tale questione, ci limitiamo ad osservare che la diversa tipologia di discorso, spiega la (eventuale) difformità di registro: è infatti necessario distinguere tra *dialogo interno alla Chiesa cattolica* e *dialogo con il resto del mondo*⁴⁴. Il primo tipo di discorso poggia sulla prerogativa dell'infallibilità del Pontefice (e, in seconda battuta, dei Ministri a Lui sottoposti), che gli deriva dall'assistenza dello Spirito Santo: ogni sua definizione è pertanto irrimediabile, non necessita di approvazione e non ammette appello ad altro giudizio⁴⁵. D'altronde, l'adesione alla fede è un atto volontario che implica l'accettazione (ugualmente volontaria) delle regole della Chiesa⁴⁶. Se il dialogo interno alla Chiesa cattolica avviene secondo queste modalità, quello con il resto del mondo no: per quanto, agli occhi del credente, si

dia una unicità della Rivelazione, non si potrebbe parlare di interculturalità arroccandosi in difesa di quest'ultima. È proprio in tale prospettiva che, ad esempio, tra le varie voci in grado di partecipare a questo dialogo, Ratzinger esclude quelle del fanatismo e, naturalmente, del terrorismo. In altri termini, tutte le forze incompatibili con il pluralismo, devono essere rifiutate: ciò è assolutamente liberale. Per Ratzinger non tutti gli attori del dialogo interculturale sono sullo stesso piano: ciononostante, se in questo contesto il Cristianesimo presenta una maggiore virtù rispetto ad altre religioni, questo non dipende dal possesso del titolo di Verità (che avrebbe sul piano religioso), ma da una maggiore affinità con la democrazia liberale⁴⁷.

Con il discorso pronunciato all'Accademia Cattolica di Monaco, crediamo che Ratzinger non abbia solo operato il tentativo di conciliare i principali valori democratico-liberali con quelli cristiani, ma abbia invece cercato di dimostrare che la stessa condizione di possibilità della democrazia risiede proprio in tale teologia⁴⁸: è, dunque, in relazione al Cristianesimo che la democrazia diviene propriamente intelligibile. La democrazia infatti mira a preservare la dignità umana, a promuovere la cultura del dialogo, che presume la possibilità della partecipazione civile di tutti gli esseri umani a un comune progetto di società, ed è solo nel perimetro della tradizione cristiana che è possibile trovare i fondamenti di una tale antropologia, che concepisce la natura umana come compatibile con questi principi democratici⁴⁹. Inoltre, proprio come la democrazia, la fede cristiana è dialogo e partecipazione. Riteniamo, dunque, di non essere semplicemente di fronte ad una teologia politica, ma all'idea di una vera e propria «fondazione teologica della democrazia»⁵⁰. Naturalmente, ciò non ha nulla a che fare con la teocrazia: l'attribuzione di fondamenti teologici alla democrazia non equivale all'individuazione di un sistema politico basato sul diritto rivelato. Per quanto questa considerazione possa apparire ovvia, è interessante notare che, in occasione di una visita al Parlamento tedesco del 2011, lo stesso Ratzinger (in veste di Papa), abbia avuto la premura di fare la seguente precisazione:

Nella storia, gli ordinamenti giuridici sono stati quasi sempre motivati in modo religioso: sulla base di un riferimento alla Divinità si decide ciò che tra gli uomini è giusto. [Tuttavia] Contrariamente ad altre grandi religioni, il cristianesimo non ha mai imposto allo Stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione⁵¹.

Le circostanze in cui Benedetto XVI ha espresso apprezzamento verso le istituzioni democratiche sono, in realtà, svariate. Riportiamo, a titolo di

esempio, un breve passaggio tratto dal discorso tenuto dal Pontefice nel 2010 di fronte alle autorità civili inglesi:

La Gran Bretagna è emersa come una democrazia pluralista, che attribuisce un grande valore alla libertà di espressione, alla libertà di affiliazione politica e al rispetto dello stato di diritto, con un forte senso dei diritti e dei doveri dei singoli, e dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. La dottrina sociale cattolica, pur formulata in un linguaggio diverso, ha molto in comune con un tale approccio, se si considera la sua fondamentale preoccupazione per la salvaguardia della dignità di ogni singola persona, creata ad immagine e somiglianza di Dio, e la sua sottolineatura del dovere delle autorità civili di promuovere il bene comune⁵².

Un ulteriore richiamo che valutiamo utile nel presente contesto, concerne l'incontro del 2008 tra il Santo Padre e i membri dell'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. A New York Ratzinger elogiò l'Organizzazione – paragonandola all'antica istituzione dello *ius gentium* –, per il modo in cui persegue, attraverso il suo sistema di relazioni internazionali, la protezione dell'innata dignità della persona umana⁵³.

Ci sia infine consentito, prima di giungere alle conclusioni, di esplicitare un ultimo rilievo al fine di tracciare un quadro il più possibile esaustivo – per quanto inevitabilmente limitato. La disposizione di favore nei confronti della democrazia liberale emersa dall'analisi dei discorsi sopramenzionati, era presente in Joseph Ratzinger ancor prima che fosse ordinato cardinale. Infatti, quando nel lontano 1970 insegnava dogmatica all'Università di Ratisbona, il professor Ratzinger pubblicò uno studio sul tema *Democrazia nella Chiesa*. Il sottotitolo, *Possibilità e limiti*, fornisce un'indicazione significativa circa i contenuti del saggio: la disamina condotta da Ratzinger è finalizzata, infatti, al rinvenimento di affinità e differenze tra istituzioni democratiche ed ecclesastiche; in altre parole, il teologo si interroga sulla possibilità di una eventuale adozione delle prime nel contesto di operatività delle seconde. Riscontrando, appunto, l'esistenza di *limiti*, Ratzinger dichiara apertamente che la democrazia costituzionale rimane distinta dalla Chiesa. Anzitutto, le istituzioni democratiche si occupano «di amministrare nel modo giusto la cosa comune di tutto il popolo – la “*res publica*” – quindi di svolgere un'amministrazione fiduciaria in nome del vero sovrano, che è il popolo»⁵⁴; ma il popolo è solo una parte dell'umanità, ed è per questo che il sistema di governo che tali istituzioni reggono si struttura attorno ad un complesso di limitazioni dell'esercizio della sovranità. Ciò non vale per le istituzioni della Chiesa, che poggiano, invece, su un altro tipo di «sovranità [,] concessa per grazia di Dio» indipendente-

mente dal popolo. Inoltre, a distinguere ulteriormente questi due “sistemi di governo” è il fine rispettivamente perseguito. Nella Chiesa

non si tratta di suddividere in maniera giusta dei prodotti comuni, di tutelare o salvaguardare i corrispondenti diritti dei singoli e del tutto, bensì di mantenere presente la non riducibile parola di Dio quale interpellanza rivolta all’uomo e quale speranza per lui.

[Per questo] nell’edificio della Chiesa il governo ecclesiale non occupa strutturalmente la stessa posizione che le istituzioni statali occupano nella comunità politica⁵⁵.

La diversità di struttura è, pertanto, riconducibile ad una diversità di finalità. Tuttavia, accanto a questi *limiti* (o discrepanze), Ratzinger individua anche delle *possibilità* (o affinità). Nella Chiesa sono reperibili, infatti, tradizioni specificamente democratiche⁵⁶, che sono diventate ancor più evidenti dopo il Concilio Vaticano II⁵⁷. Seppur all’interno di una cornice istituzionale alquanto differente, i principi attuativi della democrazia sono operativi anche nella Chiesa: si pensi all’enfatizzazione ecclesiological (di chiara tendenza democratica) della collegialità, della sinodalità e dell’uguale dignità di ogni membro della stessa Chiesa⁵⁸.

Aggiungiamo, per completezza narrativa, che nel 2000 la casa editrice che aveva pubblicato *Democrazia nella Chiesa* domandò agli autori di scrivere un’appendice da incorporare in una nuova edizione del volume. In essa Ratzinger afferma che le sue idee erano rimaste sostanzialmente le stesse di trent’anni prima⁵⁹ – infatti il testo risulta molto breve.

Arrivando allora a trarre le conclusioni del discorso fin qui condotto, riteniamo che, prima di emettere qualsiasi giudizio, sia necessario avere ben presente una distinzione, vale a dire, quella tra *democrazia nella Chiesa* e *democrazia nel mondo*: religione e politica sono, infatti, due sfere diverse, comparabili *solo parzialmente*. Reputiamo inoltre sia possibile tracciare un parallelismo tra questa distinzione e quella sopra rilevata tra *dialogo interno alla Chiesa* e *dialogo con il resto del mondo*. Se non si considera questo, si rischia di avere una visione delle cose parziale e distorta. Infatti, se *all’interno della Chiesa*, l’adozione di istituzioni e modelli democratici è possibile *solo in parte* (per tutti i motivi esplicitati sopra), ciò non significa che essa non guardi con favore all’esistenza di sistemi politici liberal-democratici *nel mondo* (che assicurano, tra le altre cose, anche la libertà di culto – essenziale per la sua stessa sopravvivenza). Nell’analisi svolta in questo articolo, relativamente alle posizioni di Joseph Ratzinger, abbiamo cercato di dimostrare esattamente questo – non a caso ci siamo a lungo soffermati sulla ricostruzione

dell'intervento tenuto dal cardinale all'Accademia Cattolica di Monaco e sul confronto con la posizione habermasiana emersa in quella stessa occasione: nonostante l'inevitabile diversità di prospettiva, crediamo che i significativi punti di contatto rintracciabili tra le due visioni avvalorino la nostra ipotesi esegetica.

Bibliografia - Opere di Joseph Ratzinger

- Democratizzare la Chiesa?*, in MAIER H., RATZINGER J., *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Queriniana, Brescia 2005 (ed. or. *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 1970).
- Democratizzare la Chiesa - trent'anni dopo*, in MAIER H., RATZINGER J., *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Queriniana, Brescia 2005 (ed. or. *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 2000).
- Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in HABERMAS J., RATZINGER J., *Fede e ragione in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio Editori, Venezia 2005 (ed. or. *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katholische Akademie in Bayern, 2004).
- Viaggio apostolico negli Stati Uniti d'America e visita alla sede dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI*, 2008, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.pdf.
- Viaggio apostolico nel Regno Unito. Incontro con le autorità civili. Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, 2010, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.pdf.
- Viaggio apostolico in Germania. Visita al Parlamento federale. Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, 2011, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reicstag-berlin.pdf.

Bibliografia generale

- BECKER G.K., *Reason, Faith, and Secularization: Jürgen Habermas Meets Joseph Cardinal Ratzinger*, in «Prajñā Vihāra: Journal of Philosophy and Religion», 7/1, 2006.
- BOSETTI G., *Idee per una convergenza «postsecolare»*, in HABERMAS J., RATZINGER J., *Fede e ragione in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio Editori, Venezia 2005.
- COLOSI P.J., *Ratzinger, Habermas, and Pera on Public Reason and Religion*, in «Logos», 19:3, 2016.
- CUMMINGS A., *The Habermas-Ratzinger Discussion Revisited: Translation as Epistemology*, in «The Catholic Social Science Review» 22, 2017.

- GONÇALVES LIND A., *The Theological Foundation of Democracy According to Ratzinger*, in «Religions», 9, 115, 2018.
- HABERMAS J., *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in HABERMAS J., RATZINGER J., *Fede e ragione in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio Editori, Venezia 2005 (ed. or. *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katholische Akademie in Bayern, 2004).
- *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005).
- HOVDELIEN O., *Post-Secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas*, in «Austrialian eJournal of Theology», 18.2, 2011.
- JIMÉNEZ LOBEIRA P.C., *Liberal Democracy: Culture Free? The Habermas-Ratzinger Debate and its Implications for Europe*, in «Austrialian and New Zealand Journal of European Studies», 2(2) / 3(1), 2011.
- PAOLO VI, Padri del Sacro Concilio, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Lumen Gentium*, 1964, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html.
- Padri del Sacro Concilio, *Dichiarazione sulla libertà religiosa. Dignitatis Humanae*, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html#.
- PERA M., in PERA M., RATZINGER J., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2004.
- POSSENTI V., *Stato, diritto, religione. Il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger*, in «Roczniki Filozoficzne», LXII, 1, 2014.
- RAWLS J., *Liberalismo politico. Nuova edizione ampliata*, Einaudi, Torino 2012 (ed. or. *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993).
- *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *Liberalismo politico. Nuova edizione ampliata*, Einaudi, Torino 2012 (ed. or. *Political liberalism - expanded edition*, Columbia University Press, 2005).
- ROSATI M., *Postfazione. Prove di dialogo (asimmetrico)*, in HABERMAS J., RATZINGER J., *Fede e ragione in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio Editori, Venezia 2005.

¹ Tale dibattito si colloca in un più ampio contesto di rinnovamento dell'interesse per la religione da parte degli intellettuali europei. Cfr. G.K. BECKER, *Reason, Faith, and Secularization: Jürgen Habermas Meets Joseph Cardinal Ratzinger*, in «Prajñā Vihāra: Journal of Philosophy and Religion», 7/1, 2006, p. 2.

² Cfr. *ivi*, p. 1.

³ G. BOSETTI, *Idee per una convergenza «post-secolare»*, in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Fede e ragione in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio Editori, Venezia 2005, p. 7.

⁴ G.K. BECKER, *op. cit.*, p. 13.

⁵ Cfr. P.C. JIMÉNEZ LOBEIRA, *Liberal Democracy: Culture Free? The Habermas-Ratzinger Debate and its Implications for Europe*, in «Australian and New Zealand Journal of European Studies», 2(2) / 3(1), 2011, p. 52.

⁶ Il significato di questo riferimento a John Rawls verrà chiarito alla fine del paragrafo.

⁷ Tale "disponibilità" non sorprende se si considera che nelle pubblicazioni habermasiane di quegli anni emerge un graduale e crescente riconoscimento dell'importanza socio-politica delle religioni. Si veda, ad esempio, J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005).

⁸ J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 41 (ed. or. *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katholische Akademie in Bayern, 2004).

⁹ Cfr. *ivi*, p. 42 [la locuzione *modus vivendi* è ripresa da J. RAWLS, *Liberalismo politico. Nuova edizione ampliata*, Einaudi, Torino 2012, pp. 123 e ss. (ed. or. *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993)].

¹⁰ *Ivi*, p. 46.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Cfr. *ivi*, p. 53.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 57-58.

¹⁴ *Ivi*, p. 59. Vedremo, nel paragrafo seguente, che anche Joseph Ratzinger converrà su questa accezione dell'aggettivo "post-secolare".

¹⁵ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 59 e ss.

¹⁶ J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio*, cit., p. 51.

¹⁷ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 124 e ss.

¹⁸ J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio*, cit., p. 60.

¹⁹ *Ivi*, p. 61.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 61-62.

²¹ Cfr. O. HOVDELIEN, *Post-Secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas*, in «Australian eJournal of Theology», 18.2, 2011, p. 110.

²² V. POSSENTI, *Stato, diritto, religione. Il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger*, in «Roczniki Filozoficzne», LXII, 1, 2014, p. 80.

²³ Cfr. *ivi*, p. 79.

²⁴ J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio*, cit., pp. 62-63.

²⁵ La clausola condizionale prevede che le argomentazioni religiose possano entrare a far parte del dibattito pubblico purché, se necessario, a queste sia giustapposta una spiegazione basata su ragioni (politiche) comprensibili a tutti. Cfr. J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *Liberalismo politico*, cit., pp. 419 e ss.

²⁶ Cfr. M. ROSATI, *Postfazione. Prove di dialogo (asimmetrico)*, in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 87.

²⁷ *Ivi*, p. 88.

²⁸ Cfr. O. HOVDELIEN, *op. cit.*, p. 112.

²⁹ J. RATZINGER, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 68.

³⁰ *Ivi*, p. 71.

³¹ *Ivi*, p. 72.

³² G. Bosetti, *op. cit.*, p. 11.

³³ Cfr. A. CUMMINGS, *The Habermas-Ratzinger Discussion Revisited: Translation as Epistemology*, in «The Catholic Social Science Review» 22, 2017, p. 319.

³⁴ G. BOSETTI, *op. cit.*, p. 11.

³⁵ J. RATZINGER, *Ragione e fede*, cit., pp. 76-77.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 78-79.

³⁷ *Ivi*, p. 79.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 80.

³⁹ Cfr. V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁰ Cfr. M. PERA, in M. PERA, J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2004, p. 7.

⁴¹ Cfr. M. ROSATI, *op. cit.*, p. 92.

⁴² *Ivi*, pp. 92-93.

⁴³ G. Bosetti, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁴⁴ Le implicazioni di questa distinzione verranno chiarite ulteriormente nel capovero conclusivo.

⁴⁵ Cfr. PAOLO VI, Padri del Sacro Concilio, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Lumen Gentium*, 1964, § 25, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html.

⁴⁶ Cfr. PAOLO VI, Padri del Sacro Concilio, *Dichiarazione sulla libertà religiosa. Dignitatis Humanae*, 1965, § 10, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html#.

⁴⁷ Si potrebbe obiettare che la ritrosia nel riconoscere piena parità a tutte le religioni sia in contrasto con la prospettiva di apertura adottata nel discorso, ma ciò, probabilmente, è comprensibile considerando che a parlare è il titolare di una delle dottrine religiose in campo. Cfr. G. BOSETTI, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁴⁸ Cfr. A. GONÇALVES LIND, *The Theological Foundation of Democracy According to Ratzinger*, in «Religions», 9, 115, 2018, p. 2.

⁴⁹ Si noti, per inciso, che tali considerazioni di ordine antropologico sono assolutamente in linea con quelle habermasiane sopra riportate. Cfr. *supra*.

⁵⁰ A. GONÇALVES LIND, *op. cit.*, p. 1.

⁵¹ J. RATZINGER, *Viaggio apostolico in Germania. Visita al Parlamento federale. Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, 2011, p. 3, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.pdf.

⁵² J. RATZINGER, *Viaggio apostolico nel Regno Unito. Incontro con le autorità civili. Discorso del*

Santo Padre Benedetto XVI, 2010, p. 2, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.pdf.

⁵³ Il Pontefice arrivò, per giunta, ad individuare nel frate domenicano Francisco de Vitoria il precursore dell'idea di Nazioni Unite. Cfr. J. RATZINGER, *Viaggio apostolico negli Stati Uniti d'America e visita alla sede dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI*, 2008, pp. 2-3, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.pdf.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Democratizzare la Chiesa?*, in H. MAIER, J. RATZINGER, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Queriniana, Brescia 2005, p. 16 (ed. or. *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 1970).

⁵⁵ *Ivi*, p. 19.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 39.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 23.

⁵⁸ Cfr. A. GONÇALVES LIND, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Democratizzare la Chiesa - trent'anni dopo*, in H. MAIER, J. RATZINGER, *Democrazia nella Chiesa*, cit., p. 92 (ed. or. *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 2000).