

Illuminismo oscurato? Un'analisi critica del pensiero etico-sociale di Ratzinger

Darkened Enlightenment? A Critical Analysis of Ratzinger's Social-Ethical Thought

Markus Krienke*

Al fine di poter comprendere adeguatamente l'eredità intellettuale di Joseph Ratzinger / Benedetto XVI, è indispensabile determinare *sine ira et studio* il suo rapporto con l'illuminismo. Ciò vale ancora di più per comprendere lo specifico del suo pensiero etico-sociale di cui si occupa questo saggio. Se egli si riferisce infatti alla «dialettica dell'illuminismo» e alla necessità di invertire il principio «etsi Deus non daretur» per caratterizzare il proprio programma teoretico, è proprio l'analisi del suo confronto con Kant e Habermas che aiuta a inquadrare la sua eredità per la Dottrina sociale della Chiesa e anche la sua differenza dal Magistero di Papa Francesco. Dal fatto che l'illuminismo gli rimase sostanzialmente “oscuro”, segue la caratteristica sottodeterminazione del rapporto tra fede e società secolare, al centro di cui manca una declinazione personalistica della libertà come è caratteristica alla tradizione del cattolicesimo liberale.

In order to properly understand the intellectual legacy of Joseph Ratzinger/Benedict XVI, it is indispensable to determine sine ira et studio his relationship to the Enlightenment. This applies even more so in order to understand the specifics of his social-ethical thought that this essay deals with. If in fact he refers to the “dialectic of Enlightenment” and the need to reverse the principle “etsi Deus non daretur” to characterise his theoretical programme, it is precisely the analysis of his comparison with Kant and Habermas that helps to frame his legacy for the Social Doctrine of the Church and also his difference from the Magisterium of Pope Francis. From the fact that the Enlightenment remained substantially ‘obscure’ to him, follows the characteristic underdetermination of the relationship between faith and secular society, at the heart of which a personalistic declination of freedom as is characteristic of the tradition of liberal Catholicism is missing.

Keywords: Dialettica dell'illuminismo, Coscienza e verità, Diritto e società secolare.

* Markus Krienke, professore di Filosofia moderna ed Etica sociale presso la Facoltà di Teologia di Lugano. Direttore della Cattedra Rosmini.

«Il rischio del nostro tempo è che all'interdipendenza di fatto tra gli uomini e i popoli non corrisponda l'interazione etica delle coscienze e delle intelligenze, dalla quale possa emergere come risultato uno sviluppo veramente umano» (CV 9).

La carità nella verità: il messaggio etico-sociale di Ratzinger

L'enciclica *Caritas in veritate* (2009; d'ora in poi: CV), per quanto sia un'enciclica poco recepita, collocata in mezzo al “grande silenzio” della Dottrina sociale della Chiesa, tra l'enciclica secolare *Centesimus annus* (1991) e il nuovo orientamento della stessa, che, con la *Laudato si'* (2015), rivolge l'attenzione verso l'ambiente, si configura come una vera e propria “cerniera” in un crocevia importante. Riprendendo un tema rilevante – la «carità sociale» della *Quadragesimo anno* (1931) – e coniugandolo nuovamente con la «giustizia sociale», che ha indirizzato l'articolazione dell'edificio della Dottrina sociale nella seconda metà del XX secolo, Joseph Ratzinger / Benedetto XVI ha di fatto preparato il terreno al tema della fratellanza universale di Papa Francesco, divenuto l'argomento principale della *Fratelli tutti* (2020).

Ratzinger, con una tonalità decisamente agostiniana anziché scolastica, propria dell'enciclica di Pio XI, ripropone la carità sociale quale anima di tale ordine sociale (*Quadragesimo anno*, 89)¹. Questa enciclica, al contempo, si colloca in mezzo alla crisi finanziaria, del debito pubblico e dell'Euro che ha colpito l'Occidente nel XXI secolo ed è scoppiata a partire dal 2007. Tuttavia risulta significativo come essa non sia diventata un punto di riferimento per i cristiani nel loro orientarsi nel mondo, come lo sono state le due encicliche che l'hanno preceduta e seguita. Ciò ha a che fare sia con l'alto livello filosofico-teologico del ragionamento, che rende l'approccio alle tematiche sociali necessariamente più astratto, sia con la stessa argomentazione espressa, che di fronte alle dinamiche della globalizzazione e alla relativizzazione dei rapporti sociali, propone una ri-focalizzazione della verità antropologica sulla sua finalizzazione trascendente: ecco la “verità” (delle strutture sociali) nella “carità” di dinamica ascendente di agostiniana memoria. Se da un lato, come giustamente ha sottolineato Borghesi, Ratzinger ha liberato Agostino dalla teologia politica, incentrando il suo messaggio «proprio sul senso escatologico della città di Dio»², dall'altro lato in questa dinamica vede la “verità” della *giustizia sociale* sempre già in una luce morale-religiosa (“carità”). Questo apriori morale-religioso, quale *presupposto prepolitico* dello Stato secolare secondo Böckenförde, come si determina?

Ratzinger riesce ad evitare quel «positivismo del magistero» di cui egli stesso ripetutamente ha preso le distanze?

L'intenzione di questo *paper* non è approfondire i temi di quest'enciclica all'interno di quel trittico di encicliche di Benedetto XVI, concludente la serie aperta da *Deus caritas est* e continuata dalla *Spe salvi*, e non ci si illude di poterla collocare in modo dettagliato nel suo pensiero teologico, né a percorrerla tematicamente in modo esaustivo. Ci si limita piuttosto ad indagare il concetto di "razionalità etico-sociale" all'interno del pensiero di Ratzinger, di cui questa enciclica è certamente il culmine, ma, non per questo, anche la sua piena espressione, in quanto un'enciclica – prima di essere "espressione" del pensiero di un Papa – deve innanzitutto inserirsi all'interno di una tradizione di Magistero sociale, e rappresenta il frutto di una vasta collaborazione di esperti fidati. Comunque, al centro delle considerazioni espresse nell'enciclica si trova quell'affermazione che può valere come uno dei momenti peculiari del pensiero di Ratzinger, ossia che

[la] religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo solo se Dio trova un posto anche nella sfera pubblica, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica e, in particolare, politica. La dottrina sociale della Chiesa è nata per rivendicare questo "statuto di cittadinanza" della religione cristiana (CV 56).

Questa tesi concretizza ciò che all'inizio della sua enciclica, Benedetto XVI sottolinea in maniera teologicamente alta come importanza del connubio tra verità e carità per non fraintendere, in senso "secolare", la dimensione dell'amore da lui concepita come "carità". Ciò porterebbe l'intero discorso su un piano inclinato: «[S]enza verità, la carità scivola nel sentimentalismo. L'amore diventa un guscio vuoto, da riempire arbitrariamente. È il fatale rischio dell'amore in una cultura senza verità» (CV 3). Ma, contemporaneamente, da questa citazione emerge un'altra esigenza tipica del Papa tedesco, che, forse, nell'interpretazione del suo pensiero sociale, e nella critica generale formulata a tutto il suo pensiero, è sempre stata troppo poco considerata: per lui, agostinianamente, la verità non è mai sganciata dall'amore – nel senso sia etico sia estetico del termine. E quanto sia forte la riconduzione dell'annuncio ad una razionalità universale-trascendente diventa chiaro quando la si confronta con la proposta di Papa Francesco, del tutto diversa, circa la fratellanza universale, che è indirizzata alle diverse forme di *amore sociale* o *carità sociale* esistenti, allo scopo di costruire una collaborazione per una nuova umanità (*Fratelli tutti*, 183).

Al di là delle molte affermazioni sovente anche simili o, addirittura, quasi identiche³, esiste una differenza profonda nell'architettura del loro pensiero, che, allo stesso momento, costituisce la dimensione specifica del pensiero di Joseph Ratzinger / Benedetto XVI. Una dimensione che non soltanto rende la sua riflessione meno propensa a un'accoglienza universale, ma che è caratterizzata soprattutto dalla distanza rispetto alla comprensione della ragione politico-sociale moderna. Indagare su tale aspetto, è il compito di questo breve contributo.

L'impressione è che nel magistero sociale di Benedetto XVI non si distingue chiaramente tra *ragione teoretica* e *ragione pratica* – distinzione propria della ragione moderna che Ratzinger esplicitamente rifiuta, ma la cui affermazione è stata la vera e propria “svolta antropologica” della *Gaudium et spes* per la Dottrina sociale della Chiesa. Distinzione che nella fede cristiana corrisponde a quella tra dimensione dogmatica (“diritto naturale”) e dimensione pastorale (“personalismo”) della morale. Ciò si esprime nel fatto che, nella prospettiva di Ratzinger, la Dottrina sociale, come afferma la CV, deve innanzitutto «accogliere» la verità, all'interno della quale si compongono «in unità i frammenti» della realtà sociale concreta (n. 9): un metodo decisamente non induttivo, cioè a partire dalla realtà sociale, e determinato dalla prevalenza della verità, che non viene mediata dalla libertà, ma dall'amore compreso nella verità (carità; cfr. n. 6). A partire da questa analisi, dunque, si può inquadrare meglio il dialogo che Ratzinger, in qualità di teologo di spicco, ha intrapreso con i massimi esponenti del mondo laico o ateo, quali Jürgen Habermas, Marcello Pera o Paolo Flores d'Arcais. La tesi qui avanzata di un dialogo, in fin dei conti, non riuscito a causa di una precomprensione unilaterale (o “dimezzata”) della ragione moderna, non cancella i tanti elementi positivi e innovativi del suo pensiero etico-sociale, ma suggerisce di rileggerli – proprio al fine di valorizzarli nella loro potenzialità per un nuovo umanesimo – in una prospettiva cattolico-liberale.

La dialettica della ragione moderna secondo Ratzinger

Ratzinger e Habermas, tramite Kant

Se Habermas, nel suo dibattito con Ratzinger, partendo da una posizione di chiara matrice kantiana, ha adottato la ragione come misura per richiamare la società civile alla religione, Ratzinger esprime nella sua risposta quel principio teoretico, che può essere considerato il suo continuo punto di riferimento, sia da Cardinale che da Papa, circa il “mondo”: la ragione fallisce qualora viene concepita come unico criterio per stabilire la giustizia sociale, anche in una società secolare. Essa, al contrario, deve essere purificata dalla fede, la

quale può assolvere tale compito soltanto all'interno di un "concetto allargato" della ragione. "Allargato" qui significa che tale ragione è o può diventare consapevole di essere incompleta senza il suo riferimento all'essere assoluto⁴. Ciò si esprime in maniera esemplare nella sua famosa citazione, all'interno del discorso di Ratisbona, delle parole dell'imperatore bizantino Manuele II Paleologo: «non agire secondo ragione, "συν λόγῳ", è contrario alla natura di Dio» – definita da Benedetto stesso come «affermazione decisiva», che, non solo costituirebbe una caratteristica del pensiero greco, ma anche una dimensione della ragione (!) universale, che si è realizzata nel cristianesimo, e, in maniera esemplare, già a partire dall'Antico Testamento⁵.

Questo "allargamento" costituisce chiaramente il punto anti-kantiano e anti-illuministico del pensiero di Ratzinger. Tant'è che lo enfatizza espressamente contro Kant, persino a costo di "decurtare" lo stesso pensatore di Königsberg di qualsiasi approccio positivo alla religione e al cristianesimo, che invece il suo pensiero senz'altro contiene⁶. Ciò si esplicita con evidenza nello stesso discorso di Ratisbona, in cui viene affermato che, per Kant,

[la] metafisica appare come un presupposto derivante da altra fonte, da cui occorre liberare la fede per farla tornare ad esser totalmente se stessa. Con la sua affermazione di aver dovuto accantonare il pensare per fa spazio alla fede, Kant ha agito in base a questo programma con una radicalità imprevedibile per riformatori. Con ciò egli ha ancorato la fede esclusivamente alla ragione pratica, negando l'accesso al tutto della realtà⁷.

In realtà, Kant non ha mai utilizzato l'espressione «accantonare il pensare», bensì «mettere da parte il *sapere*, per far posto alla *fede*»⁸. Secondo l'affermazione di Ratzinger, si tratta di una "ragione decurtata", mentre il programma di Kant è *critico* nei confronti del sapere, proprio per consentire un'adeguata determinazione del rapporto tra fede e ragione politico-sociale nella modernità. Se per Ratzinger «dietro il desiderio radicale di libertà dell'èvo moderno sta molto chiaramente la promessa: diventerete come Dio»⁹, è chiaro che la stessa ragion moderna che cerca il dialogo su che cosa legittimamente «può sapere» (Kant), non può più sperare di trovare un *partner* di dialogo in ciò che Ratzinger intende con "religione".

Tale fraintendimento della "ragione moderna" si ripercuote anche sul dialogo con Habermas a Monaco, in cui quest'ultimo avverte che scavalcare in tal modo la ragione (politica) può avere – per quanto i timori di Ratzinger nei confronti della stessa siano in sé comprensibili – delle conseguenze negative per la tenuta democratica della società¹⁰. Habermas si riferisce al fatto che l'etica sociale moderna non afferma automaticamente un relativi-

simo laddove non ci si riferisce più, all'interno di una società plurale e secolarizzata, a una verità trascendente. Al contrario, una delegittimazione della ragion politica moderna può indebolire la stessa dimensione social-etica della democrazia. Di fronte all'alternativa posta da Ratzinger in un altro testo, ossia se la «verità [...] è un “prodotto” della politica (cioè della maggioranza)» oppure se «ha un primato su quest'ultima e dunque la illumina»¹¹, Habermas, probabilmente, non vi riconoscerebbe le categorie adeguate per collocare eticamente la ragione politica moderna. Al contrario, per Ratzinger ne consegue che la “ragione habermasiana” non ha più alcuna possibilità di salvarsi dal relativismo. Resta dunque il dubbio se sia avvenuto un vero e proprio *dialogo* – infatti, alla fine, al posto di esso si è deciso di pubblicare due saggi praticamente indipendenti che dialogano poco l'uno con l'altro¹². Ma non soltanto nei confronti della concezione habermasiana di democrazia, la prospettiva ratzingeriana si pone criticamente. In misura minore, non, però, senza difficoltà di conciliazione, ciò dovrebbe valere anche per quanto afferma in *Centesimus annus* nel n. 46:

[1]a Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno.

Senza voler affermare un contrasto insanabile all'interno della Dottrina sociale, si rileva soltanto il problema che, in linea di massima, per Ratzinger la verità non può mai dipendere da una decisione democratica.

La comprensione del diritto al crocevia dell'illuminismo e la questione della coscienza

Ratzinger, nell'affermare che il «diritto naturale [...] è rimasto il modello di argomentazione» della Chiesa, constata che, nella società secolare, «risulta spuntato»¹³ nella sua efficacia argomentativa, per cui ricerca nella coscienza le risorse morali universali della convivenza. È proprio in questa dimensione – enfatizzata anche nel suo discorso di fronte al Parlamento tedesco del settembre 2011¹⁴ – che avviene la sua *reinterpretazione etico-personale del diritto naturale*. Anche in questa dimensione, non si tratta di una coscienza autonoma, ma, piuttosto, della dimensione agostiniana e tomista, radicalizzata nella modernità da Newman come accesso alla verità, che afferma il collegamento ultimo di ogni essere umano alla legge naturale. Pur cercando in tale modo di valorizzare la persona nella sua responsabilità alla verità, non riesce però ad affermare una sua libertà autentica all'interno

della società secolare. Pertanto, di fronte allo smarrimento dei diritti umani, attribuito alla ragione moderna, che farebbe «impazz[ire]» i diritti (CV 43), l'enciclica benedettina propone niente di meno che un'«ontologia dei diritti dell'uomo»¹⁵, che si pone in maniera critico-correctiva di fronte alla mancanza di fondazione di essi a livello internazionale. Ratzinger coglie nel segno nel ricordare a una società caratterizzata sempre più dal consumismo e dalla trasformazione del “sapere” in “informazione” che «senza verità [...] non c'è coscienza e responsabilità sociale» (CV 5). In questo senso, non si può certamente ribadire il valore della coscienza individuale senza tematizzare la tensione personalistica che si esprime attraverso la coscienza alla verità: qui siamo di fronte a uno dei nodi della Dottrina sociale stessa. D'altro canto, però, l'istanza centrale della persona e della sua libertà non è nemmeno da saltare, nel pur giusto interesse a rammentare che «la verità rende liberi», non «la libertà veri»¹⁶. Si tratta, però, di formulare tale verità – sempre in una prospettiva etico-sociale e non metafisico-astratta – nei suoi tratti concreti, e, a ben vedere, è proprio Papa Francesco ad assolvere questo compito: il suo annuncio, attraverso il discorso della coscienza, si può senz'altro ricongiungere al Magistero di Benedetto XVI.

Anche qui scaturisce chiaramente quel tratto ratzingeriano critico nei confronti di Kant, e che si trova d'accordo con l'obiezione hegeliana che la «pura certezza di sé stesso [...] appare nelle due forme [...] della *coscienza* e del *male*», per cui «[q]uesta soggettività, intesa come l'astratta autodeterminazione e pura certezza soltanto di se stessa, *volatilizza* parimenti entro di sé ogni *determinatezza* del diritto, del dovere e dell'esserci»¹⁷. In fondo, Ratzinger sta cercando, “hegelianamente” un modo per riguadagnare e “affilare” nuovamente il diritto naturale, attraverso la coscienza¹⁸. Nella CV, infatti, si afferma che

[la] legge morale universale è saldo fondamento di ogni dialogo culturale, religioso e politico e consente al multiforme pluralismo delle varie culture di non staccarsi dalla comune ricerca del vero, del bene e di Dio. L'adesione a quella legge scritta nei cuori, pertanto, è il presupposto di ogni costruttiva collaborazione sociale (n. 59).

Nella prospettiva ratzingeriana, dunque, il dia-logos viene ricondotto al *logos*, interpretato come razionalità universale-trascendente, potenzialmente trasparente a se stessa. Ciò porterebbe, però, insieme all'affermazione di un'istanza di verità, non in grado di entrare in dialogo con la società – non per il contenuto della fede ma per il concetto di razionalità (filosofica) presupposto –, all'enfasi di una religiosità interiore simile all'a-

nima bella di Hegel, che però – significativamente – è impossibilitata ad agire. Come per Hegel, il male irrompe, di conseguenza, nella coscienza in forma di ipocrisia, così per Ratzinger c'è il rischio che essa «si degrad[i] a meccanismo di decolpevolizzazione», laddove non vi è «la trasparenza del soggetto per il divino»¹⁹.

Ratzinger riesce a uscire da questa *impasse* hegeliana attraverso il suo riferimento al famoso brindisi di Newman: qui emerge che, se il rapporto tra *coscienza* e *autorità* è – giustamente – la *verità*, e se questa verità non deve ridursi a un formalismo kantiano, allora la coscienza cristiana non può che orientarsi alla stessa tradizione, in forma di *anamnesi*. Precisamente qui subentra l'autorità ecclesiale-papale: l'«anamnesi infusa nel nostro essere ha bisogno, per così dire, di un aiuto dall'esterno per diventare cosciente di sé»²⁰. In altri termini, la consapevolezza cristiana di ogni laico nel suo compito di realizzare la coscienza sociale del cristianesimo, come essa è espressa nella Dottrina sociale della Chiesa, si stabilisce sempre e soltanto all'interno della tradizione cristiana assicurata dal Magistero. Cristo stesso, in altre parole, non si incontra nelle realtà di questo mondo – prospettiva delineata dalla *Gaudium et spes* –, ma soltanto nel solco dell'autorità cristiana.

Il fatto curioso da rilevare è che tale dialettica della ragione, formulata da Ratzinger in stretta sinergia con Horkheimer e Adorno – esplicitamente citati nella *Spe salvi* (n. 22, 42-43) –, egli l'avrebbe potuta già trovare nella stessa *Gaudium et spes*, la quale, però, nella sua interpretazione, sarebbe stata un'espressione eccessiva di ottimismo, che era preoccupato di correggere²¹. Klaus Müller ha evidenziato come Ratzinger non veda in nessun modo gli elementi della *dialettica della modernità* che la *Gaudium et spes* indubbiamente contiene²². Müller cita come esempio contrario dal capitolo 9 del documento: «[...] il mondo si presenta oggi potente a un tempo e debole, capace di operare il meglio e il peggio, mentre gli si apre dinanzi la strada della libertà o della schiavitù, del progresso o del regresso, della fraternità o dell'odio», e chiede «[c]he cosa ciò deve significare altrimenti che un'espressione chiara della consapevolezza circa la dialettica dell'illuminismo?». Questa dialetticità, a ben vedere, secondo Ratzinger caratterizza *in sé* soltanto la ragione, non la religione, come emerge dal suo contributo al confronto con Habermas, dove alle patologie (indicate come «estremamente pericolose») «nella religione» contrappone le «patologie della ragione»²³. Come per Horkheimer, il quale colloca l'inizio di tale dialetticità in Francis Bacon, per Ratzinger questa costituisce la caratteristica principale di una ragione soltanto formale-astratta, che si realizza come dominio tecnico della natura, essendosi sganciata dalla religione a partire dal nominalismo tardomedievale (Duns Scoto), attraverso «tre onde nel programma della

deellenizzazione»²⁴. Questo processo porta al risultato che, sin da Cartesio, e non solo dopo Hegel, dove invece Horkheimer collocherebbe la dialetticità dell'illuminismo,

[l]a trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive²⁵.

In altre parole, solo la religione, che a sua volta è stata purificata dalla ragione, può configurarsi come la salvezza di quest'ultima. E, come Habermas non ha ritenuto sufficiente il riferimento a Schmitt, Heidegger o Strauss per dimostrare l'intrinseca dialetticità della ragione moderna, così non si sarebbe accontentato del riferimento a Rorty per mettere in dubbio la dimensione social-etica del principio democratico²⁶.

Illuminismo e dimensione politica della fede

Segno di tale impostazione ratzingeriana – in sé senz'altro legittima – della “ragione” della Dottrina sociale della Chiesa, è la teologia del *Regno di Dio*, che il Papa tedesco propone, non per ultimo, anche nel suo libro su Gesù di Nazaret. Già nell'enciclica *Spe salvi* aveva identificato la dimensione politica di esso come un'utopia pericolosa («“regno di Dio” realizzato senza Dio»; n. 23)²⁷, contrapponendogli l'identificazione *tout court* del *Regno di Dio* con Dio stesso, squalificando in questo modo tutti i tentativi del XX secolo, da Bultmann a Metz e Moltmann, di identificare la realtà della presenza divina con alcunché di politico. Tuttavia, la domanda che emerge a questo punto è se, in questo modo, non si riducano Dio e il suo regno a una realtà solamente religiosa o liturgica, oppure se si tolga alla pastorale la sua dimensione di Dottrina sociale, mettendola in prima linea non in servizio della società, ma soltanto dell'annuncio evangelico. Già l'impegno dei primi cristiani è interpretato non come realizzazione della responsabilità sociale-politica del cristianesimo, ormai divenuto “religione di Stato”, ma come espressione di «debolezza della fede», che viene rimediata con il «potere politico e militare»²⁸. Certamente, l'analisi di Ratzinger coglie nel segno quando vede la fede sempre a «rischio di essere soffocata proprio dall'abbraccio del potere» e che quindi la «lotta per la libertà della Chiesa [...] deve essere condotta in tutti i secoli»²⁹, come del resto si è visto da parte degli «uomini che prepararono la *Rerum novarum*»³⁰ nell'Ottocento. Che Ratzinger tenda a negare la dimensione *sempre anche terrena* del Regno di Dio emerge dal fatto che, nel suo testo, riporta la tentazione di Satana nell'offrirgli «tutti i

regni del mondo con la loro gloria» (Mt 4,8) parafrasandola con «un grande regno della pace e del benessere»³¹. Ora, certamente ha ragione Ratzinger nel rifiutare – con Erik Peterson – ogni teologia politica, ossia identificazione dell’annuncio gesuano con un messaggio di regno politico, ma ciò lo porta a estromettere dal pensiero etico-sociale cristiano il lavoro per istituzioni politico-economiche di “pace e benessere”, nel nome del Regno di Dio³². L’idea di comprendere il cristianesimo «come una ricetta per il progresso e riconoscere il comune benessere come il vero scopo di ogni religione e così anche di quella cristiana»³³ può essere interpretata in questa radicalità come «la forma nuova della medesima tentazione» di Satana, e, in quanto tale, viene denunciata da Ratzinger come «regno-centrismo»³⁴. Non appare, però, necessario opporre radicalmente queste due alternative l’una contro l’altra, cancellando ogni spiraglio per la “ragione moderna” di vedervi la possibilità di una responsabilità etico-sociale delle istituzioni liberali (democrazia, economia sociale di mercato, diritti liberali, istituti di carità sociale ecc.) cristianamente motivata³⁵. Un secondo indizio che aiuta a comprendere la posizione di Ratzinger nei confronti del *Regno di Dio* e le conseguenze per la sua comprensione della dimensione etico-sociale del cristianesimo, viene fornito da lui stesso nel prosieguo del suo ragionamento nel libro su Gesù di Nazaret, quando attribuisce al protestante Adolf von Harnack l’interpretazione secondo cui l’annuncio di Gesù non si rivolgerebbe in senso comunitario-culturale al popolo ebraico, ma «all’anima dell’uomo: l’agire morale del singolo, le sue opere di amore, decidevano del suo ingresso o della sua esclusione dal regno»³⁶. Rifiutando questa posizione di von Harnack come liberale, Ratzinger non solo esprime un giudizio su un esegeta protestante non gradito a lui, ma, implicitamente, prende posizione nei confronti di un “liberalismo cristiano” *tout court*. Formulato in modo positivo, con il suo pensiero etico-sociale Ratzinger intende «rivendica[re] al cristianesimo una connaturale convergenza tra la forza propulsiva del vero sviluppo integrale dell’uomo e il mistero di Gesù Cristo»³⁷.

Certamente non si può criticare Ratzinger per aver collocato il messaggio cristiano né in un idealismo elevato sopra la realtà, né in una dimensione pietista-interiore dell’uomo: ciò non toglie che la giustificazione della “ragion pratica”, ossia della dimensione etico-sociale della fede, non si colloca all’interno della realizzazione della stessa, che viene determinata unicamente a partire dalla “verità” di Cristo, che è immediatamente il suo Regno senza una “dialettica sociale”. In questo modo si riesce davvero a evitare, come si auspica criticamente Klaus Müller, l’alternativa etico-sociale tra «ateismo» e «fondamentalismo», che appunto si verifica qualora non si

riesca più a concepire una visione d'insieme tra “fede” e “mondo”? Proprio la Dottrina sociale della Chiesa può essere intesa come contributo a evitare una tale «schizofrenia strutturale tra la religione e il resto della vita»³⁸.

Un'alternativa nell'interpretazione della forza sociale della carità cristiana, che non attrae su di sé il sospetto espresso da Ratzinger nei confronti di Harnack, si trova in un pensatore come Antonio Rosmini, che, nella sua *Filosofia del diritto*, afferma:

chi mai può disconoscere il fatto che il Cristianesimo, introducendo la carità nel mondo, vi pose un principio d'incessante azione, e ch'egli ha così immensamente aumentata e perpetuata l'attività negli uomini? [...] Un principio di libertà sì manifesto, che mentre all'umanità gentile pareva non potersi muovere oppressa sotto il peso d'inesorabile fato, l'uomo cristiano all'opposto sente la propria individualità, e svolge in sé stesso una sempre nuova libera sua potenza? [...] Se altro dunque non è una società umana che un complesso, un avvincolamento di diritti e di doveri, chi non intende da questo solo, come l'istituzione della società cristiana, dee aver influito su tutte le altre società, sulla domestica e sulla civile specialmente, facendo comparire in esse nuovi diritti, quasi dal nulla traendoli con potenza creatrice, ed accertando gli incerti, pur con solo ammigliorarne la radice, coll'ammigliorar cioè e quasi creare nell'uomo il soggetto de' diritti?³⁹

In questo modo, Rosmini anticipa quella “svolta personalistica” del Concilio Vaticano II che Ratzinger indebitamente riduce a un “ottimismo moderno”, ma che, prima di esserlo – e la stessa enciclica *Fratelli tutti* è una conferma che Ratzinger aveva di fatto colto una dimensione problematica di tale soggettività moderna –, costituisce la base per l'agire politico-sociale del cristiano nello Stato secolare moderno⁴⁰, trovando espressione proprio nel “principio personalistico” della Dottrina sociale formulato nella *Gaudium et spes*, «*principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona*» (n. 25). La conferma di tale etica personalistica nel decreto *Dignitatis humanae*, e la sua anticipazione nelle encicliche *Mater et magistra* e *Pacem in terris* (1961/63), hanno costituito la base teologico-teoretica per l'affermazione dei principi della *giustizia sociale* – che nella *Caritas in veritate* viene resa, appunto, con «verità». Tutto sta nel leggere, rosminianamente, la *verità* come *persona*: e, proprio nella luce della fede cristiana, tale lettura non rischia per nulla di diventare relativistica, come del resto conferma anche la grande tradizione dei pensatori cattolico-liberali. Tutto il contrario. Proprio tale lettura responsabilizza il cristiano nel suo impegno all'interno degli ambiti sociali e, quindi, anche nella formazione e giustificazione delle strutture e istituzioni sociali⁴¹. Anzi,

la persona è libera e «[n]iuno ha diritto di comandare» a essa, proprio nella misura in cui sta, come dice Rosmini, «ai comandi dell'infinito»⁴². Affermare la persona come «diritto umano sussistente»⁴³ significa, per Rosmini, pensarla all'interno di una costituzione che è il riferimento per quello che egli definisce – del resto coniato proprio il concetto, insieme a Luigi Taparelli d'Azeglio – la *giustizia sociale*.

Le “nuove nuvole” del mondo post-illuminista

La preoccupazione di Ratzinger che le società democratiche possano promuovere una corruzione morale, difatti, è stata ripresa da Papa Francesco nell'enciclica *Fratelli tutti*, quando tematizza, nel primo capitolo, le «ombre di un mondo chiuso», chiedendosi «[c]he cosa significano oggi alcune espressioni come democrazia, libertà, giustizia, unità? Sono state manipolate e deformate per utilizzarle come strumenti di dominio» (n. 14). Quello che l'attuale Papa sta cercando di realizzare consiste nell'evidenziare lo specifico cristiano “dopo” la metafisica ratzingeriana di un universale ed esteso concetto di razionalità, che rischia di ruotare ancora, due secoli dopo la morte di Kant, intorno alla “sfida” da lui posta (o percepita da parte cattolica) alla razionalità metafisica. Dopo questa disamina possiamo affermare che Francesco appare così diverso – per molti addirittura in modo “eretico” – rispetto al suo predecessore per il concetto di razionalità presupposto alla fede, e non tanto per la testimonianza della fede stessa. Così, si può riassumere che, con Papa Ratzinger, una lunga e travagliata stagione di confronto della Chiesa con la “modernità” ha raggiunto il suo apice e la sua fine, senza forse essere mai “risolta”: la stessa affermazione della “dialettica della ragione” illuminista, da parte di Ratzinger, ha costituito di fatto – contrariamente alla sua stessa intenzione – il passaggio verso una nuova definizione del termine centrale della Dottrina sociale della Chiesa, ossia la *giustizia sociale*, che – rispetto sia alla *Quadragesimo anno* sia alla teologia di Benedetto XVI – viene pensata in un rapporto diverso alla stessa *carità sociale*.

Quello che, nel giudizio su questo “cambiamento paradigmatico”, deve essere decisamente evitato è “buttare via il bambino con l'acqua sporca”, ossia sacrificare quell'annuncio sociale che la modernità ha articolato tramite la Dottrina sociale e che Ratzinger ha sottoposto a un esame critico nei confronti della contemporaneità: la libertà. Ed è proprio questa criticità nei confronti della libertà che sembra caratterizzare anche l'annuncio sociale di Papa Francesco. Pertanto dall'analisi del pensiero etico-sociale di Ratzinger è importante trarre l'esigenza di non trascurare questa dimensione nell'articolazione della Dottrina sociale. Non solo per Rosmini, ma anche per Wilhelm Röpke:

[i]l liberalismo non è [...] nella sua essenza abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo con il libertinismo. Esso incarna piuttosto nel campo della filosofia sociale quanto di meglio ci hanno potuto tramandare tre millenni di pensiero occidentale, l'idea di umanità, il diritto di natura, la cultura della persona e il senso dell'universalità⁴⁴.

Quindi, se è metafisicamente senz'altro vero che «non è la prassi a “creare” la verità, ma è la verità che rende possibile un'autentica prassi»⁴⁵, tale verità deve essere compresa ontologicamente come *persona* per non affermare, nei fatti, un concetto preconciliare di “verità” nell'ambito della Dottrina sociale.

Significativamente, la via della Dottrina sociale, per Benedetto, si delinea *in primis* attraverso una “purificazione” della ragione e dell'amore tramite la verità rivelata dalla fede: la dialettica dell'illuminismo sostituisce la ragione come istanza dell'illuminazione critica attraverso la fede. È significativo, e ciò scaturisce dal suo contributo al dibattito con Habermas, che il rapporto tra ragione e fede non è personalisticamente mediato: si tratta sempre de “la ragione” e de “la fede” come entità metafisiche, per contrastare la – altrettanto metafisica (!) – istituzione della ragione democratico-discorsiva, quale mediazione della verità morale-politica nella società. A differenza dell'annuncio di Papa Francesco, l'amore, per Ratzinger (carità), è quello divino e, per questo, radicalmente donato ed espressione di grazia (CV 5, 34, 63, 77), e, se si definisce di conseguenza la Dottrina sociale della Chiesa come «*caritas in veritate in re sociali*» (CV 5), allora si evince come non avviene di fatto una mediazione di tale annuncio con la concreta realtà sociale. Ciò non toglie nulla all'importante preoccupazione di Benedetto XVI di evitare che la carità si confonda con l'emotivismo, da un lato, e con il fideismo, dall'altro (CV 3). Non è l'esatta definizione dello specifico della carità cristiana il punto scoperto della CV – anzi, al contrario, questo è uno dei suoi massimi pregi –, bensì il problema della sua concreta mediazione etico-sociale nelle strutture economico-politiche.

Concludendo, e per valorizzare esplicitamente i temi concreti attraversati dall'enciclica *Caritas in veritate*, emergono come maggiori novità certamente il tema ambientale e quello delle disuguaglianze globali, quindi l'attenzione ai popoli e alla povertà in generale, ma anche l'inserimento – aspetto atipico per le encicliche sociali – di temi di bioetica. In questa prospettiva, Benedetto XVI valorizza al massimo la “virtù” dello *sguardo della carità*, che corregge una prospettiva, senz'altro più astratta, della “mera” *giustizia sociale*. E proprio in questa prospettiva diventa anche chiaro come

la CV, nonostante ricorra a un concetto di razionalità così distante dal Magistero di Papa Francesco, sia in grado di anticipare tanti temi significativi della *Laudato si'*. Sempre in questa direzione, merita di essere citata anche l'introduzione, più marcata rispetto alla Dottrina sociale precedente, della categoria della *relazione* (e con essa della *società civile*) – anche se, come è emerso nei ragionamenti precedenti, essa rischia di portare in secondo piano la dimensione della persona (che si deve adeguare alla relazione della carità, che è innanzitutto relazione alla verità):

[1]a rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale (CV 55).

L'attenzione verso il Magistero di Francesco viene altresì attirata, oltre il testo, dall'affermazione che

[i]l dialogo fecondo tra fede e ragione non può che rendere più efficace l'opera della carità nel sociale e costituisce la cornice più appropriata per incentivare la collaborazione fraterna tra credenti e non credenti nella condivisa prospettiva di lavorare per la giustizia e la pace dell'umanità (CV 57).

Conclusione

Ciò che ci ricorda Ratzinger, e questo è uno degli elementi più significativi che ha lasciato in eredità al pensiero etico-sociale cristiano di oggi, è che – come emerge specificamente dalla *Spe salvi* – il liberalismo è antiperfettista, come aveva già affermato Rosmini, inserito da Ratzinger insieme a Romano Guardini e ad altri, nell'enciclica *Fides et ratio* (n. 74). Alla fine si tratta, in prospettiva etico-sociale, di realizzare ciò che per Ratzinger è stato sempre il correttivo più importante della ragione moderna, ossia capovolgere l'*etsi Deus non daretur* nel suo contrario: «*veluti si Deus daretur*»⁴⁶, per evitare, come egli afferma nella sua enciclica, che un'immanentizzazione dello sguardo etico sulle realtà sociali porti a una distruzione della libertà. Da un lato, in accordo con la tradizione liberale, scaturisce chiaramente come il cristianesimo abbia sempre costituito un baluardo per la libertà, dall'altro come la condizione indispensabile per la realizzazione concreta, ossia politica, di ciò, implichi questa presenza cristiana sempre al servizio della libertà. Nonostante *nel risultato* – come ha dimostrato Borghesi nella sua lettura dell'interpretazione ratzingeriana della teologia della politica di Agostino – il pensiero etico-sociale di Ratzinger *converga* (senza condivi-

dere il punto di partenza) effettivamente con la tradizione cattolico-liberale, resta però – dopo l’analisi svolta precedentemente – il dubbio che il concetto ratzingeriano di razionalità possa essere funzionale nei confronti di una società pluralista che al suo interno, a causa delle potenti trasformazioni in atto, sta smarrendo la “persona”. L’illuminismo, per Ratzinger, resta “oscuro”, e ciò gli impedisce un confronto produttivo con la modernità utile allo sviluppo di una ragion pratica che coniughi il pensiero etico-sociale della Dottrina sociale con la centralità della persona.

Bibliografia

- BENEDETTO XVI, HABERMAS J., *Etica, Religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2008².
- BENEDETTO XVI, RATZINGER J., *L’unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973.
- *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982.
 - *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Discorso del 12 settembre 2006 a Ratisbona, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (consultato il 31 marzo 2023).
 - *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per communio* (“communio”, 208-210), Jaca, Milano 2006.
 - *L’elogio della coscienza. La Verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009.
 - *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html (consultato il 31 marzo 2023).
 - *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio*, a cura di P. Azzaro (“Opera omnia”, 6/1), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.
- BORGHESI M., *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell’era costantiniana*, Marietti 1820, Genova-Milano 2013.
- DE GASPERI A., *I tempi e gli uomini che prepararono la “Rerum novarum”*, a cura di G. Andreotti, Vita e pensiero, Milano 1984.
- ESSEN G., STRIET M. (a cura di), *Kant und die Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.
- FRANCO G. (a cura di), *Agli Amici della Verità e della Carità. Contesti, Letture e Discussioni dell’Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2011.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2002³.
- *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2016⁸.

- JONKERS P., *Muss die Kirche sich entweltlichen um ihre Sendung zu verwirklichen? Zur Position der katholischen Kirche in modernen Gesellschaften*, in WIERTZ O. (a cura di), *Katholische Kirche und Moderne* ("Frankfurter theologische Studien", 73), Aschendorff, Münster 2015.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
- KORFF W., BAUMGARTNER A., *I principi sociali come struttura fondamentale della società moderna: personalità, solidarietà e sussidiarietà*, trad. it. M. Krienke, in «L'Ircocervo», 9 (2010), n° 2, http://www.lircocervo.it/index/pdf/2010_02/dottrina/2010_02_04_c.pdf (consultato il 31 marzo 2023).
- MENKE K.-H., *La verità rende liberi o la libertà rende veri? Uno scritto polemico*, trad. it. di G Poletti ("Giornale di teologia", 422), Queriniana, Brescia 2020.
- MÜLLER K., *Vergessene Dialektik der Aufklärung? Gaudium et spes, die Moderne und ein Stück Wirkungsgeschichte*, in WEBICK J., WORBS M. (a cura di), *Die Kirche in der Welt. 40 Jahre "Gaudium et spes"* ("Colloquia Theologica", 6), Wydzial Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005.
- *Idealistisches Apriori. Zur Denkform-Frage christlicher Theologie*, in B.P. Göcke (a cura di), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, vol. 1: *Historische und systematische Perspektiven*, Aschendorff, Münster 2019.
- RÖPKE W., *Umanesimo liberale*, a cura di M. Baldini ("I Grandi Liberali", 5), Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.
- ROSMINI A., *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, 4 voll. (Ediz. crit., 27-28a), Città Nuova, Roma-Stresa 2013-2015.
- UERTZ R., *Die katholische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung*, in HABISCH A., KÜSTERS H.J., UERTZ R. (a cura di), *Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung*, Freiburg 2012.
- WELKER M., *Habermas and Ratzinger on the Future of Religion*, in «Scottish Journal of Theology», 63 (2010), n. 4.

¹ E giustamente per Piero Coda l'elemento decisivo della carità nell'enciclica di Benedetto XVI sta nel fatto che essa «non designa un aspetto meramente religioso o soltanto periferico dell'esistenza personale e sociale, ma ne connota la sostanza più vera e profonda» [P. CODA, *Per un nuovo slancio di vita e pensiero. La Caritas in veritate di Benedetto XVI*, in G. FRANCO (a cura di), *Agli Amici della Verità e della Carità. Contesti, Letture e Discussioni dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 45-53, qui p. 46].

² M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Genova-Milano 2013, p. 83. Infatti, scrive Ratzinger che «proprio questo atteggiamento "escatologico è ciò che tutela lo Stato nei diritti che gli sono peculiari e ad un tempo combatte qualsiasi assolutismo idolatrico, mostrando i confini mondani tanto dello Stato quanto della Chiesa» [J. RATZINGER, *Il significato dei valori religiosi e morali nella società pluralistica* (1992), in ID., *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per comunio (communio, 208-210)*, Jaca, Milano 2006, pp. 281-297, qui p. 296].

³ Non a caso, Bordoni definisce la «visione della comunione fraterna universale come opera dello Spirito di Cristo» precisamente «un principio per lui fondamentale» [M. BORDONI, *Caritas in veritate: Alla luce della gratuità, nel dono nella reciprocità, per una fraternità universale*, in G. FRANCO (a cura di), *op. cit.*, pp. 39-44, qui p. 42].

⁴ Cfr. P. JONKERS, *Muss die Kirche sich entweltlichen um ihre Sendung zu verwirklichen? Zur Position der katholischen Kirche in modernen Gesellschaften*, in O. WIERTZ (a cura di), *Katholische Kirche und Moderne* ("Frankfurter theologische Studien", 73), Aschendorff, Münster 2015, pp. 287-321, qui p. 292.

⁵ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Discorso del 12 settembre 2006 a Ratisbona, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (consultato il 31 marzo 2023).

⁶ Cfr. ad es. G. ESSEN, M. STRIET (a cura di), *Kant und die Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.

⁷ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 51 (B XXX).

⁹ J. RATZINGER, *Libertà e verità*, in ID., *La vita di Dio per gli uomini*, cit., pp. 298-316, qui p. 309.

¹⁰ Cfr. J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, Religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2008², pp. 21-40, qui p. 32. Habermas afferma in un certo senso il contrario dell'idea di Ratzinger, ossia che la ragione politica, cioè la società secolare democratica, trae profitto dal fatto che la religione rivendica la cittadinanza all'interno di essa *etsi Deus daretur*. Anche se entrambi convergono nel fatto di (ri)considerare la religione all'interno della società secolare, la determinazione del rapporto tra religione e società non avviene proprio «in sintonia» reciproca [come ritiene M. ORMAS, *La questione sociale da papa Leone a Francesco. Le encicliche sociali che hanno disegnato un nuovo umanesimo* ("Prospettive", 13), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, p. 210].

¹¹ J. RATZINGER, *L'elogio della coscienza. La Verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009, p. 54.

¹² Cfr. M. WELKER, *Habermas and Ratzinger on the Future of Religion*, in «Scottish Journal of Theology», 63 (2010), n. 4, pp. 456-473, qui p. 470.

¹³ J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, Religione*, cit., pp. 41-57, qui p. 50.

¹⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html (consultato il 31 marzo 2023).

¹⁵ F. COCCOPALMERIO, *L'ontologia dei diritti dell'uomo nell'enciclica Caritas in veritate*, in G. FRANCO (a cura di), *op. cit.*, pp. 71-75, qui p. 73.

¹⁶ K.-H. MENKE, *La verità rende liberi o la libertà rende veri? Uno scritto polemico*, trad. it. G. Poletti ("Giornale di teologia", 422), Queriniana, Brescia 2020. Ratzinger sottolinea infatti che «la libertà è legata ad un criterio, al criterio della realtà: la verità» (J. RATZINGER, *Libertà e verità*, cit., p. 309).

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2002³, § 511; ID., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2016⁸, § 138.

¹⁸ Questa interpretazione di Welker la trovo la più convincente in quanto coerente con gli altri

scritti di Ratzinger; cfr. M. WELKER, *op. cit.*, pp. 471-472.

¹⁹ J. RATZINGER, *Lèlogio*, cit., p. 15.

²⁰ *Ivi*, p. 26.

²¹ Soprattutto a partire dalla prefazione, il testo avrebbe partorito una *Wirkungsgeschichte* di un «ottimismo sorprendente» che però poi si sarebbe rivelato controproducente circa la determinazione del rapporto tra annuncio cristiano e realtà politico-sociale del mondo. Pertanto si tratterebbe di un vero e proprio anti-sillabo, rispetto a quello con il quale nel 1864 Pio IX ha rifiutato l'intera realtà politico-sociale dello Stato moderno (J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, p. 398).

²² Cfr. K. MÜLLER, *Vergessene Dialektik der Aufklärung? Gaudium et spes, die Moderne und ein Stück Wirkungsgeschichte*, in J. WEBICK, M. WORBS (a cura di), *Die Kirche in der Welt. 40 Jahre "Gaudium et spes"* ("Colloquia Theologica", 6), Wydzial Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole, 2005, pp. 103-112.

²³ J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito*, cit., p. 55; corsivo mio.

²⁴ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

²⁵ *Ivi*.

²⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Lèlogio della coscienza*, cit., p. 61.

²⁷ Cfr. anche *ivi*, p. 131.

²⁸ J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio*, a cura di P. Azzaro ("Opera omnia", 6/1), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 162.

²⁹ *Ivi*, p. 163.

³⁰ A. DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum novarum"*, a cura di G. Andreotti, Vita e pensiero, Milano 1984.

³¹ J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 161.

³² Cfr. ID., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973.

³³ ID., *Gesù di Nazaret*, cit., p. 165.

³⁴ *Ivi*, p. 174.

³⁵ Si può "liquidare" la presenza etico-sociale del cristiano nella società con il sospetto che in questo modo la «fede, le religioni vengono usate a fini politici. Conta solo organizzare il mondo. La religione conta solo fin tanto che può essere di aiuto» (*ivi*, p. 175)?

³⁶ *Ivi*, p. 172.

³⁷ L. LEUZZI, *Il realismo della fede nell'enciclica Caritas in veritate. Una proposta per la teologia*, in G. FRANCO (a cura di), *op. cit.*, pp. 155-166, qui p. 163.

³⁸ K. MÜLLER, *Idealistisches Apriori. Zur Denkform-Frage christlicher Theologie*, in B.P. GÖCKE (a cura di), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, vol. 1: *Historische und systematische Perspektiven*, Aschendorff, Münster 2019, pp. 123-142, qui p. 133.

³⁹ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, 4 voll. (Ediz. crit., 27-28a), Città Nuova, Roma-Stresa 2013-2015, III, p. 136 (II, n. 496)

⁴⁰ Cfr. R. UERTZ, *Die katholische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung*, in A. HABISCH, H.J. KÜSTERS, R. UERTZ (a cura di), *Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung*, Freiburg 2012, pp. 119-153, qui p. 120.

⁴¹ Cfr. W. KORFF, A. BAUMGARTNER, *I principi sociali come struttura fondamentale della società moderna: personalità, solidarietà e sussidiarietà*, trad. it. di M. Krienke, in «L'Ircocervo» 9 (2010), n. 2, http://www.lircocervo.it/index/pdf/2010_02/dottrina/2010_02_04_c.pdf, pp. 11-24 (consultato il 31 marzo 2023).

⁴² A. ROSMINI, *op. cit.*, II, p. 26 (I, n. 52).

⁴³ *Ivi*, II, p. 25 (I, n. 49).

⁴⁴ W. RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a cura di M. Baldini ("I Grandi Liberali", 5), Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 113.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Lèlogio della coscienza*, cit., p. 54.

⁴⁶ ID., *L'Europa nella crisi delle culture*, in ID., *La vita di Dio per gli uomini*, cit., pp. 325-335, qui p. 334.