

Monoteismo e democrazia. Una riflessione sulla prospettiva di Joseph Ratzinger

Monotheism and Democracy. A Reflection on Joseph Ratzinger's Perspective

Alfonso Lanzieri*

L'obiettivo di questo articolo è indagare alcune implicazioni etico-politiche della riflessione sul rapporto tra fede e ragione in Joseph Ratzinger. Nella sua prolusione *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi: Un contributo al problema della teologia naturale*, tenuta nel 1959 presso l'università di Bonn, Ratzinger spiegava le ragioni profonde dell'incontro tra il monoteismo cristiano e il *Logos* della filosofia greca, suggerendo anche come tale connessione abbia contribuito a desacralizzare il potere politico. In tal modo, secondo Ratzinger, il cristianesimo creava uno spazio storicamente inedito per la libertà di coscienza degli individui, che il coevo politeismo non avrebbe mai potuto offrire. A partire da quel testo, in questo contributo proveremo a mostrare alcuni problemi e conseguenze di tale scelta per i rapporti tra tradizione religiosa e potere secolare, in particolare riguardo ai temi della laicità e del pluralismo, cui il dibattito nelle democrazie liberali dedica grande attenzione.

*The aim of this article is to investigate some ethical-political implications of the reflection on the relationship between faith and reason in Joseph Ratzinger. In his inaugural lecture *The God of Faith and the God of Philosophers: A Contribution to the Problem of Natural Theology*, held in 1959 at the University of Bonn, Ratzinger explained the profound reasons for the encounter between Christian monotheism and the *Logos* of the Ancient Greek philosophy, also suggesting how this connection contributed to the desacralization of political power. In this way, according to Ratzinger, Christianity created an historically unprecedented space for individuals' freedom of conscience, which coeval polytheism could never have offered. Starting from that lecture, in this contribution we will try to show some problems and consequences of that choice for the relations between religious tradition and secular power, particularly with regard to the issues of secularism and pluralism, on which much debate is focused in liberal democracies.*

Keywords: Fede, Ragione, Democrazia, Laicità.

* Alfonso Lanzieri, docente incaricato di Logica e Filosofia dell'essere presso la Pontificia Facoltà Teologica di Napoli (Sez. San Luigi) e docente stabile di Filosofia teoretica e Antropologia filosofica presso l'ISSR "Duns Scoto" di Nola-Acerra.

Introduzione

Nella sua ultima enciclica prima delle dimissioni, intitolata *Caritas in veritate* e promulgata il 29 giugno 2009, Benedetto XVI intrecciava in maniera indissolubile esercizio della carità e testimonianza della verità. Si legge infatti nel testo papale:

La verità va cercata, trovata ed espressa nell'“economia” della carità, ma la carità a sua volta va compresa, avvalorata e praticata nella luce della verità. In questo modo non avremo solo reso un servizio alla carità, illuminata dalla verità, ma avremo anche contribuito ad accreditare la verità, mostrandone il potere di autenticazione e di persuasione nel concreto del vivere sociale. Cosa, questa, di non poco conto oggi, in un contesto sociale e culturale che relativizza la verità, diventando spesso di essa incurante e ad essa restio¹.

Si tratta di un motivo centrale del pensiero del Papa teologo, al secolo Joseph Ratzinger, come icasticamente mostrato dal suo motto vescovile e cardinalizio: *Cooperatores Veritatis*. La riflessione sullo statuto della “verità” e sul suo posto nei vari ambiti della vita dell'uomo – da quello personale-esistenziale, a quello socio-politico, passando per il diritto e l'etica pubblica – è stata condotta da Ratzinger in connessione essenziale col problema del rapporto fede-ragione. Una delle tante conferme ci viene fornita da lui stesso nella prefazione alla riedizione del suo scritto giovanile *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*: il tema del rapporto tra la fede e la ragione, scriveva l'allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, «è stato il filo conduttore del mio pensiero»².

Il testo appena citato raccoglie la prolusione tenuta dall'allora giovanissimo professore di teologia Ratzinger presso l'Università di Bonn, nel 1959. È su questo testo che vorremmo concentrare il discorso del presente contributo al fine di definire a larghe linee, senza mancare però in rigore, il pensiero ratzingeriano circa i rapporti fede-ragione e dedurne le implicanze etico-politiche. Prima di procedere, due precisazioni. La prima è di ordine metodologico: abbiamo scelto di concentrarci sulla prolusione del '59 perché uno studio che volesse rendere conto di tutta la produzione di Benedetto XVI, avrebbe bisogno di uno spazio ben più ampio di quello qui concesso. La nostra scelta, però, non è arbitraria: il discorso tenuto a Bonn, nonostante la sua lontananza nel tempo, traccia l'impostazione di fondo alla quale Ratzinger resterà fedele negli anni a venire, come speriamo emerga dal prosieguo di questo articolo, alla luce di altri richiami testuali più recenti. La seconda precisazione è contenutistica: data la vastità del tema, abbiamo scelto di valorizzare solo alcuni aspetti, in particolare quelli relativi al rapporto religione-Stato.

Logos greco e Dio cristiano: due prospettive

Il discorso della prolusione del '59 inizia citando Pascal, il quale, dopo un'esperienza mistica vissuta nella notte tra il 23 e il 24 novembre del 1654, scrive un appunto che porterà con sé fino alla morte, divenuto celebre: «Fuoco. Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e degli scienziati». L'impostazione pascaliana ha rilanciato nella modernità, e per certi versi rafforzato – dice Ratzinger – la dicotomia tra il Dio della fede, vale a dire il Dio dell'esperienza vissuta, affettivamente sperimentato come affidabile appiglio esistenziale, e il Dio dei filosofi, concetto della mente, fondamento impersonale della certezza razionale. Tale dualismo, a detta del giovane teologo, si sarebbe poi rinvigorito alla luce della svolta di Kant, che dichiarando gli oggetti della metafisica inattingibili per la ragione teoretica, trasferiva la religione nella zona extra razionale (ed extra metafisica) del sentimento³. A questo punto la riflessione ratzingeriana, in cui si preferisce parlare del “Dio della religione” anziché del “Dio della fede”, presenta due opposte prospettive sulla questione, scelte tra quelle emblematiche, per poi proporre una soluzione. Lo schema argomentativo ricalca il metodo della *quaestio* medievale.

Le posizioni sono quelle di Tommaso d'Aquino da un lato e del teologo protestante Emil Brunner dall'altro. Per Ratzinger, il cuore della tesi dell'Aquinata può essere così compendiato:

Dio della religione e Dio dei filosofi coincidono pienamente, mentre Dio della fede e Dio della filosofia sono in parte distinti; il Dio della fede supera il Dio dei filosofi, gli aggiunge qualcosa. La *religio naturalis*, e cioè ogni religione al di fuori del cristianesimo, non ha un contenuto più alto e non può avere un contenuto più alto di quello che gli offre la teologia filosofica⁴.

Se ne deduce che la *ratio philosophica* può affermare, indipendentemente dalla fede, l'esistenza di Dio e fare un certo numero di affermazioni corrette su tale “oggetto”, ma è solo nella fede che si conosce in modo pieno il volto di questo Dio. Tuttavia la fede non contraddice il contenuto della teologia filosofica, semmai lo perfeziona:

la fede cristiana si rapporta alla conoscenza filosofica di Dio più o meno come si rapporta la visione escatologica di Dio alla fede. Si tratta di tre gradi di un unico cammino comune⁵.

Dunque, il rapporto tra le due dimensioni è di parziale convergenza.

La tesi di Brunner invece – così nella ricostruzione di Ratzinger – si presenta come il contrario di quella tomista. Tra il Dio dei filosofi e il Dio biblico (il “Dio d’Abramo, Dio d’Isacco, Dio di Giacobbe” invocato da Pascal) ci sarebbe un fossato incolmabile. Il primo, infatti, è l’Assoluto indeterminato: la filosofia preferisce, al di sopra del particolare e del molteplice che ha un nome, procedere direttamente all’universale, al concetto. Ciò che ha un nome è unico, accanto al quale c’è il simile; la filosofia invece ricerca il concetto, che, in quanto indicazione dell’universale, è l’esatto opposto del nome. Il Dio della Bibbia, invece, ha un nome e un volto che si possono invocare. Il nome di Dio, però, non è una conquista dell’uomo *via causalitatis*, ma il puro dono di Dio stesso che si rivela e si rende “interpellabile”. Nella filosofia è l’uomo che ricerca e trova Dio; nella fede biblica è Dio stesso e soltanto Dio, che in libertà creativa pone il rapporto uomo-Dio, svelando il suo mistero (senza peraltro toglierlo), altrimenti inattingibile:

L’errore dei Padri e degli Scolastici consisterebbe dunque in questo, cioè nel fatto che essi, con la loro sintesi tra Dio della fede e Dio dei filosofi, vi leggono dentro proprio ciò che è il suo contrasto radicale, e quindi non colgono, ma travisano fino in fondo, l’essenza della Rivelazione cristiana⁶.

A giudizio di Brunner, allora, siamo dinanzi a due intenzionalità dello spirito totalmente inaccostabili tra loro: la teologia filosofica brancola nel buio, solo l’uomo che ascolta la Rivelazione incontra il Dio vero⁷. Come Ratzinger non manca di far notare, non si tratta di mere questioni di scuola: ne va qui sia dell’essenza della teologia e del suo campo di legittimità, ma anche dell’essenza del cristianesimo stesso:

La problematica “Dio della fede e Dio dei filosofi” abbraccia, così intensa, come in un punto cruciale, l’intera problematica fondamentale della teologia⁸.

Monoteismo e laicità

La ricerca ratzingeriana di una soluzione, che qui possiamo presentare solo in forma schematica, parte anzitutto dall’esame dei rapporti tra il concetto filosofico precristiano di Dio e il mondo religioso coevo. Il nostro autore riprende la distinzione operata da Terenzio Vallone nell’opera *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* tra *theologia mythica*, che è oggetto

dei poeti, *theologia civilis*, oggetto del popolo, *theologia naturalis* oggetto dei filosofi o dei fisici⁹. Ora, il luogo della teologia mitica e politica viene determinato dalla pratica culturale dell'uomo (il teatro e la *polis*); il luogo della teologia filosofica, invece, viene determinato dalla realtà del divino che si trova di fronte all'uomo: il cosmo. Su tali basi, spiega Ratzinger, si può osservare una differenza netta tra le diverse teologie: da una parte quella mitica e politica, che si occupano rispettivamente del mito e del culto dello Stato, dall'altra quella filosofica, che cerca di rispondere alla domanda su chi siano gli dèi. La *theologia naturalis*, insomma, ha a che fare con la *natura deorum*, mentre le altre due *theologiae* con i *divina instituta hominum*. Metafisica teologica da una parte, religione culturale dall'altra o, se si vuole, una teologia civile senza alcun Dio contrapposta a una teologia naturale senza una religione ma con una divinità¹⁰. In altre parole, nell'orizzonte precristiano, alla religione non interessa venerare ciò che la scienza scopre come il vero Dio; essa piuttosto si pone al di fuori del problema della verità e si sottopone unicamente alla propria legalità religiosa. Orbene, afferma il nostro autore, «con questa separazione tra verità filosofica e realizzazione religiosa, Varrone, o il pensiero stoico da lui rappresentato, ha perspicacemente messo in luce la problematica vera e propria dell'antico politeismo»¹¹. L'essenza di quest'ultimo, infatti, non starebbe, sostiene Ratzinger, nell'affermazione della molteplicità degli dèi. Il politeismo, infatti, non ignora che l'Assoluto in ultima analisi è soltanto uno.

L'elemento costitutivo del politeismo, che lo determina come politeismo, non è la mancanza dell'idea di unità, ma l'idea che l'Assoluto, in sé e in quanto tale, non è per gli uomini "interpellabile". Esso, quindi, deve decidersi ad invocare le immagini riflesse dell'Assoluto, che sono finite, cioè gli dèi, che per l'appunto non sono "Dio"¹².

In questo modo – e siamo giunti a un punto decisivo dell'intera argomentazione – politeismo e monoteismo concordano, al contrario di quello che appare, nella convinzione che l'Assoluto sia unico, divergendo però sulla concezione del modo in cui l'uomo vi si rapporta. Per il monoteismo, infatti, l'Assoluto è "interpellabile" come Dio che è nello stesso tempo l'Assoluto in sé e Dio dell'uomo:

L'impresa ardita del monoteismo è nel fatto che esso "interpella" lo Assoluto – il "Dio dei filosofi" – e lo ritiene il Dio degli uomini: "di Abramo, Isacco e Giacobbe"! E certamente esso può osare una tale cosa solo perché sa di essere stato "interpellato" per primo da questo Dio¹³.

Attraverso questo complesso itinerario teoretico, che speriamo di aver reso in forma chiara, Ratzinger mostra allora come l'intenzionalità della teologia filosofica (o metafisica) e quella del monoteismo, pur nella loro distinzione, siano in verità convergenti: la prima vuole conoscere l'Assoluto, anche se questo resta la causa anonima e impersonale della realtà, un "puro essere" indeterminato; la seconda invece lo concepisce finalmente come interlocutore di una relazione che ha effetti nella storia dei popoli e degli uomini¹⁴. Ora, spiega Ratzinger, il cristianesimo primitivo ha optato fin da principio per il Dio dei filosofi contro gli dèi delle religioni pagane (in questo assecondando il movimento di emancipazione del *logos* dal mito), dichiarandolo come il Dio che è possibile pregare e che parla all'uomo. Di conseguenza ha attribuito a questo Dio dei filosofi un significato del tutto nuovo¹⁵.

Quando la gente incominciò a chiedere a quale dio corrispondesse il Dio cristiano – se a Zeus, o a Ermes, o a Dioniso, o a qualche altro ancora – la risposta fu la seguente: a nessuno di essi. Il cristianesimo non adora nessuno degli dèi che voi pregate, ma quell'Unico e solo che voi non pregate: quell'Altissimo di cui parlano anche i vostri filosofi¹⁶.

In tale prospettiva – e giungiamo così al secondo passaggio cruciale del nostro discorso – la questione della verità diventa centrale per il cristianesimo. La fede, infatti, non è espressione di un'opinione accanto alle altre, ma annuncio di un Dio che è l'Assoluto stesso, il cui messaggio è rivolto a tutti gli uomini, indipendentemente dalle appartenenze nazionali. Sia la filosofia che la fede cristiana delle origini, afferma Ratzinger, hanno l'intenzione di richiamarsi, al di sopra di tutte le potenze "intramondane", alla stessa potenza primordiale che muove il mondo, che è comune ad entrambe. Tutto questo ha un importante rilievo politico.

La professione di fede "Esiste un solo Dio", proprio perché non mostra alcuna intenzione politica, costituisce un programma di incisiva importanza politica: grazie al carattere assoluto che essa attribuisce al singolo a partire dal suo Dio, e grazie alla relativizzazione di tutte le comunità politiche in nome dell'unità di quel Dio che le abbraccia tutte, essa è l'unico e definitivo baluardo di protezione contro il potere del collettivo e al contempo la radicale eliminazione di ogni idea esclusivistica che possa insorgere nell'umanità¹⁷.

In altri termini, per usare un'efficace sintesi del filosofo italiano Dario Antiseri, relativa alla dimensione politica della nascita del cristianesimo:

«per decreto religioso lo Stato non può essere tutto»¹⁸. In tale relativizzazione del potere statale, se si accetta la visione fin qui delineata, starebbero le radici del principio di laicità, il quale risulterebbe essere un prodotto peculiare della cultura cristiana: lo Stato, infatti, d'ora in poi non può pretendere di assolutizzarsi, e trova nella coscienza della persona un limite invalicabile al proprio potere. Da ciò segue che, dal canto suo, la religione può ispirare le scelte politiche ma non ne costituisce la giustificazione diretta ed immediata. Afferma a tal proposito Ratzinger:

Secondo la concezione romana la religione è una istituzione dello Stato, quindi una sua funzione, e come tale subordinata ad esso. Non è un assoluto il quale sia indipendente dagli interessi dei gruppi che la rappresentano, ma è un valore strumentale rispetto allo "Stato" assoluto. Secondo la concezione cristiana, per contro, nella religione non si tratta di consuetudine ma di verità, che è assoluta, che quindi non viene istituita dallo Stato ma ha istituito per sé stessa una nuova comunità, la quale abbraccia tutti quanti vivono della verità di Dio¹⁹.

Entro l'ottica fin qui proposta, allora, siamo autorizzati ad affermare un legame – certo non privo di contraddizioni – tra monoteismo cristiano (che sceglie il *logos* greco come interlocutore) e laicità, che non sempre viene rimarcato con la dovuta attenzione. Il politeismo, se traiamo in modo corretto le conseguenze dell'impostazione ratzingeriana, appare invece più permeabile alle pretese assolutistiche del potere statale. La distinzione tra la sfera di Cesare e la sfera di Dio, a partire dalle celeberrime parole di Gesù «Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio», ha istituito quel "dualismo cristiano" che ha impedito, già dai primi secoli della Chiesa, di identificare "le cose di Dio con quelle di Cesare", cioè la teologia e la politica, le istituzioni religiose e quelle temporali. Certo, tale distinzione ha solo piantato un seme che sarebbe poi germogliato pienamente lungo i secoli successivi, anche attraverso avvenimenti drammatici e conflitti dolorosi, e tuttavia ciò che è germogliato dopo non sarebbe stato possibile senza quel seme. Ora però, proprio a questo punto, ci viene incontro un problema che era chiaro, come vedremo a breve, a Ratzinger stesso. Se la rivendicazione cristiana di una verità assoluta desacralizza lo Stato e guadagna uno spazio di libertà per la coscienza virtualmente intangibile, allo stesso tempo può celare anche il pericolo di una esagerazione "teocratica", che si trova in relazione con il fatto che la pretesa di verità del cristianesimo può trasformarsi in intolleranza politica, com'è già successo più di una volta nella storia. Quanto appena guadagnato in termini di laicità attraverso la connes-

sione tra contenuto della fede e *logos* greco, sembra ora già da ridiscutere. Il problema che ne deriva può essere enunciato in questi termini: come interpretare la relazione tra fede e *logos*, che sta alla base della rivendicazione cristiana di verità, in modo che non si tramuti in una forma di intolleranza?

Quale ragione per la fede?

La questione appena evocata è di vasta portata. L'autocomprensione del cristianesimo come "religione del *logos*", e dunque la convergenza (che non significa totale sovrapposizione) tra il Dio di Gesù Cristo e l'Assoluto della teologia filosofica, è radice di laicità perché – come abbiamo detto sulla scia delle argomentazioni ratzingeriane – relativizza ogni sovranità mondana. La fede esprime una riserva escatologica su ogni potere storico. In questo modo, però, ai suoi occhi ogni *potestas* mondana non può pretendere autentica *auctoritas*. Da qui dunque la tentazione, che non può essere taciuta, di un mancato rispetto dell'autonomia della sfera storico-politica. Si tratta di un equilibrio difficile²⁰. Il già citato Dario Antiseri può aiutarci a portare alla luce le implicazioni di questo argomento. In uno dei suoi saggi precedentemente richiamato, il filosofo italiano, discutendo dei fondamenti della democrazia liberale, richiama Hans Kelsen, per il quale la democrazia può essere assicurata solo sul fondamento di un radicale agnosticismo metafisico: «[...] la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione di valori assoluti»²¹. Ora, riprende Antiseri, «chiedo se sia possibile accettare il pluralismo senza accettare quella forma di relativismo intesa quale non fondabilità razionale dei diversi sistemi etici»²². In altri termini, la democrazia liberale, che ha nel pluralismo delle idee e nel libero confronto di queste la propria condizione di esistenza, potrebbe davvero sussistere se una qualche voce al suo interno pretendesse di conoscere una verità incontrovertibile (dunque intrinsecamente indiscutibile) di ordine metafisico e/o morale? E quando un certo cristianesimo, esasperando l'esigenza di "plausibilità" dei contenuti del proprio credo, intende presentare le proprie convinzioni antropologiche ed etiche, derivate dai principi di fede, anche come perfettamente consonanti con le esigenze della razionalità genuina, non finisce con l'introdurre un elemento di intolleranza verso le altre istanze? Inoltre non afferma subdolamente una quasi irrilevanza della fede stessa, troppo schiacciata su una ragione che saprebbe spiegare in modo chiaro ed evidente (dunque stringente) le ultime verità? «Per un cristiano – domanda provocatoriamente Antiseri – ciò che è Bene e ciò che è Male lo stabilisce il Vangelo o la ragione umana?»²³.

Con tale importante interrogativo, siamo riportati circolarmente al tema del rapporto ragione e fede e al testo del '59 di Joseph Ratzinger. L'aggancio della fede alla *ratio philosophica*, come si può dedurre dal discorso ratzingeriano, si compie sulla base della comprensione dell'uomo come *capax Dei*. Questo è uno dei punti di contatto più importanti tra metafisica e cristianesimo (naturalmente tenendo conto della differenza tra il "Dio" intenzionato nelle due vie e del diverso percorso seguito: ascendente, nel caso della metafisica; discendente, nel caso del cristianesimo, che concepisce la possibilità del rapporto di fede tra Dio e l'uomo solo in quanto istituito dal primo di questi due termini). Se l'uomo non è *capax Dei*, allora non sarà neppure in grado di essere destinatario di una possibile rilevazione di Dio²⁴. Di contro, il vero nocciolo della visione politeista, come abbiamo già messo in luce, sta in una concezione dell'Assoluto come non interpellabile: l'uomo deve accontentarsi dei suoi sfocati e incerti riflessi. In questo secondo caso, allora, vince una radicale sfiducia nella capacità dello spirito umano di raggiungere una qualche verità assoluta.

Alla luce del quadro che abbiamo potuto tracciare solo in forma riassuntiva, il problema che la precedente domanda di Antiseri ci aiuta a sollevare, consiste nel dirimere la questione cruciale relativa allo statuto della "pretesa di verità" che Ratzinger rivendica per la fede cristiana, a partire dall'incontro cercato dalla patristica e dalla scolastica con la metafisica greca. Se da un lato tale pretesa desacralizza ogni sovranità statale e crea le premesse per uno spazio di libertà individuali che fronteggia il pubblico potere, dall'altro, se non maneggiata con cautela, potrebbe essere usata per revocare in dubbio la legittimità del pluralismo delle idee e delle tradizioni culturali, su cui si fonda la democrazia liberale e la laicità della società aperta:

Viviamo in una società laica quando a nessuno e a nessun gruppo portatore di una specifica tradizione è proibito di dire la sua, ma dove nessuno e nessuna tradizione è esente dalla critica del pubblico dibattito²⁵.

Entro il contesto di un approccio invero molto diverso da quello di Antiseri, e con accenti radicali, la questione è stata presentata in tono polemico anche dal filosofo italiano Paolo Flores D'Arcais, in un articolo apparso su «la Repubblica» il 9 marzo 2015, qui citato per il volume di dibattito che seppa suscitare. Nel testo, dall'eloquente titolo *La democrazia deve chiedere l'esilio di Dio*, il filosofo sosteneva che «è inerente alla democrazia l'ostracismo di Dio, della sua parola e dei suoi simboli, in ogni luogo dove protagonista sia il cittadino». I monoteismi, infatti, argomentava l'articolista, hanno soppiantato i tolleranti *pantheon* pagani, ibridabili e interscambia-

bili, imponendo un unico *Nomos* incontrovertibile, che non può far altro che generare fanatismo violento poiché non ammetterebbe l'alterità di un pensiero diverso²⁶. Alla luce delle nostre riflessioni condotte sulla prolusione di Ratzinger, si può giudicare come il richiamo di Flores D'Arcais ai «tolleranti *pantheon* pagani» sia abbastanza unilaterale, così come anche troppo liquidatoria appare l'equazione tra pretesa di verità e violenza. Tuttavia il richiamo ha perlomeno il merito di porre la questione della pretesa di verità del cristianesimo e della sua compatibilità con la società pluralista, nella maniera più chiara possibile.

È evidente che la vastità del tema non consente una trattazione esaustiva in questo spazio. Per gli obiettivi del nostro discorso, però, sarà sufficiente indicarne i contorni generali alla luce della visione ratzingeriana. Orbene, la parola democrazia si riferisce a un ambito del convivere nel quale si esprimono opinioni molteplici e anche in contrasto, pertanto inevitabilmente esposte tanto alla controvertibilità quanto alla fallibilità. L'accordo o il compromesso, talvolta faticosi, sono subordinati all'ammissione che nessuna di esse può pretendere di imporsi come "assoluta".

Pertanto, una democrazia che costringe a una verità di parte non prende sul serio le opinioni altrui anzi svuota di valore qualsiasi opinione non attribuendole serietà alcuna. In tal modo la democrazia indebolisce sé stessa. [...] L'opinione prevalente è invece democraticamente plausibile quando cerca di raccogliere il più possibile l'apporto delle opinioni altrui e ne rispetta comunque lo spazio di libertà²⁷.

L'esito virtuoso additato nella citazione precedente, può davvero avverarsi – questo è un punto importante – soltanto se entro il campo delle opinioni viene coltivata una tensione prospettica alla verità, che a sua volta propizia una critica costante delle visioni parziali e una loro eventuale riformulazione. Insomma, la consapevolezza del limite di ogni prospettiva rispetto alla verità incondizionata può fungere da garanzia del rispetto del pluralismo delle opinioni. Pertanto

non dall'idea di un vero "assoluto" occorre stare in guardia, ma da una visione e da una pratica "assolutistica" della verità, cioè dalla visione assolutistica dell'assoluto, la quale conduce alla volontà di imposizione²⁸.

Ciò vale a dire che rispetto del pluralismo e disinteresse per la questione della verità non sono esattamente sinonimi. Anche perché, sia notato *en passant*, senza la comune coscienza di una distanza tra le differenti *veritates* e una *veritas* verso cui tutti ci riconosciamo in cammino, può generarsi il

delirio di onnipotenza delle parti, che iniziano a reclamare per sé tutta la verità, imponendosi anche con la forza. Dunque il rapporto tra tensione alla verità e pluralismo appare articolato e non riportabile a dualismi semplificanti.

Di tale complessità si mostra consapevole Joseph Ratzinger. A questo proposito è interessante riprendere quanto il fu Benedetto XVI ha affermato in almeno due occasioni. Cominciamo dal discorso tenuto ai parlamentari britannici presso Westminster Hall, il 17 settembre 2010. L'intervento era dedicato ai fondamenti etici delle scelte politiche. In quell'occasione, Ratzinger ribadì che la tradizione cattolica sostiene l'accessibilità razionale alle norme obiettive che regolano il retto agire, prescindendo dal contenuto della rivelazione. A partire da questa visione, allora, per il Papa teologo il ruolo della religione non è tanto quello di fornire tali norme, come se esse non potessero esser conosciute dai non credenti, quanto piuttosto «di aiutare nel purificare e gettare luce sull'applicazione della ragione nella scoperta dei principi morali oggettivi»²⁹. La religione (segnatamente quella cristiana) non è una dimensione concorrente della ragione, la sua è una funzione "correttiva" nei confronti della ragione, la quale deve ammettere la propria non autosufficienza e accettare, per così dire, una fornitura di senso dall'esterno. Il processo, però, è duplice: anche la religione deve accettare di essere purificata dalla ragione, per non scadere in fondamentalismi e integralismi dannosi o addirittura tragici.

Questo ruolo "correttivo" della religione nei confronti della ragione, tuttavia, non è sempre bene accolto, in parte poiché delle forme distorte di religione, come il settarismo e il fondamentalismo, possono mostrarsi esse stesse causa di seri problemi sociali. E, a loro volta, queste distorsioni della religione emergono quando viene data una non sufficiente attenzione al ruolo purificatore e strutturante della ragione all'interno della religione. È un processo che funziona nel doppio senso. Senza il correttivo fornito dalla religione, infatti, anche la ragione può cadere preda di distorsioni, come avviene quando essa è manipolata dall'ideologia, o applicata in un modo parziale, che non tiene conto pienamente della dignità della persona umana. Fu questo uso distorto della ragione, in fin dei conti, che diede origine al commercio degli schiavi e poi a molti altri mali sociali, non da ultimo le ideologie totalitarie del ventesimo secolo³⁰.

Da una parte la ragione, che pure può in potenza conoscere norme morali obiettive autonomamente, è invitata a guardare con realismo ai propri limiti, poiché il passaggio dalla potenza all'atto è faticoso e non sempre garantito. La ragione è sempre esercitata dalla totalità della persona, che porta

con sé tutto il carico di pregiudizi, precomprensioni, tare storiche; dall'altra parte la religione, pur svolgendo il ruolo essenziale di "bussola" alla verità per la coscienza morale, è altresì chiamata a un costante confronto col *logos* per evitare ogni forma di esaltazione fanatica (*Schwärmerei* avrebbe detto Kant, riferendosi a quanti filosofano brandendo una verità superiore rispetto agli interlocutori, guadagnata *per inspirationem*). Ratzinger sosterrà una posizione simile a questa anche nel celebre confronto col filosofo Jürgen Habermas, tenutosi il 19 gennaio 2004, a Monaco, presso l'Accademia cattolica della Baviera:

Parlerei della necessità di un rapporto correlativo tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate alla reciproca chiarificazione e devono far uso l'una dell'altra per riconoscersi reciprocamente³¹.

Il dispositivo di reciproco controllo tra tradizione religiosa e razionalità laica permette a Ratzinger (e a noi attraverso di lui), a parere di chi scrive, due preziosi guadagni. In primo luogo, il superamento di una concezione troppo asfittica e astratta di ragione, che vorrebbe la *ratio* tanto più pura quanto più lontana dalle fonti affettivo-esistenziali che pure la alimentano; in secondo luogo, ragione laica e sapienza religiosa sono relativizzate l'una rispetto all'altra, in modo da evitare rapporti ancillari unidirezionali. Aprirsi alla sapienza religiosa è un modo di esercitare la ragione; farsi attraversare dalla razionalità è un modo di vivere la sapienza religiosa. La religione cristiana e il *logos*, in tale prospettiva, sono visti come coimplicantisi.

In questa maniera siamo ricondotti al discorso contenuto nella lezione inaugurale tenuta dal giovane Ratzinger presso l'Università di Bonn nel 1959 dal quale siamo partiti. La circolarità di rapporto tra religione e ragione pubblica, su cui tanto ha insistito Benedetto XVI, non è altro che la prosecuzione in chiave etico-politica della circolarità già indicata dal giovane Ratzinger in quella prolusione: *fides quaerens intellectum e intellectus quaerens fidem*.

Bibliografia su Joseph Ratzinger

Fede Verità Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo, Cantagalli, Siena 2003.

Introduzione al Cristianesimo, Queriniana, Brescia 2005.

Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis, Marcianum Press, Venezia 2007.

Caritas in veritate, Lettera Enciclica, Libreria Enciclica Vaticana, Città del Vaticano 2009.

Il posto di Dio nel mondo, Cantagalli, Siena 2013.
Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio, Cantagalli, Siena 2018.
Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale, Mondadori, Milano 2023

Bibliografia generale

ANTISERI D., *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
– *L'invenzione cristiana della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.
DANANI C. (a cura di), *Democrazia e verità. Tra degenerazione e rigenerazione*, Morcelliana, Brescia 2020.
FLORES D'ARCAIS P., *La Guerra del Sacro. Terrorismo, laicità e democrazia radicale*, Cortina, Milano 2016.
GILSON E., *La filosofia nel Medioevo*, Rizzoli, Milano 2019.
LIVI A., LORIZIO G., *Il desiderio di conoscere la Verità. Teologia e filosofia a cinque anni dalla Fides et Ratio*, Lateran University Press, Roma 2005.
PANNENBERG W., *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969.
RAHNER K., *Uditori della parola*, Borla, Roma 1988.

- ¹ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, n. 2.
- ² J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Marcianum Press, Venezia 2007, p. 5. Il testo è stato pubblicato per la prima volta dalla casa editrice Schnell & Steiner (München-Zürich 1960).
- ³ Cfr. *ivi*, p. 22.
- ⁴ *Ivi*, p. 26.
- ⁵ *Ivi*, p. 27.
- ⁶ *Ivi*, p. 34.
- ⁷ Cfr. *ivi*, p. 31.
- ⁸ *Ivi*, p. 34.
- ⁹ *Ivi*, p. 37.
- ¹⁰ *Ivi*, p. 31.
- ¹¹ *Ivi*, p. 40.
- ¹² *Ibidem*.
- ¹³ *Ivi*, p. 41. Gli stessi argomenti sui rapporti tra monoteismo e politeismo sono ripresi da Joseph Ratzinger nel celebre *Introduzione al cristianesimo* del 1968. Si veda il primo paragrafo della parte prima *Questioni preliminari su Dio*. L'edizione italiana cui qui si fa riferimento è J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005¹⁴.
- ¹⁴ Ratzinger considerava il legame del cristianesimo con la razionalità greca non un accidente storico ma un evento "provvidenziale". Tra i molti esempi possibili, cfr. J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, p. 98. Anche la celebre lezione magistrale di Ratisbona, *Fede, ragione e università - Ricordi e riflessioni*, tenuta il 12 settembre 2006 da papa col nome di Benedetto XVI. Sull'intreccio tra pensiero greco e cristianesimo si veda anche W. JAEGER, *Umanesimo e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2023. Sui rapporti tra cristianesimo e filosofia greca, visti anche alla luce della contemporaneità, si veda pure l'imprescindibile (nonostante la datazione) W. PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969.
- ¹⁵ Cfr. anche J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 135-139.
- ¹⁶ *Ivi*, p. 129. Da qui il motivo dell'accusa di "ateismo" mossa ai primi cristiani (attestata, ad esempio, da Giustino nella sua *Apologia*): questi, infatti, rifiutavano in blocco il *pantheon* dei loro contemporanei.
- ¹⁷ *Ivi*, p. 105.
- ¹⁸ D. ANTISERI, *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 91. Edizione Kindle. Su cristianesimo e laicità, si veda anche ID., *L'invenzione cristiana della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.
- ¹⁹ BENEDETTO XVI, *A Cesare e a Dio: la teologia della politica di Agostino e la sua attualità*, in ID., *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, a cura di P. Azzaro e C. Granados, Cantagalli, Siena 2018, p. 32.
- ²⁰ Per le implicazioni teoretiche e storiche di questo grande problema, cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.
- ²¹ H. KELSEN, *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1985, p. 139.
- ²² D. ANTISERI, *Laicità*, cit., p. 77.
- ²³ *Ivi*, p. 78.
- ²⁴ Cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1988².
- ²⁵ D. ANTISERI, *Laicità*, cit., p. 82.
- ²⁶ Per un approfondimento, si veda P. FLORES D'ARCAIS, *La Guerra del Sacro. Terrorismo, laicità e democrazia radicale*, Cortina, Milano 2016.
- ²⁷ F. TOTARO, *Introduzione in Democrazia e verità. Tra degenerazione e rigenerazione*, a cura di C. Danani, Morcelliana, Brescia 2020, p. 23.
- ²⁸ *Ivi*, p. 25. Su questa tematica, che possiamo definire "prospettivismo veritativo", cfr. anche F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013.
- ²⁹ BENEDETTO XVI, *Il fondamento etico delle scelte politiche: il discorso di Westminster Hall*, in ID., *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, cit., p. 105.
- ³⁰ *Ibidem*.
- ³¹ BENEDETTO XVI, *Ragione e fede per un'etica comune. Un dialogo con Jürgen Habermas*, in ID., *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, cit., p. 124.