

La fede ragionevole del ‘cittadino globale’. Ratzinger e lo snodo neomoderno

The Reasonable Faith of the ‘Global Citizen’. Ratzinger and the Neomodern Junction

Ignazio Iacone*

La sfida che la ragione moderna ha lanciato alla fede non si è ancora conclusa. Le speculazioni kantiane rimangono provocazioni attuali sia per i credenti sia per quelli che ritengono che l'esercizio della ragione abbia poco a che fare col credere. Joseph Ratzinger, Benedetto XVI, accoglie in pieno la sfida. Il credente, secondo la sua visione filosofica, deve accogliere il motto del sapere aude. Dove la ragione presume di cogliere tutto, esprimendo una forma di dominio sul reale, la fede le ricorda i suoi limiti creaturali; quando, al contrario, ritiene di essere incapace di conoscere alcunché delle grandi domande metafisiche, essa le rammenta che non può abdicare al proprio ruolo e che non può non osare l'avventura del sapere. Il terzo millennio, ipermoderno, segnato da un'antropologia di chiara marca individualista, è alla ricerca del fondamento di un ethos condiviso da cui discendono i criteri delle scelte e i parametri degli stili di vita di una comunità. Esso non può non trarre origine dal dialogo mai concluso tra ragione e fede.

Modern reason's challenge to faith has not yet ended. Kantian speculations remain current provocations for believers and those who believe that exercising reason has little to do with belief. Joseph Ratzinger, Benedict XVI, fully embraces the challenge. According to his philosophical vision, the believer must embrace the motto of sapere aude. Where reason presumes to grasp everything, expressing a form of dominion over reality, faith reminds it of its creaturely limits; when, on the contrary, it believes it is incapable of knowing anything of the great metaphysical questions, it reminds it that it cannot abdicate its role and that it cannot but dare the adventure of knowledge. The hypermodern third millennium, marked by an anthropology of a clear individualist approach, is in search of the foundation of a shared ethos from which the criteria of choices and the parameters of the lifestyles of a community descend. It cannot fail to originate from the never-ending dialogue between reason and faith.

Keywords: Ratzinger, Fede, Ragione, Democrazia.

* Ignazio Iacone, docente a contratto di Bioetica ed Etica delle Imprese Facoltà di Giurisprudenza, LUM (Libera Università Mediterranea) Giuseppe De Gennaro.

Ragione e fede: sguardi concentrici sull'umano

Era il 1959 quando Joseph Ratzinger, giovane docente di teologia, pronunciò la sua prima *lectio*¹ all'Università di Bon. Il titolo del saggio conteneva in *nuce* il nucleo del pensiero filosofico che il professore, allora trentaduenne, avrebbe sviluppato per tutta la sua vita accademica, fino all'elezione a Papa: la ricerca della verità come luogo di incontro tra speculazione filosofica e visione religiosa. Tale ricerca, secondo il giovane filosofo, deve essere applicata con grande serietà tanto nel campo naturale, quanto in quello religioso, e quando questo avviene, le due ricerche sono destinate a incontrarsi e collaborare. Nella filosofia è l'uomo che cerca Dio come spiegazione del cosmo e di sé stesso; nella religione, in particolare quella cristiana, è Dio che, nella sua assoluta indicibilità, si racconta all'umano offrendo non solo un pensiero ma comunione e amore². È a partire da questo rapporto dialettico tra ragione e fede che Ratzinger traccia un'interessante prospettiva ermeneutica. Reinterpretando le speculazioni platoniche-agostiniane e bonaventuriane, ripropone l'immagine del pensiero cristiano in una prospettiva capace di conciliare le istanze scientifiche del pensiero moderno con quelle filosofico-teologiche neomoderne³. Del resto non possiamo dimenticare il suo fondamentale contributo all'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II. In questo documento, infatti, ha espresso l'idea fondamentale che ha guidato il suo pensiero nella relazione tra i due ambiti, quello della ragione che impegna la conoscenza umana e quello della fede che esprime il presupposto della testimonianza religiosa qualitativamente diversa ed incommensurabile rispetto all'orizzonte della ragione.

In questa complessa immagine culturale egli si ispira ad una polifonia nella quale il sapere scientifico trova il suo completamento nella fede religiosa sia nella prospettiva biblica sia in quella teologica.⁴

Il nucleo fondamentale della teologia ratzingeriana, in tal senso, è costituito dalla caratterizzazione della differenza e affinità tra il Dio dei filosofi e quello della fede, in un orizzonte semantico illustrato ampiamente nella *Fides et Ratio*:

La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità, e in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su sé stesso⁵.

La metafora delle due ali che conducono l'uomo alla contemplazione del vero, indica un approccio al rapporto fede-ragione che, mentre esclude ogni riduzionismo e inclusivismo, sostiene un'ideale di collaborazione armonica tra queste due imprescindibili dimensioni dell'esistenza. Sicché il rapporto tra di loro si costituisce a partire da una situazione di autentica e reciproca alterità e di irriducibile identità.

La fede è altra cosa rispetto al ragionare e la ragione (meglio forse sarebbe parlare delle diverse forme di razionalità) si costituisce come realtà altra rispetto al credere. Per il cristiano il salto nella fede (e la sequela che esso comporta) risulta comunque necessario e ineludibile, in quanto il credere non si pone al termine di un percorso razionale come suo compimento o esito scontato o realizzazione ultima. E d'altra parte il cammino della ragione filosofica esige una cesura alle credenze e quindi il rischio di un abbandono o distacco, che richiede la matura consapevolezza da parte di chi osa filosofare di mettere costantemente in gioco le proprie convinzioni e certezze⁶.

L'approccio ratzingeriano, soprattutto in relazione alle urgenze dell'epoca moderna, salvaguarda la distinzione e l'armonia tra fede e ragione, ponendo il cristianesimo al riparo dai pericoli derivanti, sia da una proposta di inclusione della fede nella ragione, cioè del credere nel sapere, sia dall'inclusione opposta della ragione nella fede, cioè del sapere nel credere. Il discorso di Ratisbona ne è una lucida esemplificazione:

Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture. E tuttavia, la moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé, come ho cercato di dimostrare, un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere⁷.

Il sapere teologico, dunque, diventa la narrazione di un cristianesimo fedele al messaggio biblico e alla tradizione teologica della chiesa e, nello stesso tempo, dialogo nel senso concepito dalla Costituzione Conciliare *Nostra aetate*:

gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il

cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità⁸.

Tradizione e rinnovamento costituiscono la nuova semantica filosofica-teologica che permette a Ratzinger di promuovere un'ermeneutica del messaggio cristiano capace di comprendere e di interpretare le trasformazioni della contemporaneità; anche la condanna del relativismo, per le evidenti aperture allo scetticismo e al nichilismo, si fa più prudente quando la relazione tra scienza e fede coinvolge questioni inerenti le scienze contemporanee quali neuroscienze, psicoanalisi, ingegneria biomedica ecc. Integrando il tomismo proprio della tradizione cattolica nella visione agostiniana, Ratzinger considera il momento esistenziale come completamento della tradizione ontologica classica. In tal modo, anche il soggettivismo esistenziale, integrato nell'oggettivismo della verità, può costituire l'orizzonte di fondo di una conoscenza teologica in cui la finitezza si apre alla profondità della trascendenza. È evidente, dunque, che la 'ragione' ratzingeriana non è «la ragione che conosce come assolutamente necessario se non quello che è necessario in forza del suo concetto»⁹, ma una ragione dia-logica e problematizzante che cerca il fondamento dei fondamenti, il fondamento ultimo¹⁰ dentro di sé ma finisce per trovarlo in un'alterità che la eccede, in un'inesorabile necessità trascendente (*intellectus quaerens fidem*). Sempre nel discorso di Ratisbona, Benedetto XVI chiarisce:

La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso? Io penso che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia. Modificando il primo versetto del Libro della Genesi, il primo versetto dell'intera Sacra Scrittura, Giovanni ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole: "In principio era il λόγος". È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce *σὺν λόγῳ*, con *logos*. *Logos* significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione –. Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, la parola in cui tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro meta, trovano la loro sintesi. In principio era il *logos*, e il *logos* è Dio, ci dice l'evangelista¹¹.

Il *logos* apre alla comprensione della verità del senso dell'essere; non è il sapere, infatti, la forma in cui l'uomo può affrontare tale verità, bensì il com-

prendere, che significa afferrare e concepire il senso che si è accettato come fondamento. Ciò che non si può comprendere non può essere conosciuto¹².

Se le cose stanno davvero così, il comprendere non costituisce affatto una contraddizione rispetto alla fede, ma ne rappresenta anzi la più genuina attività. [...] La teologia pertanto, intesa come discorso comprendente, logico (*rationale*, intellettivo-razionale) su Dio, sarà sempre un compito originario e precipuo della fede cristiana. [...] Su questo si fonda anche il diritto inalienabile del pensiero greco nell'ambito del cristianesimo¹³.

Se la filosofia di fine Ottocento, con Nietzsche in testa, ha annunciato la morte di Dio¹⁴, e trasformato la ragione in un'estetizzante forza moralistica, la postmodernità annuncia anche la morte del prossimo¹⁵.

Debolezza della ragione e ragionevolezza della fede

Se la modernità aveva elaborato nozioni forti di soggettività in grado di confrontarsi con il mutare delle epoche, il postmoderno si caratterizza come l'epoca che mette in crisi il soggetto e con esso la stessa ragione. La postmodernità che non è né antimoderna o oppositiva né ultramoderna o sorpassante, risulta caratterizzata nel senso della complessità, della differenziazione, del relativismo, del sincretismo occasionale e scomposto, della visione prospettica ma segmentale, della rinuncia alla ragione illuministica.

Il suo spessore più elevato appare individuato nella sua articolazione labirintica, nel nichilismo delle sue equivalenze valoriali, nel decostruttivismo delle grandi narrazioni storicamente date¹⁶.

In una società concepita senza centro, anche la nozione di persona è soggetta ad un ripensamento. Per secoli l'uomo ha compiuto il suo viaggio in compagnia di Dio. Con l'avvento della modernità il vincolo che lo legava all'universo del sacro, ad una comunità di fede, si è spezzato. Quella religiosità illuminata dalla ragione creatrice ha lasciato il posto a religioni in cui l'Io si fa nomade per esplorare nuove dimensioni dell'essere; si fa straniero al proprio corpo e al mondo accettando la sfida della propria ricerca. La soggettività è esposta ad ogni possibile deformazione, è rottamata, dissolta in mille maschere, simulacri, manichini¹⁷.

Lo stesso concetto di identità è messo in pericolo da una seconda forma di pluralismo, quello delle differenze¹⁸. Il fondamentale cambiamento della concezione del mondo e dell'essere umano, risultato delle crescenti

conoscenze scientifiche, ha svolto un ruolo essenziale nella distruzione delle antiche certezze morali. Nell'enciclica *Spes salvi*, Benedetto XVI specifica meglio la questione affermando quanto segue:

Se il progresso per essere progresso ha bisogno della crescita morale dell'umanità, allora la ragione del potere e del fare deve altrettanto urgentemente essere integrata mediante l'apertura della ragione alle forze salvifiche della fede, al discernimento tra bene e male. Solo così diventa una ragione veramente umana. Diventa umana solo se è in grado di indicare la strada alla volontà, e di questo è capace solo se guarda oltre se stessa. In caso contrario, la situazione dell'uomo, nello squilibrio tra capacità materiale e mancanza di giudizio del cuore, diventa una minaccia per lui e per il creato¹⁹.

Attraverso il dispiegamento di forze economiche e tecnologiche l'uomo è uniformato sotto la cappa opprimente di una cultura omologante, incapace di creare identità personali o adesioni collettive. La dittatura del "pensiero unico" ha «prodotto di fatto la proscrizione delle idee non conformi, la marginalizzazione di coloro che si situano al di fuori del circolo virtuoso della *doxa* dominante»²⁰.

Il globalismo della comunicazione e l'irreligione della secolarizzazione hanno concretamente determinato il passaggio dall'umanesimo di stampo razionalistico a quello relativistico in cui l'autorealizzazione tecnologica dell'Io pensante, innesca una deriva nichilista²¹. A tale riguardo,

esiste però una responsabilità della scienza nei confronti dell'essere umano in quanto tale, e soprattutto una responsabilità della filosofia nell'accompagnare criticamente lo sviluppo delle singole scienze e nell'esaminare criticamente conclusioni affrettate e finte certezze su cosa sia l'essere umano, da dove venga e perché esista; in altre parole, nel separare l'elemento non scientifico dai risultati scientifici – con cui spesso è mescolato – e mantenere lo sguardo sull'insieme, sulle altre dimensioni della realtà umana, di cui nella scienza si possono mostrare solo aspetti parziali. In concreto, è compito della politica sottoporre il potere al controllo della legge, in modo da garantirne un uso assennato²².

L'avanzata delle nuove biotecnologie su scala globale, da un lato ha accelerato il processo di frantumazione della soggettività, dall'altro ha instillato nell'uomo un bisogno spasmodico di ritrovare sé stesso. Ma il recupero del sé non avviene facendo appello ad un'Alterità metafisica, né alla forza di una ragione pura; si realizza, piuttosto, attraverso la tecnica. «Nel XXI secolo,

il terzo grande progetto umano riguarderà l'acquisizione di poteri divini di creazione e distruzione, ed eleverà *Homo Sapiens* a *Homo Deus*»²³. Ma l'unico garante del vero sviluppo dell'uomo, è Dio stesso. Infatti,

avendolo creato a sua immagine, ne fonda altresì la trascendente dignità e ne alimenta il costitutivo anelito ad "essere di più". L'uomo non è un atomo sperduto in un universo casuale, ma è una creatura di Dio, a cui Egli ha voluto donare un'anima immortale e che ha da sempre amato. Se l'uomo fosse solo frutto o del caso o della necessità, oppure se dovesse ridurre le sue aspirazioni all'orizzonte ristretto delle situazioni in cui vive, se tutto fosse solo storia e cultura, e l'uomo non avesse una natura destinata a trascendersi in una vita soprannaturale, si potrebbe parlare di incremento o di evoluzione, ma non di sviluppo. Quando lo Stato promuove, insegna, o addirittura impone, forme di ateismo pratico, sottrae ai suoi cittadini la forza morale e spirituale indispensabile per impegnarsi nello sviluppo umano integrale e impedisce loro di avanzare con rinnovato dinamismo nel proprio impegno per una più generosa risposta umana all'amore divino²⁴.

L'umanità, nell'era del *post*, va incontro ad una trasformazione di tipo tecnologico, ad una ri-progettazione di stampo materialistico e *biologista* dell'uomo ricondotto alla sua corporeità materiale come espressione rifondante la sua stessa identità. Lo stesso Habermas, a tal proposito, non può non constatare che

una genetica liberale non comprometterebbe soltanto il libero poter-essere-sé-stessi della persona programmata. Questo tipo di prassi produrrebbe anche una relazione interpersonale per la quale non esistono precedenti. Quando una certa persona prende una decisione irreversibile sull'auspicabile composizione del genoma di una seconda persona, allora nasce tra i due soggetti un tipo di relazione che mette a repentaglio un presupposto – finora dato per scontato – dell'autocomprensione morale di persone autonomamente agenti e giudicanti²⁵.

Rimane assolutamente chiara la linea di demarcazione tra una visione religiosa dell'esistenza e una ricentrata sul potere totalizzante della tecnologia. Nel volume *Il sale della terra*, Ratzinger scrive:

Davanti a Cristo bisogna decidersi: "si tratta di una decisione [...] che riguarda l'intera struttura della vita, che ha a che fare con me stesso nella parte più profonda di me. Se costruisco la mia vita senza o contro Dio, quel che io faccio sarà qualcosa di totalmente diverso da ciò che io farei

se fondassi la mia vita su Dio. Si tratta di una decisione che abbraccia la totalità della mia esistenza: come vedo il mondo, quel che voglio essere o quel che sarò. Non si tratta di una delle tante decisioni sul mercato delle possibilità che mi vengono offerte. Qui al contrario, è in gioco tutto ciò che ha a che fare con la mia vita e con il suo destino²⁶.

Una ragione debole che ha abdicato a favore di un puro scientismo teme l'infinito. Come già osservava Louis Bouyer, «La sola a sentirsi importunata e a trovare inciampo nella fede non può essere che una falsa scienza, una scienza che si è pigramente fermata entro i propri limiti attuali, o una scienza che ha voluto indebitamente avventurarsi oltre l'ambito delle sue prese reali. La scienza che approda a una genuina sapienza, giunge per ciò stesso a riconoscere il mistero che è insito nelle cose e nell'uomo»²⁷. Dopo la fine dell'Illuminismo e la frantumazione del soggetto, si è andati alla ricerca di un nuovo spazio per la religione che è stato individuato nel "sentimento" come particolare ambito dell'esistenza umana. Ma la religione, inevitabilmente distinta dalla scienza, non può essere relegata ad un ambito particolare. La crisi attuale

deriva proprio dal fatto che è venuta meno la mediazione fra l'ambito soggettivo e quello oggettivo, ragione e sentimento si allontanano sempre più l'uno dall'altra e così perdono entrambi di vigore e di vitalità. Infatti la ragione settorialmente specializzata è sì incredibilmente forte e capace di risultati, ma a motivo della standardizzazione di un unico tipo di certezza e di ragionevolezza non permette più uno sguardo che penetri le questioni fondamentali dell'essere umano. Ne segue un'ipertrofia nell'ambito della conoscenza tecnico-pragmatica, alla quale si contrappone un'atrofizzazione nell'ambito delle questioni di fondo e così un disturbo dell'equilibrio generale, che può divenire mortale per l'umanità. Da parte sua per altro la religione oggi non è affatto scomparsa. Esiste anzi da molteplici punti di vista un aumento della richiesta religiosa, che però si sgretola nel particolarismo, si distacca dal suo grande contesto spirituale e, invece di innalzare l'uomo, gli promette un aumento di potere e una soddisfazione di bisogni. L'irrazionale, il superstizioso, il magico viene ricercato; incombe la minaccia di un ritorno a forme anarchico-distruttrici di interazione con potenze e forze occulte. Si potrebbe essere tentati di dire che oggi non vi è nessuna crisi della religione, ma piuttosto una crisi del cristianesimo²⁸.

La religione liberata dalla metafisica e dal pungolo della ragione diventa estetica e morale. Gianni Vattimo si spinge oltre ritenendo che la crisi, se non addirittura il crollo delle verità religiose, sia solo una parte integrante del processo religioso. La modernità, o meglio la neomodernità in quanto

professa di verità cancellate, va considerata come uno degli episodi della storia della salvezza²⁹. Ma una scienza separata dalla religione va incontro a forme di patologie spaventose. Alcuni progetti scientifici come la clonazione di uomini, la produzione di feti, ecc. evidenziano una forma patologica della scienza: essa, infatti, diviene pernicioso per la vita, laddove essa si distacca dal contesto dell'ordine morale dell'essere umano e riconosce le sue possibilità come unico criterio ammissibile.

Questo vuol dire che il raggio della ragione deve di nuovo allargarsi. Dobbiamo nuovamente uscire dalla prigione che ci si è costruiti e riconoscere nuovamente altre forme di accertamento, nelle quali tutto l'uomo è in gioco. Ciò di cui abbiamo bisogno è qualcosa di analogo a quello che troviamo in Socrate: una disponibilità che attende, che si tiene aperta e guarda al di fuori di se stessi. Questa disponibilità ha a suo tempo unito insieme i due mondi culturali – Atene e Gerusalemme – ed ha reso possibile una nuova ora della storia³⁰.

Ragione secolare, Stato liberale, ragione cristiana: fenomenologia del neomoderno

All'alba del terzo millennio il cristianesimo si trova in una crisi profonda che ha la sua ragion d'essere nel crollo della sua pretesa veritativa. Il tramonto della metafisica ha reso complicato il fondamento filosofico del cristianesimo. I metodi moderni hanno gettato sulle sue basi una luce sinistra. Sembra addirittura difficile non attribuire ai contenuti cristiani la verità del mito o l'importanza di un puro discorso simbolico; in altri termini, la religione cristiana è diventata un'esperienza religiosa accanto ad altre. Se il cristianesimo diviene solo un'espressione culturale della sensibilità religiosa, smette di possedere quella pretesa veritativa e obbligatoria che per secoli ha determinato l'ethos di tante comunità. Stando così le cose, secondo Ratzinger occorre nuovamente porre la questione fuori moda della verità del cristianesimo nel campo della filosofia, della storia e delle scienze naturali.

Se nel passato la forza che ha trasformato il cristianesimo in una religione mondiale risiedeva nella sintesi operata tra ragione, fede e vita, oggi si pone la questione del perché razionalità e cristianesimo siano contrapposti se non addirittura reciprocamente escludentesi. Qualcosa è cambiato sia nella razionalità che nel cristianesimo. Oggi la sintesi cristiana è sostituita da una variante neoplatonica impegnata in una rifondazione filosofica del rapporto tra filosofia e religione, più adatta alla coscienza moderna. La razionalità postmoderna, o pensiero debole, afferma che non possiamo co-

noscere la verità in quanto tale. Le diverse forme di conoscenza, attraverso cui ognuno cerca la verità, non sono importanti. Il divino non può essere conosciuto attraverso una sola strada obbligata. Vi sono molte vie che riflettono qualcosa del tutto e, tuttavia, nessuna è in sé il tutto. È questa la grossa questione con la quale la Chiesa e la teologia si confrontano.

Hegel³¹, come sappiamo, compì un'operazione mediante la quale la fede fu trascinata nella ragione e abolita come tale. A questa assolutizzazione dello spirito Marx³² oppose l'unicità della materia e Comte³³ lo spirito positivo, per cui tutte le questioni fino ad allora trattate dalla metafisica sarebbero state trattate dalle scienze umane. Di queste visioni il secolo appena iniziato ne è un'eco impressionante. Ci si può chiedere se con questo sia stata posta la parola fine alla separazione tra ragione e cristianesimo; nessuno può dubitare delle prove scientifiche dei processi evolutivi, ma il modello offerto da Karl Popper³⁴ della "filosofia prima", secondo cui la ragione non può impedirsi di pensare l'irrazionale e razionalmente elaborare metodi e risolvere problemi, ristabilisce il primato della ragione. Il cristianesimo, favorendo il primato della ragione, può e deve rimanere razionalità.

Il tentativo di restituire, in questa crisi dell'umanità, un significato globale alla nozione di cristianesimo come *religio vera*, deve per così dire puntare parallelamente sull'ortoprassi e sull'ortodossia. Il suo contenuto, oggi come un tempo, dovrà consistere, più profondamente, nella coincidenza tra amore e ragione in quanto pilastri fondamentali propriamente detti del reale: la ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera. Nella loro unità essi costituiscono il fondamento vero e il fine di tutto il reale³⁵.

Se torna ad essere fattibile un'armonizzazione di questo tipo è possibile restituire alle differenti comunità il fondamento di quell'*ethos* politico che le ha forgiate. Per metà del XIX e per tutto il XX Secolo la scienza ha nascosto un dogmatismo intollerante e la morale è stata considerata il prodotto delle circostanze, definita e praticata a seconda degli scopi della società; la tavola dei valori che avevano costruito l'Occidente e l'Europa in particolare è stata capovolta e oggi

[ci] troviamo davanti alla questione: come devono andare avanti le cose? Nei violenti sconvolgimenti del nostro tempo c'è un'identità dell'Europa, che abbia un futuro e per la quale possiamo impegnarci con tutto noi stessi? [...] Un primo elemento è l'incondizionatezza con cui la dignità umana e i diritti umani devono essere presentati come valori che precedono qualsiasi giurisdizione statale. Questi diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, né conferiti ai cittadini, ma piuttosto esistono per

diritto proprio, sono a lui previamente dati come valori di ordine superiore. Questa validità della dignità umana previa ad ogni agire politico e ad ogni decisione politica rinvia ultimamente al Creatore: solamente Egli può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono intangibili. [...] Ora oggi quasi nessuno negherà direttamente la precedenza della dignità umana e dei diritti umani fondamentali rispetto ad ogni decisione politica; sono ancora troppo recenti gli orrori del nazismo e della sua teoria razzista. Ma nell'ambito concreto del cosiddetto progresso della medicina ci sono minacce molto reali per questi valori: sia che noi pensiamo alla clonazione, sia che pensiamo alla conservazione dei feti umani a scopo di ricerca e di donazione degli organi, sia che pensiamo a tutto quanto l'ambito della manipolazione genetica – la lenta consunzione della dignità umana che qui ci minaccia non può venir misconosciuta da nessuno. A ciò si aggiungono in maniera crescente i traffici di persone umane, le nuove forme di schiavitù, l'affare dei traffici di organi umani a scopo di trapianti. [...] Il mio ultimo punto è la questione religiosa. Il rispetto nei confronti di ciò che per l'altro è sacro, e particolarmente il rispetto per il sacro nel senso più alto, per Dio, cosa che è lecito supporre di trovare anche in colui che non è disposto a credere in Dio. Laddove questo rispetto viene infranto, in una società qualcosa di essenziale va perduto³⁶.

In una democrazia liberale il rispetto della religione come *ratio pubblica* è un'inesorabile necessità. Habermas si chiede addirittura se una democrazia liberale abbia bisogno di premesse religiose. Posto che la democrazia per il nostro filosofo è basata sulla «formazione inclusiva quanto discorsiva di volontà e opinioni», i cittadini democratici non sono semplici oggetti del diritto, ma «co-legislatori democratici» che debbono, all'occorrenza, farsi carico delle esigenze di cittadini anonimi. La società postmoderna ha indebolito i legami democratici, ha sminuito la solidarietà sociale costruendo «monadi isolate che agiscono solo sulla base del proprio interesse e usando i propri diritti individuali come armi contro il prossimo»³⁷. Ed è proprio in questo contesto che, secondo Habermas, subentra la religione, non come dato di fatto ma come sfida ineludibile. Solo nelle comunità religiose si preservano quelle particolari sensibilità umane in grado di rappresentare una risorsa motivazionale per la solidarietà sociale. La necessità di un rapporto correlativo tra ragione, fede e religione è finalizzata ad una chiarificazione per un riconoscimento reciproco. Ma secondo Ratzinger i due partner principali nella ricomposizione di una democrazia compiuta, in cui si esperisce di fatto la solidarietà sociale, sono fede cristiana e razionalità laica occidentale. Entrambe, come forze culturali particolari, determinano la situazione

globale. Ciò non significa però che sia lecito accantonare le altre culture come un'entità in qualche modo trascurabile.

È importante per entrambe le grandi componenti della cultura occidentale acconsentire ad un ascolto, ad un rapporto di scambio anche con queste culture. È importante accoglierle nel tentativo di una correlazione polifonica, in cui esse si aprano spontaneamente alla complementarità essenziale di ragione e fede, cosicché possa crescere un processo universale di chiarificazione³⁸.

Ragione e fede nella visione ratzingeriana costituiscono, dunque, i pilastri per la costruzione di un *ethos* universale condivisibile da uomini e donne che, convivendo all'interno di molteplici processi di socializzazione, ne condividano norme, visione della giustizia e della morale. Può esistere una morale universale che possa valere per tutte le comunità del mondo?

Un universalismo etico onnicomprensivo potrebbe implicare una giustificazione morale della volontà di potenza e dominio, e quindi assolutamente impraticabile. Il relativismo etico, tanto avversato da Ratzinger, d'altra parte, potrebbe implicare il rifiuto di norme universali poiché morale e giustizia, per il relativista, hanno la loro ragion d'essere solo all'interno di una comunità determinata e non all'interno di una mondiale.

Lo storico confronto tra Ratzinger e Habermas, sul dialogo tra ragione e fede, ha evidenziato che bisogna poter far riferimento a principi potenzialmente universali che eccedono e precedono una determinata conformazione della morale di una comunità. Se l'incontro armonioso tra ragione e fede non determina un'etica potenzialmente universale, rimane solo un realismo che si pone al di là e al di qua della morale e non potrà che fondarsi su un relativismo per il quale tutto, e quindi nulla, sarebbe eticamente giusto e giustificabile.

Bibliografia

- BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni, Incontro con i rappresentanti della scienza. Discorso del Santo Padre*, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006.
- *Spe Salvi*, Paoline, Milano 2007.
 - *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.
- BENOIST A. DE, *La nuova censura, Contro il politicamente corretto*, Diana edizioni, Napoli 2021.
- BODEI R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002.
- BOUYER L., *Umano o cristiano*, Morcelliana, Brescia 1959.

- CIPOLLA C., *Perché non possiamo non essere eclettici, Il sapere sociale nella web society*, Franco Angeli, Milano 2013.
- COMTE A., *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 2013.
- DECRETO CONCILIARE, *Nostra Aetate. Sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*, Edizioni Paoline, Milano 1998.
- GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, Paoline, Milano 2019.
- GUERRIERO E., *Ragione, fede e amore. L'eredità di Joseph Ratzinger*, in «L'Osservatore Romano», 31 dicembre 2022.
- HABERMAS J., *Il futuro della natura umana, I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.
- HARARI Y.N., *Homo Deus, Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.
- HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2021.
- KANT I., *Dialettica trascendentale*, in KANT I., *Critica della Ragion pura*, UTET, Torino 1994.
- LORIZIO G., *Fede e Ragione, Due ali verso il vero*, Paoline, Milano 2003.
- MARX K., *Il capitale*, Newton Compton, Roma 2015.
- MASULLO A., *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli 1971.
- MELUCCI A., *Culture in gioco. Differenze per convivere*, il Saggiatore, Milano 2000.
- MORDACCI R., *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, Feltrinelli, Milano 2017.
- POLANYI M., *Fede e ragione*, a cura di C. Vinti, Morcelliana, Brescia 2012.
- POPPER K.R., *La scienza, la filosofia e il senso comune*, Armando Editore, Roma 2005.
- RATZINGER J.A., *La fede tra ragione e sentimento, Conferenza in occasione dell'ostensione della Sindone di Torino*, in «Archivio teologico torinese» 5, 1, 1991.
- *Duemila anni dopo cosa? Verità del cristianesimo?*, in «Il Regno-documenti», XLV, 854, 2000.
- *Lectio magistralis sulle “radici spirituali dell'Europa, Conferenza tenuta alla biblioteca del Senato sala capitolare del chiostro della Minerva*, in «Il foglio quotidiano», IX, 132, 2004.
- *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005.
- *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, in ID., *Il Problema di Dio nel mondo contemporaneo*, a cura di U. Casale, Lindau, Torino 2011.
- RATZINGER J.A., HABERMAS J., *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2022.
- RATZINGER J.A., BENEDETTO XVI, *Il sale della terra, Cristianesimo e Chiesa cattolica, Un colloquio con Peter Seewald*, San Paolo, Milano 2005.
- RIZZACASA A., *Una polifonia per il nostro futuro. Riflessioni tra fede e ragione nel pensiero di Joseph Aloisius Ratzinger*, in «Teilhard de Chardin aujourd'hui», 41, 2023.
- SEQUERI P., *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011.
- VATTIMO G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.
- ZOJA L., *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009.

- ¹ J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, in J. RATZINGER, U. CASALE (a cura di), *Il Problema di Dio nel mondo contemporaneo*, Lindau, Torino 2011.
- ² E. GUERRIERO, *Ragione, fede e amore. L'eredità di Joseph Ratzinger*, in «L'Osservatore Romano», 31 dicembre 2022.
- ³ Cfr. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.
- ⁴ A. RIZZACASA, *Una polifonia per il nostro futuro. Riflessioni tra fede e ragione nel pensiero di Joseph Aloisius Ratzinger*, in «Teilhard de Chardin aujourd'hui», 41, 2023.
- ⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, Paoline, Milano 2019, p. 3.
- ⁶ G. LORIZIO, *Fede e Ragione, Due ali verso il vero*, Paoline, Milano 2003, pp. 51-52.
- ⁷ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni, Incontro con i rappresentanti della scienza. Discorso del Santo Padre*, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006, in www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.
- ⁸ DECRETO CONCILIARE, *Nostra Aetate. Sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*, Edizioni Paoline, Milano 1998, p. 3.
- ⁹ I. KANT, *Dialettica trascendentale*, in ID., *Critica della Ragion pura*, UTET, Torino 1994, p. 246.
- ¹⁰ Cfr. A. MASULLO, *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli 1971.
- ¹¹ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, cit., 2006.
- ¹² Cfr. M. POLANYI, *Fede e ragione*, a cura di C. Vinti, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 151-176.
- ¹³ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, p. 70.
- ¹⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Feltrinelli, Milano 2017.
- ¹⁵ Cfr. L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009.
- ¹⁶ C. CIPOLLA, *Perché non possiamo non essere eclettici, Il sapere sociale nella web society*, Franco Angeli, Milano 2013, p. 177.
- ¹⁷ R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 262.
- ¹⁸ Cfr. A. MELUCCI, *Culture in gioco. Differenze per convivere*, il Saggiatore, Milano 2000.
- ¹⁹ BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, Paoline, Milano 2007, p. 23.
- ²⁰ A. BENOIST, *La nuova censura, Contro il politicamente corretto*, Diana Edizioni, Napoli 2021, p. 12.
- ²¹ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, pp. 5-9.
- ²² J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2022, p. 37.
- ²³ Y.N. HARARI, *Homo Deus, Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017, p. 78.
- ²⁴ BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, p. 29.
- ²⁵ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, p. 64.
- ²⁶ J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Il sale della terra, Cristianesimo e Chiesa cattolica, Un colloquio con Peter Seewald*, San Paolo, Milano 2005, p. 22.
- ²⁷ L. BOUYER, *Umano o cristiano*, Morcelliana, Brescia 1959, p. 75.
- ²⁸ J. RATZINGER, *La fede tra ragione e sentimento, Conferenza in occasione dell'ostensione della Sindone di Torino*, in «Archivio teologico torinese» 5, 1, 1991, p. 12.
- ²⁹ Cfr. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.
- ³⁰ J. RATZINGER, *La fede tra ragione e sentimento*, cit., p. 24.
- ³¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2021.
- ³² Cfr. K. MARX, *Il capitale*, Newton Compton, Roma 2015.
- ³³ Cfr. A. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 2013.
- ³⁴ Cfr. K.R. POPPER, *La scienza, la filosofia e il senso comune*, Armando, Roma 2005.
- ³⁵ J. RATZINGER, *Duemila anni dopo cosa? Verità del cristianesimo?*, in «Il Regno-documenti», XLV, 854, 2000, p. 195.
- ³⁶ J. RATZINGER, *Lectio magistralis sulle "radici spirituali dell'Europa, Conferenza tenuta alla biblioteca del Senato sala capitolare del chiostro della Minerva*, in «Il foglio quotidiano», IX, 132, 2004, p. 8.
- ³⁷ J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, cit., p. 29.
- ³⁸ Ivi, p. 37.