

Ritrovare la ragione per riscoprire la fede. Il lascito di Benedetto XVI nell'orizzonte del discorso di Ratisbona

Finding Reason to Rediscover Faith. The Legacy of Benedict XVI in the Horizon of the Regensburg Lecture

Antonio Sabetta*

La *lectio magistralis* di Ratisbona costituisce uno dei testi più provocatori e indicativi della lettura di Benedetto XVI della contemporaneità e del suo tentativo di andare oltre i fenomeni alla radice delle ragioni che li originano. Come ha ripetuto nel discorso che avrebbe tenuto all'Università La Sapienza, il rapporto tra fede e ragione è simile a quello tra divinità e umanità in Gesù Cristo: nessuna separazione e nessuna confusione, due realtà in cui l'una implica l'altra e viceversa. Il testo ripercorre le affermazioni centrali del discorso di Ratisbona e riflette sulle analisi di Benedetto XVI circa i termini e le ragioni della crisi paradossale della ragione nella postmodernità e l'urgente invito ad allargare gli orizzonti della razionalità per superare il riduttivismo della ragione strumentale e ritrovare la ragione nel suo statuto originario di ricerca della verità declinata come senso, dal che dipende la dicibilità della fede cristiana nella contemporaneità occidentale.

The Regensburg lecture represents one of the most provocative and indicative texts of Benedict XVI's reading of contemporary time and of his effort to go beyond phenomena to the roots of the reasons behind them. As he repeated in the speech he intended to give at La Sapienza University, the relationship between faith and reason is similar to that between divinity and humanity in Jesus Christ: no separation and no confusion, two realities in which one implies the other and vice versa. The text analyzes the central affirmations of the discourse of Regensburg and reflects on Benedict XVI's analysis of the terms and reasons for the paradoxical crisis of reason in postmodernity and the urgent invitation to broaden the horizons of rationality to overcome the reductivism of instrumental reason and rediscover reason in its original statute of search for truth declined as meaning, on which depends the tellability of the Christian faith in Western contemporaneity.

Keywords: Ragione, Fede, Postmodernità, Benedetto XVI, Senso.

* Antonio Sabetta, professore di Teologia fondamentale presso ITAM Chieti.

Introduzione

Ora che il tempo ha svolto il suo naturale compito di far decantare le reazioni permettendo alle parole di essere riconosciute nel significato che intendono comunicare secondo l'ampiezza delle questioni e le volute del ragionamento, tramontate le polemiche che per l'ingenuità dell'autore sono divampate impedendo al testo di essere riconosciuto nella sua provocatorietà e mettendo così in ombra il vero oggetto del contendere¹, possiamo riconoscere senza timore di essere smentiti che il discorso di Ratisbona rappresenta un testo fondamentale del pensiero e del magistero di papa Benedetto XVI e in un certo senso ne costituisce il lascito, poiché ci mette davanti la vera questione del nostro tempo, quella a monte di molte altre, dal confrontarsi con la quale dipende la possibilità tanto di ritrovare il senso della ragione e dell'essere l'uomo costitutivamente definito in forza della ragione dalla ricerca inconcludibile della verità, quanto il senso della fede cristiana che non può non dirsi senza la ragione. In tal senso, parafrasando un'espressione ripetuta spesso in teologia, potremmo dire: «Ohne Vernunft keine Glaube»², senza la ragione non c'è alcuna possibilità per la fede. Non che la fede sia una questione di ragione ma non è possibile dare un senso alla fede se non mediante il logos, poiché la fede ha delle ragioni che il credente deve maieuticamente far passare dall'implicito all'esplicito e queste ragioni pertengono il "logos della speranza", il motivo dotato di senso che rende credibile la fede cristiana³. La teologia ha chiaro che la questione delle ragioni/ragionevolezza della fede è una delle più complesse e difficili⁴ ma allo stesso tempo ineludibile, poiché l'unica possibilità per comunicare e trasmettere la fede è mostrarne la credibilità; in altre parole si tratta di rispondere alla domanda che Dostoevskij poneva: «[...] la fede si riduce a questo problema angoscioso; un colto, un europeo del nostro tempo può credere, credere proprio alla divinità del figlio di Dio, Gesù Cristo?»⁵.

1. Ragione, fede, verità

La questione del rapporto tra ragione e fede è al centro della *lectio* di Ratisbona. In tal senso l'intervento di Benedetto XVI è l'ultimo tassello di un confronto, quello della fede con la ragione, che dura da quando il cristianesimo è entrato nella storia. Presentandosi come *religio vera* il cristianesimo ha sempre cercato il dialogo e il confronto con il pensiero filosofico dal momento che la questione della "verità" è la domanda pertinente e ultima della ragione. Certo, come ci ricorda *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, l'incontro con la filosofia pagana non fu né immediato né facile (cfr. n. 38) oscillando tra posizioni scettiche (Tertulliano su tutti) e posizioni che hanno accolto

la fecondità di questo rapporto (basti pensare alle *Apologie* di Giustino ma soprattutto agli *Stromata* di Clemente Alessandrino e la sua visione della filosofia pagana come rivelazione di Dio ai pagani, con la stessa funzione che la legge ebbe per gli Ebrei). Sappiamo che dall'interno della fede lo scetticismo ha ceduto il passo al dialogo ed ha trovato espressione di grande spessore in Agostino prima e soprattutto in Tommaso presso il quale la ragione rimane necessaria prima del credere come *ratio demonstrativa* in quanto *praeparatio fidei* ma anche quando si crede nel suo senso di *ratio persuasiva*⁶ per cui alla fine non si può mai fare a meno della ragione perché tanto la ragione come *facultas veri* quanto la fede come *donum veri* sono intrinsecamente legate dal *verum*, dalla *veritas* come contenuto tanto dell'interrogare del pensiero (il senso cercato) quanto del credere della fede (il senso donato)⁷.

Questi atteggiamenti sono perdurati nella storia accentuandosi soprattutto nella modernità in cui, come scriveva Giovanni Paolo II, si è consumata la tragedia di una ragione separata dalla fede⁸ e la questione del rapporto tra fede e ragione è diventata tema di un documento dogmatico, la costituzione dogmatica *Dei Filius* che, nel pieno della modernità compiuta, ha difeso i diritti della ragione (contro i fideisti) e l'ulteriorità della fede rispetto alla ragione (contro i razionalisti) tentando la difficile articolazione di fede e ragione soprattutto in riferimento all'atto di fede. Poco più di 125 anni dopo il Vaticano I abbiamo avuto un testo miliare dedicato proprio al rapporto tra fede e ragione dove nel mutato contesto (il tramonto della modernità compiuta e l'ingresso nella cosiddetta, per quanto nebulosa, postmodernità) se la questione è rimasta la stessa, i ruoli di ragione e fede hanno subito un mutamento al punto che da una fede chiamata ad arginare una ragione unica *mensura veri* e *facultas veri* siamo giunti ad una fede avvocato convinto e convincente della ragione⁹ di fronte ad una profonda crisi della ragione che, rispetto al 1998, da un lato pare ancora più approfondita ma dall'altro riprende "quota" non più solo nella forma della ragione strumentale nelle modalità sì di un neo-illuminismo¹⁰ ma anche nelle forme di una sorta di "neo-modernità" in cui la ragione si ritrova senza il "delirio di onnipotenza" della modernità compiuta¹¹.

Che la questione dei rapporti tra ragione e fede sia centrale e decisiva lo ha fatto chiaramente intendere papa Benedetto quando ne ha parlato ricorrendo all'analogia del rapporto tra umanità e divinità in Gesù Cristo. Nel discorso che avrebbe dovuto tenere all'Università La Sapienza il 17 gennaio 2008 ha fatto riferimento al dogma cristologico di Calcedonia per esprimere la relazione tra fede e ragione in termini di unità senza confusione e di distinzione senza separazione, parlando del rapporto fra filosofia e teologia come magistralmente formulato da San Tommaso. Leggiamo in questo testo:

l'idea di san Tommaso circa il rapporto tra filosofia e teologia potrebbe essere espressa nella formula trovata dal Concilio di Calcedonia per la cristologia: filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro "senza confusione e senza separazione". "Senza confusione" vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero. Insieme al "senza confusione" vige anche il "senza separazione": la filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino¹².

Fede e ragione sono tanto legate che la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, che ci viene dal prologo di Giovanni, ci parla di Dio come *Logos*, cioè come ragione e parola, un nesso così forte che, come ha ricordato Benedetto XVI a Ratisbona, non agire secondo ragione (cioè agire contro ragione) è in contraddizione con la natura di Dio. Il nesso spinge all'identificazione del *logos* con il *logos divenuto carne* mostrando così che l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non è stato un semplice caso ma una necessità intrinseca¹³. Ciò vuol dire che Dio si vincola alla ragione (un'affermazione di portata notevole che spazza via ogni forma di volontarismo teologico), si rivela come *logos* e dunque non è un Dio irragionevole o irrazionale e assurdo: ogni visione nella quale Dio si comporta in maniera arbitraria e "capricciosa", in nome di una fraintesa idea di libertà e onnipotenza, è anticristiana sotto ogni aspetto. Allo stesso tempo, sul versante umano del nesso necessario tra Dio e *logos*-ragione, l'irragionevolezza (l'agire non secondo la ragione) è contro Dio, cioè costituisce l'obiezione più grande per parlare di Dio o incontrarlo.

Il legame necessario tra fede e ragione rimanda, però, anche alla *quaestio de veritate*. Il vero "magnete" di entrambe rimane la verità, negata la quale tanto la fede quanto la ragione perdono di significato e diventano reperti testimoniali del passato, quando servivano come strumenti rispetto ad un fine che ora non si pone più. La metafora delle due ali impiegata da *Fides et ratio* suggerisce da un lato la distinzione e l'alterità tra fede e ragione, e dall'altro la loro intrinseca necessità e collaborazione armonica rispetto alla verità (l'enciclica direbbe "circolarità"), in quanto entrambe sono state date all'uomo per elevarsi alla contemplazione della verità, e, quindi, di Dio

stesso. In particolare la ragione definisce l'uomo come cercatore della verità (una ragione che intenziona e conosce la verità perché la verità è *logos*, cioè è ragione nel senso che viene conosciuta e riconosciuta mediante la ragione) e la fede come accoglienza della medesima verità, in continuità con la ragione che non si arresta dinanzi alla verità ma conoscendola percepisce la sua inesauribilità e si affida alla verità stessa, la quale sopperisce al limite della ragione, alla sua inadeguatezza, dandosi a vedere, cioè rivelandosi.

La verità costituisce il pungolo, la molla nascosta che determina il dinamismo dell'azione e l'inarrestabilità della domanda. *Fides et ratio* descrive al n. 33 la domanda impellente di verità, il bisogno di assoluto, la capacità dell'uomo di riconoscere la verità e l'offerta della fede che si presenta come il compimento, la pienezza di ciò che è desiderato e cercato. In tale prospettiva sia avvertono gli echi ad esempio di Blondel e della sua fenomenologia dell'umano che mostra come la ragione vivendo la drammatica sproporzione fra desiderio e realtà, fra ricerca-bisogno e azioni concrete che riempiono questa domanda percepisce la necessità di un orizzonte infinito che solo sia in grado di dare intelligibilità ad un bisogno inarrestabile e all'incapacità del concreto di evaderlo nella sua ulteriorità; ma in fondo la sproporzione dell'uomo di cui parlava Pascal è sullo sfondo come orizzonte di infinità che configura la domanda della canna pensante che è l'uomo ma anche come impossibilità di realizzare la domanda che spinge verso la distrazione dall'attrattiva. E ancora un profondo senso agostiniano è rinvenibile in quest'argomentazione. Nel vescovo d'Ipbona la domanda sulla verità, che definisce l'uomo da quando comincia ad usare consapevolmente la ragione, si declina esistenzialmente come domanda universale di felicità ma allo stesso tempo la *ratio* riconosce il valore ineliminabile e necessario dell'*auctoritas*, ovvero del fatto che la verità la devi abbracciare affidandoti a qualcuno che te la comunica e testimonia. Per Agostino la felicità della vita è il godimento della verità (*gaudium de veritate*), cioè il godimento di Dio che è la verità (*Gv 14,6*)¹⁴; inoltre la verità alla fine la conosci in quanto la riconosci, cioè la ragione può conoscere da sola in qualche misura la verità, ma per evitare errori e dubbi su ciò che riguarda l'essenziale, Dio è venuto incontro all'uomo con la sua rivelazione nella storia e dunque la fede non è alternativa alla ragione ma ne rappresenta il compimento in quanto assume e mostra come reale ciò che la ragione ricerca come necessario.

Tutto questo allora ci attesta la continuità tra la fede e la ragione poiché la fede si presenta come il compimento, non il sacrificio della ragione¹⁵. Se la ragione riconosce che vi è altro oltre sé, che la verità non va solo cercata ma può essere anche accolta, essa può consegnarsi nella fede alla rivelazione; ma se la ragione non ammette nulla al di sopra di sé, non ci sarà mai com-

posizione o continuità fra ragione e fede. Se la ragione si proclama unica ed ultima istanza della verità, non potrà mai riconoscere un mistero oltre sé da affermare e tale che non vi sarebbe nulla di irragionevole se si manifestasse. Questa situazione richiama molto da vicino quell'“eccesso di ragione” che ha caratterizzato la modernità e che oggi ritroviamo nelle diverse forme di scientismo e del cosiddetto neoilluminismo¹⁶ che ripropongono il monismo moderno della ragione per cui si esclude qualsiasi approccio alla realtà che non sia quello della conoscenza razionale a partire da una ragione appunto “assoluta” unica norma e sorgente del vero, confondendo il riconoscimento del vero con la sua “produzione-costituzione”.

Ora l'idea della ragione come ultimo tribunale del vero e suo giudice definitivo soggiace alla duplice prospettiva entro la quale viene ricondotta la religione all'interno della modernità, in particolare in riferimento alla possibilità di un concetto di rivelazione quale realtà definibile come «un'istanza che trascende l'esperienza e si manifesta dandosi ad esperire»¹⁷. Così o la religione è rimasta fedele al principio della rivelazione, costringendosi ad escludersi dalla razionalità metafisica e venendo condannata ad essere qualcosa di irrazionale se non di fanatico, oppure si è sottomessa alle esigenze del principio di ragione riconducendosi così ad una religione nei limiti della sola ragione; il che è quanto accaduto nelle due posizioni che i metafisici moderni hanno assunto verso la religione rivelata: da un lato la prospettiva di Kant e Fichte (cfr. *La religione nei limiti della sola ragione* e il *Saggio di una critica di ogni rivelazione*), in cui la rivelazione è giudicata dall'istanza superiore della legge morale, dall'altro Hegel presso il quale la rivelazione non è vista più in opposizione alla ragione ma diventa la manifesta evidenza dello spirito a se stesso e dunque il contenuto della rivelazione non è altro, cioè non differisce, dal soggetto e dalla sua autocoscienza, per quanto sia appreso nella forma superiore del concetto. La riconduzione-riduzione della rivelazione alla ragione, quale criterio ultimo della sua verità e parametro costitutivo della sua identità-plausibilità, impedisce in ogni caso alla rivelazione di essere ciò che essa si definisce, ovvero l'evento di Qualcuno in deroga alle esigenze del principio di ragione¹⁸.

Tuttavia nel contesto odierno postmoderno sembra prevalere l'istanza di una ragione rinunciataria rispetto alla verità che rende problematico pensare una relazione feconda fra ragione e fede. Se, infatti, viene meno lo scopo, cioè la verità, è inevitabile che fede e ragione ricomprendano la loro identità a prescindere dalla verità, precludendo così l'orizzonte entro il quale collocare una possibile integrazione e “collaborazione”. Mi sembra che su questo aspetto siano da riprendere le analisi di J. Ratzinger che, iniziate in *Introdu-*

zione al cristianesimo (1968), conoscono un momento importante di sviluppo nella *lectio magistralis* all'università di Ratisbona nel settembre 2006.

2. Il paradosso della ragione postmoderna secondo Ratzinger - Benedetto XVI

Nel saggio del 1968, Ratzinger distingueva tra due tipi di difficoltà per la fede. Un primo tipo potremo chiamarlo “difficoltà strutturale” (lo scandalo primario della fede), una fatica intrinseca al credere che rende la fede mai un atto scontato ma sempre il risultato di una decisione. La ragione di questa difficoltà risiede nell'abisso che esiste tra Dio e l'uomo: da un lato l'uomo come essere che “vede”, dall'altro Dio che esula l'ambito del vedere, essendo egli per l'uomo essenzialmente invisibile; eppure Dio è anche riconosciuto non come irreali ma come la realtà autentica in quanto origine e sostegno di ogni altra realtà. Per questo la fede «comporta da sempre un salto su un abisso infinito vale a dire fuori dal mondo afferrabile che si presenta all'uomo»¹⁹ e, dunque, come si richiamava, il contenuto di una decisione: la fede, infatti, non è l'adattamento spontaneo all'inclinazione dell'esistenza umana; credere significa decidere

che nel cuore stesso dell'esistenza umana c'è un punto che non può essere alimentato e sostenuto da ciò che è visibile e percettibile, ma dove si incontra l'invisibile, sicché quest'ultimo gli diviene quasi tangibile, rivelandosi come una necessità inerente alla sua esistenza stessa²⁰.

Accanto però ad una “difficoltà strutturale”, si riscontra anche una “difficoltà storica” a credere (lo scandalo secondario della fede). Nel corso della storia le diverse forme di porsi dello spirito umano di fronte alla realtà hanno a che fare con la fede in quanto possono rendere a quest'ultima un buon servizio oppure intralciarne il cammino. Ciò significa che storicamente talvolta si fa più fatica a credere, come quando si ritiene che la fede sia un fatto del passato (tradizione), che vincola ad un qualcosa di già stato con valore perenne, e dunque tale da ostacolare la possibilità del progresso (il caso del razionalismo moderno).

Sappiamo che la crisi della tradizione si consuma nella modernità; l'epoca moderna infatti si propone come un “nuovo inizio” (Cartesio), una *renovatio* non più intesa come ritorno a ciò che c'era prima (paganesimo o cristianesimo) ma un ricominciare daccapo assumendo che il *traditum*, cioè l'orizzonte che raggiunge l'uomo all'interno del suo contesto, non ha più valore (men che meno normatività); sul piano sociale, come su quello delle idee, si istituisce l'identità tra *novum* e *melium* per cui il *nunc* è sempre più dell'*antea* e sempre

meno del *post*. Da qui l'idea del cammino dell'umanità verso la pienezza (progresso): nel futuro (dimensione utopica) si riuscirà a costruire quella felicità (*regnum hominis*) a cui tendiamo e questo accadrà liberando l'uomo dai lacci religiosi e culturali del passato (la tradizione) e assumendo come unica guida la ragione. Il paradigma della crisi-rottura costituisce la cifra della modernità. Ora, però, il passaggio dal moderno al post-moderno incrina definitivamente la categoria di progresso e la dimensione utopica, senza che questo significhi un recupero del valore normativo della tradizione²¹.

Al di là della identificazione tra cristianesimo-passato e la sua irrilevanza per un presente che si autoconsidera sempre più in là di ciò che è stato, la difficoltà a credere oggi è legata anche, e soprattutto, al presupposto tipico della mentalità contemporanea in virtù del quale la sola forma di conoscenza autentica è quella dei fenomeni, di ciò che appare e si può cogliere con i sensi. Questo ridimensionamento, o più propriamente riduttivismo, odierno della ragione si determina, nell'analisi di Ratzinger, come l'esito di due tappe intercorse nella modernità.

La prima tappa è rappresentata dalla nascita dello storicismo che, preparato da Cartesio e compiuto in Kant, trova la sua più decisiva formulazione in Giambattista Vico (secolo XVIII); questi, infatti, con il suo principio del *verum quia factum* perviene ad una nuova concezione di verità e conoscenza, rovesciando e annunciando la fine della metafisica antica e l'inizio dello spirito tipico della modernità. Per l'antichità e il Medio Evo *verum est ens* ed è conoscibile in quanto creato da Dio che pensando le cose le crea; poiché ogni essere è pensiero e verità, e partecipa del logos presente nella realtà, il pensiero umano può conoscere la verità essendo anch'egli logos. In Vico il paradigma cambia radicalmente perché all'equivalenza tra verità ed essere subentra quella tra verità e fattualità: la vera conoscenza è solo quella del *factum* e dunque, poiché l'uomo non può essere considerato *artifex* dell'essere, cioè non può conoscere la realtà naturale, egli conosce solo ciò che crea (riproducendo il dinamismo divino del pensare e quindi creare), ovvero la matematica e la storia. In tal modo la riflessione sul senso dell'essere diventa fatica inutile, il mondo finisce per non apparire più come la stabile sede dell'essere e

risulta ancora conoscibile solo in quanto fabbricato dall'uomo. In definitiva, l'uomo non è più in grado di guardare al di sopra di se stesso; no, perché ciò sarebbe nuovamente al di sopra del piano del *factum*, in cui egli stesso deve riconoscersi mero prodotto casuale di primordiali evoluzioni²².

La seconda tappa è costituita dall'avvento del principio del *verum quia faciendum*, nel quale la signoria del *factum* è sostituita da quella del *facien-*

dum, per cui al primato della storia subentra il dominio della tecnica. Unico ambito della conoscenza è il “ripetibile”, ciò che l’uomo può riprodurre mediante l’esperimento e come tale fallibile. La tecnica diventa il vero potere e dovere dell’uomo. In questo modo la conoscenza vera si confina all’ambito del sensibile e contemporaneamente si configura quella riduzione della ragione a ragione tecnica-strumentale che definisce lo statuto e allo stesso tempo annuncia la crisi della ragione moderna.

Il processo che è stato descritto nell’opera del 1968 costituisce, in un certo senso, il primo abbozzo di analisi che trova una forma più compiuta in alcuni testi successivi in particolare nel discorso tenuto all’università di Ratisbona²³. In questo intervento le parole preoccupate di Benedetto XVI riguardano la crisi palese della ragione che si configura nella contemporaneità come una sorta di autoriduzione della ragione²⁴; una crisi che appare paradossale, perché è costruita sugli innegabili successi della stessa ragione, cioè sul riconoscimento di una sua positività innegabile che è sotto i nostri occhi e di cui quotidianamente beneficiamo.

Che cosa accade alla ragione nella modernità? In quest’epoca essa va incontro ad una radicale trasformazione del suo significato. Nella tradizione classica il termine *logos* indicava l’intrinseca razionalità e intelligibilità del reale nelle sue molteplici dimensioni, intelligibilità che l’uomo con la sua ragione (anch’essa *logos*) coglieva, pervenendo così alla conoscenza della verità intesa come corrispondenza fra il pensiero e l’essere, una corrispondenza garantita dal fatto che da un lato la realtà era intellegibile e che, dall’altro lato, l’uomo aveva la ragione capace di cogliere e conoscere tale intelligibilità.

Nell’epoca moderna, in particolare con la rivoluzione scientifica e la nascita delle scienze sperimentali, emerge una nuova figura di razionalità fondata su due presupposti fondamentali che papa Benedetto così descrive:

Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la struttura matematica della materia, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa: questo presupposto di fondo è, per così dire, l’elemento platonico nel concetto moderno della natura. Dall’altra parte, si tratta della utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi, dove solo la possibilità di controllare verità o falsità mediante l’esperimento fornisce la certezza decisiva. Il peso tra i due poli può, a seconda delle circostanze, stare più dall’una o più dall’altra parte. Un pensatore così strettamente positivista come J. Monod si è dichiarato convinto platonico.

Il primo va cercato in ultima analisi in Platone; le scienze sperimentali basate sul metodo sperimentale e sulla possibilità di conoscere i fenomeni naturali e di esprimerli mediante leggi di natura matematica, riconoscono il presupposto di una strutturazione matematica ed intelleggibile della realtà, similmente a Platone che vedeva nel mondo fisico il riflesso imperfetto ma reale di quella intelligibilità compiuta che esisteva nel mondo delle idee. Se, infatti, i fenomeni naturali che la scienza ritiene di conoscere in maniera esatta, non obbedissero e non possedessero a loro volta una struttura ordinata secondo leggi invarianti, la scienza non potrebbe esistere. Il *logos*, dunque, sia oggettivamente (in quanto principio ordinatore del reale), sia soggettivamente (in quanto ragione) rimane il fondamento essenziale del pensare umano. Tuttavia all'interno delle scienze nella modernità accade che questo *logos* o sapienza «di cui da un lato parlavano i greci, dall'altro Israele, è stato riassorbito nel mondo materiale, al di fuori di esso non è più accessibile»²⁵.

Questo ci introduce al secondo presupposto su cui si basa l'idea moderna di ragione, ovvero il presupposto dell'empirismo, che prende le mosse dalla filosofia kantiana nella quale assistiamo alla riduzione della conoscenza nella sua forma scientifica all'ambito esclusivo del sensibile. Come Kant mostra nella *Critica della ragion pura*, non è possibile la fondazione della metafisica come scienza, non possedendo l'uomo quella intuizione intellettuale che gli permetterebbe una conoscenza della cosa in sé; la struttura trascendentale della soggettività, lo spazio e il tempo come sole forme a priori della conoscenza, confinano l'uomo al sensibile quale unico ambito dell'essere di cui egli possa avere una conoscenza di tipo teoretico. Per quanto riguarda invece l'uomo, il mondo e Dio (i temi tradizionali della riflessione metafisica) la ragione si serve di tali idee (che ne definiscono la condizione trascendentale), ma esse hanno soltanto il valore di idee regolative e non possono dare vita ad un sapere oggettivo e teoretico, come testimoniano le insuperabili aporie e antinomie cui va incontro, in primis, la teologia naturale²⁶.

Quello che si verifica nella modernità, allora, si configura in maniera sensibilmente diversa da come prospettato da Kant, perché, in un certo senso, non viene più salvaguardata la distinzione fra i diversi modi del conoscere all'interno della ragione, propendendo invece per un riduttivismo conoscitivo che identifica la conoscenza scientifica con la conoscenza *tout court*. Quanto all'inizio era solo una separazione di competenze tra le diverse forme della conoscenza razionale diventa una sorta di fuoriuscita dalla ragione di tutta una serie di regioni dell'essere le quali, a loro volta, non configurandosi più come razionali, entrano a far parte dell'ambito dell'irrazionale, come tale perciò soggettivo e non più universale o oggettivo e oggetto di conoscenza.

I successi di una ragione che chiameremo “strumentale” hanno ristretto l’ambito della ragione in sé determinando di fatto un suo impoverimento e una sua riduzione; la ragione si impoverisce dal momento che gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del “da dove” e del “verso dove”, gli interrogativi della religione e dell’*èthos*, non possono trovare posto nello spazio della ragione scientifica e devono essere spostati nell’ambito del soggettivo. Accade così che

il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la “coscienza” soggettiva diventa in definitiva l’unica istanza etica. In questo modo, però, *èthos* e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell’ambito della discrezionalità personale.

L’“autocensura” della ragione per cui «l’uomo non può più interrogarsi razionalmente sulle realtà essenziali della sua vita, sulla sua origine e sul suo fine, sul suo dovere morale e su quanto gli è lecito, sulla vita e sulla morte, ma deve rimettere questi problemi decisivi a un sentimento separato dalla ragione»²⁷, non innalza la ragione ma la priva del suo onore. Abbiamo così una duplice riduzione della ragione. Da un lato essa si confina al sensibile abbandonando tutti quegli ambiti che non sono quantitativamente descrivibili o riconducibili alla scienza empirica, dall’altro lato la ragione perde di significato in ordine alle questioni decisive della vita²⁸. Infatti nella concretezza dell’esistenza l’uomo non può affidarsi alle indicazioni che provengono dalla ragione tecnico-strumentale che non ha nulla da dire sul significato delle cose, sul senso dell’agire, sul bene da compiere, sugli affetti ecc.; di conseguenza quegli ambiti dell’esperienza, che sono decisivi nell’esistenza reale e quotidiana, vengono ad essere normati e definiti da criteri e regole che esulano dalla ragione, e come tali riconducibili perciò all’irrazionale o al sentimento, di modo che la norma a cui l’uomo si affida nella vita anziché essere la ragione diventa l’altro dalla ragione. Abbiamo così da un lato una *ragione senza verità*, poiché il senso appare precluso alla ragione la quale “funziona” solo sul piano dell’esperienza e degli oggetti empirici, dall’altro una *verità senza ragione*, poiché ciò che l’uomo considera vero e in base al quale prende decisioni, agisce in un modo piuttosto che in un altro, non deriva più da considerazioni di carattere razionale, non avendo più la ragione giurisdizione su ciò che non appartiene alla dimensione empirica. Una ragione così ridotta non può essere più la guida dell’uomo nella sua vita concreta e a cui subordinare le altre dimensioni dell’essere umano, come sempre affermato nella tradizione occidentale.

Non a caso oggi assistiamo al passaggio dalla signoria della ragione alla “tirannia” dei sentimenti e, soprattutto, degli istinti. Tra l’altro, sulla questione dell’istinto, basterebbe richiamare quanto detto con chiarezza da Arnold

Gehlen²⁹: l'uomo, a differenza degli animali, è un essere carente proprio dal punto di vista degli istinti, e dunque affidarsi agli istinti è quanto di meno egli dovrebbe fare, dal momento che non sono certo essi che lo contraddistinguono o gli conferiscono quella condizione di oggettiva centralità dentro la realtà. Senza la ragione, come disse l'allora cardinale Ratzinger nell'omelia durante la messa *pro eligendo romano pontifice*, resta solo l'io con le sue voglie³⁰ e così si riduce, se non addirittura cancella, l'umano, poiché l'istintività – come urgenza originaria e positiva del desiderio – separata dalla domanda di significato – come orizzonte ultimo che illumina e umanizza l'umano – rende l'uomo disumano, incapace di prendere sul serio il proprio io.

Questo esilio della ragione fa sì che gli ambiti del reale da essa abbandonati siano occupati da altre “misure” quali il sentimento, l'utilità, l'istintività ecc., tutt'altra cosa dalla prospettiva intenzionata da Kant per il quale ogni dimensione dell'esistenza, finanche la religione, si dava “entro” i limiti della sola ragione. Pertanto la determinazione odierna della ragione configura un riduttivismo della ragione che deve essere considerato una patologia della ragione; infatti,

se la ragione specializzata è enormemente forte, capace, non consente per lo più, a causa della standardizzazione di un unico tipo di certezza e di razionalità, lo sguardo panoramico sui problemi fondamentali dell'uomo. Ne segue un'ipertrofia dell'ambito del conoscere tecnico-pragmatico a cui fa da contraltare una contrazione nell'ambito dei fondamenti: da qui deriva un turbamento dell'equilibrio che può divenire mortale per l'*humanum*³¹.

In definitiva, per usare le parole di Glucksmann, la rinuncia suicida della ragione che si manifesta nell'odio postmoderno per il pensiero nell'abbandono delle sue virtù apofantiche (cioè la sua capacità di dire il senso del reale), segna l'avvento del nichilismo che proclama

non soltanto la relatività dei beni e dei valori ma più radicalmente la relatività del male. Da qui l'arbitrio irriducibilmente culturalista e di parte della nostra definizione di inumano. Violentare, perché no? Purificare etnicamente, perché no? Il genocidio, perché no? Uccidere padre e madre, fratello e sorella, *why not?* Il suicidio della ragione socratica genera mostri³².

Una ragione ridotta a mera ragione strumentale facilmente conduce ad un relativismo etico che, appunto, relativizza non solo i valori ma anche le colpe. Da un lato assistiamo ad una “relativizzazione della colpa”, per cui le situazioni nelle quali viviamo, la complessità dei fenomeni nei quali siamo inseriti e che non riusciamo a dominare – anzi ci condizionano profondamente – rendono più faticosa l'attuazione del bene e dell'imperativo etico

e “alleggeriscono” il senso di responsabilità, allentando la tensione etica e il desiderio di una vita sempre più tesa e devota al bene (tutto diventa un’attenuante). Dall’altro lato, e direi più problematicamente, il relativismo significa che la sfera etica è diventata meno imperativa e «la sua capacità di esercitare un’influenza regolativa per i soggetti è *condizionata* nell’intensità a seconda delle aree di vita, degli interessi, dei contesti, delle circostanze e delle decisioni da prendere»³³, nella consapevolezza accettata che ciò che è imperativo oggi può non esserlo più domani, secondo una mobilità dei paradigmi etici “liquidamente” definiti. Non disponiamo più di una ragione che ci determini dove è il bene e dove è il male e così la normatività dell’irrazionale ci priva di criteri stabili che ci permettano di giudicare e denunciare. La prima conseguenza della crisi è la tirannia del mercato, l’incapacità di sottrarsi allo strapotere del capitale che determina le vite ben più di quanto ne siamo consapevoli³⁴.

Ora, però, una tale patologia della ragione non può che comportare anche una patologia della fede; due patologie, dunque, «che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell’ethos non la riguardano più». È interessante notare che il destino della fede e della religione appaiono intrinsecamente legate a quello della ragione; il che ripropone l’istanza sulla quale si basava *Fides et ratio* che, denunciando i rischi della visione contemporanea della ragione – indebolita e privata non solo della possibilità di conoscere il vero ma della sensatezza stessa della domanda sul vero –, vedeva in questa visione riduttiva un grave rischio per la fede che, privata del confronto e della provocazione proveniente dalla ragione, rischia seriamente di ridursi a superstizione o mito³⁵. Anche papa Francesco in *Lumen Fidei* ha insistito sul necessario legame tra fede e ragione/conoscenza, perché la fede

senza verità, non salva, non rende sicuri i nostri passi. Resta una bella fiaba, la proiezione dei nostri desideri di felicità, qualcosa che ci accontenta solo nella misura in cui vogliamo illuderci. Oppure si riduce a un bel sentimento, che consola e riscalda, ma resta soggetto al mutarsi del nostro animo, alla variabilità dei tempi, incapace di sorreggere un cammino costante nella vita (24).

Il pericolo dei fondamentalismi, che stanno diventando un tratto che accompagna e qualifica sempre più tragicamente la società post-moderna nel suo darsi entro il paradigma della transizione, nascono oggi spesso da quello che potremmo chiamare un “difetto di ragione”. Non di rado la connotazione contemporanea del fenomeno finisce col considerare il fondamentalismo il correlato del fondamento: un pensiero del fondamento in quanto espressione di un pensiero forte tenderebbe a perpetrare la pretesa

moderna di dire l'intero univocamente, comportando così l'assolutizzazione della propria verità, l'incapacità di legittimare e sostenere la molteplicità della verità, a cui corrisponderebbe il fondamentalismo come atteggiamento spirituale nei diversi ambiti, da quello etico a quello filosofico e religioso. Al contrario, il dato odierno mostra la correlatività tra relativismo della verità (cosa diversa dal pluralismo della verità) e fondamentalismo; si potrebbe affermare che dove si indebolisce il fondamento ivi prende forza il fondamentalismo; non a caso, perciò, *Fides et ratio* invitava a recuperare il pensiero del fondamento come orizzonte della ragione, la necessità cioè di interrogarsi sul senso-significato delle cose oltre il loro mero darsi.

Alla luce di quanto detto, allora, il compito che deve essere prioritario oggi, che il postmoderno indica e la fede raccomanda, comunque lo si voglia articolare, non può essere che l'allargamento della ragione soprattutto mediante la ripresa di quell'ideale moderno illuministico sorto all'interno e a partire dalla tradizione biblico-cristiana. Si legge nel discorso di Ratisbona:

Questo tentativo, fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. [...] Non ritiro, non critica negativa è dunque l'intenzione; si tratta invece di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza³⁶.

Così facendo, però, non si rischia di ridare fiato e adito a nuovi deliri totalitari di una ragione sistemica da cui provengono le tragedie del secolo XX, l'olocausto, i totalitarismi, i genocidi? La vera sfida è poter ritrovare la ragione preservandola dalle sue derive che sempre si annidano come possibilità, derive che riguardano ogni dimensione dell'umano. Non si può rinunciare a qualcosa di decisivo per l'umano solo per gli errori della storia, dimenticando cosa abbia significato per l'uomo la "signoria della ragione". Non si tratta, dunque, di rifiutare la ragione, piuttosto di fuggire i suoi riduttivismi, per un ritrovamento della ragione che, nell'orizzonte della modernità, le vuole restituire la capacità di conoscere il vero e farle riscoprire la grandezza delle domande che la definiscono originariamente e costitutivamente, domande di senso circa l'origine delle cose e il destino dell'uomo e della realtà, domande ineludibili, di cui nella vita si ha bisogno per vivere, qualunque sia la risposta si dia loro:

l'occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente.

E non potrà mai essere il fallimento nella storia di certe risposte a cancellare lo statuto di una realtà, la ragione, che esiste in quanto domanda di significato e ricerca della verità. In fondo proprio questa idea richiamavano le parole di Socrate citate riassuntivamente da Benedetto XVI nella *lectio magistralis* di Ratisbona e che nel *Fedone* suonano così:

Non sarebbe deplorabile che ci capitasse questo, e cioè che, pur essendoci ragionamenti veri e saldi e che si possono riconoscere come tali, per esserci trovati di fronte a ragionamenti che a volte ci parvero veri e a volte no, invece di dare la colpa a sé e alla propria mancanza di conoscenza, si finisce, perché angustati, col dar la colpa volentieri ai ragionamenti medesimi e così si continuasse a odiarli e a biasimarli per tutta la vita, e così si restasse privi della conoscenza della verità e degli esseri? (90d)

3. Centralità della questione del senso

Ritrovare la ragione nella sua natura e accettare la sfida di stare dietro alla sua ampiezza con il realismo di chi ha conosciuto le tragedie di una ragione ideologica ma anche con la consapevolezza che non potrà essere l'abiura della ragione la soluzione della crisi epocale che l'Occidente (e il cristianesimo in esso) attraversa, significa in definitiva restituire alla ragione il compito di intenzionare la verità come senso. Non a caso la "crisi del senso" segna drammaticamente la povertà della contemporaneità; rifiutata la possibilità di interpellare con la ragione il senso delle cose, l'uomo proclama la fine del senso non tanto dinanzi alla disincantata constatazione che "il senso non esiste" ma quanto dinanzi al rifiuto di pensare che il problema del senso "abbia senso"³⁷. Galimberti vi vede la conseguenza della tecnica, poiché il paradigma tecnico-scientifico ha abolito i fini e così ha destituito dalle fondamenta

ogni possibile ricerca di senso per quel tipo d'uomo, l'occidentale, cresciuto nella "cultura del senso" secondo la quale la vita è vivibile solo se inscritta in un orizzonte di senso. A questo tipo di domanda la tecnica non risponde, perché la categoria del senso non appartiene alle sue competenze. Ma siccome oggi la tecnica è diventata la forma del mondo, l'ultimo orizzonte al di là di tutti gli orizzonti, le domande intorno al senso vagano

affannose e senza risposta in una terra ormai abbandonata dal suo cielo che ospita l'evento umano come qualsiasi altro evento³⁸.

Più ampiamente Galimberti aveva scritto sul senso in *Psiche e technè*³⁹, dove denunciava come chi continua oggi ad interrogarsi, a ricercare il senso, sia considerato un soggetto patologico da curare, perché demotivato e depresso, sia mediante le terapie, sia mediante i farmaci, e così il “non senso del senso” è proclamato come la nuova condizione “adulta” dell'uomo che, grazie alla tecnica, rassicurante e abolitrice dei fini, ha archiviato ogni orizzonte di senso⁴⁰. L'abolizione del senso significa anche l'abolizione della storia, poiché quando non si distingue più o non si riconosce più un fine accanto ad una fine, lo scorrere del tempo diventa solo il luogo della tecnica e del potenziamento delle sue procedure. Una condizione che può a ragione chiamarsi nichilismo, perché, citando Nietzsche, «manca il fine, manca la risposta al “perché”»⁴¹.

Queste considerazioni ci rimandano a FeR che al n. 81 indicava nella “crisi del senso” – non solo come difficoltà a trovare il senso ma anche, e più radicalmente, come messa in questione della sensatezza della stessa domanda di senso – uno degli aspetti più rilevanti e problematici della contemporaneità. Giovanni Paolo II lega la questione della crisi del senso alla frammentazione del sapere che non solo rende difficile la ricerca del senso ma fa chiedere a molti «se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso». La vita ridotta a compartimenti stagni, incapace di una visione unitaria e di un riferimento di significato, scivola verso scetticismo e indifferenza. Ma una ragione senza la domanda sul senso, cioè senza un'autentica passione per la ricerca della verità, tende ad autoridursi a funzioni meramente strumentali.

La negazione del senso, non riferita alla sua raggiungibilità ma alla significatività del darsi come domanda fondamentale, costituisce un aspetto (forse il più) problematico del nostro tempo e, soprattutto, della dicibilità del cristianesimo nell'epoca post-moderna. Su questo aspetto relativo alla constatazione della crisi del senso come negazione della significatività della domanda sul senso, non tutti concordano. Per diversi interpreti la negazione del senso non ha affievolito la questione del senso della vita che appartiene al “debito ontologico” che connota l'uomo; la frammentazione del senso non ha espulso la sua pertinenza dal momento che costituisce l'orizzonte di comprensibilità delle cose. Certo, viene riconosciuto che «la realtà postmoderna interpreta in modo differente la domanda originaria del senso», e che

il mutamento di prospettiva che ha introdotto la postmodernità nella questione del senso e nell'esperienza religiosa, sta nell'averli declassati dai grandi racconti della storia, assegnando loro un posto sì importante, ma

non unificante, disponibile a saper distribuire sensi senza assumerne la diretta responsabilità⁴².

Ma la riduzione del senso a qualcosa che non unifica, non è la fine del senso, il divenire *una* questione che sta accanto ad altre ma non *la* questione che decide dell'esistenza/vita?

Ad ogni modo, nel momento in cui la fede cristiana si "pretende" l'evento di un senso universale e definitivo, negare che il problema del senso sia il problema decisivo, ultimo della vita, rende l'uomo del tutto indifferente all'evento cristiano. Se c'è qualcosa di assoluto nella vita è proprio il senso. Scrive B. Welte a proposito del "postulato del senso":

il presupposto del senso può essere considerato come il dinamismo che comanda la realizzazione dell'esistenza. Come tale, è a un tempo conseguenza e presupposto della nostra esistenza: conseguenza perché, se noi aspiriamo a un'esistenza ricca di senso, è *per il fatto stesso* di esistere; presupposto perché, se non presupponessimo il senso, non potremmo realizzare la nostra esistenza mediante l'azione viva e concreta⁴³.

Il senso, leggiamo in *Introduzione al cristianesimo*:

è il pane di cui l'uomo vive nel più profondo del suo essere uomo. Senza la parola, senza il senso, senza l'amore, egli perviene alla condizione di non-poter-più-vivere⁴⁴.

Non solo un senso frammentario, parziale, ma un senso ultimo, totale, che esige l'impegno più alto della ragione spirituale e della libertà dell'uomo; certo, come scriveva Rahner, possiamo fuggire la domanda sul senso, «la possiamo sentire troppo impegnativa. Possiamo dire di non saper formulare con chiarezza la domanda e tanto meno la risposta, e che di conseguenza facciamo meglio a tacere in partenza su argomenti del genere»⁴⁵, ma in realtà l'uomo soprattutto nella sua vita pratica, concreta, non può evitare di venirsi a trovare di fronte alla questione del senso totale.

Allo stesso tempo la fede si autocomprende essenzialmente in relazione all'evento dell'accadere e del darsi del senso; la fede, infatti, è la forma con cui

l'uomo coglie in modo stabile il tutto della realtà, è il dar senso senza il quale la totalità dell'uomo rimarrebbe utopia, senso che precede il calcolo e l'azione dell'uomo, senza il quale in definitiva non potrebbe né calcolare né agire, perché lo può unicamente nell'ambito di un senso che lo sostiene⁴⁶.

Mi sembra molto interessante e innovativo che nella lettera *Porta fidei* Benedetto XVI abbia definito la ricerca sincera del senso ultimo e della verità definitiva sull'esistenza e sul mondo un autentico "preambolo alla fede" (n. 10), perché muove le persone sulla strada che le conduce al mistero di Dio. In tal modo la *quaestio de veritate*, declinata e declinabile solo come domanda sul senso, diventa un "presupposto" necessario per parlare della rivelazione e della fede. Negare il senso e la sua significatività che decide della vita dell'uomo significa rendere in-sensata la stessa fede che non avrebbe più a cosa riferirsi e come giustificarsi, divenendo così non più plausibile, insomma, per citare Niebuhr, la risposta ad una domanda che non si pone⁴⁷.

Conclusioni

Il compito che la *lectio* di Ratisbona lascia in eredità non solo alla fede ma all'Occidente, e che decide la sfida del dialogo e del confronto con la contemporaneità è quello di restituire dignità alla ragione⁴⁸ oltre e dopo quella crisi del razionalismo che si pone come termine della modernità. La tentazione postmoderna di rinnegare la ragione (nella duplice forma di una "ragione senza verità" e di una "verità senza ragione") deve essere superata evitando il rischio che la crisi di un modo di intendere la ragione (quello moderno) determini la crisi della ragione *tout court*. Ora, in un'epoca di profonda crisi dalla ragione è compito precipuo della fede assumersi l'onere della difesa della ragione dove, si noti bene, questa difesa è essenziale per la fede stessa poiché dinanzi ad una ragione debole emerge la tentazione del fideismo ovvero una sopravvalutazione della fede utilizzando non di rado come "argomento apologetico" l'attuale crisi profonda della ragione o facendo leva sulla deriva nichilista della ragione stessa.

Nel contesto odierno, nel quale emerge il bisogno necessario del dialogo tra culture e religioni diverse, all'interno di una declinazione plurale della verità, occorre con urgenza ricostruire l'alleanza tra fede e ragione riconoscendo che la ragione è la forma necessaria nella quale si afferma nell'uomo la verità di Dio e ritrovare nel *logos*, cui tanto l'uomo quanto Dio normativamente si legano, lo strumento "oggettivo" per dialogare oltre quella che Angelini ha definito la "confusa retorica del postmoderno"⁴⁹. Credo sia questa la strada opportunamente indicata da Benedetto XVI a Ratisbona, tutta ancora non solo da percorrere ma da costruire.

¹ Purtroppo la violenta polemica generata dalla citazione dell'imperatore Manuele II Paleologo riferita all'Islam ha distratto dal vero contenuto e obiettivo del discorso suscitando ingenerose prese di posizioni. Se ne vedano due esempi emblematici: AREF ALI NAYED, *Un commento islamico alla lezione di papa Benedetto a Ratisbona* e K. FLASH, *Sui padri della chiesa e su altri fondamentalisti*, entrambi raccolti nel volume K. WENZEL (a cura di), *Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona*, Queriniana, Brescia 2008, pp. 15-46 e 47-55.

² La frase in questione, al cuore della teologia di Balthasar, è "senza filosofia nessuna teologia" (*Ohne Philosophie, keine Theologie*).

³ Per considerazioni più ampie sul senso di *1Pt* 3,15 e ss rimando al mio *Un'idea di teologia fondamentale tra storia e modelli*, Studium, Roma 2017, pp. 411-418.

⁴ Una fede credibile è una fede che ha delle "ragioni" come è nella natura dell'atto di fede. Sia chiaro, come scrive Manaranche, «noi non crediamo per delle ragioni ma abbiamo delle ragioni per credere» (A. MANARANCHE, *Les raisons de l'espérance. Théologie fondamentale*, Fayard, Paris 1979, p. 277). Dietro queste parole si cela il fatto che uno dei temi più difficili della teologia è «la questione del reciproco rapporto fra l'assenso del credente alla rivelazione di Dio e la conoscenza della credibilità di tale rivelazione» [E. KUNZ, *Conoscenza della credibilità e fede (analysis fidei)*, in W. KERN, H.J. POTTMAYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, 4: *Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, p. 493].

⁵ F.M. DOSTOEVSKIJ, *I demoni. Taccuini per "I demoni"*, a cura di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1958, p. 1011.

⁶ Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, art. 3.

⁷ Ho sviluppato questa idea nella seconda parte del mio *Dal senso cercato al senso donato. Pensare la ragione nell'orizzonte della fede*, LUP, Città del Vaticano 2009², pp. 125-182.

⁸ Tale è il titolo dei nn. 45-48 dedicati al rapporto ragione / fede nella modernità.

⁹ Così *Fides et ratio*, 56.

¹⁰ Cfr. ad esempio S. PINKER, *Illuminismo adesso. In difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo e del progresso*, ed. it., Mondadori, Milano 2018.

¹¹ Cfr., ad esempio, R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.

¹² BENEDETTO XVI, *Insegnamenti IV/1* (2008), LEV, Città del Vaticano 2009, pp. 84-85. Coglie opportunamente il legame tra discorso di Ratisbona e discorso alla Sapienza il saggio di A. CORDOVILLA, *Por una razón abierta y una fe iluminada. Benedicto XVI entre la Universidad de Ratisbona y la Universidad de La Sapienza*, in *Estudios Eclesiásticos*, 83 (2008), pp. 399-424.

¹³ Leggiamo nel discorso di Ratisbona: «A questo punto si apre, nella comprensione di Dio e quindi nella realizzazione concreta della religione, un dilemma che oggi ci sfida in modo molto diretto. 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". [...] *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'evangelista. L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" (cfr. *At* 16,6-10) – questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco» (15-16). All'opposto di questa posizione che considera il pensiero greco parte integrante della fede cristiana vi è la richiesta di deellenizzazione del cristianesimo che a più riprese ritorna nella storia e che Benedetto XVI a Ratisbona individua in tre ondate: quella dell'epoca della riforma, quella della teologia liberale e quella odierna che riduce la sintesi con l'ellenismo a una prima inculturazione non vincolante nell'incontro del cristianesimo con le altre culture.

¹⁴ Cfr. *Confessioni* X, 23,33.

¹⁵ La *Dei Filius* parlando della fede ribadisce che l'atto di fede non è un "*motus animi caecus*" ma è "*consentaneum rationi*" (DH 3009 e 3010).

¹⁶ Si veda quanto Benedetto XVI nel discorso al Convegno della Chiesa Italiana a Verona (2006) ha lucidamente detto per sottolineare la problematica di questo “eccesso” generatore di «una nuova ondata di illuminismo e di laicismo, per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare. Così Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica, e la fede in Lui diventa più difficile, anche perché viviamo in un mondo che si presenta quasi sempre come opera nostra, nel quale, per così dire, Dio non compare più direttamente, sembra divenuto superfluo anzi estraneo».

¹⁷ J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, p. 8.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 7-11.

¹⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003¹², p. 44.

²⁰ *Ivi*, p. 43.

²¹ Cfr. L. BOEVE, *Interrupting tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Peeters Press, Louvain-Dudley (MA) 2003, soprattutto i capp. 2 e 3 (pp. 37-64).

²² *Introduzione al cristianesimo*, pp. 55-56. Ho discusso altrove la posizione di Ratzinger (cfr. *Radici teologiche del De Antiquissima Italorum sapientia di G. Vico*, in *Rassegna di Teologia* 48 [2007], soprattutto pp. 242-249) e nel mio *I “lumi” del cristianesimo*. Fonti teologiche nell’opera di Giambattista Vico, LUP, Città del Vaticano 2006, ho evidenziato una lettura profondamente diversa del principio del *verum-factum*. A mio parere rimane l’orizzonte cristiano del principio che nella *Scienza nuova* diventa fondamento per un’autentica “teologia filosofica” nell’orizzonte di un cristianesimo in dialogo critico con la modernità. Circa questa idea rimando a due miei studi: *La storia tra provvidenza e libertà. La teologia filosofica della Scienza nuova di G.B. Vico*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009), pp. 559-590 e il volume *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Studium, Roma 2010.

²³ Su questo testo, cfr. AA.VV., *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007; G. ANGELINI, *Fede e ragione secondo la lectio magistralis di Ratisbona*, in *Teologia* 32 (2007), pp. 3-10; R. FISICHELLA, *Verità fede e ragione in J. Ratzinger*, in *PATH* 6 (2007), pp. 27-43; G. EMERY, *Le discours du pape Benoît XVI à l’université de Ratisbonne*,

in *Nova & Vetera* 82 (2007), pp. 45-56; F.-X. PUTALLAZ, *Élargir l’horizon de la raison humaine*, in *ivi*, pp. 57-66; J.V. SCHALL, *The Regensburg Lecture*, St. Augustine’s Press, South Bend (IN) 2007 (un vero e proprio commentario al discorso del Papa); cfr. anche i diversi contributi pubblicati nel fascicolo 1/2007 della «Rivista Teologica di Lugano» tra cui: H.C. SCHMIDBAUR, *Das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Wissenschaft in der Lehre und Verkündigung Papst Benedikt XVI* (pp. 7-37); G. COTTINI, *Delle nazioni e inculturazione della fede* (pp. 39-55); E. MALNATI, *Ragione e fede. Necessaria sinergia per un incontro proficuo tra le culture* (pp. 101-114). Sempre sulla *lectio*, cfr. K. WENZEL (a cura di), *Le religioni e la ragione*; L. SAVARINO (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino 2008; S. GRYGEL, S.M. KAMPOWSKI (a cura di), *Fede e ragione, libertà e tolleranza. Riflessioni a partire dal discorso di Benedetto XVI all’Università di Ratisbona*, Cantagalli, Siena 2009; P. CODA, *Rileggendo la lectio magistralis di Benedetto XVI a Regensburg*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009), pp. 425-454; L. MAZAS, G. PALASCIANO (a cura di), *La provocazione del Logos cristiano. Il Discorso di Ratisbona di Benedetto XVI e le sfide interculturali*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

²⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, p. 164.

²⁵ *Ivi*, p. 165.

²⁶ Bisogna qui aggiungere, per evitare delle semplificazioni, che uomo, mondo e Dio non sono inconoscibili ma possono essere conosciuti in una forma diversa dalla conoscenza scientifico-teoretica, tanto che ciò che nell’ambito della ragione pura è precluso (non Dio in sé come idea – che funge da ideale perfetto della ragione teoretica in quanto garante dell’unità sensata del mondo – ma la sua esistenza) viene ritrovato nell’ambito della ragione pratica addirittura sotto forma di postulato, non di dimostrazione; ma che non si tratti di una conoscenza teoretica scientifica, non significa affatto che la ragione nel suo esercizio pratico non abbia valore conoscitivo. Pertanto non è corretto affermare che Kant sottrae all’ambito della ragione realtà come la morale o la stessa religione; più semplicemente egli riconosce l’impossibilità di una conoscenza scientifica di tutti quegli ambiti che per principio esulano dall’esperienza sensibile la

quale costituisce l'ineludibile e necessario punto d'avvio per la conoscenza.

²⁷ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, cit., p. 165.

²⁸ «Le concezioni correnti riducono la ragione alla facoltà dell'universale; dunque a facoltà che, per amore di universalità, sentenza da nessun luogo. Essa si affida in tal senso alla "scienza", la quale per accordare valore esclusivo a una pretesa evidenza sperimentale, si vede costretta a ignorare gli interrogativi più radicali dell'uomo, quelli relativi al senso di tutte le cose. [...] Una concezione riduttiva di ragione alimenta l'avversione sistemica del pensiero pubblico del nostro tempo a cimentarsi con gli interrogativi fondamentali della vita. In tal modo la ragione provoca grandi danni; abdica infatti al compito di promuovere il dialogo tra le persone, e ancor più a quello di promuovere il dialogo tra culture e religioni diverse [G. ANGELINI, *Fede e ragione secondo la lectio magistralis di Ratisbona, Teologia* 24 (1999), pp. 9-10].

²⁹ Cfr. A. GEHLEN, *L'Uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

³⁰ Il card. Ratzinger pronunciò tali parole riferendosi a quella che chiamava dittatura del relativismo: «[...] il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie».

³¹ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, cit., p. 150.

³² A. GLUCKSMANN, *Lo spettro di Tifone*, in AA.VV., *Dio salvi la ragione*, cit., pp. 110-111.

³³ C. COSTA, *La società post-razionale*, Armando, Roma 2012, p. 93.

³⁴ Si veda la denuncia di papa Francesco in EG contro l'economia dell'esclusione e dell'inequità, la tirannia invisibile del denaro che rifiuta qualsiasi ordine etico che rivendichi un controllo (cfr. EG, 53-60).

³⁵ Cfr. FeR 48; su questo aspetto mi sono soffermato precedentemente e non è il caso di tornarci.

³⁶ Questa intenzione di una difesa dell'ideale moderno di ragione illuministica e l'aver rivendicato una radice anche (non solo) cristiana di tale ideale, ha suscitato le ire di quanti scorrendo dietro tutto questo la pretesa cattolica di "cristianizzare" l'ingombrante illuminismo dei diritti dell'uomo, di "teologizzare i lumi" e

l'intera modernità, e soprattutto un progetto politico e culturale di restaurazione di un'idea egemonica della cristianità, si sono affrettati a denunciare il tentativo di rivendicare improbabili radici cristiane dei lumi e l'"abuso della storia nello spazio pubblico" per cui mentre si accusa la modernità illuminista dei "senza Dio" di ogni responsabilità degli orrori dei totalitarismi del Novecento, con disinvoltura la Chiesa (cioè il papa) si proclama l'erede di quello stesso mondo di valori. L'esempio più polemico è il *pamphlet* di V. FERRONE, *Lo strano illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2013. Quello che non è ancora chiaro, e non viene mai accettato da certo laicismo ideologizzato, è che non si tratta di non riconoscere lo scontro tra la Chiesa e la modernità, o la fatica dell'accettazione delle libertà moderne nella Chiesa. Si tratta piuttosto, nella percezione delle vere ragioni della crisi odierna (perché di crisi si tratta), di indicare delle possibilità, delle vie d'uscita; ma, naturalmente, certa cultura (o presunta tale) invece che confrontarsi sulla plausibilità delle argomentazioni si limita a richiamare gli errori del passato di cui la Chiesa è consapevole e che non si vergogna a riconoscere.

³⁷ Oppure riconosciamo che la ricerca del senso appartiene agli essere umani ma cerchiamo un senso che si adatti ai sentimenti, alle emozioni, agli istinti ma non alla ragione. Cfr. ad esempio E. LECALDANO, *Sul senso della vita*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 66-75.

³⁸ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 18. Il brano riproduce alla lettera un passaggio di *Psiche e techne* (p. 706).

³⁹ Cfr. ID., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, cap. 54 (pp. 680-715).

⁴⁰ «Chi invece, nonostante i riconoscimenti distribuiti dall'apparato tecnico, continua a denunciare l'assoluta mancanza di senso di un'esistenza costretta ad esprimersi in un semplice universo di mezzi, viene invitato da più parti a curare la sua demotivazione, la sua sensazione di irreperibilità di un senso. E così quello che è un segno di lucidità [...] viene rubricato come un sintomo patologico, come il segno di una malattia da cui occorre guarire. Vengono allora in soccorso quelle cure attraverso la parola (religiosa, psicoanalitica), o attraverso i farmaci (ansiolitici, antidepressivi), la cui funzione non

è quella di combattere l'insensatezza dell'esistenza, ma il sentimento che ha lucidamente avvertito l'insensatezza dell'esistenza» (ivi, p. 690).

⁴¹ Ivi, p. 704.

⁴² C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 376-377.

⁴³ B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti 1820, Genova 1985, p. 51.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 65. Si veda anche Galimberti: «[...] il senso è come la fame che si avverte non quando si è sazi, ma quando manca il cibo. È l'esperienza del negativo a promuoverne la ricerca, è la malattia, il dolore, non la felicità sul cui senso nessuno si è mai posto domande» (*Psiche e techne*, p. 700).

⁴⁵ K. RAHNER, *La questione del senso come questione di Dio*, in ID., *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Paoline, Roma 1984, p. 277. Si veda

anche un altro interessante saggio di Rahner: *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, in ID., *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Paoline, Roma 1981, pp. 133-154.

⁴⁶ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 65.

⁴⁷ «Niente è tanto incredibile quanto la risposta ad una domanda che non si pone» (R. NIEBUHR, *Il destino e la storia. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milano 1999, p. 66).

⁴⁸ «La cultura d'ispirazione cristiana oggi deve poter dare testimonianza alla dignità della ragione, restituendo all'uomo la fiducia nella sua capacità razionale, nella sua forza critica, usando privilegiatamente strumenti rigorosamente postmoderni» [G. MUCCI, *Considerazioni sul moderno e il postmoderno*. Koslowski, Lyotard e il cristianesimo, in *La Civiltà Cattolica* 142 (1991), II, p. 231].

⁴⁹ Cfr. G. ANGELINI, *Fede e ragione secondo la lectio magistralis di Ratisbona*, cit., p. 6.