

Vangelo e politica. Sulla posizione di Benedetto XVI

Sergio Carletto

1. Joseph Ratzinger: ragione cosmica o ragione pubblica?

In preparazione di un'analisi in forma più ampia della teologia di Joseph Ratzinger, che includa una ricostruzione accurata del suo intero itinerario teologico, a partire dagli anni di formazione, si presentano qui alcuni spunti preliminari di riflessione, che diventeranno successivamente oggetto di analisi più approfondita nel contesto di una monografia o di ulteriori contributi in forma di saggio. Dal punto di vista metodologico, questo contributo, con il suo carattere di provvisorietà e i limiti delle mie letture e conoscenze, si propone tuttavia di perseguire, con un intento "costruttivo" e non demolitorio, un franco approccio "critico-decostruttivo", e non meramente ricostruttivo, di alcuni tratti della riflessione ratzingeriana. Chi scrive ritiene in tal modo di poter stimolare un'ulteriore discussione nell'ambito dei seminari del gruppo di lavoro Cespec su "Religioni e sfera pubblica", nel cui contesto il lavoro è nato e si svilupperà ulteriormente, senza sottrarsi ad una più vasta discussione.

A livello più generale, il nostro obiettivo di ricerca è quello di verificare, in chiave interpretativa e non storico-documentaria, in quale misura la *Weltanschauung* e gli esiti, più remoti e recenti della riflessione filosofico-teologica di Joseph Ratzinger (Benedetto XVI) possano essere utilizzati come chiave ermeneutica, ovviamente né esclusiva, né esaustiva dell'evoluzione del rapporto tra la chiesa cattolica romana e la sfera pubblica europea, nel corso degli ultimi venticinque anni, a partire dalla chiamata a Roma del teologo bavarese, dopo il breve periodo dell'episcopato a Monaco (1977-1982) per assumere, quale cardinale prefetto, la guida della Congregazione per la dottrina della fede (Cdf), l'organismo dottrinale più importante nell'ambito della curia romana. Comprendere questa fase dell'esistenza teologica e dell'evoluzione teologica dell'attuale pontefice, eletto il 19 aprile 2005, presuppone una ricostruzione del suo profilo teologico complessivo a partire dagli anni della formazione, a Freising e a Monaco, e dell'insegnamento accademico di teologia fondamentale a Bonn (1959-1963), e di teologia sistematica a Münster (1963-1966), Tübingen (1966-1969) e Regensburg (1969-1977). Si impone in sede preliminare la constatazione del fatto che la letteratura "propriamente" scientifica su Ratzinger resti ancora largamente carente: segnalerei soprattutto la mancanza, a nostra conoscenza, e non solo in lingua italiana, di una monografia che vada davvero al di là di un intento divulgativo e introduttivo, o enfaticamente

apologetico, e di contributi, pur preziosi, di taglio squisitamente giornalistico e biografico¹.

¹ La sintesi più agevole, affidata a un registro discorsivo e introduttivo più che critico, del pensiero di Joseph Ratzinger disponibile in lingua italiana resta ancora il volume di Aidan Nichols, la cui prima edizione inglese risale però al 1988. Cfr. Aidan Nichols, *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996. Non ho per ora potuto accedere alla nuova edizione ampliata. Una sintesi breve ed efficace, ma anche criticamente accorta, del pensiero di Ratzinger è offerta da Alberto Melloni, *L'inizio di papa-Ratzinger*, Einaudi, Torino 2006, pp. 69-91, che introduce quale chiave interpretativa il motivo, che ritorna spesso nella critica del vero o presunto "platonismo" del pontefice. Si tornerà successivamente sul tema in forma più ampia, ma alla luce della lettura degli scritti giovanili a partire dal *Doktorarbeit*, redatto all'inizio degli anni Cinquanta sotto la guida di Gottlieb Söhngen su "Popolo e casa di Dio in Agostino" e dalla *Habilitationschrift* su Bonaventura (nella sezione sulla teologia della storia ora accessibile) mi sembra di poter affermare che tale categoria regge al vaglio critico qualora la si utilizzi anzitutto in riferimento all'ecclesiologia ("platonismo ecclesiologico"). Per Ratzinger, che fu in ciò fortemente influenzato da *Cattolicesimo* di De Lubac (1948), esiste una intima compenetrazione tra la dimensione societaria e quella pneumatica della chiesa; quest'ultima nella sua dimensione transtorica e metastorica, come *una, sancta, cattolica*, è una realtà che precede nella sua esistenza le chiese particolari ed è essa (e non il singolo fedele) il vero soggetto nel quale si attualizza nella storia la presenza dello Spirito di Cristo, nella forma della tradizione. La dimensione visibile e quella invisibile della Chiesa si identificano e non possono essere contrapposte: questa sarebbe l'essenza della posizione di Agostino nel *De civitate Dei*, che si mantiene fedele alla tradizione africana (nella sua tensione dialettica in Cipriano, Tertulliano cattolico e donatista, e Ottato di Milevi), ma è critico della dottrina della dottrina ticoniana del primato dell'*ecclesia invisibilis*. Il principio pneumatico è tuttavia decisivo per la vita della chiesa, come avrebbe ben colto, secondo Ratzinger, il tardo Bonaventura degli anni 1272-1273, recependo l'eredità di Francesco d'Assisi e di Gioacchino Da Fiore, nella misura in cui vivifica e rende dinamica una realtà altrimenti destinata a fossilizzarsi. La chiesa a cui pensa l'attuale pontefice è una realtà convocata e posta in essere dall'alto, e non germinante dal basso: conserva i caratteri di una realtà ideale, platonica che si risolve tuttavia, sia pure in forma pensionale e dinamica, nella concreta configurazione dell'istituzione. Se la Chiesa scaturisce dall'alto, come mostra l'eucarestia, si spiega in modo evidente perché in anni più recenti il cardinale Ratzinger abbia manifestato dubbi e riserve nel riconoscere, nel contesto giubilare, il peccato e le colpe della chiesa, non *in membris*, bensì *in capite*. Si capiscono così anche le riserve nei confronti di quelle ecclesiologie, che presuppongano una forma di ecclesiogenesi dal basso e sollecitino pertanto forme di "democratizzazione" del governo ecclesiale. Emerge qui pertanto una continuità di fondo degli assunti del teologo tedesco, che relativizza la presunta svolta "conservatrice"; successiva allo shock degli anni della contestazione e alla delusione post-conciliare. Più difficile è sostenere la tesi di un platonismo *tout court* del Ratzinger giovane: ciò appare dubbio alla luce del fatto che il nostro autore ben evidenzia nell'opera giovanile come l'Agostino vescovo abbandoni una interpretazione neo-platonizzante del cristianesimo, caratteristica della giovinezza, e recuperi l'originaria accezione paolina del dualismo tra spirito e carne, che non ha nulla a che vedere con la dialettica filosofica, platonica, tra realtà immateriale e corporeità. Ciò non toglie che il pensiero di Ratzinger sia segnato da una istanza ontologica e metafisica, che lo induce a sottovalutare la decisività della dimensione storico-salvifica nell'AT e della storia "fattuale" di Gesù di Nazaret quale fondamento della fede cristiana. Il tema è tuttavia di estrema complessità perché si inserisce nel ricco dibattito teologico novecentesco tra storia (intesa come storia della salvezza, ma anche nel senso bultmanniano) ed escatologia e metafisica e meriterebbe uno specifico approfondimento. Negli anni Sessanta, l'epoca del Concilio, la teologia del giovane perito Ratzinger apparve a tutti come meno "a-storica" rispetto a quella

Siamo ovviamente consapevoli del fatto che la complessità della chiesa cattolica dal punto di vista dottrinale, istituzionale e delle sue stesse espressioni magisteriali escludono ovviamente *a priori* una identificazione tra le opzioni teologiche di un determinato autore, o di una scuola teologica, per quanto autorevole dal punto di vista teologico e istituzionale e le posizioni della chiesa stessa. L'evoluzione dei pronunciamenti dottrinali, e più in generale del profilo teologico della Chiesa cattolica, nell'età di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, nel più generale contesto di "lunga durata" del post Concilio, è stata fatta oggetto di attente ricostruzioni, di taglio storico e storico-teologico, che non possono essere discusse nel dettaglio in questa sede preliminare. Un dato comunque si impone a tutti gli osservatori. L'attuale pontefice ha svolto un ruolo determinante nella evoluzione degli insegnamenti del magistero nell'ambito della dottrina teologica, morale e sociale (pontificio e della stessa Cdf di cui è stato prefetto per 23 anni a partire dal 1982), ben prima di succedere a Giovanni Paolo II, che l'aveva voluto e chiamato presso di sé, per dirigere l'ex Santo Uffizio, nel quadro di una "normalizzazione" del ricco e plurale dibattito teologico post-conciliare. A ciò occorre aggiungere che l'elezione, dopo secoli, di un teologo accademico al soglio di Pietro, propone un obiettivo, e inedito, rischio, di un esercizio del magistero ordinario del pontefice molto legato alle tesi, difese dal pontefice, come teologo privato². In tale contesto non ci pare corretto affrontare il tema della visione ratzingeriana del rapporto tra cattolicesimo e sfera pubblica, al di fuori di una serie di riferimenti alla più complessiva visione del rapporto tra fede e ragione, espressa in più occasioni da Joseph Ratzinger, una visione che presenta evidenti elementi di continuità con la falsariga dell'enciclica *Fides et Ratio* del 1998, alla cui stesura il porporato tedesco avrebbe offerto un non trascurabile contributo³.

rahneriana, specialmente in riferimento al concetto di tradizione. Si vedano a tal proposito i due saggi degli anni Settanta "Salvezza e storia" e "Storia della salvezza, metafisica ed escatologia", ripubblicati in J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia, 1986 (or. tedesco 1982), pp. 97-120 e 121-143. Difficilmente accessibile al lettore italiano è purtroppo la ricca e documentata dissertazione dottorale sull'ecclesiologia ratzingeriana di Paolo Martuccelli, *Origine e mistero della chiesa. La prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-New York 2001. Nell'ambito della letteratura tedesca più recente mi limito a segnalare Hansjürgen Verweyen, *Joseph Ratzinger- Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Primus Verlag, Freiburg 2007.

² Lo stesso Benedetto XVI è consapevole di tale rischio a tal punto da scrivere nella sua prefazione al primo volume dell'opera su Gesù Cristo, pubblicata nel 2007: «Non ho di sicuro bisogno di dire espressamente che questo libro non è in alcun modo un atto magisteriale, ma è unicamente espressione della mia ricerca personale del "volto del Signore" (cfr. Sal 27,8). Ciascuno è libero di contraddirmi». Cfr. Joseph Ratzinger (Benedetto XVI), *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 21.

³ Su questo specifico punto, al di là delle valutazioni di merito, chi scrive concorda pienamente con la tesi esposta nell'ampio saggio di Giorgio Sgubbi, *Il Logos e l'Agape: la rilevanza della ragione in Benedetto XVI. A dieci anni dalla "Fides et Ratio"*, in "Rte XII" (2008), pp. 223-265.

2. *Ambiguità o equivocità del concetto ratzingeriano di Logos*

In prima istanza mi pare che il *punctum dolens* che emerge dal confronto tra Ratzinger e Habermas e più in generale dalle riflessioni recenti del card. Ratzinger e di Benedetto XVI (non decisiva appare qui la cesura rappresentata dall'elezione al soglio di Pietro il 19 aprile 2005), sui temi del rapporto tra chiesa e sfera pubblica, nell'orizzonte più ampio del pluralismo religioso e culturale dell'Europa contemporanea, sia offerto dalla polisemia e dall'equivocità del ricorso alla categoria di ragione, e del rapporto tra fede e ragione in merito al contesto contemporaneo. Evidente è il riferimento polemico della prospettiva ratzingeriana a una concezione riduttivamente calcolante e strumentale della ragione, che viene attribuita alle scienze *hard* nei loro recenti sviluppi, e in particolare al darwinismo in ambito biologico. Il peccato essenziale di tali visioni scientifiche consisterebbe da un lato nel rifiuto di una concezione del *logos*, quale principio cosmico ordinatore del tutto: un principio di matrice stoica e medio-platonica, ma che verrebbe recepito, e assimilato, alle origini del cristianesimo a partire dal Prologo giovanneo (Gv 1,1-1,14) e diverrebbe, attraverso l'esemplarismo agostiniano, elemento decisivo della teologia della creazione. Più in generale tuttavia, e ciò emerge nella *lectio* di Ratisbona e in altri testi più recenti, la crisi nel rapporto armonico tra fede e ragione, esclusivo del cristianesimo e frutto del paradigma intrascendibilmente normativo e non semplicemente paradigmatico dell'ellenizzazione del *kerygma* cristiano delle origini, ha radici antiche e risalirebbe almeno a Duns Scoto e alla tradizione cristiana: non solo, altre tradizioni religiose, ed in particolare l'Islam (viene citato il volontarismo teologico di Ibn Hazm) apparirebbero estranee a tale sintesi feconda⁴. A tal

⁴ La lezione di Ratisbona del 12 settembre 2006, che creò un vasto dibattito per la citazione di un passo dell'imperatore Manuele II Paleologo nel contesto di una controversia con un dotto musulmano, ha in realtà al suo centro una forte rivendicazione della natura del cristianesimo quale religione del *Logos*, fusione di un elemento greco con la tradizione biblica, nel particolare significato che il termine assume nella visione del mondo ("illuminismo cristiano") di Benedetto XVI. Il testo della lezione tenuta dal papa-teologo è stato fatto oggetto di innumerevoli commenti di diverso tenore e orientamento, approfondire i quali richiederebbe spazi ben più ampi. Al di là delle reazioni emotive, legate alle immediate, e in parte rimediate, ripercussioni sul dialogo islamocristiano, continuano ad apparirmi in parte fuori bersaglio e assolutamente problematiche, a partire da uno sforzo di sincera fedeltà al cuore cristologico e staurologico della fede cristiana, le critiche alle presunte tre ondate di de-ellenizzazione della fede cristiana e al cristocentrismo luterano. Torneremo più avanti sulla critica a Kant, commentando la presa di posizione "filosofica" di J. Habermas. La nostra perplessità, al di là del sorprendente giudizio liquidatorio sull'intera parabola del pensiero moderno implicito nelle affermazioni del pontefice, è tuttavia anzitutto di matrice teologica. Il confronto con il pensiero contemporaneo implica di mantenere la "paradigmaticità" dell'incontro tra cristianesimo e filosofia greca, senza che tuttavia sia possibile giudicare tale inculturazione quale "normativa" *stricto sensu* financo nelle sue forme espressive segnate dall'usura irreversibile della metafisica classica. Davvero, in assenza di un qualsiasi vero confronto con la critica alla metafisica nel pensiero del Novecento, si rischia di condannare la fede cristiana alla

proposito, l'intero paradigma nel cui ambito si è mosso il pensiero della modernità post-cartesiana appare inevitabilmente segnato da una concezione soggettivistica e in ultima istanza riduttiva della ragione e, alla luce dei lavori giovanili dell'attuale pontefice, e in particolare quello su Bonaventura, sorge il dubbio (anche se su questo versante la prudenza ermeneutica s'impone) che lo stesso paradigma tomista del rapporto tra fede e ragione, fondato su una distinzione di piani tra filosofia e teologia possa sollevare dubbi e perplessità, a causa del suo accentuato "naturalismo"⁵. Se è legittimo allora parlare di un Illuminismo cristiano, la sua genesi va collocata nei primi secoli del cristianesimo, nell'incontro tra il Vangelo e la filosofia greca: essa si realizza nella tradizione patristica, più occidentale che orientale, e l'elaborazione di una *theologia naturalis* cristianizzata, in funzione apologetica anti-cristiana nei confronti delle accuse di irrazionalismo mosse dai polemisti pagani (Porfirio, Celso, Giuliano Imperatore) nei confronti della nuova religione. Tale sintesi avrebbe esercitato, attraverso il monachesimo occidentale di ispirazione benedettina, nella sua funzione di salvaguardia del patrimonio del platonismo cristiano e la sintesi speculativa alto-medievale (da Agostino, sino ad Anselmo d'Aosta e a Bonaventura da Bagnoregio) una funzione decisiva nel fecondare le "radici cristiane dell'Europa", a livello politico, civile ma anche economico e sociale. Proprio per questo motivo di priorità "genetica", tutte le successive configurazioni riformate, moderne (il razionalismo e l'Illuminismo) e post-moderne del rapporto fede/ragione apparirebbero alla stregua di un necessario preludio agli esiti "immanentistici" e "nichilistici" del relativismo contemporaneo. In

irrilevanza archeologica dei suoi asserti. Il vero esercizio dell'*intellectus fidei*, e quindi della ragione, implicherebbe oggi una seria presa in conto dell'orizzonte del pensiero postmetafisico anche nei suoi esiti nichilistici. Per fortuna le filosofie contemporanee di ispirazione cristiana hanno da lungo tempo intrapreso un dialogo con la teologia più attenta all'uomo di oggi. Per quanto ci concerne, anche per ragioni di obiettiva sintonia, rinviando alle relazioni a carattere filosofico, teologico e giuridico contenute nel volume a cura di Luca Savarino, *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino, 2008, che rispecchiano in più punti le nostre convinzioni (in particolare le relazioni di Fulvio Ferrario e Oreste Aime e l'introduzione dello stesso Luca Savarino).

⁵ Non è certo un caso che, nel discorso tenuto da Benedetto XVI all'antico Collegio dei Bernardini a Parigi il 12 settembre 2008, nel cuore dell'*Universitas* medievale della *christianitas*, non sia stata sorprendentemente celebrata l'Europa delle *Universitates studiorum*, ma quella più antica dei monasteri benedettini, del *quaerere Deum*, della sinfonia tra fede e ragione, e dell'identificazione *lex orandi - lex credendi*. Il monachesimo ha contribuito alla preservazione del patrimonio delle scienze profane, del *logos* posto al servizio di una interpretazione vissuta della Parola, aliena da ogni "fondamentalismo" letteralistico. Ne scaturisce un nuovo grande affresco in positivo dell'ellenizzazione del cristianesimo come strumento dell'annuncio "verso l'esterno" del «Dio di tutti, il Dio uno e vero che si era mostrato nella storia di Israele e infine nel suo Figlio». Ciò avviene in un regime di armonica convergenza tra fede e ragione. Non conosce invece il XIII sec., anche se il papa non lo ricorda espressamente, un inizio di decadenza con il trauma della ricezione dell'aristotelismo e della filosofia islamica ed ebraica, che sfocia nelle condanne dell'averroismo latino, e di altre forme più spinte di peripatetismo, da parte di Stefano Tempier del 1277?

questa lettura, semplificata e nostalgica, del contesto culturale dell'Europa moderna possono essere, forse, preservati unicamente alcuni elementi “platonico-esemparistici”, che si ritrovano alle origini della scienza moderna in Galileo, e che percorrono la *Populärphilosophie* di quelle correnti del pensiero scientifico contemporaneo, che, ignare della complessità, e della polifonicità del cammino del pensiero moderno e contemporaneo, approdano ad esiti affrettatamente “concordistici” nei confronti del paradigma teologico per lo più praticato dal magistero della chiesa cattolica.

La problematicità del ricorso a tale concetto di *logos* appare ancor più evidente, sul piano teologico, rispetto a quello propriamente filosofico. Sul secondo versante è opportuno segnalare la persistenza di un deficit grave di confronto, se non in una forma angustamente reattiva e di condanna, nei confronti del pensiero contemporaneo di matrice continentale e analitica, da parte di Ratzinger, che segue su questo punto, forse ulteriormente approfondendolo, il “fossato”, tra magistero e filosofie contemporanee, affermato dalla *Fides et Ratio* (1998), un fossato che si era venuto colmando, dopo la dura repressione del modernismo, nelle breve primavera conciliare ad opera di una stagione teologica che suscita nostalgia⁶. Ciò per tacere il

⁶ Il limite intrinseco della difesa di una concezione “metafisica” e pre-moderna della ragione, che emerge in primo piano nel discorso di Ratisbona di Benedetto XVI, è stato ben colto da J. Habermas nell'ultima sezione di un lungo articolo apparso sulla NZZ del 10 febbraio 2007: “Papa Benedetto XVI ha offerto nel suo discorso, tenuto recentemente a Ratisbona, un'inattesa versione, critica del moderno, dell'antica controversia sulla ellenizzazione e de-ellenizzazione del cristianesimo. Egli ha fornito in tal modo una risposta negativa alla domanda se la teologia cristiana debba lavorare alle sfide della ragione moderna e post-metafisica. Il Papa si richiama alla sintesi di metafisica greca e fede cristiana venutasi a creare da Agostino a Tommaso e respinge implicitamente che vi siano buone ragioni per la polarizzazione di fede e ragione instauratasi di fatto nella modernità». In realtà, continua il filosofo, il passaggio da Duns Scoto al nominalismo non sta solo alle radici di una concezione volontarista di Dio, a torto o a ragione imputata alla Riforma, ma conduce anche alla genesi della scienza naturale; così il criticismo kantiano non conduce solo alla critica delle prove dell'esistenza di Dio, ma conduce anche a «quel concetto di autonomia che ha reso in primo luogo possibile la nostra comprensione moderna del diritto e della democrazia». Secondo Habermas lo storicismo non conduce “forzatamente” ad un “disprezzo relativistico della ragione”, quale lo stesso filosofo francofortese potrebbe imputare alle filosofie decostruzioniste o irrazionaliste, ma come «figlio dell'Illuminismo ci rende sensibili nei confronti delle differenze culturali e ci pone al riparo da una iper-generalizzazione di giudizi dipendenti» dal nostro contesto culturale. Il giudizio conclusivo sulla lezione di Ratisbona evidenzia giustamente il fatto che l'autocomprensione della “ragione secolare” non può fare a meno di riconoscere questo debito decisivo nei confronti del pensiero moderno, che costituisce il *trait d'union* della “ragione comune” dei moderni, siano essi “credenti, non credenti o diversamente credenti” (p.6). Qui, più chiaramente che in occasione del dialogo del 2004, è ben illustrato il perché non è possibile fare confusione tra il *logos* e la “ragione secolare”, né è auspicabile rinunciare alla ragione dei moderni, cui dobbiamo l'autonomia dell'individuo, la democrazia politica e la genesi delle scienze naturali e storiche. Più dialogico e irenico con questa “ragione” appare, invece, il tenore del mancato discorso alla Sapienza di Roma del 16 gennaio 2008, in cui il pontefice introduce il termine “ragionevolezza”, e distingue, a partire da John Rawls, la ragione “pubblica” da quella “non-pubblica”, che caratterizzerebbe le “dottrine religiose comprensive”, e traducendo la categoria di Ragione con la maiuscola, a lui cara,

fatto ancor più evidente della trascuratezza, o forse della diffidenza, da cui viene circondata la teologia, quale esplicitazione a posteriori dell'*intellectus fidei*, come se la *ratio* fosse esclusivo appannaggio della *philosophia perennis*.

Se si ritiene che occorra uno specifico confronto con la ragione filosofica, che resta per la maggior parte dei filosofi “altra” rispetto a quella scientifica, che sia finalizzato a una ricognizione fenomenologica della cultura della tarda modernità, occorrerebbe piuttosto lavorare all’istruzione di un approfondito dialogo, anche critico, con le istanze più profonde del pensiero contemporaneo, a iniziare dalle filosofie come l’ontologia ermeneutica, la tradizione francofortese, alcune espressioni della fenomenologia, le correnti post-heideggeriane e tutte quelle filosofie che, anche sul versante analitico, appaiono improntate a un serio confronto con i temi dell’esperienza religiosa a livello teoretico e pratico. La stessa scienza contemporanea, e le filosofie a essa consentanee, appaiono assai meno monolitiche sul versante epistemologico e della percezione dei propri limiti. Pare talora che manchi in Benedetto un’effettiva comprensione dei temi e delle acquisizioni della filosofia post-kantiana e idealistica in generale. Il dialogo, tra filosofia e teologia (intesa come “*intellectus fidei*”) è fecondo, e non mancano gli esempi nella storia, quando si alimenta ad una conoscenza reciproca e produce una reciproca correzione dei propri “a-priori” ermeneutici di partenza e, in tal modo, una rinnovata “inculturazione” del messaggio cristiano.

Da questo punto di vista, è evidente che qui latita assolutamente il confronto con la sfida speculativa, e non meramente pratica e “pastorale”, del “nichilismo” contemporaneo, consegnato all’etichetta banalizzante del “relativismo” o irrazionalismo, e più in generale alla critica alla metafisica che, in forme certo diverse (“pensiero post-metafisico”), pone in radicale discussione precisamente quell’orizzonte della metafisica classica, che diede luogo alla sintesi tra pensiero greco (di matrice medio e neo-platonica, ma anche stoica) e messaggio biblico nei

con il concetto di una “determinata sapienza della vita”. La chiesa maestra di umanità custodirebbe insomma in sé: «un tesoro di conoscenza e di esperienza etiche, che risulta importante per l’intera umanità». Qui, pur con toni concilianti, inizia tuttavia a palesarsi il vero bersaglio polemico (evidentemente lo scientismo contemporaneo) dell’affondo critico che immediatamente segue, bersaglio individuato in «una ragione a-storica che cerca di costituirsi soltanto in una razionalità a-storica». Si attiva poi immediatamente, a partire da un rimando alla ricerca della verità in Socrate, simbolo della filosofia, un percorso apologetico, ricorrente in Ratzinger, che lo conduce ad una affrettata constatazione di concordia tra la “Ragione creatrice” e la fede nella “Ragione-Amore”. La ragione filosofica svolge pertanto una funzione che solo limitativamente si potrebbe definire di “preparatio evangelii”; un compito che essa ha svolto, sin dagli albori del cristianesimo, nella critica ad una concezione mitologica del divino. La filosofia è qui decisiva e siamo pertanto entro un percorso che conduce a quel “Dio dei filosofi” tanto amato dal giovane Ratzinger, che non sarebbe altri che il “Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe” del *Memorial* pascaliano: una posizione questa certo più cartesiana che pascaliana! Si veda a tal proposito la *Antrittsvorlesung* di Bonn del 1959, che discute criticamente le idee di Emil Brunner, ora disponibile anche in lingua italiana: vedi Joseph Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Marcianum Press, Venezia, 2006.

secoli tra il II e il V. In quel periodo storico, in un fecondo scambio, “paradigmatico”, ma altamente problematico, tra ellenismo e cristianesimo, che è stato ben ricostruito da Wolfhart Pannenberg, si sono venuti plasmando e configurando i pilastri dottrinali del cristianesimo, dal dogma trinitario niceno, alla divinità e consustanzialità del Figlio con il Padre, alla personalità e divinità dello Spirito, sino alla dottrina delle due nature nell’unica persona del Cristo, vero Dio e vero uomo.

Hanno allora preso forma concetti importanti a livello antropologico ed etico per la successiva tradizione filosofica occidentale. Il ricorso a un linguaggio essenzialistico di matrice platonica, nella formulazione del dogma, pur inevitabile allo scopo di legittimare il cristianesimo come “culto razionale” al cospetto dell’intellettualità del tempo, al di fuori dell’orizzonte del tardo-giudaismo intertestamentario, recava tuttavia per più aspetti un rischio di tradimento, anche inconsapevole, nei confronti del retroterra “storico-salvifico” e “funzionale” della cristologia e della soteriologia neo-testamentaria. Se vi fu la ricezione di elementi filosofici già nella tarda letteratura canonica sapienziale e in ambito ellenistico extracanonico (nella Sapienza e in Filone di Alessandria) è evidente che gli agiografi del Nuovo Testamento e lo stesso Giovanni redassero i loro scritti nell’ambito di una *Weltanschauung* connotata, in misura preponderante, dall’influenza di forme di pensiero ispirate alla tradizione profetica e caratterizzate dal predominio del modello della “rivelazione nella storia”; in essi la creazione viene pensata a partire dal Patto con Israele e non viceversa, rispetto a modelli cosmologico-essenzialistici, che la tradizione biblica sottopone da sé a critica radicale *remota philosophia*. Si tratta di una evidenza, quella relativa alla matrice ebraica dell’Evangelo, che si impone non da ora agli occhi dei non esegeti di professione, perché essa fu già nitidamente colta da Valla ed Erasmo in età rinascimentale, a proposito dell’interpretazione della figura del *logos* nel Prologo giovanneo.

Ci ritroviamo qui di fronte ad un punto essenziale: l’interpretazione della figura del Logos, espressione greca dal ricco retroterra filosofico da Eraclito alla *stoa*’ e che venne tradotta in latino dalla *vulgata* con l’espressione *verbum* (e più tardi da Erasmo con l’espressione *sermo*). Al di là di complesse analisi esegetiche, è assolutamente evidente che il senso primo del termine greco, e quello che sta al centro del testo giovanneo, è da individuarsi nel termine parola, che reca con sé tutta la densità semantica, e pragmatica, dell’ebraico *dabar*, e il riferimento all’allocuzione e all’interpellazione dell’uomo, e del popolo di Israele, da parte di Dio. Si tratta di un’accezione ben chiara e presente alla tradizione, e al “teologo” Ratzinger. Si può altresì rilevare che il *logos*, al quale si fa qui riferimento, viene inequivocabilmente identificato dall’agiografo con il “Verbum caro factum est”, ovvero con la concreta umanità e storicità di Gesù di Nazaret, che possiede pertanto un valore normativo intrascendibile nella definizione del volto di Dio. Anche se si ammette l’eterna preesistenza del *logos* in Dio, in senso tradizionale, ciò non muta il dato di fatto originario, secondo cui è il concetto di *Logos* che va interpretato alla luce

dell'esistenza di Gesù Cristo, quale viene narrata, o può essere ricostruita nei Vangeli, e non viceversa. Da questo punto di vista l'interpretazione del dato della "creazione in Cristo", non può lasciarsi guidare, in forma normativa, da una interpretazione del *Logos asarkos*, inteso quale ragione o ordine cosmico preesistente (in senso stoico), anche qualora tale interpretazione non giunga a pensare il Figlio, come eterno ricettacolo delle idee platoniche nel senso della tradizione dei padri greci e di Agostino.

Siamo qui di fronte a uno sviluppo legittimamente intrapreso dalla tradizione cristiana delle origini, all'interno tuttavia dell'inculturazione dell'evangelo cristologico nel contesto di una visione cosmologica, e di un orizzonte filosofico assolutamente remote ed estranee rispetto a quelle attuali. Ci pare inoltre che la riproposizione di una dottrina della creazione nel *Logos asarkos*, solo superficialmente cristianizzata, che sia finalizzata a dimostrare l'esistenza di un disegno provvidenziale divino che investa, oltre al piano della storia, anche quello della natura, non possa altresì passare oggi attraverso l'affrettato ricorso ad equivalenti "funzionali", di discutibile valore scientifico, ma di grande risonanza mediatica, quali la teoria del "disegno intelligente". Il percorso che conduce ad una "teologia della creazione" in Cristo, presuppone un *detour* teologico assai più ampio, che non può non partire dalla considerazione, sulla base del dato biblico, della potenza performativa della Parola nella prima e nella seconda creazione⁷.

⁷ Sul delicato rapporto tra creazione ed evoluzione, anche alla luce del recente dibattito sulla teoria statunitense del "disegno intelligente", inclusa la sua parziale ricezione da parte di autorevoli esponenti della gerarchia cattolica, incluso il card. Christoph Schönborn (allievo anch'egli di Ratzinger in gioventù) è inevitabile far qui riferimento agli atti del Convegno tra papa Benedetto XVI ed i suoi antichi allievi dello *Schülerkreis*, che si tenne a Castelgandolfo dal primo al tre settembre 2006. Vedi Stephan Otto Horn-Siegfried Wiedenhofer (a cura di), *Creazione ed evoluzione. Un convegno con Papa Benedetto XVI a Castelgandolfo*, EDB, Bologna 2007. Nel volume, ricco di contributi interdisciplinari di taglio scientifico e teologico, si possono leggere due interventi orali nella discussione da parte del pontefice, che appaiono per più versi illuminanti sulla sua concezione del Logos cosmico alle pp. 153-156 e alle pp. 165-166. Nell'ultimo breve intervento, in particolare, J. Ratzinger sottolinea l'insufficienza della "sola fede a spiegare tutto" e rimarca la scoperta della "razionalità della materia che apre una finestra sul Creator Spiritus". Viene poi perentoriamente sottolineato il fatto che la "fusione tra il greco e il biblico" sarebbe il frutto di "una interna ragione e interna necessità" e non un inevitabile portato culturale. La fede, singolarmente intesa qui come realtà residuale rispetto alla ragione, scaturirebbe dalla difficoltà di decifrare in forma perspicua "il piano di Dio nella natura", nella forma di una razionalità immanente che possa essere filosoficamente colta. Il *Logos* incarnato si identifica pienamente con la "ragione creatrice" e viene introdotto, nella figura squisitamente cristiana, a partire da una componente di "orrore", che rinvia al tragico dei Greci. Nell'intervento precedente del papa nella discussione (pp. 153-156) viene fortemente sottolineata la razionalità della natura, che le scienze naturali non sarebbero in grado di cogliere senza il soccorso della ragione filosofica. Benedetto XVI riconosce l'esistenza di una pluralità di dimensioni della ragione: quella obliata, a suo dire ingiustamente, dalle scienze naturali sarebbe proprio la dimensione cosmica. Nel processo della cosmogenesi è attivamente presente una *ratio* immanente, che emergerebbe nei "salti" dello sviluppo naturale e nell'approdo ultimo, pur tormentato del divenire del cosmo. Si coglie bene, a partire da questi testi, il tentativo di recepire il

Siamo altresì rimandati alla problematicità di un ricorso avvolgente e monolitico alla categoria di ragione, che finisce per introdurre elementi di confusione anche sul terreno del dialogo tra filosofie e teologia, e tra religione e scienze naturali, che andrebbero invece rimossi. Qui entra tuttavia in gioco, a nostro avviso, un elemento ulteriore che fa cogliere il percorso ratzingeriano come un tentativo di fondazione dell'etica, al di là del paradosso di Hume, che distingue fatti e norme.

Il ricorso al concetto di *logos* in Ratzinger corrisponde forse all'esigenza di offrire una fondazione dei diritti umani e della "religione civile", da lui proposta, sul piano etico e politico del discorso pubblico, almeno in parte alternativa rispetto alla tradizionale dottrina tomista della legge naturale che appare, per sua stessa ammissione, per più versi "spuntata". Il teologumenon della legge naturale risente infatti, e lo stesso pontefice ne appare consapevole, di un'insufficiente fondazione teologica in senso cristiano e biblico; la nozione di natura o naturalità, cui fa riferimento la teologia morale tradizionale, è desunto dal paradigma aristotelico della scienza, e genera equivoci e fraintendimenti, discostandosi inoltre, in misura significativa, dal paradigma agostiniano assai più pessimistico, caro a Benedetto XVI. Questo pessimismo cerca di recuperare la dimensione dell'orrore e del tragico nel divenire cosmico integrandolo in una cornice che resta comunque provvidenzialistica. Il ricorso al *logos* costituisce in questo senso il tentativo di creare un ponte tra livello cosmologico e cristologico della riflessione, e di offrire in tal modo un fondamento normativo, teologicamente più solido, all'etica cristiana nell'ambito privato e pubblico, sulla base di una teologia della creazione nella quale la natura non diviene fondamento normativo ultimo, ma rimanda alla trascendenza del creatore.

3. *Logos, ragione pubblica e democrazia*

In tale prospettiva il ricorso alla ragione come strumento atto a fare argine a derive "spiritualeggianti", devozionali o sincretistiche di matrice New Age, o a una forma di fideismo individualizzante, che pervaderebbe il cattolicesimo contemporaneo, non appare adeguato al compito di istruire un dialogo tra credenti e

contributo delle scienze della natura solo nella misura in cui esse non pongano in discussione l'assioma a priori della razionalità del divenire cosmico. Ma ciò che a noi appare più discutibile è la completa assenza dell'esigenza di pensare la creazione in Cristo, a partire dal "locus theologicus" della *Schöpfungslehre*, ovvero dall'umanità di Cristo e dallo scandalo della croce. Una dottrina della creazione intesa in senso metafisico-cosmologico, a partire dal *Logos asarkòs*, smarrisce i suoi tratti specificamente cristiani, senza realizzare, se non in forma rapidamente concordistica, e non reale, l'obiettivo di istituire un dialogo con le scienze naturali (non solo le scienze biologiche, ma anche quelle fisiche). Si ritorna così, pur essendo consapevoli del rischio, come dice Benedetto XVI, al "Dio-tappabuchi" di cui parlò profeticamente Dietrich Bonhoeffer.

non credenti nell'ambito della sfera pubblica pluralistica che caratterizza le nostre società. Crediamo infatti che il pluralismo, che caratterizza la nostra epoca, non sia semplicemente un dato di fatto empirico-sociologico esteriore determinato dalla convivenza di individui, gruppi sociali, etnici e culturali diversi in uno spazio, che continui ad essere "nelle sue radici" (geografiche, culturali) strutturalmente cristiano o elleno-cristiano. La specificità di tale pluralismo, frutto di un processo irreversibile le cui radici remote vengono colte, anche da Ratzinger, nella prima globalizzazione del XVI secolo e nella frattura in ambiti confessionali distinti dell'Europa cristiana medievale, consiste nella convivenza di "diversi" in uno stesso spazio geografico; uno spazio che è inoltre oggetto di una incessante, anche se lenta, metamorfosi culturale e identitaria, affrettata dai processi di globalizzazione in atto, di quelle che J. Habermas definisce "visioni comprensive di senso".

Tali visioni comprensive di senso, alternative o compostibili, convivono nella sfera della società civile e rivendicano parità di accesso nella "sfera pubblica" pre-deliberativa e deliberativa a partire dalle loro differenti "ragioni". A ciò occorre aggiungere che il dato caratterizzante il contesto della tarda-modernità, rispetto alla fase precedente novecentesca "fordista" o dei "grandi racconti", è costituito da un accentuato processo di individualizzazione del sé, che fa emergere certo rischi concreti di disgregazione dell'identità umana (e di transito al post-umano) sotto il peso del dominio della razionalità strumentale in diversi ambiti settoriali dell'esistenza, ma reca anche in sé in dono il frutto più maturo del cammino della modernità in termini di autonomia, identità riflessiva del sé, autenticità.

Da questo punto di vista appare fenomenologicamente inappropriato, e per più ragioni, il ricorso a un concetto monolitico di ragione che, pur andando incontro a precisazioni e a distinguo appare il frutto prezioso di un'epoca storica, come l'Alto Medioevo cristiano, caratterizzato ancora da una *unanimitas* culturale, fondata su una visione del mondo platonico-cristiana, su una cosmologia geocentrica e su una società rurale e degli "ordines". La ragione pubblica moderna, e proprio Habermas lo ha ben evidenziato a partire dagli anni Settanta, non è solo la ragione strumentale, caratteristica delle tecniche e entro certi limiti, della scienza, ma è anche la ragione pratica kantiana, riformulata alla luce della svolta linguistica della filosofia novecentesca, nei termini intersoggettivi della "ragione comunicativa" o pratica. Se il concetto è nuovo, tale non è certo l'oggetto focalizzato, perché sin dalla Grecia classica, e dalla democrazia degli antichi, si è configurato, come realtà autonoma, lo spazio della deliberazione politica, nel quale fanno premio, in uno spazio di confronto, le ragioni che risultano più persuasive. E non è casuale che una pensatrice come Hannah Arendt, nel contesto più generale della riabilitazione della filosofia pratica, abbia sottolineato la fondamentale distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis*. La ragione teoretica o cognitiva, nella sua versione "scientista", pertanto non costituisce affatto il termine esclusivo di confronto per le "visioni comprensive di senso" o le "religioni" sacre e profane del nostro tempo.

Anche se è evidente, come spesso sottolinea Joseph Ratzinger, che la

deliberazione politica contiene sempre in sé, oltre ad un percorso procedurale, un momento conflittuale di esercizio del “potere”, che sfocia in una decisione ultima assunta sulla base del principio di maggioranza, ciò che appare determinante ai fini della legittimazione delle democrazie contemporanee risiede precisamente nella garanzia di uno spazio pubblico di deliberazione “politico-istituzionale”, inserito in uno spazio più ampio pubblico pre-deliberativo, nel quale sia assicurata libertà e parità di accesso a tutti i cittadini, indipendentemente dalle loro convinzioni ideali o dalle visioni comprensive di senso. Ciò avviene per lo più grazie all’adozione di costituzioni rigide che garantiscano la giustiziabilità dei diritti umani, civili e politici dei cittadini, e codifichino un *ethos* pubblico condiviso nei termini di quello che lo stesso Habermas, mutuando il concetto da Dolf Sternberger ha ribattezzato negli anni Novanta “patriottismo costituzionale”. È lecito, e anzi necessario chiedersi, alla luce dei rischi populistici delle nostre democrazie, se una forma auto-prodotta di “religione civile”, che dovrebbe generare e implementare comportamenti ispirati a un’etica pubblica condivisa, sia sufficiente ad assicurare in forma esplicita, o almeno tacita, permanente consenso ai diritti di libertà e al metodo democratico nelle nostre società pluralistiche. La sfida a tale paradigma, che è il prodotto da una deriva privatistica alimentata dal circolo produzione-consumo, che sancisce il tramonto dell’uomo pubblico nelle nostre società è aperta e difficile a vincersi. Si può senz’altro ritenere, anche se non è *a priori* scontato, che coloro che ispirano la propria esistenza a “visioni comprensive di senso” possano offrire a sé e ad altri con il loro esempio e con le loro ragioni, esibite in forme universalmente comprensibili anche attraverso percorsi condivisi di traduzione, un surplus motivazionale nella pratica dell’etica pubblica e nella coltivazione e implementazione dei valori “civici”. Ciò che appare invece improponibile, in quanto distruggerebbe i fondamenti della convivenza in un contesto pluralistico è la riproposizione di un modello proto-giusnaturalistico, anche riformulato in più sfumati termini sapienziali, di fondazione della convivenza associata e dei diritti, nella forma dell’*etsi Deus daretur*. E’ una proposta su cui Ratzinger ha insistito più volte, non da oggi e, come ha ben evidenziato Alberto Melloni, anche in occasione dell’aspro dibattito con Paolo Flores D’Arcais del 2000⁸.

L’attuale pontefice ha accordato largo spazio al tema della “religione civile” nei suoi interventi degli ultimi anni, anche alla luce dell’infruttuoso tentativo, tenacemente perseguito anche da Giovanni Paolo II, di una menzione delle radici cristiane nel Preambolo del Trattato Costituzionale europeo, adottato nell’ottobre 2004 e purtroppo non giunto a ratifica⁹. Il riferimento in positivo è per il pontefice

⁸ Il dialogo con Flores d’ Arcais del 2000 è stato trascritto dalla registrazione e pubblicato in un numero speciale della rivista *MicroMega*, congiuntamente al saggio del cardinale tedesco dal titolo *La Verità cattolica*. Si veda Joseph Ratzinger, Paolo Flores d’Arcais, *Dio esiste? Un confronto su verità, fede, ateismo*, L’Espresso, Roma, 2005.

⁹ Una raccolta di alcuni scritti recenti del cardinale Ratzinger sul tema dell’Europa è disponibile nel volume: J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo, Cinisello

quello offerto dal modello statunitense di una “religione civile”, che impronterebbe la vita pubblica americana a partire dalla retorica politica, ispirata a valori religiosi e cristiani, declinati tuttavia in una forma non confessionale¹⁰. La determinazione di

Balsamo, 2004. Particolarmente significativo nella sua sinteticità è il discorso di Caen del 5 giugno 2004. Di fronte alle sfide presenti dell'Europa, e al rischio concreto di una paralisi istituzionale dell'UE, il pontefice sottolinea il ruolo determinante svolto nella riconciliazione franco-tedesca, da politici realisti, ma animati da un profondo “ethos cristiano” e “ethos di ragione”. Segue il richiamo alle radici cristiane dell'Europa e l'insistenza sul “cristianesimo e sulla responsabilità di fronte a Dio” che costituirebbe “il più profondo fondamento dello Stato di diritto”, come dimostra l'esempio della *Grundgesetz* tedesca. Come argomentazione successiva Ratzinger postula l'universalità e il valore transculturale del “radicamento nei grandi valori e verità delle fede cristiana”, ecumenicamente condivisi. L'Europa potrebbe ritrovare un'anima solo tornando a tali radici. L'obiettivo polemico del discorso è duplice: da un lato una forma di positivismo giuridico estremo di «uno Stato che possa perdere i fondamenti del diritto e recidere le sue radici» e dall'altra una forma di razionalità «astratta che non conosce nulla di Dio, non appartiene a nessuna cultura precisa, ma pretende di misurare tutte le culture secondo il proprio metro di giudizio». Emerge qui con chiarezza, al di là del tono “sapienziale” dell'argomentazione e del riferimento a Dio al di là dell'orizzonte della sola natura, il tentativo di proporre una fondazione giusnaturalista del diritto, e non solo della morale. Il tema della menzione delle radici cristiane, o greco-ebraico cristiane, nel *Preambolo* si palesa qui nel suo autentico intento, che non è affatto quello di rievocare un dato storico inequivocabile, peraltro di controversa interpretazione (si parla del Vangelo di Cristo o della *Christianitas* nel suo splendore e nelle sue colpe e tragedie), bensì di offrire, non si sa quanto intenzionalmente, visto il sodalizio “pubblico” del pontefice con personalità come Marcello Pera, un fondamento “cristiano” e “razionale” ad un progetto politico teso alla trasformazione dell'Occidente, e ancor più dell'Europa preda del “relativismo”, in una *civitas* omogenea, con poco spazio per l'ospitalità delle “differenze”. Ciò avviene in nome di un universalismo aprioristico, questo sì astratto, ma ancor più aperto alle derive infauste dell' “ideologia dell'Occidente”. Se è indiscutibilmente legittimo porre l'esigenza di una ricostruzione (o ritrovamento) dell'universale di fronte al rischio che le democrazie cadano vittima di una tirannia della maggioranza, o alla colonizzazione economicistica o tecnica del politico, in un contesto comunque irreversibilmente altro, rispetto a modelli ideali, ciò potrà avvenire solo dal basso, nella faticosa ricerca di un'etica pubblica, a partire dal dialogo tra “le differenze”, a iniziare dalla “differenza cristiana”, che assume la forma dell'umile sequela di Gesù di Nazaret.

¹⁰ Si veda, a tal proposito, il discorso tenuto da Benedetto XVI il 16 aprile 2008 alla Casa Bianca al cospetto del Presidente G. W. Bush, in cui si trova illustrata in forma sintetica, e enfaticamente positiva, l'interpretazione papale della *civil religion* americana. Il papa disse allora, con una certa forzatura giusnaturalistica e teistica degli orientamenti ideali dei padri fondatori degli Usa: «Sin dagli albori della Repubblica, la ricerca di libertà dell'America è stata guidata dal convincimento che i principi che governano la vita politica e sociale sono intimamente collegati con un ordine morale, basato sulla signoria di Dio Creatore. Gli estensori dei documenti costitutivi di questa Nazione si basarono su tale convinzione, quando proclamarono la “verità evidente per se stessa” che tutti gli uomini sono creati eguali e dotati di inalienabili diritti, fondati sulla legge di natura e sul Dio di questa natura. Il cammino della storia americana evidenzia le difficoltà, le lotte e la grande determinazione intellettuale e morale che sono state necessarie per formare una società che incorporasse fedelmente tali nobili principi. Lungo quel processo, che ha plasmato l'anima della Nazione, le credenze religiose furono un'ispirazione costante e una forza orientatrice, come ad esempio nella lotta contro la schiavitù e nel movimento per i diritti civili. Anche nel nostro tempo, particolarmente nei momenti di crisi, gli Americani continuano a trovare la propria energia

Ratzinger in questo senso si spiega a partire da una sua intima convinzione sul ruolo decisivo svolto dal cristianesimo, e dall'ellenismo, nella genesi della civiltà cristiana dell'Europa e di quell'Illuminismo cristiano di cui si è detto in più punti¹¹. Ciò conduce Joseph Ratzinger a porre istintivamente tra parentesi lo specifico cristiano, a cui pure appare tenacemente legato nella difesa di una visione del cristianesimo di oggi come “piccolo gregge” impegnato nella traversata del deserto, e ad insistere sul tema della religione civile, che appartiene a una cultura remota dalla sua, originariamente legata ad un modello personalistico di appropriazione della fede, quale ha trovato espressione nella scelta “sociale-istituzionale” dei vescovi italiani, sotto la guida di Camillo Ruini.

Un capitolo che occorrerebbe qui aprire e sviluppare in forma ampia, è sicuramente quello costituito dalla visione che Joseph Ratzinger ha del rapporto tra chiesa cattolica e democrazia, sia per quanto concerne la dimensione intra-ecclesiale,

nell'aderire a questo patrimonio di condivisi ideali ed aspirazioni». L'elemento interessante consiste qui precisamente nell'idealizzazione del modello americano, nelle sue oscillanti incarnazioni di destra o di sinistra, rispetto al fosco ritratto dell'Europa desertificata, e che avrebbe rescisso le sue radici cristiane, offerto invece dal pontefice in svariate circostanze.

¹¹ L'illuminismo cristiano di Ratzinger si pone in un rapporto dialettico con l'Illuminismo settecentesco, che potrebbe essere descritto come una forma degenerativa e un'immagine illanguidita del primo. L'illuminismo, a cui egli fa cenno, e che ha poco a che vedere con la vocazione “pubblica” del pensiero dei Lumi, è sostanzialmente il frutto della critica al mito, e all'antropomorfismo teologico, condotta dal pensiero greco a partire da Senofane di Colofone e che giunge, attraverso Socrate, sino allo stoicismo e al neoplatonismo: quel processo insomma in cui la *theologia naturalis* di Varrone emerge in primo piano e purifica il paganesimo morente ponendo ai margini la teologia poetica e quella civile. Qui emerge anche un tratto che spiega le riserve nei confronti di altre tradizioni e sensibilità religiose, che si collocherebbero, più o meno fondatamente, al di fuori dell'orizzonte culturale greco e biblico che emergono talora nella prospettiva ratzingeriana. Di qui l'insistenza, anche se sfumata, sui tratti superstiziosi e talora inaccettabili di altre tradizioni religiose, maturate al di fuori dell'orizzonte cristiano, e la cautela critica di fronte a fenomeni di “devozionalità” in ambito cattolico e nella galassia New Age. A differenza di un'interpretazione della secolarizzazione, come frutto dello smascheramento del sacrificio, e del sacro, ad opera dell'evento della croce, e di una rivendicazione del ruolo decisivo del cristianesimo nella critica della religione (si pensi alla nota tesi di René Girard), Ratzinger preferisce invece ricondurre il processo di secolarizzazione all'illuminismo ellenico di matrice socratica. Dopo la sintesi normativa, che è il prodotto dell'illuminismo cristiano nella Tarda antichità e nell'Alto Medioevo, la ragione andrebbe però incontro ad una crisi graduale, ma irreversibile, che condurrebbe agli esiti radicali del “relativismo” contemporaneo, evocati con toni foschi e impressionistici, dal futuro papa nell'Omelia *Pro Eligendo Romano Pontifice* del 18 aprile 2005. Siamo così di fronte ad una idealizzazione nostalgica dell'Europa cristiana, che non costruisce tuttavia un puro e semplice ritorno al “medievalismo” di fine Ottocento e inizio Novecento, in quanto si alimenta ad un ideale di “sapienza cristiana” bonaventuriano e non tomista. L'accostamento tra il prelado tedesco e il tardo Bonaventura delle *Collationes in Hexaemeron*, scosso dalla rivoluzione filosofica, e libertina *lato sensu*, operata dai maestri delle arti come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, e impegnato a difendere un ideale di “sapienza cristiana”, fatta propria da alcuni osservatori, costituisce ovviamente poco più di una suggestione. Con una facile battuta si potrebbe dire che avremmo oggi invece bisogno di nuovi Tommaso D'Aquino o Alberto Magno.

che quella politico-statuale. Cresciuto nella Germania post-bellica, egli appartiene alla generazione che si è riconosciuta appieno nei principi ispiratori che animano la *Grundgesetz* del 1949. In tal senso il pontefice proviene da una tradizione che non autorizza alcun dubbio sulla sincerità delle sue convinzioni democratiche. Non è possibile tuttavia trascurare il trauma costituito nel suo percorso biografico dalla vicenda della contestazione, subita come docente a Tubinga nel 1968, a cui Ratzinger fa cenno con toni drammatici nelle sue memorie e che ha rievocato in più occasioni. Molto istruttiva è in tal senso la rilettura del dialogo con il politologo bavarese, poi *Kultusminister*, Hans Maier, che si tenne a Monaco dal 15 al 17 aprile del 1970. Il contributo ratzingeriano, che va compreso sullo sfondo di una polemica con Karl Rahner sulla “democratizzazione” della chiesa, è assai apprezzabile nella misura in cui si sforza di definire il concetto di democrazia in una forma più articolata che trascenda quella *vulgata* che vi vede la mera applicazione del principio di maggioranza¹². Il rischio di una “democratizzazione”, intesa in senso spontaneistico come nel movimento studentesco, che non avrebbe in realtà nulla di democratico, gli appare sin da quel tempo l’esito del Sessantotto, a livello ecclesiale, ma anche sul piano più squisitamente politico. Ne conseguirebbe la manipolazione dei molti ad opera dei pochi “democratici radicali” che lottano per la libertà contro la “coercizione del sistema”. La “democrazia costituzionale”, che è “parlamentare” e “rappresentativa”, non è “una democrazia diretta” e non costituisce, in un senso anarchico-spontaneistico, “un veicolo di mancanza di sovranità, bensì una forma per esercitare una sovranità e tenerla sotto controllo” e ciò in un quadro generale, mutuato dalla dottrina sociale ecclesiale, che assegna allo Stato il fine della realizzazione del *bonum commune*, inteso ovviamente in un senso non meramente utilitaristico e funzionalistico.

Nella postfazione all’edizione del 2000, Ratzinger, pur fedele ai suoi assunti del 1970, registra con cura il mutato contesto politico-culturale. Il rischio non consiste più nella esaltazione ideologica e salvifica del concetto di democrazia, quanto nel riduzionismo infondato della democrazia alla volontà della maggioranza. Il cardinale tedesco sottolinea, a ragione, che la democrazia presuppone «la canalizzazione, attraverso i partiti, dei processi di formazione dell’opinione», la

¹² Si veda Joseph Ratzinger, Hans Maier, *Democrazia nella chiesa. Possibilità e limiti*, Queriniana, Brescia, 2005, *passim* pp. 15-18 e 93-96. Non si affronterà qui il complesso tema dei possibili spazi di “democratizzazione” nella vita della chiesa, rispetto a cui l’ecclesiologia dall’alto (“platonica”) di Ratzinger, assume un atteggiamento se non di totale chiusura, comunque fortemente limitativo. Il potere dei vescovi, di chi presiede le comunità e ancor più della sede romana preposta all’*Una, Sancta, Catholica* costituiscono per Benedetto XVI, una garanzia della fede dei semplici nei confronti di minoranze organizzate all’interno della chiesa. Le vicende del Sessantotto, e la contestazione nella chiesa, hanno determinato in lui, come è ben noto, un atteggiamento di forte ostilità, e di allarme, di fronte a tutte le forme di ricezione del marxismo in ambito teologico e verso le teologie orientate al primato della prassi. Non è qui il caso di rievocare, nel quadro della strategia di governo ecclesiale di Giovanni Paolo II, il ruolo svolto dal prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede nella “normalizzazione” della teologia della liberazione in America Latina nei primi anni Ottanta.

delega del proprio potere decisionale ai parlamentari eletti, ma anche la «fedeltà alla costituzione e ai valori morali fondamentali in essa descritti e sottratti al gioco della maggioranza» e che costruiscono la “cornice” dell’applicazione di quest’ultimo. Esistono quindi “diritti umani” e “valori fondamentali dell’uomo”, su cui non è possibile discutere perché “l’accordo” su di essi costituisce il presupposto di “una discussione ragionevole” sull’agenda politica. La sofisticata analisi ratzingeriana non si arresta qui perché la democrazia presuppone la divisione dei poteri e l’indipendenza del potere giudiziario dall’esecutivo e dal controllo dei partiti. La democrazia presuppone altresì la “distinzione tra Stato e società” e le autonomie delle diverse forze sociali (sindacati, associazioni di categoria, chiese). Siamo qui di fronte ad una piena consapevolezza della complessità delle democrazie contemporanee e dell’equilibrio di pesi e contrappesi, che ne consentono il funzionamento e la preservazione in uno scenario che conosce altresì una crescente limitazione della sfera di azione del potere politico statale ed europeo di fronte a quello globale dell’economia e dei mercati. Ratzinger, anche senza farvi esplicito riferimento, come avverrà ripetutamente in successivi interventi, richiama poi la tesi del giurista E. W. Böckenförde sull’erosione in atto dei fondamenti pre-politici dello stato liberale.¹³

Questo breve *detour* sulla democrazia in Ratzinger ci riconduce al dialogo con Jürgen Habermas svoltosi a Monaco, presso la *Katholische Akademie* in Bayern, nel gennaio 2004, e che non a torto Gian Enrico Rusconi ha definito «caratterizzato da una reciproca impermeabilità delle rispettive costruzioni teoriche», e da «una profonda divergenza di interesse conoscitivo», nonostante la condivisione in linea generale della tesi di una «necessaria complementarità tra *Wissen* e *Glaube*»¹⁴. Il tema

¹³ Scrive più precisamente il futuro pontefice: «Dove decade la morale, decade il diritto; dove decade il diritto si insinuano la corruzione e la violenza e quindi, esattamente, la distruzione del bene comune». La democrazia ha pertanto bisogno della virtù dei suoi cittadini.

¹⁴ Cfr. Gian Enrico Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un’etica laica*, Rizzoli, Milano, 2007, p. 151. Il politologo torinese, che ringrazio qui per le svariate occasioni di confronto avute su questi temi negli ultimi anni, dedica alcune pagine del volume all’analisi attenta del discorso di Ratzinger, che costituirebbe la chiave ermeneutica retrospettiva del confronto con Habermas. Rispetto all’amico Rusconi, desidererei sottolineare come le critiche da me rivolte a Ratzinger, pur in larga misura convergenti con le sue sul rischio di una “occupazione” ecclesiastica del discorso pubblico, nascono, oltre che dalla comune esigenza di preservare la “laicità”, senza aggettivi, come eguale libertà di tutti i cittadini, più da un intento “teologico” di difesa dello specifico cristiano, che non dall’esigenza, pur condivisibile, di difendere la scienza moderna e contemporanea di fronte a pesanti attacchi. In tal senso, il paradigma dialogico tra “scienza” e “fede” all’interno della sfera pubblica, sviluppato dall’ultimo Habermas, ci appare stimolante e aperto ad ulteriori approfondimenti nella faticosa ricerca “comune” di modalità di traduzione del linguaggio religioso in argomentazioni (o narrazioni), che consentano a chi si ispira a visioni comprensive di senso di partecipare a pieno titolo (nel quadro del rigoroso rispetto della laicità) ai processi dibattimentali della sfera pubblica. È ovvio che tale accesso va assicurato non solo ai filosofi e ai teologi, ma anche a chi argomenta a partire dall’esperienza vissuta della ricerca scientifica e alla luce dei saperi di cui essa dispone. Non incombe tuttavia anche allo scienziato, un dovere di traduzione cooperativa dei propri asserti

scelto dagli organizzatori è chiaramente indicato nel sottotitolo tedesco e italiano del volumetto tratto dagli interventi, “Fondamenti morali pre-politici di uno Stato liberale”.¹⁵ Non è possibile trascurare che il confronto si svolse a breve distanza dagli eventi dell’11 settembre 2001, che ponevano in termini drammatici, nella forma del terrorismo suicida, un’ombra sul rapporto tra radicalismo religioso e Occidente secolarizzato e più in generale inducevano a ulteriori riflessioni, e ripensamenti sul rapporto tra visioni comprensive di senso di ispirazione religiosa e sfera pubblica nel nostro mondo.

La riflessione habermasiana muove dalla constatazione del rischio al quale sono soggette le democrazie costituzionali in un contesto di secolarizzazione spinta, che potrebbe avere esiti aberranti, in una situazione in cui il mercato e il privato si affermano a discapito del politico, minando i legami sociali e le forme di coesione comunitaria a carattere statale e pre-statale e si diffonde un “naturalismo” deterministico che nega l’effettività della libertà umana. La preoccupazione espressa dal detto di Böckenförde, che consiste in una progressiva erosione dei fondamenti prepolitici che condussero alla genesi e all’affermazione dello Stato liberale, non appare pertanto priva di fondamento. La via scelta da Habermas per esorcizzare il rischio non consiste tuttavia nel ritorno a forme di legittimazione del potere, che pongano a fondamento del diritto un dato storico-culturale di origine (comunione di lingua o di cultura), la legge naturale o in alternativa una supposta sostanza etica dello Stato, o ancora la sovranità del popolo intesa in senso schmittiano. Il filosofo non intende rinunciare all’idea che la legittimazione del potere politico, in un contesto laico di neutralità dello Stato, debba, anche in un contesto post-secolare nel quale appare sfatato il mito di una definitiva estinzione del religioso, passare

cognitivi, nella misura in cui essi, trascendendo l’ambito specialistico, prendano la forma di una visione del mondo e diventino rilevanti per la ragione pratica e per i percorsi deliberativi nell’ambito della sfera pubblica? In tale quadro, mi sento di dissentire cordialmente dalla valutazione positiva di Rusconi in merito alla critica di Hans Albert nei confronti del filosofo francofortese.

¹⁵ Citeremo il testo nella versione curata da Giancarlo Bosetti: J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio (I libri di Reset), Venezia, 2005. La più recente riflessione di Habermas sul rapporto tra scienze naturali, comunità politica e ortodossia religiosa è racchiusa nei saggi della prima e terza parte di: *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006 (or. tedesco 2005). Il titolo dell’originale tedesco include, in luogo dell’innocuo termine “scienza”, il termine *Naturalismus*, che va inteso come “rappresentazione naturalistica del mondo”, cioè una visione che riconduce l’umanità dell’uomo, nella sfera pratica e cognitiva, al suo sostrato biologico con la conseguente negazione dell’effettività della sua libertà in nome di un determinismo materialistico. La ragione pratico-comunicativa e la sfera pubblica si trovano quindi vittima di una duplice minaccia: da un lato quella del fondamentalismo religioso, dall’altro quello di visioni riduzionistiche dell’uomo che mettano in discussione la sua dignità di uomo e la sua libertà di cittadino. Concordiamo senz’altro con l’intenzione habermasiana di non farsi travolgere da un gioco tra opposti estremismi (tutt’altro che innocui) che si rafforzano reciprocamente: il fondamentalismo religioso, da un lato, che mobilita masse manipolate spesso prive di vera cultura religiosa, e la rivendicazione dall’altro dell’inevitabilità di affidarsi *in toto* al dominio della tecnopolitica e della razionalità strumentale come potenze salvifiche.

attraverso una legittimità che scaturisce dalla legalità e che si realizza attraverso una giuridificazione integrale dell'esercizio del potere statale. La garanzia dei diritti fondamentali è il presupposto del dialogo orientato alla verità che sfocia nel consenso costituzionale, che regge l'esistenza associata, nel contesto di un modello politico ispirato al "repubblicanesimo" kantiano. La democrazia costituzionale è certo in grado, entro certi limiti, di auto-legittimarsi in virtù di un esercizio del potere, che scaturisce da un consenso liberamente espresso che rispetta l'eguale libertà di tutti i cittadini. Essa deve attivarsi nel mostrare che la propria legittimazione formale-procedurale si incarna ed è in realtà incarnata in forme di vita concrete, come dimostra l'esempio delle "politiche della memoria" in Germania e in altri paesi. Anche con l'attivazione di queste risorse non si può tuttavia negare che il declino della partecipazione politica, nell'età del dominio della ragione strumentale e della privatizzazione del sé, costituisca comunque un caso serio per il destino della democrazia che non può vivere senza il "patriottismo costituzionale" dei suoi cittadini. Di qui il ruolo dei cittadini religiosi, che recano con sé, a partire dalle proprie tradizioni sapienziali e visioni del mondo, preziose risorse di senso e convinzioni, espresse in forme linguistiche di ordine mitico e simbolico, che possono andare incontro a un percorso di traduzione comune a livello argomentativo, condotto insieme con i "laici", nell'ambito della sfera pubblica pre-deliberativa. Il rapporto tra ragione pubblica e tradizione religiosa si configura in tal modo come un percorso cooperativo di "apprendimento reciproco". Emerge qui una revisione del punto di vista "secolare", sostenuto in passato dallo stesso Habermas, nel tentativo di superare un semplice atteggiamento di rispetto senza dialogo nei confronti del religioso, senza approdare tuttavia a forme di pensiero da lui giudicate irrazionaliste: il pensatore francofortese appare ora interessato ad un serio dialogo con la teologia (e il cattolicesimo avrebbe un rapporto tradizionalmente armonico con la ragione) sul piano di quei contenuti del messaggio religioso che possano essere fatti oggetto di una traduzione in senso secolare.

Joseph Ratzinger condivide ovviamente l'assunto di un rapporto più costruttivo tra fede e ragione, anche a partire dagli eventi dell'11 settembre che confermerebbero il rischio del manifestarsi della forza distruttiva di visioni religiose, che ripudiano la ragione nella forma estrema, e imperialistica del razionalismo occidentale. Esiste tuttavia anche il rischio opposto, già evidenziato da Habermas, di una ragione che perda se stessa giungendo alla distruzione dell'umanità con la manipolazione genetica e la guerra nucleare.

Di fronte a queste sfide, il discorso ratzingeriano assume toni più cauti e dialoganti, rispetto ad altre formulazioni precedenti e successive del suo pensiero, sia sulla questione della fondazione di un'etica a partire dalla legge di natura, sia sul versante della dimensione interculturale di un possibile dialogo. Sul primo versante si trova una chiara affermazione, pur velata di nostalgia, della improponibilità della tradizionale dottrina della legge naturale nel contesto del dibattito filosofico contemporaneo: l'idea di una razionalità intrinseca alla natura, espressa nella forma

della “teologia della creazione” cara a Ratzinger, viene dai più (ma evidentemente non da lui stesso) sottoposta a critica radicale a partire dalle visioni di ispirazione darwinista e appare inutilizzabile in sede di dialogo. Anche se non è possibile la fondazione di una morale condivisa su fondamenti metafisico-religiosi, sopravvive tuttavia, nel tempo presente, il patrimonio prezioso dei diritti umani più volte solennemente proclamati. E qui si manifesta una consapevolezza, più evidente di quanto non sia in altre circostanze, del fatto che, nel contesto globale post-11 settembre, non è più sufficiente un dialogo tra la ragione secolare (la filosofia) e la tradizione ebraico-cristiana, ma a tale dialogo debbano prendere parte anche le altre tradizioni religiose (Islam, Induismo, Buddismo e religioni della Cina). Anche se l’approdo ad un’etica universale appare al futuro pontefice per più aspetti problematica vi è il tentativo da parte del teologo tedesco di evidenziare il dato comune, alle diverse tradizioni religiose, dell’esistenza di un ordine cosmico razionale.

4. *Bilancio provvisorio*

In sede di un primo bilancio, ci pare di poter affermare che la complessità del pensiero ratzingeriano, sia sul versante teologico, che filosofico, conosce sfumature e articolazioni differenti, pur nel costante riemergere, nel corso dei decenni, di alcuni assunti di fondo che continuano a costituire dei veri e propri *Wegmarken* del suo percorso. Ci limitiamo qui ad enunciarli dopo averne più ampiamente parlato in precedenza in chiave critica: dottrina del *Logos* cosmico, platonismo ecclesiologico, primato della dimensione metafisico-ontologica nella concezione della rivelazione rispetto a quella storico-salvifica, proposta di un Illuminismo cristiano in senso reattivo, e genealogico rispetto all’eredità dei lumi, rivendicazione di una fondazione teistico-creazionistica (e non naturalistica in senso stretto) dell’etica. A ciò occorre aggiungere, con alcuni elementi di cautela e di riserva, un più generale giudizio negativo sull’insieme del pensiero moderno, che scaturirebbe dal divorzio tardo-medievale tra “fede” e “ragione”.

Si tratta certo di posizioni teologico-filosofiche riconducibili ai Padri e largamente attestate nella tradizione teologica, presenti in massima parte in quella corrente della teologia cattolica del Novecento interessata a un recupero dell’eredità patristica (De Lubac e Von Balthasar *in primis*, ma anche Guardini e Danielou). Esse, complessivamente considerate, conferiscono tuttavia un profilo caratteristico alla teologia ratzingeriana e incidono ora in misura rilevante nell’esercizio concreto del magistero ordinario del successore di Pietro.

Un ulteriore dato che ci appare incontrovertibile è il ricorso a due diversi registri argomentativi, scelti sulla base degli interlocutori ai quali ci si rivolge. Il primo, che si muove su un registro più personale, destinato a quanti si muovono nell’orizzonte di fede, e condividerebbero pertanto la fede nell’incarnazione di

Cristo: una condivisione che per non essere “eretica” non potrà tuttavia non riconoscersi nella *complexio catholica*, nella sua dimensione misterica, ma anche storico-istituzionale. Il secondo è quello “pubblico” che viene utilizzato nel rivolgersi, prima e soprattutto dopo l’elezione al pontificato, ad altri interlocutori in ambito filosofico, politico e culturale. Ratzinger fa qui ricorso al *leitmotiv* dell’esistenza *a priori* di un consenso minimo fondato sulla comunanza della “ragione” filosofica e più ampiamente sulla condivisione di un retroterra culturale costituito dalle radici greco-romane ed ebraico-cristiane della civiltà occidentale. Questi due diversi registri, e lo si è verificato in precedenza, non sono affatto irrilevanti nel plasmare i contenuti di pensiero e le argomentazioni ratzingeriane, che si muovono comunque sempre su un registro “sapienziale” elevato, che trova la sua espressione più alta, e teologica in senso stretto nelle omelie e nelle due encicliche papali. La “traduzione” ratzingeriana di contenuti teologici in chiave “filosofica”, o razionale, per un pubblico più vasto, si rivela per alcuni aspetti coraggiosa, ma per altri altamente problematica sul piano della strutturazione degli asserti di fede.

L’intenzione dialogica di Ratzinger nei confronti della filosofia, della cultura e della politica contemporanea è, a nostro avviso, sicuramente sincera, e potremmo solo eccepire sulla scelta di alcuni tra gli interlocutori, interessati a strumentalizzare per fini “ideologici” o di legittimazione politico-culturale di forme di conflitto di civiltà a bassa intensità singoli tratti (ad esempio la diffidenza nei confronti del dialogo interreligioso *stricto sensu* o il tema delle radici cristiane dell’Europa), o ancora limiti oggettivi delle più sfumate elaborazioni di Benedetto XVI. Nonostante uno sforzo apprezzabile in alcuni interventi di tenore più “accademico”, di aprirsi ad un confronto con il profilo pratico e pubblico della filosofia politica contemporanea, alla ricerca di percorsi non invasivi, e “laici”, di consolidamento della sfera pubblica in un contesto pluralistico e multiculturale di fronte alle sfide incombenti del nostro tempo, la riflessione del pontefice appare ancora non sufficientemente disponibile a cogliere la poliedricità del pensiero contemporaneo, nelle sue istanze irrinunciabili di libertà, autenticità e riflessività. Questo limite ci appare l’eredità di una tradizione “reattiva” nei confronti della modernità, che finisce per cadere nel rischio, caratteristico dei “profeti di sventura”, che descrivono il proprio tempo a tinte fosche, senza una ricognizione fenomenologica accurata, e un attento discernimento delle istanze genuine di cui esso si fa portatore. Il nostro mondo se lo guardiamo con lo sguardo ampio della globalità, e con l’attenzione alle differenze che ospita potrebbe riservare ancora sorprese positive.