

NOSTRO TEMPO

99

NOSTRO TEMPO

- N. DENECKE, *Le comunità luterane in Italia Mediterraneo: un mare di spiritualità*. Le donne dicono le fedi, a cura di B. Peyrot
- J. LÉGERET, *Amish*. Una comunità «fuori dal tempo»
Laicità. Domande e risposte in 38 interviste (1988-2003), a cura del Comitato torinese per la laicità della scuola
- G. BOUCHARD, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo Riprendiamoci il tempo*, a cura di F. Giampiccoli
- J. TODENHÖFER, *Chi piange per Abdul e Tanaya?*. L'errore della crociata contro il terrorismo
- L. TRAVERS ZANOTTO, «*Aprirò una strada anche nel deserto*». Come affrontare il cancro a viso aperto
- E. DREWERMANN, *La guerra è la malattia non la soluzione Libera chiesa in libero Stato?*, a cura di E. Bein Ricco
- F. GENTILONI, *Il silenzio della parola*
- E. GENRE, F. PAJER, *L'Unione Europea e la sfida delle religioni. Verso una nuova presenza della religione a scuola*
- N. PAGANO, *Per una «storia delle religioni»*. Un'alternativa laica all'ora di religione nella scuola pubblica
- P. EGIDI BOUCHARD, *Nuovi incontri*. Percorsi di arte e cultura, di scienza e di fede
- A. DI GRADO, *Giuda l'oscuro*. Letteratura e tradimento
- A. LESIGNOLI, *L'Esercito della Salvezza*. Una introduzione
Chiese e società: compiti e vocazione, a cura di H. Milkau e F. Negri
La Parola e le pratiche. Donne protestanti e femminismi Il sogno e la storia. Il pensiero e l'attualità di Martin Luther King (1929-1968), a cura di P. Naso
- P. FERRERO, *Immigrazione. Fa più rumore l'albero che cade che la foresta che cresce*
Roghi della fede. Verso una riconciliazione delle memorie, a cura di G. Platone
- Religioni e libertà: quale rapporto?* Per una giornata nazionale della libertà di coscienza, di religione e di pensiero, a cura di G. Platone
- P. NASO, *Come una città sulla collina*. La tradizione puritana e il movimento per i diritti civili negli Usa
- B. SALVARANI, *Da Bart a Barth*. Per una teologia all'altezza dei Simpson

ORESTE AIME - PIETRO BARCELLONA
BENEDETTO XVI - CLAUDIO CIANCIO
PIERO CODA - FULVIO FERRARIO
WOLFGANG HUBER - PAOLO RICCA
SERGIO ROSTAGNO - MARIO TRONTI
GUSTAVO ZAGREBELSKY

LAICITÀ DELLA RAGIONE, RAZIONALITÀ DELLA FEDE?

**La lezione di Ratisbona
e repliche**

a cura di Luca Savarino

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

copia pdf all'autore - 12/05/2014

Luca Savarino,

ricercatore presso l'Università del Piemonte Orientale, è presidente del Centro evangelico di Cultura «Arturo Pascal» di Torino e coordinatore della Commissione bioetica della Tavola valdese.

ISBN 978-88-7016-746-7

© Claudiana srl, 2008
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
E-mail: info@claudiana.it
Sito web: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

12 11 10 09 08 1 2 3 4 5 6

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampa: Stampatre, Torino

copia pdf all'autore - 12/05/2014

INTRODUZIONE¹

di LUCA SAVARINO

Un libro dedicato a una questione antica, che ha segnato la storia del cristianesimo e di larga parte della cultura occidentale, richiede innanzitutto qualche giustificazione preliminare riguardo alla sua attualità. L'ipotesi qui avanzata è che il rapporto tra fede e ragione, oggi, non possa venir considerato alla stregua di un problema che appartiene al passato. Il lettore non si troverà di fronte un insieme di questioni erudite e specialistiche, ma sarà chiamato, piuttosto, a riflettere su un nodo concettuale che trova la propria urgenza in alcuni fattori che caratterizzano la contemporaneità.

Quali? In primo luogo, il prepotente «ritorno» del religioso sulla scena pubblica: anche gli scettici, ormai, sembrano aver preso atto che la religione non è scomparsa nel nostro mondo secolarizzato, e che è ben lungi dal rimanere confinata in ambito privato².

¹ Il presente volume raccoglie gli atti di un Convegno – svoltosi il 17-18 aprile 2008 a Torino e organizzato dal Centro evangelico di Cultura «Arturo Pascal», dal Centro per la Riforma dello Stato e dal Centro studi filosofico-religiosi «Luigi Pareyson» – che ha messo a confronto giuristi e politologi, filosofi e teologi, nel tentativo di aprire uno spazio di confronto serio e approfondito tra credenti (protestanti e cattolici) e laici su questioni spesso affrontate in tono polemico e con spirito di parte. Non sembra azzardato sostenere che il significato della presenza culturale protestante, in Italia, oggi, consista nella capacità di contribuire ad articolare un panorama culturale e politico caratterizzato dalla contrapposizione, spesso sterile, tra posizioni di tipo marcatamente clericale e repliche di stampo neoilluminista che tendono a svilire il fatto religioso in quanto tale. Il libro raccoglie gli atti del convegno torinese con due significative aggiunte, che costituiscono in certo qual modo lo sfondo a partire dal quale il tema ha preso forma: il discorso pronunciato da Benedetto XVI nel settembre 2006 a Ratisbona e la replica di Wolfgang Huber, vescovo della chiesa evangelica di Berlino, apparsa qualche giorno dopo sulla “Frankfurter Allgemeine Zeitung”.

² Vedi a questo proposito, G.E. RUSCONI, *Introduzione*, in: ID. (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 8 e ss.

È difficile dire se questa ripresa di attualità di questioni legate alla religione e al ruolo pubblico delle chiese – emersa con chiarezza dopo gli eventi dell'11 settembre del 2001, ma già latente sullo sfondo di questioni come quella del multiculturalismo – sia stata la causa (la malattia?) o l'effetto (la cura?) dell'ormai sempre più evidente difficoltà di autocomprensione dei propri fondamenti da parte dello Stato liberale secolarizzato. Certamente, tale ripresa ha dato risonanza al dibattito in corso sui presupposti normativi pre-politici della dimensione statale, secondo l'ormai celebre espressione del giurista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde: «Lo Stato liberale [*freiheitlich*] secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»³. La diagnosi dei problemi cui la modernità va incontro è chiara e si fonda su una altrettanto celebre teoria della secolarizzazione: l'ordine politico liberale, ormai costretto a fare a meno del fondamento religioso dal quale è sorto, fatica a garantire il proprio vincolo societario su una base puramente secolare⁴. La terapia proposta da Böckenförde è questione su cui torneremo in seguito: per ora basti dire che, all'interno di questo quadro concettuale, che nel corso degli anni ha raccolto un numero crescente d'interlocutori, tra i quali spiccano il filosofo tedesco Jürgen Habermas e l'attuale pontefice, la religione può essere pensata come uno dei fattori potenziali di creazione di un vincolo societario, di quell'*ethos* fondante della coesione sociale di cui le società liberali sentirebbero la mancanza⁵.

Simili questioni, tuttavia, crediamo rimandino a un problema più generale: la crisi di una ragione laica che, dopo aver letto in chiave emancipativa lo svanire delle ideologie, il venir meno delle grandi narrazioni, l'affievolirsi di ogni orizzonte veritativo, sembra ritrovarsi svuotata di capacità normativa. Di fronte al conflitto tra culture e religioni come luogo nel quale la ragione è chiamata a esercitare la propria funzione di arbitro, innanzitutto; ma anche di fronte ai nuovi problemi etici posti dalla tecnica. Si pensi all'acceso dibattito pubblico su questioni bioetiche e alle difficoltà di un modello, quello della bioetica laica e liberale, che, nella misura in

³ E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967), Brescia, Morcelliana, 2006, p. 68.

⁴ Ivi, p. 66.

⁵ Cfr. G.E. RUSCONI, *op. cit.*, p. 10.

cui accentua in modo unilaterale l'aspetto della libertà decisionale dell'individuo, non sembra tuttavia in grado di affrontare adeguatamente il problema della cosiddetta *slippery slope*, la «china scivolosa» relativa alle tendenze generali dello sviluppo tecnico, né il problema del potere economico legato alle nuove tecnologie⁶. Difficoltà di orientamento che sono la spia evidente di un disagio profondo che investe tutta la sfera etico-politica e a cui non portano rimedio i richiami alla laicità e all'autonomia della ragione e alla libertà della ricerca scientifica. Di qui la necessità, avanzata da più parti, di elaborare un nuovo quadro normativo, problema che talvolta viene risolto, anche da parte di autorevoli rappresentanti della cultura laica, con il recupero di un fondamento di stampo naturalistico o con il ricorso a categorie di stampo religioso o post-religioso. In questo senso, non sembra azzardato parlare di «crisi della crisi della ragione», secondo la felice espressione contenuta nel saggio di Claudio Ciancio che chiude il volume. Ed è proprio la crisi del pluralismo valoriale liberale, vera o presunta che sia, e il risorgere dei fondamentalismi, dolorosamente reale, che costringono a sollevare nuovamente il nodo filosofico del rapporto tra fede e ragione, nel tentativo – lo ricorda Oreste Aime – di fare chiarezza sui rapporti reciproci dei due contendenti e di trovare una soluzione che sia in grado di preservarne l'autonomia.

Qualche ulteriore considerazione introduttiva potrà forse indurre il lettore a perdonare l'astrattezza di alcune tra le pagine che seguono e l'eccessiva ampiezza di questioni che si estendono dal piano filosofico-teologico a quello etico-politico. Fede e ragione significa, infatti, una riflessione sui fondamenti del cristianesimo e sul suo rapporto con la cultura religiosa e scientifica occidentale, riflessione alla quale è dedicata la prima sezione del volume, organizzata secondo una direttrice che contrappone le posizioni cattoliche e quelle protestanti: si apre con la lezione di Ratisbona, di Benedetto XVI e prosegue con i saggi di Wolfgang Huber, Piero Coda, Paolo Ricca, Oreste Aime e Sergio Rostagno. Ma fede e ragione significa, parimenti, una discussione sul rapporto tra reli-

⁶ È questa la tesi di P. VINEIS, *Equivoci bioetici*, Torino, Codice edizioni, 2006, p. xviii.

gione e modernità, sul ruolo pubblico della religione e sulla laicità, discussione che viene affrontata nella seconda sezione, che contiene i contributi di Mario Tronti, Pietro Barcellona, Fulvio Ferrario, Gustavo Zagrebelsky e Claudio Ciancio. L'asse del dibattito, a questo punto, subisce uno slittamento significativo: dalla contrapposizione cattolici-protestanti si passa a quella tra laici e credenti, attorno ai criteri di fondo che dovrebbero normare la convivenza civile in campo etico e politico.

Nelle pagine che seguono, abbiamo scelto di ricostruire alcuni dei momenti fondamentali del dibattito recente sulle questioni sin qui accennate. Un punto di partenza privilegiato per cercare un filo conduttore all'interno di un territorio concettuale così ampio è costituito certamente dalle ultime opere di Habermas – a cui molti dei contributi qui raccolti fanno riferimento, in maniera diretta o indiretta – opere nelle quali vengono affrontati gran parte degli interrogativi posti da Böckenförde sin dalla metà degli anni Sessanta del secolo scorso⁷. In particolare, Habermas ha criticato la diagnosi pessimistica del giurista tedesco relativa alla legittimazione razionale dei fondamenti dello Stato costituzionale democratico: la democrazia non è infondata; il liberalismo politico rappresenta una giustificazione, secolare e autonoma, dei fondamenti dello Stato che può fare a meno di qualsivoglia sostanza pre-giuridica⁸. Per legittimare il potere non occorre, insomma, il riferimento a un *ethos* preesistente; sono sufficienti le procedure giuridiche prodotte discorsivamente e razionalmente accettabili da ogni cittadino.

Lo stesso Habermas ha riconosciuto, tuttavia, che le cose non sono così semplici e, nel tentativo di prendere sul serio il «teorema di Böckenförde», ha proposto alcuni significativi aggiornamenti del liberalismo politico, soprattutto riguardo alla cosiddetta questione «motivazionale», riguardo, cioè, all'effettivo esercizio del-

⁷ Ci riferiamo, in particolare, a J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Francoforte s.M., Suhrkamp Verlag, 2005, trad. it. parziale, *Tra scienza e fede* (2005), Roma-Bari, Laterza, 2006; J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in: ID., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001), Torino, Einaudi, 2002; J. RATZINGER, ID., *Etica, religione e Stato liberale* (2004), Brescia, Morcelliana, 2005.

⁸ Su questo punto, Habermas riprende le tesi di Rawls: cfr. M. NICOLETTI, *Religione e sfera pubblica*, in: G.E. RUSCONI, *op. cit.*, pp. 113-119.

le libertà comunicative e alla concreta partecipazione dei cittadini alle procedure di costituzione del senso. Che non esistano ragioni di crisi interne al sistema politico liberale non significa che non possano esistere ragioni esterne che producono un effetto di disorientamento e spolticizzazione: è il caso di una

modernizzazione deviante della società nel suo complesso [che] potrebbe benissimo infiacchire il vincolo democratico e logorare quel tipo di solidarietà da cui lo Stato democratico deve totalmente dipendere pur senza poterla imporre per legge⁹.

È il caso, in altre parole, di una globalizzazione in cui la politica cede il passo all'economia e in cui una logica di mercato assume il ruolo di guida incontrollata in ogni ambito della vita. Primato dell'economia sulla politica, dunque, ma, al tempo stesso, primato della scienza e della tecnica che, attraverso la diffusione di rappresentazioni naturalistiche del mondo, mettono in pericolo l'autocomprensione dell'essere umano come agente responsabile. Il riferimento di Habermas va ai recenti sviluppi delle neuroscienze e dell'ingegneria biologica: il pericolo è lo svanire del senso stesso della normatività, conseguenza del prevalere di

un'idea di sé scientificamente oggettivata delle persone [...] destinata a penetrare anche nei contesti quotidiani di comunicazione e azione [e a promuovere] la disponibilità a una corrispondente auto-strumentalizzazione¹⁰.

In una sola parola, primato della processualità sulla vita: i saggi di Mario Tronti e di Pietro Barcellona illustrano efficacemente il rischio legato al dominio di una logica meccanicistica all'interno delle diverse sfere della socialità.

⁹ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* cit., p. 11.

¹⁰ Ivi, p. v. Per una critica per certi versi simile a quella di Habermas, vedi anche J. DUPRÉ, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Per una ricostruzione del dibattito recente su fede e scienza, vedi inoltre S. MORANDINI, *La ragione teologica nel tempo della scienza*, "Protestantesimo", 63, 2008, pp. 133-143, fascicolo interamente dedicato al tema del rapporto fede-ragione.

In particolare, il ragionamento di Habermas sembra dar credito a Böckenförde su tre questioni fondamentali. Quanto al rapporto tra cristianesimo e modernità, Habermas non esita a riconoscere, sulla scia di Hegel (che, è bene ricordare, rimane un punto di riferimento indispensabile, insieme a Carl Schmitt, per comprendere la concezione del cristianesimo di Böckenförde e la sua lettura del rapporto tra cristianesimo e modernità¹¹), che le grandi tradizioni religiose rientrano nella storia stessa della ragione. Il pensiero post-metafisico è di conseguenza chiamato ad avviare un processo di auto-riflessione sulle proprie origini, in dialogo con una teologia che sia in grado di accogliere le istanze razionali proprie del discorso filosofico.

Quanto al contributo delle religioni alla costruzione del senso che la modernizzazione mette in pericolo, Habermas ribadisce che le comunità religiose dovrebbero essere riconosciute per il loro apporto alla creazione di consapevolezza normativa e di motivazioni e atteggiamenti desiderabili. La neutralità ideologica dell'autorità statale non è conciliabile con la generalizzazione politica di una visione laicista del mondo, che sul piano metafisico si traduca in esplicito ateismo e sul piano politico in una svalutazione del ruolo dei credenti nella sfera pubblica: «alle convinzioni religiose [occorre riconoscere] anche dal punto di vista del sapere secolare uno status epistemico che non è semplicemente irrazionale»¹². Per ovviare all'erosione dei fondamenti motivazionali della società secolare, in tal modo, è opportuno avviare un processo complementare di apprendimento da parte della ragione laica e di quella religiosa, all'interno del quale la tolleranza viene richiesta non solo ai credenti, nei confronti dei non credenti e dei diversamente credenti, ma, all'inverso, anche ai non credenti verso i credenti¹³.

¹¹ Cfr. A. FERRARA, *Ma così si ricasca nelle braccia di Hegel*, "Reset", n. 101, 2007: Ferrara intende peraltro negare la diagnosi stessa da cui le analisi di Böckenförde prendono le mosse, vale a dire l'ipotesi della crisi di fondamenti dello Stato secolare. Anche Gustavo Zagrebelsky, nel saggio che qui pubblichiamo, esprime perplessità simili.

¹² J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* cit., p. 17.

¹³ Su questioni analoghe vedi il recente M.C. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008.

Sulla base di queste premesse – e giungiamo così al terzo punto, che riguarda le concrete modalità del rapporto tra ragione e fede – Habermas rifiuta il «principio di reciprocità» rawlsiano come elemento costitutivo della ragion pubblica, principio secondo il quale le religioni dovrebbero venir accolte nel dibattito pubblico unicamente a condizione che esse sappiano tradurre le proprie argomentazioni in ragioni strettamente politiche, cioè razionalmente condivisibili e comprensibili a tutti¹⁴. Habermas non intende tanto mettere in discussione che il senso comune democratico imponga ai cittadini credenti di riconoscere e accettare il fatto del pluralismo ideologico che caratterizza le nostre società (che, come ricorda Gustavo Zagrebelsky, implica, da un lato, la necessità di ridurre al minimo i valori non negoziabili e, dall'altro, di conferire plausibilità generale alle proprie argomentazioni nel momento in cui entrano a far parte della sfera pubblica), quanto riconoscere che un compito simile è richiesto soltanto ai credenti¹⁵ e che

il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari è in ogni caso fluido. Perciò lo stabilimento di questo confine controverso dovrebbe essere concepito come un compito cooperativo, in cui entrambe le parti siano chiamate ad accogliere anche la prospettiva della parte avversa¹⁶.

¹⁴ Vedi M. NICOLETTI, *Religione* cit., p. 116. Cfr. J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in: ID., *Il diritto dei popoli* (1999), Milano, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 173-239. Le tesi qui esposte comportano peraltro un già significativo allargamento del ruolo delle religioni nella costituzione della ragione pubblica rispetto alle posizioni contenute in *Una teoria della giustizia*.

¹⁵ J. HABERMAS, *Fede e sapere* cit., p. 106.

¹⁶ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* cit., p. 18. Habermas non offre esempi concreti di «traduzione cooperativa di contenuti religiosi» da parte di cittadini laicizzati. Non sembra tuttavia azzardato sostenere che le analisi di Richard DWORKIN contenute in libri come *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale* (1993), Milano, Edizioni di Comunità, 1994, o *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico* (2006), Milano, Feltrinelli, 2007, possano avvicinarsi all'idea habermasiana di una ritrascrizione di contributi religiosi in una lingua pubblicamente accessibile. L'intento (e gli esiti) del discorso di Dworkin ne *Il dominio della vita*, poi ripresi nell'opera più recente, mirano a rinvenire un terreno di discussione comune tra credenti e non credenti per dirimere le principali controversie su aborto ed eutanasia che lacerano il panorama costituzionale americano. La sua riproposizione della nozione di «sacro» mira a identificare il carattere spirituale del disaccordo, non per trovare un accordo tra posizioni enormemente distanti, quanto per favorire un reciproco riconoscimento.

Perché uno Stato laico funzioni adeguatamente occorre un riconoscimento reciproco, dal quale risultano doveri cognitivi per i credenti come per i non credenti, tra i quali, in particolare, «l'acertamento riflessivo dei confini sia della fede sia della scienza»¹⁷. Nella misura in cui le grandi religioni mondiali possono comportare intuizioni legittime ed esigenze istruttive, anche se non soddisfatte, la filosofia deve porsi in ascolto, mostrandosi «desiderosa di apprendere» non solo per ragioni funzionali, bensì per «motivi di contenuto»:

Nella vita delle comunità religiose, nella misura in cui esse evitano il dogmatismo e l'obbligo di coscienza, può rimanere intatto qualcosa che altrove è andato perduto, e che nemmeno può venir reintegrato con il solo sapere professionale di esperti – voglio dire possibilità espressive e sensibilità sufficientemente differenziate per il fallimento esistenziale, le patologie sociali, il naufragio di progetti individuali di vita e per la deformazione di contesti vitali falsati¹⁸.

Nella posizione di Habermas sembra permanere un'ambiguità non totalmente risolta tra la possibilità di fare ricorso alle tradizioni religiose per difendere il fatto stesso della normatività e del senso – una posizione questa, che emerge dalla lettura di *Fede e sapere* – e la tentazione di ricorrere alle tradizioni religiose per ovviare alla carenza di “contenuti” normativi da parte del pluralismo liberale – sembrerebbe questo l'intento di un'opera come *Il futuro della natura umana*, dove Habermas non esita a utilizzare categorie di origine religiosa, o meglio post-religiosa, per fondare un orizzonte normativo. Quel che è certo, tuttavia, è che Habermas sembra sforzarsi di «urbanizzare» il pensiero di Böckenförde¹⁹, a differenza di quegli interpreti che preferiscono radicalizzarne il potenziale e gli esiti di critica alla modernità. Implicitamente, il riferimento va alle tesi di Benedetto XVI. A questo proposito, non

¹⁷ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* cit., p. vi.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 15.

¹⁹ Cfr. *op. cit.*: «Sulla base di questa esperienza, che mette in luce laicizzandoli i potenziali di significato sigillati nella religione, noi possiamo dare al teorema di Böckenförde un senso non inquietante».

è inutile ricordare come il celebre dialogo svoltosi a Monaco nel gennaio 2004 tra Habermas e l'allora cardinale Joseph Ratzinger si sia sviluppato proprio sullo sfondo delle prese di posizione di Böckenförde²⁰. Sia in quell'occasione, sia nel più recente discorso (non pronunciato), all'Università La Sapienza di Roma²¹, il papa ha affrontato la questione del ruolo della teologia nel suo rapporto con la ragione, sottolineando la capacità della fede di tener desta la sensibilità per la verità, contro la tendenza a essere sopraffatta dalla sensibilità per gli interessi, per l'utilità, per il potere. Filosofia e teologia sono gemelle, e intrattengono un rapporto «senza confusione e senza separazione»: la filosofia è ricerca razionale, autonoma e libera, che deve tuttavia riconoscere i propri limiti, al modo in cui la teologia deve farsi razionale per non sconfinare nel dogmatismo²². Il messaggio della fede cristiana, per una filosofia che non sia chiusa alla fede, diventa «forza purificatrice» che le impedisce di inaridire e di ridursi a mero positivismo. Se, dal punto di vista teorico, come rilevano Piero Coda e Claudio Ciancio, una posizione simile – alla cui difesa ed elaborazione è rivolta la *lectio* di Ratisbona, che qui pubblichiamo – sembra equilibrata e condivisibile, le cose non sembrano altrettanto semplici sia dal punto di vista dell'analisi storica sia da quello della traduzione etico-politica delle posizioni teoriche di Benedetto XVI. Proprio a Ratisbona, in particolare, il papa si è scagliato contro la richiesta di de-ellenizzazione del cristianesimo, richiesta che si oppone alla tesi secondo cui il patrimonio della filosofia greca, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana. Vengono descritti tre successivi stadi della de-ellenizzazione, attraverso un processo che, dalla Riforma del XVI secolo e dal *sola Scriptura*, attraverso Kant e

²⁰ J. RATZINGER, J. HABERMAS, *op. cit.* Quanto a Böckenförde, vedi anche J. RATZINGER, *Cristianesimo e democrazia pluralista. Sulla imprescindibilità del cristianesimo nel mondo moderno*, (1984), “Quaderni di Cristianità”, anno I, n. 2, 1985.

²¹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”*, in: L. LEUZZI (a cura di), *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Milano, Paoline, 2008. Si tratta del discorso che Benedetto XVI avrebbe dovuto pronunciare nel corso della Visita all'Università degli Studi “La Sapienza” di Roma, prevista per il 17 gennaio 2008, poi annullata in data 15 gennaio 2008.

²² Cfr. J. RATZINGER, in: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 55.

Harnack, culmina, in una versione radicalizzata, nel pensiero delle scienze naturali e infine, nello scientismo positivista, nella «sintesi di platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato». Da Lutero a Jacques Monod, senza soluzione di continuità: l'impressione, qui, è che Benedetto XVI, tracciando una linea di continuità, comunque problematica, tra Riforma, illuminismo e positivismo, intenda contrapporsi in maniera frontale alla scienza moderna, che, da un lato, distrugge le antiche certezze morali, dall'altro non è in grado di produrre un *ethos* rinnovato. Una lettura che l'appello finale all'allargamento del concetto di ragione contro una visione riduttiva della scientificità consente appena di mitigare. Sul piano etico-politico, altrettanto problematico sembra il costante riferimento a un giusnaturalismo che viene inteso come unica possibile interpretazione della ragione umana. È vero che, proprio nel colloquio con Habermas, il giusnaturalismo stesso viene definito «uno strumento spuntato» e ormai inefficace²³. Ma le ragioni di tale inefficacia non rinviando alla rigidità dello strumento stesso, bensì al fatto che il diritto naturale «presuppone un'idea di natura in cui natura e ragione si compenetrano, la natura stessa è razionale»²⁴, un'idea che la scienza moderna, con la teoria dell'evoluzione, ha contribuito a indebolire e distruggere, con la conseguenza di ridurre le diverse dimensioni della natura stessa alla sola dimensione dell'animalità: con Ulpiano, «*Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*»²⁵. Non stupiscono, in tal modo, i riferimenti polemici di Benedetto XVI nei confronti del potere di un'umanità che pretende di diventare creatrice di se stessa, con la conseguente condanna della genetica e la problematica equiparazione di genetica negativa e genetica positiva.

I maggiori problemi, insomma, si presentano all'incrocio tra il piano teologico-filosofico e il piano etico-politico, dove si fa più accesa la polemica contro l'illuminismo, la ragione scientifica e il moderno nella sua totalità. È proprio qui, infatti, che la battaglia nei confronti della de-ellenizzazione del cristianesimo, e la conseguente difesa della sintesi tra spirito cristiano e spirito greco sem-

²³ Cfr. *op. cit.*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

brano risolversi nella difesa e nella riproposizione di una metafisica di stampo oggettivistico, che sul piano etico si traduce in un giusnaturalismo intransigente. Ha certo ragione Piero Coda, quando sottolinea che la de-ellenizzazione del cristianesimo, se portata all'estremo, conduce a esiti irrazionalistici. E tuttavia, vale la pena di ricordare come l'esigenza di de-ellenizzazione, storicamente, nasca anche da una polemica nei confronti della rigidità della metafisica neoscolastica. Paolo Ricca parla, a questo proposito, di de-aristotelizzazione. Un esempio filosoficamente rilevante è quello del giovane Heidegger, che, negli anni precedenti a *Essere e tempo*, ha inteso condurre un'interpretazione de-ellenizzante del cristianesimo delle origini, proprio rileggendo autori come Troeltsch e Harnack: l'intenzione che lo guidava era, da un lato, la critica dell'aristotelismo neo-tomista, dall'altro, la ricerca di un'ontologia che fosse in grado di pensare maggiormente la vita nelle sue dimensioni di effettività e concretezza²⁶. Se considerata in questa prospettiva, allora, come sembra riconoscere Coda stesso²⁷, la vera posta in gioco del dibattito sul rapporto tra cristianesimo e greco non è soltanto lo spettro dell'irrazionalismo e del relativismo, quanto la possibile riformulazione della metafisica tradizionale, oggettivista, in direzione di un'ontologia ermeneutica. Non si può che concordare con la tesi di Claudio Ciancio, secondo cui dogmatismo e relativismo non costituiscono che due facce della stessa medaglia, nella misura in cui rimangono legate a una concezione oggettiva della verità.

Non stupisce che siano queste le critiche mosse da parte protestante alle posizioni di Benedetto XVI, come risulta evidente dalle letture dei contributi degli autori protestanti, come Wolfgang Huber e Paolo Ricca, i quali, pur concordando con l'idea della ragionevolezza del cristianesimo, si sforzano di liberare il protestantesimo dalle accuse di irrazionalismo. L'intervento di Sergio Rostagno, poi, mira a riformulare il rapporto fede-ragione sulla base dei testi di Lutero, escludendo che si possa parlare d'irrazionalismo, seb-

²⁶ Sull'interpretazione heideggeriana del cristianesimo delle origini mi permetto di rinviare a L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Napoli, Liguori, 2001.

²⁷ Cfr. *infra*, pp. 59-61

bene concedendo che tale accusa colpisca un certo tipo di riflessione protestante. Più singolare, invece, potrà apparire il fatto che lo stesso Böckenförde abbia formulato obiezioni assai simili nei confronti di alcune prese di posizione della chiesa cattolica, talora proprio in polemica con il cardinale Ratzinger. Se si leggono a fondo le tesi del giurista tedesco in merito alla questione del rapporto tra cristianesimo e modernità, si fa evidente la ricchezza di una riflessione che non va alla ricerca di facili soluzioni, che non pretende di sciogliere interamente le ambiguità che caratterizzano tale rapporto, ma che ha la forza di mantenerne aperta la problematicità.

L'originalità della teoria della secolarizzazione di Böckenförde si deve a due assunti di fondo. Il primo è averla retrodatata al periodo della «lotta per le investiture» tra papato e impero: già nell'XI secolo sarebbe avvenuta la desacralizzazione di principio dell'ordine politico, che venne espulso dalla sfera sacrale. Un'espulsione – ed è questo il secondo assunto – avvenuta in nome della *libertas ecclesiae* nei confronti delle pretese di dominio imperiale, e non certo in nome dell'emancipazione della sfera secolare dalle pretese temporali della chiesa. Per far valere la supremazia della chiesa sull'ordine temporale era tuttavia necessario porre e riconoscere quest'ultimo come in sé sussistente, innescando in tal modo un movimento paradossale che avrebbe condotto alla sua emancipazione, che si realizzò soltanto molti secoli dopo: di fatto, la trasposizione sul piano reale di ciò che venne deciso sul piano dei principi nell'XI secolo non si realizzò pienamente che con la Rivoluzione francese. La secolarizzazione si configura in tal modo come una dinamica innescata dalla teologia cristiana in nome di un'esigenza di libertà interna al cristianesimo stesso, un'esigenza di cui le chiese e i singoli credenti dovrebbero essere in grado di cogliere le implicazioni. Sulla base di questi presupposti – e torniamo così alla questione della terapia cui accennavamo all'inizio – come può essere pensato, oggi, il rapporto tra cristianesimo e politica? Il cristianesimo ha in sé il potenziale per porre rimedio alla crisi dell'ordine politico liberale? Per il cattolico Böckenförde, la questione decisiva è relativa al modo di realizzare l'essere *civis simul et christianus* nelle condizioni del mondo moderno, ovvero sia all'interno di una realtà

che non ha più a proprio fondamento un *ordo* cristiano e che si presenta invece nella forma di un ordinamento democratico dello Stato e di una società secolare, improntata al pluralismo ideologico – religioso ed etico – spirituale²⁸.

La tesi di Böckenförde è che la chiesa cattolica potrebbe, in via di principio, aiutare la coscienza moderna a stabilizzare il proprio movimento «in modo forse postmoderno»²⁹, e ciò proprio nella misura in cui il cristianesimo – e il cattolicesimo romano in particolare – intrattiene con la modernità un rapporto paradossale, di inclusione ed esclusione al tempo stesso, in quanto forza che ha contribuito alla sua nascita, e fattore di resistenza alla sua piena realizzazione. Se ciò non è avvenuto lo si deve ad alcune ambiguità che hanno reso il pensiero ecclesiastico «frammentario» e «privo di vera e propria capacità di plasmare le coscienze e il mondo».

Innanzitutto, il mancato, o quantomeno tardivo, pieno riconoscimento della libertà religiosa. Proprio l'insistenza sul valore cristiano della libertà religiosa dimostra con chiarezza come gli esiti della teoria della secolarizzazione del giurista tedesco non conducano alla pretesa di recuperare un fondamento originario che precede la modernità³⁰: che la secolarizzazione non si risolva interamente in una scristianizzazione del mondo dipende unicamente dalla «mutevole autointerpretazione» della fede stessa, chiamata a scegliere se essere una religione tra le altre, la cui efficacia risiede nel culto pubblico, oppure se trascendere le religioni che la precedono, perché in grado di abbattere le forme sacrali e di condurre gli individui alla consapevolezza della propria libertà³¹. Per venire a patti

²⁸ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 30.

²⁹ *Op. cit.*, p. 157.

³⁰ Cfr. G. PRETEROSSÌ, *Prefazione* a E.W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita* (1991), Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. ix-x. Nella sua sintetica, ma molto efficace, ricostruzione del pensiero del giurista tedesco, Preterossi giustamente segnala come l'intento di Böckenförde non è quello di rifiutare gli esiti del moderno, quanto di pensarne le aporie. Riflettere sulla crisi di contenuti dello Stato secolarizzato, in altre parole, impedisce di ricadere in una nuova interpretazione sostanzialistica dello Stato stesso: «Böckenförde contribuisce a pensare la crisi della politica secolare *dentro la secolarizzazione*, alle sue origini e ai suoi bordi» (p. x).

³¹ Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato* cit. pp. 63-64.

con la modernità, e per agire con nuova forza missionaria, insomma, il cristianesimo dovrebbe, hegelianamente, riscoprire il proprio significato di «religione della libertà» che della secolarizzazione stessa è stata l'origine. La libertà soggettiva appartiene alla verità del cristianesimo, e deve essere parte integrante del messaggio che la chiesa annuncia al mondo, perché nasce dall'amore cristiano per la libertà dello stesso atto di fede. Troppo a lungo, invece, la chiesa cattolica ha considerato la libertà religiosa come semplice concessione alla modernità, anziché un principio positivo, un diritto assoluto che appartiene all'essere umano in quanto tale (secondo gli assunti del Concilio Vaticano II)³².

Al riconoscimento della libertà soggettiva, fa da contraltare – e arriviamo così alla seconda ambiguità – l'incapacità della chiesa cattolica di fare adeguatamente i conti con l'eredità dell'illuminismo (con Hegel, di nuovo, molto più che con Kant) e di elaborare a fondo il nesso tra libertà soggettiva ed eticità:

Il problema che Hegel ha posto in maniera insuperabile, della mediazione tra libertà soggettiva, che una volta raggiunta diventa irrinunciabile, e libertà oggettiva (razionalità) che a quella conferi-

³² Che la libertà di religione in quanto diritto umano fondamentale non possa sottostare ad alcuna riserva di tipo culturale è quanto appare chiaramente dalla polemica di Böckenförde nei confronti di Joseph Ratzinger, che si era espresso a favore di una limitazione dei simboli religiosi non cristiani. Al contrario, secondo Böckenförde, lo Stato liberale, proprio in ragione della sua origine cristiana, dovrebbe sforzarsi di pervenire, pur senza far propria un'ideologia laicista, a una «neutralità aperta e comprensiva, che fornisca anche alla diversità uno spazio pubblico, senza per questo dissolvere la forma fondamentale del proprio ordine» (cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *Lo stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI*, in: G. E. RUSCONI, *op. cit.*, pp. 48-49). Giustamente, Rusconi sottolinea come una simile, coerente, presa di posizione di stampo liberale da parte del giurista tedesco consenta di porre nella giusta luce la sua «enfasi sulla necessità di presupposti di valore (religiosi) comuni per il buon funzionamento della società» (*op. cit.*, p. 20). Dalla centralità della libertà religiosa, inoltre, discende anche una particolare interpretazione del ruolo dell'autorità ecclesiastica: per il cattolico Böckenförde, la dinamica autoritativa interna alla chiesa andrebbe pensata, in conformità all'essenza stessa della rivelazione, non sul modello comando-obbedienza, ma su quello autorità-fiducia. Il che consentirebbe anche di modificare il significato e il ruolo del ricorso al diritto naturale da parte della chiesa cattolica: esso rimarrebbe un che di permanente, ma diventerebbe altresì oggetto di mutevoli interpretazioni storiche, in grado di arricchirlo e articolarlo.

sce forma e contenuto, preservandola dal vuoto soggettivismo, è un problema centrale che non è stato visto, oppure, se lo è stato, non è stato recepito per nulla³³.

Su questo punto, il cattolico Böckenförde sembra maggiormente vicino alle posizioni del vescovo Huber che non a quelle di Benedetto XVI: per non fermarsi all'astratto riconoscimento della libertà soggettiva, da un lato, e all'enunciazione di postulati morali, dall'altro, per collocarsi a livello dell'*ethos* di una determinata comunità storica (comprendendolo e rielaborandolo), occorrerebbe «il coraggio della metafisica»³⁴. Occorrerebbe, cioè, elaborare una metafisica non oggettivista, «nella quale si mostri e si riconosca nella libertà personale una parte inseparabile e non trascurabile della destinazione oggettiva dell'uomo, cioè di quella destinazione che è data nel suo essere»³⁵.

Nella misura in cui la verità oggettiva pretende di imporsi senza residui sull'errore, le conseguenze di una metafisica oggettivistica sono inaccettabili dal punto di vista etico: giungiamo in tal modo alla terza ambiguità, vale a dire all'interpretazione cattolica del giusnaturalismo. In buona parte essa nasce, secondo Böckenförde, dall'intento di legittimare le proprie posizioni etiche nelle forme razionali e autonome che vengono imposte dal moderno, presentando un cristianesimo razionale, universale, accessibile a tutti. In questo modo, tuttavia, ci si adatta alla razionalità immanente al mondo, ma si perde di vista il *proprium* cristiano, con il rischio di dimenticare Dio in direzione di considerazioni eudaimonistiche immanenti. Quel che è più grave, inoltre, è che, in una versione storicamente imm modificabile del giusnaturalismo, le istanze veritative assolute del diritto naturale confliggono con l'*ethos* democratico. L'essenza della democrazia quale «esiste effettivamente in quanto forma d'ordine politica cresciuta storicamente e impregnata di un certo spirito»³⁶ sta nel volontarismo e non nell'essere conforme a ragione: una democrazia non diventa dittatura perché lascia insod-

³³ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà* cit., p. 160.

³⁴ *Op. cit.*, p. 161.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Op. cit.*, p. 193.

disfatte determinate istanze di contenuto³⁷. Il vero pericolo, per il cristiano, diventa quello di cedere a una logica da amico-nemico, nel tentativo di negare l'influenza politica dell'avversario in nome di istanze avvertite come irrinunciabili: un simile atteggiamento, obietta però Böckenförde, corrompe necessariamente qualsiasi Stato e in particolare uno Stato democratico, la cui caratteristica è proprio il superamento delle logiche conflittualistiche e un *ethos* del riconoscimento tra i diversi gruppi che lo compongono³⁸.

Le conclusioni di Böckenförde, in tal modo, non sono dissimili da quelle che il lettore ritroverà espresse nel saggio di un protestante come Fulvio Ferrario: qualsiasi chiesa ha il diritto di cercare di far sentire la propria voce e di usufruire delle possibilità che le democrazia offre per far accettare le proprie istanze etiche. Ma, soprattutto, essa è chiamata a svolgere un compito di sorveglianza e di monito: il che non significa rinunciare alla propria efficacia, ma tenersi fuori dalle dispute tra gruppi politici, lasciando che i singoli credenti acquisiscano piena maturità. Nella convinzione che soltanto una chiesa in grado di esercitare il proprio compito di testimonianza, al di fuori delle dispute della politica quotidiana, e in grado di mantenere la propria indipendenza rispetto a tutti i gruppi politici, abbia speranza di essere ascoltata e riconosciuta³⁹.

³⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 192.

³⁸ *Op. cit.*, p. 196.

³⁹ Quello che le chiese non dovrebbero fare, pena l'accusa di clericalismo – conclude Böckenförde – è utilizzare la democrazia solo finché consente loro di esprimere posizioni maggioritarie, per poi ritrarsi in una posizione giusnaturalistica incommensurabile. Se non si vuole correre il rischio di legittimare il secolarismo, anziché mostrargli le sue aporie, occorrerebbe riconoscere che lo Stato non ha più il cristianesimo come fondamento e che la chiesa è solo una delle numerose offerte di orientamento di senso, priva di obbligatorietà pubblica: «Quando il Cardinale Ratzinger dice – a ragione – che sarebbe tempo, “per il cristiano, di prendere di nuovo coscienza di appartenere a una minoranza e di essere spesso in contrasto con ciò che è ovvio, naturale e plausibile per la mentalità che il Nuovo Testamento chiama ‘lo spirito del mondo’”, ciò vale in primo luogo proprio per la Chiesa» (*op. cit.*, p. 164).

Parte prima

**La lezione di Ratisbona
e la replica protestante**

Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni

di BENEDETTO XVI¹

*Eminenze, Magnificenze, Eccellenze,
Illustri Signori, gentili Signore!*

È per me un momento emozionante trovarmi ancora una volta nell'università e una volta ancora poter tenere una lezione. I miei pensieri, contemporaneamente, ritornano a quegli anni in cui, dopo un bel periodo presso l'Istituto superiore di Freising, iniziai la mia attività di insegnante accademico all'università di Bonn. Era – nel 1959 – ancora il tempo della vecchia università dei professori ordinari. Per le singole cattedre non esistevano né assistenti né dattilografi, ma in compenso c'era un contatto molto diretto con gli studenti e soprattutto anche tra i professori. Ci si incontrava prima e dopo la lezione nelle stanze dei docenti. I contatti con gli storici, i filosofi, i filologi e naturalmente anche tra le due facoltà teologiche erano molto stretti. Una volta in ogni semestre c'era un cosiddetto *dies academicus*, in cui professori di tutte le facoltà si presentavano davanti agli studenti dell'intera università, rendendo

¹ Pubblichiamo qui il testo del discorso pronunciato a Ratisbona il 12 settembre 2006 nel corso di un viaggio apostolico del papa in terra tedesca. Già dalle prime righe risulta evidente il carattere non magisteriale dell'intervento, esplicitamente ribadito da Benedetto XVI nel discorso che avrebbe dovuto tenere all'Università La Sapienza di Roma: «Nella mia lezione a Ratisbona ho parlato sì, da papa, ma soprattutto ho parlato nella veste del già professore di quella mia Università» (BENEDETTO XVI, *Allocuzione* cit., p. 108) [*N.d.C.*].

così possibile un'esperienza di *universitas* – una cosa a cui anche Lei, Magnifico Rettore, ha accennato poco fa – l'esperienza, cioè, del fatto che noi, nonostante tutte le specializzazioni, che a volte ci rendono incapaci di comunicare tra di noi, formiamo un tutto e lavoriamo nel tutto dell'unica ragione con le sue varie dimensioni, stando così insieme anche nella comune responsabilità per il retto uso della ragione – questo fatto diventava esperienza viva. L'università, senza dubbio, era fiera anche delle sue due facoltà teologiche. Era chiaro che anch'esse, interrogandosi sulla ragionevolezza della fede, svolgono un lavoro che necessariamente fa parte del «tutto» dell'*universitas scientiarum*, anche se non tutti potevano condividere la fede, per la cui correlazione con la ragione comune si impegnano i teologi. Questa coesione interiore nel cosmo della ragione non venne disturbata neanche quando una volta trapelò la notizia che uno dei colleghi aveva detto che nella nostra università c'era una stranezza: due facoltà che si occupavano di una cosa che non esisteva – di Dio. Che anche di fronte a uno scetticismo così radicale resti necessario e ragionevole interrogarsi su Dio per mezzo della ragione e ciò debba essere fatto nel contesto della tradizione della fede cristiana: questo, nell'insieme dell'università, era una convinzione indiscussa.

Tutto ciò mi tornò in mente, quando recentemente lessi la parte edita dal professore Theodore Khoury (Münster) del dialogo che il dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo, forse durante i quartieri d'inverno del 1391 presso Ankara, ebbe con un persiano colto su cristianesimo e islam e sulla verità di ambedue². Fu poi presumibilmente l'imperatore stesso ad annotare, durante l'assedio

² Dei complessivamente 26 colloqui (δίῳλεξις, Khoury traduce: «controversia») del dialogo (*Entretien*), Th. Khoury ha pubblicato la 7^{ma} «controversia» con delle note e un'ampia introduzione sull'origine del testo, sulla tradizione manoscritta e sulla struttura del dialogo, insieme con brevi riassunti delle «controversie» non edite; al testo greco è unita una traduzione francese: MANUEL II PALÉOLOGUE, *Entretien avec un Musulman*. 7^e *Controverses* Sources chrétiennes n. 115, Parigi, 1966. Nel frattempo, Karl FÖRSTEL ha pubblicato nel Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca, redazione A.Th. Khoury, R. Gleis) un'edizione commentata greco-tedesca del testo: MANUEL II PALAIOLOGUS, *Dialoge mit einem Muslim*, 3 voll., Würzburg-Altenberge, 1993-1996. Già nel 1966, E. TRAPP aveva pubblicato il testo greco con una introduzione come vol. II dei *Wiener byzantinische Studien*. Citerò in seguito secondo Khoury.

di Costantinopoli tra il 1394 e il 1402, questo dialogo; si spiega così perché i suoi ragionamenti siano riportati in modo molto più dettagliato che non quelli del suo interlocutore persiano³. Il dialogo si estende su tutto l'ambito delle strutture della fede contenute nella Bibbia e nel Corano e si sofferma soprattutto sull'immagine di Dio e dell'uomo, ma necessariamente anche sempre di nuovo sulla relazione tra le – come si diceva – tre «Leggi» o tre «ordini di vita»: Antico Testamento – Nuovo Testamento – Corano. Di ciò non intendo parlare ora in questa lezione; vorrei toccare solo un argomento – piuttosto marginale nella struttura dell'intero dialogo – che, nel contesto del tema «fede e ragione», mi ha affascinato e che mi servirà come punto di partenza per le mie riflessioni su questo tema.

Nel settimo colloquio (διάλεξις– controversia) edito dal prof. Khoury, l'imperatore tocca il tema della jihād, della guerra santa. Sicuramente l'imperatore sapeva che nella *sura* 2,256 si legge: «Nessuna costrizione nelle cose di fede». È probabilmente una delle *sure* del periodo iniziale, dice una parte degli esperti, in cui Maometto stesso era ancora senza potere e minacciato. Ma, naturalmente, l'imperatore conosceva anche le disposizioni, sviluppate successivamente e fissate nel Corano, circa la guerra santa. Senza soffermarsi sui particolari, come la differenza di trattamento tra coloro che possiedono il «Libro» e gli «increduli», egli, in modo sorprendentemente brusco, brusco al punto da essere per noi inaccettabile, si rivolge al suo interlocutore semplicemente con la domanda centrale sul rapporto tra religione e violenza in genere, dicendo:

Mostrami pure ciò che Maometto ha portato di nuovo, e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava⁴.

³ Sull'origine e sulla redazione del dialogo cfr. KHOURY, *op. cit.*, pp. 22-29; ampi commenti a questo riguardo anche nelle edizioni di Förstel e Trapp.

⁴ Controversia VII 2c: KHOURY, *op. cit.*, pp. 142-143; FÖRSTEL, *op. cit.*, vol. I, VII. Dialog 1.5, pp. 240-241. Questa citazione, nel mondo musulmano, è stata presa purtroppo come espressione della mia posizione personale, suscitando così una comprensibile indignazione. Spero che il lettore del mio testo possa capire immediatamente che questa frase non esprime la mia valutazione personale di fronte al Corano, verso il quale ho il rispetto che è dovuto al libro sacro di una grande religione. Citando il testo dell'imperatore Manuele II intendevo unicamente evidenziare il

L'imperatore, dopo essersi pronunciato in modo così pesante, spiega poi minuziosamente le ragioni per cui la diffusione della fede mediante la violenza è cosa irragionevole. La violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima.

«Dio non si compiace del sangue», egli dice, «non agire secondo ragione, “σὺν λόγῳ”, è contrario alla natura di Dio. La fede è frutto dell'anima, non del corpo. Chi quindi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia... Per convincere un'anima ragionevole non è necessario disporre né del proprio braccio, né di strumenti per colpire né di qualunque altro mezzo con cui si possa minacciare una persona di morte...»⁵.

L'affermazione decisiva in questa argomentazione contro la conversione mediante la violenza è: non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio⁶. L'editore, Theodore Khoury, commenta: per l'imperatore, come bizantino cresciuto nella filosofia greca, quest'affermazione è evidente. Per la dottrina musulmana, invece, Dio è assolutamente trascendente. La sua volontà non è legata a nessuna delle nostre categorie, fosse anche quella della ragionevolezza⁷. In questo contesto Khoury cita un'opera del noto islamista francese R. Arnaldez, il quale rileva che Ibn Hazm si spinge fino a dichiarare che Dio non sarebbe legato neanche dalla sua stessa parola e che niente lo obbligherebbe a rivelare a noi la verità. Se fosse sua volontà, l'uomo dovrebbe praticare anche l'idolatria⁸.

A questo punto si apre, nella comprensione di Dio e quindi nella realizzazione concreta della religione, un dilemma che oggi ci

rapporto essenziale tra fede e ragione. In questo punto sono d'accordo con Manuele II, senza però far mia la sua polemica.

⁵ Controversia VII 3b-c: KHOURY, *op. cit.*, pp. 144-145; FÖRSTEL, *op. cit.*, vol. I, VII. Dialog 1.6, pp. 240-243.

⁶ Solamente per questa affermazione ho citato il dialogo tra Manuele e il suo interlocutore persiano. È in quest'affermazione che emerge il tema delle mie successive riflessioni.

⁷ Cfr. KHOURY, *op. cit.*, p. 144, nota 1.

⁸ R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Parigi, Vrin, 1956, p. 13; cfr. KHOURY, *op. cit.*, p. 144. Il fatto che nella teologia del tardo Medioevo esistano posizioni paragonabili apparirà nell'ulteriore sviluppo del mio discorso.

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». È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce “σὺν λόγῳ”, con *lógos*. *Lógos* 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 *lógos*, e il *lógos* 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!»⁹ – questa visione può essere interpretata come una “condensazione” della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco.

In realtà, questo avvicinamento ormai era avviato da molto tempo. Già il nome misterioso di Dio dal rovetto ardente, che distacca questo Dio dall'insieme delle divinità con molteplici nomi affermando soltanto il suo “Io sono”, il suo essere, è, nei confronti del mito, una contestazione con la quale sta in intima analogia il tentativo di Socrate di vincere e superare il mito stesso¹⁰. Il processo iniziato presso il rovetto raggiunge, all'interno dell'Antico Testamento, una nuova maturità durante l'esilio, dove il Dio d'Israele, ora privo della Terra e del culto, si annuncia come il Dio del cielo e della terra, presentandosi con una semplice formula che prolunga la parola del rovetto: “Io sono”. Con questa nuova conoscenza di Dio va di pari

⁹ Cfr. At. 16,6-10.

¹⁰ Per l'interpretazione ampiamente discussa dell'episodio del rovetto ardente vorrei rimandare al mio libro *Einführung in das Christentum*, Monaco di B., Kösel Verlag, 1968, pp. 84-102. Penso che le mie affermazioni in quel libro, nonostante l'ulteriore sviluppo della discussione, restino tuttora valide.

passo una specie di illuminismo, che si esprime in modo drastico nella derisione delle divinità che sarebbero soltanto opera delle mani dell'uomo¹¹. Così, nonostante tutta la durezza del disaccordo con i sovrani ellenistici, che volevano ottenere con la forza l'adeguamento allo stile di vita greco e al loro culto idolatrico, la fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco, fino a un contatto vicendevole che si è poi realizzato specialmente nella tarda letteratura sapienziale. Oggi noi sappiamo che la traduzione greca dell'Antico Testamento, realizzata in Alessandria – la “Settanta” –, è più di una semplice (da valutare forse in modo addirittura poco positivo) traduzione del testo ebraico: è infatti una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo¹². Nel profondo, vi si tratta dell'incontro tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione. Partendo veramente dall'intima natura della fede cristiana e, al contempo, dalla natura del pensiero greco fuso ormai con la fede, Manuele II poteva dire: non agire «con il *lógos*» è contrario alla natura di Dio.

Per onestà bisogna annotare a questo punto che, nel tardo Medioevo, si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano. In contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista iniziò con Duns Scoto una impostazione volontaristica, la quale alla fine, nei suoi successivi sviluppi, portò all'affermazione che noi di Dio conosceremmo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto. Qui si profilano delle posizioni che, senz'altro, possono avvicinarsi a quelle di Ibn Hazm e potrebbero portare fino all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene. La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così

¹¹ Cfr. Sal. 115.

¹² Cfr. A. SCHENKER, *L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, in: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Città del Vaticano, 2001, pp. 178-186.

esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive. In contrasto con ciò, la fede della chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui – come dice il Concilio Lateranense IV nel 1215 – certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l’analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *lógos* e come *lógos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l’amore, come dice Paolo, «sorpassa» la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero¹³, tuttavia esso rimane l’amore del Dio-*Lógos*, per cui il *λατρεία* – un culto che culto cristiano è, come dice ancora Paolo *λογικη* concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione¹⁴.

Il qui accennato vicendevole avvicinamento interiore, che si è avuto tra la fede biblica e l’interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è un dato di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche da quello della storia universale – un dato che ci obbliga anche oggi. Considerato questo incontro, non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante nell’Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa. Possiamo esprimerlo anche inversamente: questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l’Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa.

Alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo – una richiesta che dall’inizio

¹³ Cfr. Ef. 3,19.

¹⁴ Cfr. Rom. 12,1. Su questo argomento mi sono espresso più dettagliatamente nel mio libro *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Friburgo, Herder Verlag, 2000, pp. 38-42; trad. it.: *Introduzione allo spirito della liturgia* (2000), Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001.

dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica. Visto più da vicino, si possono osservare tre onde nel programma della deellenizzazione: pur collegate tra di loro, esse tuttavia nelle loro motivazioni e nei loro obiettivi sono chiaramente distinte l'una dall'altra¹⁵.

La deellenizzazione emerge dapprima in connessione con i postulati della Riforma del XVI secolo. Considerando la tradizione delle scuole teologiche, i riformatori si vedevano di fronte a una sistematizzazione della fede condizionata totalmente dalla filosofia, di fronte cioè a una determinazione della fede dall'esterno in forza di un modo di pensare che non derivava da essa. Così la fede non appariva più come vivente parola storica, ma come elemento inserito nella struttura di un sistema filosofico. Il *sola Scriptura* invece cerca la pura forma primordiale della fede, come essa è presente originariamente nella Parola biblica. La metafisica appare come un presupposto derivante da altra fonte, da cui occorre liberare la fede per farla tornare a essere totalmente se stessa. Con la sua affermazione di aver dovuto accantonare il pensare per far spazio alla fede, Kant ha agito in base a questo programma con una radicalità imprevedibile per i riformatori. Con ciò egli ha ancorato la fede esclusivamente alla ragione pratica, negandole l'accesso al tutto della realtà.

La teologia liberale del XIX e del XX secolo apportò una seconda onda nel programma della deellenizzazione: di essa rappresentante eminente è Adolf von Harnack. Durante il tempo dei miei studi, come nei primi anni della mia attività accademica, questo programma era fortemente operante anche nella teologia cattolica. Come punto di partenza era utilizzata la distinzione di Pascal tra il Dio dei filosofi ed il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Nella mia prolusione a Bonn, nel 1959, ho cercato di affrontare questo argomento¹⁶

¹⁵ Della vasta letteratura sul tema della deellenizzazione vorrei menzionare innanzitutto: A. GRILLMEIER, *Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo, Herder Verlag, 1975, pp. 423-488.

¹⁶ Nuovamente pubblicata e commentata da H. SONNEMANS, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Leutesdorf, Johannes-Verlag, 2005.

e non intendo riprendere qui tutto il discorso. Vorrei però tentare di mettere in luce almeno brevemente la novità che caratterizzava questa seconda onda di deellenizzazione rispetto alla prima. Come pensiero centrale appare, in Harnack, il ritorno al semplice uomo Gesù e al suo messaggio semplice, che verrebbe prima di tutte le teologizzazioni e, appunto, anche prima delle ellenizzazioni: sarebbe questo messaggio semplice che costituirebbe il vero culmine dello sviluppo religioso dell'umanità. Gesù avrebbe dato un addio al culto in favore della morale. In definitiva, Egli viene rappresentato come padre di un messaggio morale umanitario. Lo scopo di Harnack è in fondo di riportare il cristianesimo in armonia con la ragione moderna, liberandolo, appunto, da elementi apparentemente filosofici e teologici, come per esempio la fede nella divinità di Cristo e nella trinità di Dio. In questo senso, l'esegesi storico-critica del Nuovo Testamento, nella sua visione, sistema nuovamente la teologia nel cosmo dell'università: teologia, per Harnack, è qualcosa di essenzialmente storico e quindi di strettamente scientifico. Ciò che essa indaga su Gesù mediante la critica è, per così dire, espressione della ragione pratica e di conseguenza anche sostenibile nell'insieme dell'università. Nel sottofondo c'è l'autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant, nel frattempo però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali. 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 e 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.

Questo comporta due orientamenti fondamentali decisivi per la nostra questione. Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria ci permette di parlare di scientifici-

tà. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la sociologia e la filosofia, cercavano di avvicinarsi a questo canone della scientificità. Importante per le nostre riflessioni, comunque, è ancora il fatto che il metodo come tale esclude il problema Dio, facendolo apparire come problema ascientifico o pre-scientifico. Con questo, però, ci troviamo davanti a una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione.

Tornerò ancora su questo argomento. Per il momento basta tener presente che, in un tentativo alla luce di questa prospettiva di conservare alla teologia il carattere di disciplina “scientifica”, del cristianesimo resterebbe solo un misero frammento. Ma dobbiamo dire di più: se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l’uomo stesso che con ciò subisce una riduzione. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del “da dove” e del “verso dove”, gli interrogativi della religione e dell’*ethos*, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla “scienza” intesa in questo modo e devono essere spostati nell’ambito del soggettivo. 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, l’*ethos* e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell’ambito della discrezionalità personale. È questa una condizione pericolosa per l’umanità: lo constatiamo nelle patologie minacciose della religione e della ragione – patologie che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell’*ethos* non la riguardano più. Ciò che rimane dei tentativi di costruire un’etica partendo dalle regole dell’evoluzione o dalla psicologia e dalla sociologia, è semplicemente insufficiente.

Prima di giungere alle conclusioni alle quali mira tutto questo ragionamento, devo accennare ancora brevemente alla terza onda della deellenizzazione che si diffonde attualmente. In considerazione dell’incontro con la molteplicità delle culture si ama dire oggi che la sintesi con l’ellenismo, compiutasi nella chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture. Queste dovrebbero avere il diritto di tornare indie-

tro fino al punto che precedeva quella inculturazione per scoprire il semplice messaggio del Nuovo Testamento e inculturarlo poi di nuovo nei loro rispettivi ambienti. Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è tuttavia grossolana e imprecisa. Il Nuovo Testamento, infatti, è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente ci sono elementi nel processo formativo della chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura.

Con ciò giungo alla conclusione. 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. Quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati. L'*ethos* della scientificità, del resto, è – Lei l'ha accennato, Magnifico Rettore – volontà di obbedienza alla verità e quindi espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano. 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 a essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze.

Solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione che

soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture. E tuttavia, la moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé, come ho cercato di dimostrare, un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Essa stessa deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico. Ma la domanda sul perché di questo dato di fatto esiste e deve essere affidata dalle scienze naturali ad altri livelli e modi del pensare – alla filosofia e alla teologia. Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi a essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere. Qui mi viene in mente una parola di Socrate a Fedone. Nei colloqui precedenti si erano toccate molte opinioni filosofiche sbagliate, e allora Socrate dice:

Sarebbe ben comprensibile se uno, a motivo dell'irritazione per tante cose sbagliate, per il resto della sua vita prendesse in odio ogni discorso sull'essere e lo denigrasse. Ma in questo modo perderebbe la verità dell'essere e subirebbe un grande danno¹⁷.

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. «Non agire

¹⁷ PLATONE, *Fedone*, 90 c-d. Per questo testo cfr. anche R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Paderborn, 1987⁵, pp. 218-221.

secondo ragione, non agire con il *lógos*, è contrario alla natura di Dio», ha detto Manuele II, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano. È a questo grande *lógos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo è il grande compito dell'università.

Fede e Ragione¹

di WOLFGANG HUBER

«Ma il nodo della storia deve sciogliersi proprio in questo modo: la scienza con la non-fede (*Unglauben*) e la religione con la barbarie?». Duecento anni or sono, Friedrich Daniel Schleiermacher rivolse questa domanda a un amico. Questo “padre della chiesa” del protestantesimo moderno si definì, nel corso della sua vita, come traduttore di Platone e politico della chiesa, come filosofo della religione e predicatore, come teologo e teorico dell’arte. Sotto tutti questi aspetti cercò di dimostrare che ragione e fede si coappartengono (*zusammengehören*) in via di principio e pertanto devono essere tenuti insieme anche nella vita. Con lucidità egli percepì che il legame tra fede e ragione viene messo in discussione su fronti diversi. Mentre, da un lato, la religione tende a sottrarsi alle pretese della ragione, dall’altro, in nome della ragione, si demolisce il ponte verso la religione. Tuttavia non è in questo modo che va sciolto il “nodo della storia”. Per Schleiermacher, che amava tanto Atene quanto Gerusalemme, scindere il Dio dei filosofi dal Dio della Bibbia sarebbe stata semplicemente una catastrofe. Il legame tra fede e ragione fa parte delle caratteristiche determinanti del protestantesimo. Per alcuni questo può essere oscurato dal fatto che il riformatore Martin Lutero si difese con tutta la sua forza polemica contro ogni pretesa di dominio della filosofia sul messaggio biblico, non esitando nemmeno a parlare di «ragione puttana».

¹ Il testo di Wolfgang Huber, vescovo della chiesa evangelica di Berlino, è stato pubblicato sulla “Frankfurter Allgemeine Zeitung” il 31 ottobre 2006. La traduzione è di Joerg Luther e Luca Savarino [N.d.C.].

Eppure Lutero, come gli altri riformatori, fu animato dalla convinzione che la ragione debba servire con tutte le proprie potenzialità a conoscere la verità biblica. Già il giovane Lutero affermava pertanto nel suo commento alla *Lettera ai Romani* che la ragione è impegnata «per il meglio» e compie «buone opere». E il titolo più alto che riconobbe a se stesso fu quello di «Dottore della Santa Scrittura». In questo modo, la riforma aprì la via verso la configurazione della teologia come scienza critica, nel senso moderno, e pose anche al centro del mandato della chiesa il compito di legare fede e formazione culturale (*Bildung*).

L'asse tra universo filosofico e pensiero biblico, irrinunciabile per il protestantesimo, emerge in misura a volte sorprendente nella letteratura teologica del XVII secolo, che media tra il secolo della Riforma e quello dell'illuminismo. Con maggiore vigore si manifesta nella teologia dell'illuminismo. Eppure, proprio a questo periodo si riferisce la preoccupazione di Schleiermacher, che potesse venir separato ciò che pure si coappartiene.

Questa preoccupazione è determinata da due linee di sviluppo. La prima proviene dalla Francia ed è conseguenza di un materialismo filosofico che intende confinare la religione nel regno dell'irrazionale. L'altra proviene dallo stesso cristianesimo, ed è guidata dalla paura della modernità. In uno spirito di auto-isolamento (*Ab-schottung*), si condannano le cognizioni della critica biblica e della ricerca sulla storia della chiesa così come le nuove conquiste delle scienze della natura. Secondo questa concezione, la fede cristiana deve servire da antidoto allo spirito della modernità e produrre una via di salvezza nei confronti delle sfide del tempo.

Già nei suoi celebri *Discorsi sulla religione*, del 1799, Schleiermacher descrive con lucidità le conseguenze di questo sviluppo. La religione va alla ricerca di nuovi territori nei quali sfuggire agli interrogativi della modernità: da un lato come spazio entro cui ritirarsi, il salotto borghese con i suoi riti religiosi di gusto e intrattenimento, dall'altro come fede esasperata nella nazione.

Movimenti migratori del religioso, simili a quelli diagnosticati a cavallo tra sette e ottocento dal Padre della chiesa del protestantesimo moderno, sono influenti ancor oggi. Si diffondono di nuovo tendenze sia verso l'estetizzazione sia verso la politicizzazione della religione. Nel primo caso, la religione diventa ricerca privata di sen-

so, nel mondo del Bello e del Sublime, nel secondo caso diventa un medium della guerra civile. La prima figura del religioso si involuppa in un mondo altamente individualizzato, la seconda figura cerca la massa ed evita qualsiasi differenziazione. Le accomuna il fatto di sfuggire il contatto con il lato ragionevole della fede. Questo contatto, tuttavia, deve necessariamente avere a che fare con la capacità di giudizio critico (*kritischer Urteilskraft*), con il dialogo delle scienze e con la responsabilità davanti al foro della ragione pubblica.

L'estetizzazione e la politicizzazione della religione non risparmiano nessuna delle tre grandi forme tradizionali del cristianesimo, quella cattolica, quella ortodossa e quella protestante. Eppure, per ottimi motivi, Schleiermacher è convinto che il protestantesimo rischierebbe di dissolversi dall'interno, qualora il nodo della storia dovesse sciogliersi nel modo anzidetto. Perché, per ragioni propriamente teologiche, il protestantesimo è preordinato (*angewiesen*) a uno stretto legame tra fede e ragione. E ciò vale sia per la fede, che richiede di essere fatta propria, e dunque compresa, soggettivamente, sia per la ragione, per la quale è indispensabile la spina dell'autoriflessione critica, affinché non dimentichi e non rinneghi la propria finitezza (*Endlichkeit*).

Nella propria veste evangelica, la fede cristiana si concentra sul fatto che Gesù Cristo è la verità del Vangelo in persona. Questa verità libera l'uomo dall'autoinganno secondo cui egli dovrebbe la propria vita a se stesso e sarebbe in grado, con le proprie forze, di conferirle un senso permanente. Essa permette di ancorare la dignità dell'uomo alla realtà di Dio e dunque a una forza più grande del sé; solo per questo motivo tale dignità può valere come inviolabile. Pertanto, la figura evangelica della fede cristiana si concentra, dalla Riforma sino ai giorni nostri, sul tema della libertà cristiana; la chiesa evangelica comprende se stessa come una chiesa della libertà. Ciò produce conseguenze notevoli. Innanzitutto, colui che è chiamato in libertà deve essere in grado di comunicare la fede dalla quale riceve questa libertà. La libertà della fede cristiana esige pertanto di servirsi della propria ragione. Farlo è un segno essenziale della libertà stessa. Perché, al modo in cui l'uomo sa di essere, come persona individuale, interpellabile direttamente da Dio, senza rappresentazione (*unvertretbar*), è anche soggetto al dovere di testimoniare e comunicare direttamente.

Questo dovere non può essere delegato a nessuna istanza, all'interno o all'esterno della chiesa, per quanto dotta o potente. Infatti, rimettersi esclusivamente alla ragione altrui è incompatibile con la conquista peculiare della Riforma: la scoperta della coscienza e della sua libertà. Per questo motivo nel pensiero evangelico il rapporto tra fede e ragione è sempre stato espresso richiamando una celebre formulazione di Anselmo di Canterbury: «Neque enim quaero intelligere ut credam sed credo ut intelligam. Fides quaerens intellectum – Non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere. La fede è alla ricerca del vedere-dentro-le-cose (*Einsicht*)».

L'intelligenza della fede deve partire dalla fede stessa. Solo di qui si comprende quanto la ragione riesca a gettare luce nel contesto della fede. Pertanto Eberhard Jüngel ha proposto di integrare il detto di Anselmo «fides quaerens intellectum», parlando, per amore di chiarezza, di una «fides quaerens intellectum quaerentem fidem». La fede è alla ricerca dell'intelligenza che a sua volta è alla ricerca della fede. Una ragione non illuminata dalla fede resta inesperta e opaca, perché non si rende conto dei propri limiti. Essa disconosce la propria caratteristica di essere una ragione finita, che è stata affidata all'uomo perché impari ad esercitare la propria libertà finita. Una fede non illuminata dalla ragione, invece, corre il rischio di diventare barbara e violenta. Al contrario, è necessario dispiegare sempre di nuovo la reciproca interdipendenza di ragione e fede.

«Le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura» è stato correttamente constatato da papa Benedetto XVI nella sua lezione di Ratisbona [cfr. sopra, p. 33]. A ben vedere, non occorre limitarsi a un concetto di ragione “greco” e premoderno, per aderire pienamente a questa proposizione. Anche gli sforzi moderni per accomunare ragione e fede sono comprensibili da questo punto di vista; e in questa direzione potrebbero aggiungersi anche i nostri sforzi. Infatti, la connessione tra la fede e la ricerca della ragione umana deve essere sempre di nuovo dispiegata e interpretata. Soltanto in virtù di una simile appropriazione, sempre rinnovata, essa ci protegge tanto da una ragione senza fede quanto da una fede senza ragione.

Questa connessione intrinseca tra fede e ragione non è affatto evidente. A essa si oppone, apparentemente, soprattutto la svolta copernicana della filosofia illuministica di Immanuel Kant, intorno al soggetto come punto di partenza aprioristico (*unhintergebar*) di ogni sapere del mondo. Interpretando questo passo, compiuto da Kant, nel senso di una definitiva separazione tra sapere mondano e fede divina si sono prodotte conseguenze particolarmente gravi. Caratteristici sono gli equivoci che ha scatenato il famoso detto di Kant, secondo cui egli avrebbe dovuto «oltrepassare il sapere» per «far spazio alla fede». È necessario citare questo passo dal Prologo della *Critica della ragion pura* di Kant, dopo che papa Benedetto XVI l'aveva riprodotto nella versione secondo cui Kant «avrebbe dovuto accantonare il pensiero per fare spazio alla fede».

Tuttavia, con le sue parole, Kant non colloca l'idea di Dio fuori dal pensiero e non riserva alla fede uno spazio apparentemente privo di ragione. Piuttosto, libera l'idea di Dio dall'ambito di applicazione del sapere empirico, che si serve degli strumenti dell'osservazione e della prova. Egli dimostra che Dio oltrepassa in via di principio il quadro dei nostri accessi al mondo, predeterminati dalla spazio e dal tempo. In tal modo non viene limitata l'idea di Dio, bensì l'ambito di applicazione delle scienze empiriche. Vengono così superati i tentativi di dedurre Dio dalle leggi del mondo, come causa necessaria. La superiorità di Dio sulla creazione assume una nuova forma linguistica. Kant non separa quindi forzatamente fede e ragione, ma costruisce una via sulla quale l'idea di Dio può persistere anche davanti al foro della ragione filosofica. Si può ritenere problematica questa via, ma non si dovrebbe invocare la filosofia di Kant per dimostrare la tesi secondo cui l'illuminismo avrebbe definitivamente sciolto i legami tra ragione e fede.

La concezione cristiana di Dio come creatore e conservatore del mondo si adatta senz'altro a un simile accesso al concetto di Dio. Il diffuso parlare di un mero «dio dei postulati», che avrebbe solo una vaga funzione intrinsecamente filosofica per la ragione pratica e servirebbe come una sorta di «assistente all'adempimento dell'etica protestante», sottovaluta il significato dell'idea di Dio per la libertà della persona. Nel senso di Kant, Dio è l'orizzonte complessivo di ogni agire, anche del ragionamento teorico. Il motivo che unifica il mondo, e che solo dà la prospettiva che la vita

possa riuscire felice (*glücken*), racchiude quindi anche il mondo della scienza, e quello dell'esperienza istruita dalla scienza. Diversamente da quanto teme papa Benedetto XVI, in questo modo alla fede non viene affatto «negato l'accesso all'insieme della realtà». No, essa è proprio l'accesso all'insieme della realtà. Nella misura in cui ancora il rapportarsi alla realtà al rapportarsi a Dio, essa offre un accesso all'unità interna dell'esistenza, entro cui trovano un collegamento il rapportarsi dell'uomo verso se stesso, verso gli altri uomini e verso il mondo.

La fede viene concepita in questa riflessione come un disporci (*Einstellung*) nei confronti del mondo, che è anteriore a ogni sapere. Tuttavia sarebbe un grave equivoco comprendere, per questo motivo, la fede come irrazionale, o rinchiuderla tra le mura del mero sentire e opinare. Proprio la concezione evangelica della fede ha sempre sottolineato con forza che la fede stessa include qualcosa di più della semplice presa di coscienza di massime giuste.

In effetti, la fede non è soltanto una certezza che risiede nel sapere, ma una certezza esistenziale (*Daseinsgewißheit*) complessiva. Ne fanno parte la fiducia nella potenza di presenza (*Gegenwartsmächtigkeit*) di Dio, così come l'assenso interiore a lasciar determinare la propria vita dalla presenza di Dio. Per il credente, in Dio si dischiude il senso complessivo, al quale egli è rinviato attraverso la relazione con la finitezza della propria esistenza come un tutto e attraverso ogni agire sotto le condizioni di questa finità. In questo modo egli si apre alla comprensione che l'uomo, anche come essere ragionevole, può essere libero solo se si lascia determinare da qualcun altro. In virtù di questa comprensione, la libertà del cristiano trova una versione del tutto moderna.

Una concezione della fede moderna in questo preciso senso, scaturita dalla Riforma e dalla storia dei suoi effetti, comporta davvero, necessariamente, una riduzione del cristianesimo a un «miserico frammento»? Papa Benedetto XVI ha individuato l'esempio di una siffatta riduzione soprattutto nello storico della chiesa protestante Adolf von Harnack. Eppure il rinvio alla frammentarietà delle nostre cognizioni vale per ogni teologia. In tutte le sue forme, la teologia è posta sotto la riserva dell'apostolo Paolo: «Ora vediamo in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo frammentario; ma allora conosce-

rò come anch'io sono conosciuto. Queste dunque le tre cose che restano: la fede, la speranza e l'amore, ma di tutte la più grande è l'amore»². Con grande audacia si riconosce qui a fede, speranza e amore un carattere frammentario, scheggiato; proprio in questo si vedono i segni premonitori della pienezza che è ancora da venire. Se questo vale perfino per fede, speranza e amore – quelle attitudini che nella tradizione teologica si chiamano «virtù teologiche» – tanto più allora anche per la ragione, che assiste la fede nella ricerca del vedere-dentro-le-cose.

Eppure la ragione tende sempre di nuovo ad avvicinarsi alla verità nel suo insieme. E succede sempre di nuovo che ne resti distante al di là della misura dell'inevitabile – ad esempio quando si limita a sottoporre *tout court* la fede al dominio del sapere empirico nella forma delle moderne scienze naturali. Tuttavia, non vi è alcuna ragione che costringa ad annoverare simili tendenze allo scioglimento dell'alleanza tra ragione e fede sotto la rubrica di un «programma di de-ellenizzazione» (*Enthellenisierungsprogramm*), come una storia di inarrestabile decadenza, e a dichiarare Riforma e illuminismo in senso eminente colpevoli di tale destino.

L'epoca della teologia evangelica segnata dal nome di Adolf von Harnack certo non è stata priva di angustie mentali (*Engführungen*). A loro volta, queste angustie hanno provocato movimenti di rinnovamento, rappresentati soprattutto da Karl Barth e dalla teologia dialettica. Ora stiamo scoprendo anche il loro carattere frammentario, e cerchiamo di portare il nostro pensiero fuori dalle loro angustie. Anche la teologia è un terreno all'interno del quale si conferma la necessità di comprendere il carattere storico della ragione umana.

Certo, il relativismo è un rischio particolare della modernità. E certamente ha conferito un'impronta preoccupante al sentimento della vita in Europa, nella generazione passata. Ma non dobbiamo abbandonare il concetto di ragione della modernità come tale, per sincerarci della forza di resistenza che è possibile far valere contro un tale relativismo: la fede alla ricerca di comprensione. Una fede così concepita è tutt'altro che impersonale. La fede cristiana, in effetti, insegna a pensare il concetto di Dio a partire dal suo

² I Cor. 13,12.

divenire-uomo (*Menschwerdung*); la fede cristiana è determinata intrinsecamente dal fatto che Dio si incontra come persona, come la persona del Gesù di Nazareth. La fiducia nell'accessibilità di Dio, che ne deriva, produce, nella concezione cristiana, il legame indissolubile tra Dio e ragione.

Dobbiamo ancorare l'analogia (*Entsprechung*) tra Dio e uomo, da Dio stesso resa manifesta nel suo divenire-uomo, nel concetto stesso di Dio e far dunque valere la coappartenenza di Dio e ragione. Ovunque si affermi o si giustifichi l'antiragionevole nel nome di Dio, occorre resistere. Su questo ha attirato l'attenzione papa Benedetto XVI, esponendo un'argomentazione contro la «conversione per mezzo di violenza» che risale all'anno 1391.

Questa comprensione, tuttavia, deve esser fatta valere non solo nei confronti di tendenze violente presenti nel mondo islamico. Va rivolta, anche in senso autocritico, contro ogni forma di violenza, a maggiore ragione contro la conversione coatta presente nella storia del cristianesimo. Un'elaborazione di tali esperienze storiche fu assunta dalla Riforma, nel precetto programmatico che «il vangelo deve essere diffuso senza coercizione, solo tramite la parola».

La conferenza episcopale cattolica tedesca ha recentemente ripreso questa comprensione in modo molto saggio. Espressamente ha dichiarato che anche le chiese cristiane hanno conosciuto, nella propria storia, la tentazione della violenza, e non sempre sono riuscite a resistere. Un tale atteggiamento autocritico costituisce un presupposto necessario per poter rivolgere, nei confronti dell'islam, l'attesa che si opponga in modo chiaro ed efficace alla legittimazione religiosa della violenza e alla strumentalizzazione di convinzioni religiose a scopi politici.

Siffatta riflessione sulla coappartenenza di Dio e ragione certo non contiene un argomento definitivamente convincente, per far valere tale relazione contro il rispetto della volontà divina. Tale volontà consiste – come indica l'interpretazione biblica del divenire-uomo di Dio – nel fatto che la volontà divina è amore. Tale amore vale per ogni singolo uomo e conferisce ad esso un valore infinito, una dignità intoccabile. Questo amore garantisce che Dio vuole bene al suo mondo, nonostante l'abisso del male che incontriamo in esso, e vuole bene all'uomo, nonostante il peccato in cui egli è invischiato. La fedeltà di Dio verso la propria creazione e la

salvezza del peccatore per mezzo della grazia divina determinano il posto dell'uomo nel mondo. Entrambe determinano il compito, da parte del singolo uomo, di comprendere da questa premessa della fede il senso della propria vita e di adempierne i compiti.

Questo è il contesto all'interno del quale si deve parlare dell'individuo in senso cristiano. Ed è la ragione per cui già i riformatori, ma anche pensatori protestanti moderni, come Kant e Schleiermacher, hanno sviluppato un rapporto enfatico con l'individuo. Inoltre fu sempre evidente che questo individuo non è semplicemente una "persona privata" distaccata dagli altri uomini e dal mondo. Piuttosto, la sua vita si compie in relazioni – nel rapporto con se stesso, con gli altri e con il mondo e in tutto ciò nel rapporto con Dio.

Se si premette questo, si devono rispettare gli argomenti forti che si oppongono a quelle forme della vita religiosa che non rispettano l'individuo. Ogni cristiano è chiamato a far luce su se stesso, nella propria fede. Ovviamente non può farlo esclusivamente parlando con se stesso; altrimenti da dove potrebbe trarre nuovi stimoli e prospettive alternative? Non si è cristiani da soli, ma nello scambio vivace di una comunità. Per la confessione della fede vale sempre la prima persona: «Io *credo*», si dice nella confessione della fede. Se la prima persona al singolare si trasforma nella prima persona al plurale, questo si deve al fatto che il singolo inserisce la propria voce (*Einstimmen*) nella confessione comune, nell'esecuzione della liturgia o nelle parole della preghiera. Tuttavia, anche a questo proposito vale il principio: «Non mediante coercizione, solo mediante la parola». La confessione comune della fede è un atto di colui che si inserisce volontariamente nel coro (*Einstimmen*). La partecipazione volontaria presuppone formazione culturale. Se il protestantesimo è stato apostrofato come religione della formazione culturale, l'origine va ricercata nella sua peculiare definizione positiva del rapporto tra ragione e fede. Il protestantesimo è orientato al modello del cristiano maggiorenne in grado di rendere conto della propria fede. Chiunque prenda sul serio il ruolo della fede per la ragione e il ruolo della ragione per la fede non può ritenere che la formazione religiosa si esaurisca in un sapere da recitare – per quanto sia desiderabile che i cristiani tornino ad appropriarsi del loro patrimonio di testi biblici, confessioni, canti e preghiere. Un uomo cristiano ben formato è invece anche capace di ricollegare

alla propria vita personale un senso complessivo della vita di cui rendere testimonianza agli altri.

Ciò comporta l'ambientarsi all'interno di ciò che è proprio, così come il percepire l'alterità. L'accesso alla comprensione della fede della propria religione deve oggi coniugarsi con una capacità di percezione delle altre religioni. Anche il lavoro della teologia deve essere impostato su questo duplice compito. Accanto alla ragione individuale si pone la ragione scientifica sotto forma di teologia.

La teologia scientifica è indispensabile per l'auto-sincerarsi (*Selbstvergewisserung*) della fede e quindi per la chiesa. La chiesa non può mai fare a meno del confronto scientifico approfondito con le fonti e i classici della fede cristiana. Ha sempre bisogno di un'elaborazione approfondita della propria storia e di quella spina nel fianco che consiste nel riconoscere come errate alcune opinioni cui si è affezionati. Tuttavia non solo la ragione individuale, anche la ragione pubblica è un'alleata critica della fede.

Certo, l'affidabilità e la forza di attrazione della fede si manifestano prima di tutto nella prassi religiosa, in servizi religiosi dai contenuti intelligenti, nel diaconato laico della carità per i deboli, nell'agire responsabile di ognuno all'interno della propria professione. Tuttavia è necessario anche il dialogo pubblico sul senso della fede cristiana e sulle sue conseguenze pratiche. Se, ad esempio, arte e religione si intrecciano, perché libertà artistica e sentimento religioso si scontrano, deve seguirne un dibattito tanto aperto quanto differenziato, dal momento che la nostra libertà riguarda allo stesso modo religione e arte. Il finora deficitario confronto della gente di chiesa con l'arte contemporanea deve quindi diventare un tema di discussione, allo stesso modo del livello, talora troppo semplicistico, della critica della religione, artistica o intellettuale.

L'accompagnamento critico della fede da parte della ragione ha, non da ultimo, conseguenze anche sotto l'aspetto della concezione della chiesa. La chiesa non professa la verità, che le è stata affidata, solo agli altri. In quanto comunità di fedeli, è anch'essa destinataria di questa verità. Non domina tale verità ma si pone al suo servizio; non dispone della verità, ma, sotto questo riguardo, è sempre in ritardo. Pertanto il proprio agire e la propria forma devono sempre di nuovo essere riaccostati alla luce della verità della fede. La chiesa stessa sta nella storia, e non è identica a quella

verità che trascende ogni storia. Deve restare consapevole della propria storicità e non può risparmiare se stessa quando si tratta di riconoscere la propria colpevolezza.

Dopo quanto tempo il cristianesimo ha definito finalmente il proprio rapporto con lo Stato secolare, affermato positivamente i diritti dell'uomo, e fatto pace con la democrazia come forma di vita? Tutti questi sviluppi dovevano il proprio impulso decisivo alla stessa fede cristiana, eppure i relativi processi d'apprendimento nella chiesa furono fin troppo esitanti. Con quale tenacia le forme della violenza si erano radicate all'interno del cristianesimo! Con quale profondità l'antigiudaismo ha permeato le nostre convinzioni di fede! Il rapporto tra fede e ragione ha capitoli di buio.

Anche nei rapporti con l'islam, tali capitoli non vanno taciuti. Se l'islam, che per lunghi tratti è una religione del dominio, deve servire alla pace contenuta nel proprio nome, il cristianesimo quale religione dell'amore deve parlare anche delle ombre gettate sull'amore nella propria storia. Soltanto in questo modo può essere diffuso il legame, salutare, tra ragione e fede. Una chiesa che riesca a scorgere la propria storia anche alla luce di simili, salutari, revisioni e riforme, anche nel futuro sarà in grado di aprirsi a comprensioni migliori. Per amore della coappartenenza di ragione e fede considererà la disponibilità al rinnovamento un dovere permanente – *ecclesia semper reformanda*.

La lezione di Benedetto XVI a Ratisbona

di PIERO CODA

L'impatto sul mondo islamico registrato dalla *lectio* di papa Benedetto XVI a Ratisbona ha amplificato e alla fine distorto il tenore di un dettaglio del discorso, mettendone in ombra il contenuto centrale e la reale intenzionalità. I quali vanno rinvenuti nell'invito a un approfondimento e a un rilancio dell'incontro e del confronto tra fede e ragione, che sono per sé costitutivi dell'esperienza cristiana e decisamente urgenti nell'odierno contesto culturale. Mi limito in questo contesto a offrire un tentativo di ermeneutica della *lectio* nel suo significato di fondo e nelle sue principali articolazioni, con qualche spigolatura intorno ad alcuni tra i molti temi che vi emergono e che mi paiono stimolanti per l'approfondimento e la discussione critica.

Il papa affronta nella *lectio* il tema del rapporto tra fede e ragione in una prospettiva che prevede tre momenti: 1. l'identità cristiana rispetto all'intrinseca correlazione tra le due, muovendo dalla Sacra Scrittura; 2. lo sviluppo storico di questa correlazione nella cultura dell'Occidente, soprattutto in riferimento alla modernità; 3. l'orizzonte di un'auspicata ripresa di dialogo nel *kairós* contemporaneo. Tale obiettivo è perseguito introducendo una citazione tratta dal dialogo tra l'imperatore bizantino Manuele II Paleologo e «un persiano colto su cristianesimo e islam e sulla verità di ambedue», citazione che ha «affascinato» Benedetto XVI e che egli intende riproporre come «punto di partenza» per le sue riflessioni: «non agire secondo la ragione, *syn lógo*, è contrario alla natura di Dio».

È questo il punto di partenza e il costante riferimento di tutta intera la riflessione¹. Ed è precisamente a partire dal rapporto tra l'esperienza della fede e l'intelligenza della natura e dell'agire di Dio che, secondo Benedetto XVI,

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?

La questione, dunque, è quella del valore teoretico e del significato pratico della connessione tra fede in Dio e *lógos* a partire dalla rilevanza dell'incontro tra fede cristiana e filosofia greca. Il papa introduce in merito una riflessione che, da un lato, guarda al significato dell'evento cristologico e alla sua attestazione e intelligenza nel Nuovo Testamento e, dall'altro, richiama qualche dato essenziale circa la preparazione di esso nell'Antico Testamento.

1. Ci troviamo così di fronte al primo momento della riflessione: quello concernente l'identità cristiana, nei suoi testi fondatori, in rapporto alla correlazione tra fede e ragione.

Benedetto XVI sottolinea con vigore che «l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso» e rimanda al passo degli Atti degli apostoli narrante la visione in sogno dell'apostolo Paolo che decide del suo venire in Grecia². Di fatto è proprio da quest'incontro che nasce quel fenomeno peculiare della cultura cristiana che è la «teologia», e cioè l'intelligenza della fede come dimensione intrinseca dell'esprimersi storico della fede stessa³.

¹ In nota alla versione definitiva della *lectio* Benedetto XVI precisa: «Solamente per questa affermazione ho citato il dialogo tra Manuele e il suo interlocutore persiano. È in quest'affermazione che emerge il tema delle mie successive riflessioni» (cfr. *supra*, p. 26, n. 6).

² Cfr. At. 16,6-10.

³ Lo sottolinea in modo magistrale W. Pannenberg nel suo *Epistemologia e teologia* ed è merito della *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II aver richiamato l'attenzione sul significato profondo di questo decisivo momento della storia del cristianesimo (cfr. W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia* [1973], Brescia, Queriniana, 1975; mi permetto rinviare anche al mio *Teologia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*

Benedetto XVI, d'altra parte, richiama la radice biblica di tale fatto. Egli appunta lo sguardo su un testo senz'altro centrale nel configurare l'incontro tra pensiero greco e fede cristiana: il prologo del quarto vangelo. In tale contesto sottolinea che, ponendo l'affermazione «in principio era il *Lógos* e il *Lógos* era Dio» a esergo del suo vangelo, con evidente richiamo al primo versetto della Scrittura, Giovanni «ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio».

mo, Roma, Lateran University Press, 2004², pp. 83-130, in particolare: *L'originalità della teologia cristiana nel contesto delle altre religioni*, pp. 76-78). Scrive Pannenberg: «Tale connessione di una tradizione religiosa col generale pensiero filosofico, quale si era configurato in Grecia, ha dato luogo al carattere affatto singolare di ciò che nel cristianesimo si è sviluppato come teologia; [...] la storia del concetto indicato dal termine "teologia" in seno al cristianesimo costituisce anche una prova della stretta connessione del pensiero cristiano con la filosofia [...]. Nello sfondo si nota l'interesse costitutivo del pensiero cristiano inteso a raggiungere la piena consapevolezza della sua verità sul piano del pensiero in generale» (W. PANNENBERG, *op. cit.*, pp. 17-19). Per quanto concerne la *Fides et ratio*, così viene descritto, nel cap. IV: *Il rapporto tra la fede e la ragione*, il significato duraturo e universale dell'incontro tra filosofia greca e fede cristiana: «Uno degli sforzi maggiori che i filosofi del pensiero classico operarono fu quello di purificare la concezione che gli uomini avevano di Dio da forme mitologiche. [...] Fu compito dei padri della filosofia far emergere il legame tra la ragione e la religione. Allargando lo sguardo verso i principi universali, essi non si accontentarono più dei miti antichi, ma vollero giungere a dare fondamento razionale alla loro credenza nella divinità. Si intraprese, così, una strada che, uscendo dalle tradizioni antiche particolari, si immetteva in uno sviluppo che corrispondeva alle esigenze della ragione universale. Il fine verso cui tale sviluppo tendeva era la consapevolezza critica di ciò in cui si credeva. [...] Fu su questa base che i Padri della Chiesa avviarono un dialogo fecondo con i filosofi antichi, aprendo la strada all'annuncio e alla comprensione del Dio di Gesù Cristo» (n. 36). Giovanni Paolo II giunge con ciò a sottolineare «la novità operata dai Padri: «essi accolsero in pieno la ragione aperta all'assoluto e in essa innestarono la ricchezza proveniente dalla Rivelazione» (n. 41). Proprio questa conclusione permette peraltro di trarre anche la seguente conseguenza: «il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci» (n. 72), in quanto «le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza» (n. 70): apertura che è appunto la conquista critica decisiva della filosofia greca che per questo risulta non esclusiva ma paradigmatica. Per un approfondimento di questo tema si può vedere il saggio dello stesso J. RATZINGER, *Fede, religione e cultura*, in: *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003, p. 2, che riprende una conferenza fatta in diverse occasioni; e il nostro *La fede stessa è cultura*, in: AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, Roma, PUL-Mursia, 2001, pp. 51-60.

Che cosa significa quest'affermazione così netta, in sé e in riferimento all'incontro «necessario» (così lo definisce papa Ratzinger) tra *lógos* greco e fede cristiana? Sono qui da evidenziare due significati che si evincono dal testo. Il primo concerne la conformità di fondo tra il concetto greco di *lógos* e il concetto cristologico di *Lógos* di cui nel prologo. Non entro nel merito della questione esegetica ed ermeneutica del senso da attribuire all'uso di questo lemma da parte del quarto evangelista⁴. È chiaro, in ogni caso, che l'affermazione di tale conformità è calibrata dalla consapevolezza che, da una parte, il *lógos* di cui qui si parla, se attinge all'*humus* filosofico greco-ellenistico, richiama anche e *in primis* la specifica poliedricità dell'ebraico *dabár* («parola»); e che, dall'altra, la semantica di tale lemma va derivata dall'interesse dell'evento cristologico che si dispiega sino alla pasqua di morte/risurrezione del Cristo.

Tenendo conto di ciò, la sottolineatura di Benedetto XVI intende richiamare l'attenzione su una peculiare dimensione della conformità così tematizzata: quella tra la spinta positiva per sé insita nell'esperienza e nella teoria greca del *lógos* e il contenuto di verità circa la natura di Dio e la sua corrispondenza al *lógos* dell'uomo per sé esibita dall'evento cristologico.

Ed è precisamente questo il secondo e più specifico significato che va rinvenuto nell'affermazione secondo cui «Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio». L'affermazione non va intesa nella direzione dell'identità pura e semplice tra il *lógos* della filosofia greca e l'accesso nella fede all'immagine di Dio offerta nel *Lógos-sárx* (Parola-carne), Gesù Cristo: ma piuttosto in quella che coglie in Gesù crocifisso e risorto l'attestazione escatologica della "natura" di Dio come per sé al massimo grado conforme, nella sua gratuita eccedenza, all'istanza di razionalità fatta valere dal *lógos* greco.

Senza che ciò venga a significare la riduzione dell'immagine di Dio alla misura del *lógos* umano. Al contrario. Perché è l'"icona" di Dio offerta al mondo nel suo *Lógos* incarnato e crocifisso/risorto che, spingendo a inedito compimento l'apertura illimitata al vero e

⁴ Cfr. in proposito, recentemente, R. PENNA, «Il Logos carne divenne»: la radicale novità del Nuovo Testamento, "PATH", 7 (1/2008), pp. 53-67.

al bene inscritta nel *lógos* umano, proprio così ne propizia l'infinito autosuperarsi nella grazia, impedendone il ripiegamento su di sé. Il *lógos* umano, infatti, aprendosi nella fede al *Lógos* divino che «carne si è fatto», si può in ciò stesso aprire alla contemplazione dell'inesauribile ricchezza di quel *Lógos* nel quale, dal quale e in vista del quale⁵ tutte le cose sono state create secondo l'impronta della sua stessa trascendente intelligibilità divina⁶.

Proseguendo la *lectio*, Benedetto XVI introduce una precisazione che trae dalla preparazione veterotestamentaria dell'affermazione giovannea. Egli sottolinea che l'«avvicinamento» tra la rivelazione che si compie in Gesù Cristo e la filosofia greca, attestato dal quarto vangelo, «era avviato da molto tempo». Di tale «processo» indica quattro tappe: 1. la rivelazione del nome di Dio dal rovelo ardente; 2. il periodo esilico e immediatamente postesilico con la «nuova maturità» attestata in merito dalla profezia; 3. l'epoca ellenistica e in particolare la tarda letteratura sapienziale; 4. la traduzione della «Settanta». Ci troviamo qui di fronte a una sintesi ambiziosa, meticolosamente guadagnata e consapevolmente proposta.

A proposito del «rovelo ardente», si annota che il «nome misterioso» ivi rivelato,

che distacca questo Dio dall'insieme delle divinità con molteplici nomi affermando soltanto il suo «Io sono», il suo essere, è, nei confronti del mito, una contestazione con la quale sta in intima analogia il tentativo di Socrate di vincere e superare il mito stesso.

⁵ Cfr. Col. 1,16.

⁶ Ciò si può ricavare agevolmente, ad esempio, mettendo in relazione la *lectio* di Regensburg con la prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est* (2005). In quest'ultima si afferma, ad esempio, che l'immagine biblica di Dio che giunge a compimento in Gesù è al contempo «un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il *Lógos*, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore» (n. 10). In quel movimento che appunto si compie in Cristo: «nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo – amore, questo, nella sua forma più radicale. Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni (cfr. 19,37), comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa *Lettera enciclica*: “Dio è amore” (I Giov. 4,8). È lì che questa verità può essere contemplata. E partendo da lì deve ora definirsi che cosa sia l'amore» (n. 12).

Tale affermazione è in sintonia con una tradizione più che robusta nella storia dell'autocoscienza cristiana: dai Padri della chiesa al grande Medioevo.

Ma l'affermazione di Benedetto XVI non porta a sottovalutare la differenza tra l'approccio al mistero di Dio attestato, da un lato, dalla fede mosaica e quello propiziato, dall'altro, dalla filosofia greca. Tutt'altro. Quando parla del nome di Dio rivelato a Mosè, infatti, la testimonianza biblica – già lo notava il teologo Ratzinger nel suo *Introduzione al cristianesimo* – «persegue qualcosa di ben diverso dallo scopo che si prefigge il filosofo, quando va in cerca del concetto esprimente l'essere supremo»⁷. Anche se occorre al tempo stesso riconoscere che

Il tono paradossale della fede biblica di Dio sta proprio nell'amalgama unitario, in cui risultano combinati due elementi; sta quindi nel fatto che l'Essere vien creduto Persona e la Persona vien creduta Essere⁸.

Quest'acquisizione matura nel cammino della fede e della corrispettiva intelligenza attestato dall'Antico Testamento. Innanzi tutto ciò avviene – argomenta il papa – grazie alla «nuova maturità» acquisita durante l'esilio babilonese, quando

⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo* (1968), Brescia, Queriniana, 1969, 1979⁶, p. 95. «Penso che le mie affermazioni in quel libro, nonostante l'ulteriore sviluppo della discussione, restino tuttora valide», sottolinea Benedetto XVI (cfr. nota 8 della *lectio*). Un altro testo di riferimento dello stesso Ratzinger su questo tema è la prolusione tenuta all'Università di Bonn nel 1959, recentemente tradotta in italiano: J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della *theologia naturalis** (2006), Prolusione a Bonn nuovamente pubblicata e commentata da H. Sonnemans, Venezia, Marcianum Press, 2007. Nella prefazione alla riedizione della prolusione del 2004, Ratzinger sottolinea: «Quando ho riletto questa prolusione [...] mi sono reso conto pienamente, per la prima volta, in quale misura le domande poste allora siano rimaste fino ad oggi, per così dire, il filo conduttore del mio pensiero. Queste domande ritornano nella mia *Einführung in das Christentum* (1968), ma specialmente nella conferenza da me tenuta nel 1999 a Parigi, alla Sorbona, sotto il titolo *Das Christentum – die wahre Religion?* (pubblicata nel mio libro *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 2003, pp. 131-147) [trad. it.: *Fede – verità – tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo* cit.], naturalmente aggiornate e opportunamente presentate nei nuovi contesti dei rispettivi tempi» (*op. cit.*, pp. 7-8). Tali domande, in effetti, sono riassumibili nella questione: «quale tipo di razionalità è adatto alla fede cristiana?» (*op. cit.*, p. 8).

⁸ *Op. cit.*, pp. 96-97.

il Dio d'Israele, ora privo della Terra e del culto, si annuncia come il Dio del cielo e della terra, presentandosi con una semplice formula che prolunga la parola del roveto: «Io sono».

Ciò che in proposito Benedetto XVI sottolinea è il fatto che

con questa nuova conoscenza di Dio va di pari passo una specie di illuminismo, che si esprime in modo drastico nella derisione delle divinità che sarebbero soltanto opera delle mani dell'uomo⁹.

Tale illuminismo, coerente sviluppo intellettuale della fede ebraica nella rivelazione di Dio, si mostra per ciò stesso in consonanza con l'illuminismo di cui è testimone la filosofia greca¹⁰. I Padri della chiesa, in una forma che può apparire ingenua, ma con indubbio intuito, giungeranno a ipotizzare una qualche via di contatto tra Mosè e Platone, e cioè tra la rivelazione del nome di Dio e l'ascensione dialettica al primo principio. Di questo «vicendevole contatto» Benedetto XVI ricorda due attestazioni: la tarda letteratura sapienziale e la traduzione greca dell'Antico Testamento realizzata in Alessandria d'Egitto, la «Settanta».

Papa Ratzinger introduce così un'interpretazione precisa circa il significato del connubio che viene a realizzarsi, sulla base approntata dall'Antico Testamento, tra l'annuncio del vangelo di

⁹ Cfr. Sal. 115.

¹⁰ Su questa tesi costante nel pensiero di Ratzinger, vedi il nostro *Sul posto del cristianesimo nella storia delle religioni: rilevanza e attualità di una chiave di lettura*, "PATH", 6 (2007/1), pp. 239-253. Si potrebbe del resto accostare questa tesi, per alcuni versi e con tutte le necessarie distinzioni, a quella di K. Jaspers a proposito dell'«epoca assiale» (K. JASPERS, *Origine e senso della storia* [1949], Milano, Comunità, 1965) di cui, penso non del tutto a caso, si avverte un'eco nel n. 1 della *Fides et ratio*: «Un semplice sguardo alla storia antica, d'altronde, mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?* Questi interrogativi sono presenti negli scritti sacri di Israele, ma compaiono anche nei Veda non meno che negli Avesta; li troviamo negli scritti di Confucio e Lao-Tze come pure nella predicazione dei Tirthankara e di Buddha; sono ancora essi ad affiorare nei poemi di Omero e nelle tragedie di Euripide e Sofocle come pure nei trattati filosofici di Platone ed Aristotele. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza».

Gesù Cristo e la sua intelligenza, da un lato, e la razionalità filosofica greca dall'altro. Tale connubio attesta una scelta capitale per il futuro dell'inculturazione della fede, non solo, ma anche per il prosieguo della civiltà occidentale che progressivamente si forgia nel crogiuolo dell'incontro tra fede ebraica, filosofia greca e diritto romano, entro lo spazio di luce dischiuso dall'evento cristologico. Ciò viene in piena evidenza a partire dalla considerazione della frattura che sempre più si allarga, nel mondo ellenistico, tra la fede religiosa che sopravvive a livello popolare¹¹ e l'illuminismo critico che ha preso piede in filosofia.

A questo punto della *lectio*, Benedetto XVI tira le fila, per una prima volta, del discorso sin qui svolto, dando inizio al secondo momento della riflessione. Lo fa, da un lato, riconoscendo che, a partire dal tardo Medioevo, «si sono sviluppate nella teologia delle tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano»; dall'altro evidenziando invece il guadagno acquisito una volta per tutte proprio grazie a tale sintesi. Circa quest'ultimo, il papa precisa:

Certo, l'amore, come dice Paolo, «sorpassa» [*hyper-bálllein*] la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero¹², tuttavia esso rimane l'amore del Dio-*Lógos*, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo, “*loghikè latreía*” – un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione¹³.

Si dà, dunque, una trascendenza dell'*agápe* sul *lógos* – riconosce Benedetto XVI –, ma – mi pare di poter dire – solo dal punto di vista della percezione soggettiva, *in statu viae*, che noi ne possiamo avere: perché in sé, e cioè nell'oggettività dell'essere di Dio alla cui fruizione è destinato per grazia l'uomo, *agápe* e *lógos* si coappartengono originariamente e infinitamente. Come attesta la dottrina trinitaria.

¹¹ Vale la pena di richiamare – come fa del resto, in più di un'occasione, Ratzinger stesso – la distinzione tra teologia mitica o favolosa, teologia naturale o fisica e teologia civile e politica che Agostino, nel *De Civitate Dei*, riprende dalle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* di Varrone (cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, VI,5,1-3).

¹² Cfr. Ef. 3,19.

¹³ Cfr. Rom. 12,1. Il papa rinvia in proposito, alla nota 14 della *lectio*, al suo *Introduzione allo spirito della liturgia* (2000), Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001.

2. Si potrebbe a questo punto aprire lo spazio per una riflessione (che non è presente nella *lectio*) sul significato tensionale e alla fine persino indeciso del *lógos* della filosofia greca. Il quale certo, nella sua «parte migliore» – come dice il papa – prepara il terreno a un fecondo incontro con la rivelazione cristologica, ma conosce anche in se stesso qualcosa che resta aperto a esiti diversi e persino contrastanti. Mi servo, in proposito, di quanto ha avuto occasione di puntualizzare Hans Urs von Balthasar, autore assai vicino alla sensibilità e al pensiero di papa Ratzinger.

Mi riferisco al volume quattro, nell'edizione italiana, della sua *Herrlichkeit*, che porta il titolo: *Nello spazio della metafisica: l'antichità*. Il tema generale che vi viene affrontato concerne l'analisi dello sviluppo diacronico, nel mondo occidentale, della percezione della forma del divino nel suo offrirsi all'uomo. Il punto di partenza è rappresentato da una constatazione a tutta prima imprevista, ma che si mostra subito essenziale nella comprensione della modalità qualificante il «passaggio» dal mito alla filosofia.

Il mondo del mito – così von Balthasar – era fondamentalmente dialogico: dalla realtà divina personale una gloria irradia sull'uomo che osa interpretare in questa luce la sua esistenza nel tempo¹⁴.

Il dato di fatto su cui l'Autore vuole richiamare l'attenzione è la struttura «dialogica» che il mito offre alla relazione dell'umano col divino, a partire dalla «gloria» che irradia da quest'ultimo. Con ciò non solo viene proposta una valutazione in sé positiva della «forma» (*Gestalt*) mitologica – pur nella consapevolezza della sua provvisoria collocazione nella dinamica della *historia salutis* –, ma di tale forma si evidenzia, dopo averne ricordato i limiti, una qualità preziosa e in sé irrinunciabile: la dialogicità appunto, anche se espressa – è chiaro – in modo incipiente, ingenuo e talvolta anche distorta.

A partire da qui, che cosa rappresenta propriamente l'istituzione della filosofia, e cioè del *lógos* nell'accezione greca del termine? Il passaggio, precisamente, dal mito al “sapere”, *epistéme*. Ora, il sapere, nota von Balthasar,

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica* (1965), vol. IV: *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 147.

è ciò mediante cui l'uomo ha in se stesso i criteri della verifica, nella sua propria ragione. L'impresa che nella sua indagine isola il raggio della sortita di questa ragione porta da Platone in poi il nome di filosofia¹⁵.

Ciò che caratterizza il «passaggio» dal mito alla filosofia è dunque l'assunzione in proprio, e in forma critica, da parte dell'uomo, del *lógos*/ragione come principio di verifica della propria originaria relazione col divino. Si tratta di un guadagno senz'altro da valutarsi positivamente, come farà la successiva cultura d'ispirazione cristiana.

Ma, come avveniva per il mito, anche la scoperta/istituzione della ragione reca in sé qualcosa d'indeciso.

L'unica e sola questione di fondo di ogni filosofia – precisa von Balthasar – resta la seguente: [...] la luce della ragione può comprendere in sé lo splendore e la gloria del mito¹⁶?

La questione, a ben vedere, non è soltanto quella che concerne la possibile determinazione della ragione umana come misura invalicabile del discernimento della verità della relazione col divino e della verità del divino stesso – come verrà in luce nell'esercizio moderno di un consistente filone della filosofia. Ma, più in radice, quella della struttura stessa che, progressivamente, viene a qualificare la filosofia greca: la dinamica che von Balthasar definisce «monologica», con evidente richiamo dialettico rispetto alla forma «dialogica» del mito prima richiamata.

In effetti, la risposta alla domanda di cui sopra – «La luce della ragione può comprendere in sé lo splendore e la gloria del mito?» – è

dapprima in ogni caso negativa. La ragione che s'interroga sull'essere come tutto è un atto «monologico». Dove comincia una filosofia storicamente afferrabile, là si spezza di colpo l'atto dialogico della preghiera. Questa frattura segna la linea di demarcazione¹⁷.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 147-148.

¹⁶ *Ivi*, p. 148.

¹⁷ *Ibid.*

Ciò che caratterizza la nascita della filosofia è dunque in sé – nota von Balthasar – un atto di «frattura»: il «passaggio» da una situazione d'incipiente dialogicità a una situazione qualificata dall'esercizio «monologico» della ragione. Non si tratta, evidentemente, di una frattura insuperabile, ma – direi – dell'invito a recuperare a un livello più alto e maturo la struttura dialogica dell'intenzionalità propria dell'intelligenza umana.

La lettura proposta da von Balthasar invita a tenere in debito conto la natura per sé ancipite e dialettica del *lógos* filosofico di matrice greca. In tal senso, quando, per un esempio, il prologo del quarto vangelo dirà che il *lógos* che «era in principio» e che era egli stesso «Dio»¹⁸, era «*pròs tòn Theón*», rivolto, proiettato verso «il Dio» – e cioè Dio che è Padre – con ciò stesso reintrodurrà, su di un altro livello, e cioè guardando all'attestazione storica della relazione vissuta da Gesù con l'Abbà, la struttura dialogica del pensare che è al tempo stesso preghiera.

Tanto che si può ritenere che la decisiva sfida cui dovrà rispondere la teo-logia d'ispirazione cristiana sarà appunto quella di ricapitolare la «parte migliore» del *lógos* greco aprendola alla gratuita novità dialogica, in prospettiva trinitaria, del *lógos* che «carne si è fatto»¹⁹ ed è stato crocifisso.

3. Per quanto riguarda le linee di pensiero che, sin dagli albori della modernità, tendono a incrinare la sintesi tra spirito greco e spirito cristiano (entriamo così nel secondo momento della *lectio*), Benedetto XVI richiama innanzi tutto la scelta capitale che ne sta all'origine: quella tra il conoscere Dio nel suo dir-Si escatologico attraverso il *Lógos* che «carne si è fatto» – il che presuppone l'esercizio del *lógos* umano, giudicato, purificato e trasceso in virtù della fede –, e il volerlo invece conoscere prescindendo o al di là della sua rivelazione come, appunto, il Dio «veramente divino» (Heidegger), inoltrandosi così su un terreno estremamente insidioso.

Il punto su cui varrebbe la pena di riflettere concerne non solo la pertinenza della descrizione/valutazione che in questo contesto appena viene abbozzata, in forma emblematica, del pensiero e

¹⁸ Cfr. Giov. 1,1.

¹⁹ Giov. 1,14.

dell'intenzione di Duns Scoto²⁰; ma, più ampiamente, di un'istanza che, lungo strade anche molto diverse, attraversa la teologia²¹ e più ancora la filosofia della modernità. Si tratta dell'istanza della libertà o, meglio, del pensare l'essere di Dio – in rapporto a sé e in rapporto alla creazione – come libertà. Gli esiti di questo filone di pensiero – da Duns Scoto, appunto, sino a Schelling e a Luigi Pareyson, in tempi a noi più vicini – possono essere acerbi, e tuttavia bisogna riconoscere che gli impulsi da cui derivano s'impegnano a rispondere a un compito ineludibile: collegare il *lógos* – e la fede che con esso si articola – alla libertà, con le inevitabili ricadute che ciò comporta per l'interpretazione dell'essere umano e delle forme concrete del suo vivere. Con ciò approfondendo l'intelligenza stessa del rapporto tra *lógos* e *agápe*, sulla cui centralità nell'ottica cristiana Benedetto XVI più volte si è pronunciato. Non è questo il luogo per affrontare questo discorso, basti averlo fatto presente²²:

²⁰ La valutazione, in effetti, appare derivata dall'assunzione dell'interpretazione del pensiero di Duns Scoto invalsa nella scuola, che nel corso del Novecento è stata sviluppata da pensatori autorevoli come G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959), e dallo stesso H.U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, vol. V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Milano, Jaca Book, 1978, pp. 19-29; dove però Balthasar annota: «quanto più nitidamente il cristianesimo, lungo la linea che avanzava verso l'età moderna, si contraddistingueva dallo specifico filosofico, tanto più nitidamente sempre il cristianesimo doveva anche e finalmente cominciare a evidenziare il senso e il concetto suo proprio e irriducibile di gloria» (p. 20).

²¹ Cfr. dello stesso RATZINGER, il bel saggio, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze, Nardini Editore, 1991.

²² Mi permetto di rinviare in proposito – come esempio delle virtualità implicite in un simile percorso – a due contributi che ho cercato di offrire a partire dalla provocazione della filosofia dell'esistenza e dell'ontologia della libertà di L. PAREYSON (di lui cfr. soprattutto: *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1950; *Essere e libertà*, Torino, Giappichelli, 1970; *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971; *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Torino, Einaudi, 1995) e P. CODA, *Trinità e libertà*, in: *Essere e Libertà*, a cura di G. Riconda, Torino, Trauben, 2005, pp. 197-214; e *Il lógos dell'esistenza ovvero della relazione che è libertà*, in: P.D. BUBBIO, P. CODA (a cura di), *L'esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, Rivelazione*, Roma, Città Nuova, 2007, pp. 76-89. Come noto, in altro contesto speculativo, in un rapporto consapevolmente più vincolante con la tradizione del pensiero di matrice aristotelico-tomasiana, anche C. Fabro si è impegnato a evolvere l'ontologia classica di cui ha fatto uso, soprattutto a partire dal Medioevo, la teologia cristiana nella direzione di un'assunzione critica della categoria della libertà (di lui cfr. C. FABRO, *Riflessioni sulla Libertà*, Rimini, Maggioli, 1983; *Appunti di un itinerario-Ringraziamento: L'intesa e l'attesa*, in: *Essere e li-*

ritengo infatti che esso sia essenziale al fine di leggere il positivo dei «semi di verità» che abitano e spingono in avanti questa direttrice del pensiero moderno.

Il papa non entra in questa delicata questione storiografica e teoretica. L'obiettivo della *lectio* lo porta piuttosto a sottolineare che

alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo – una richiesta che dall'inizio dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica.

In proposito egli evidenzia «tre onde nel programma di deellenizzazione», le quali, «pur collegate tra loro, tuttavia nelle loro motivazioni e nei loro obiettivi sono chiaramente distinte l'una dall'altra»²³: 1. la prima è quella che «emerge in connessione con i postulati della Riforma del XVI secolo»; 2. la seconda, a ben vedere di più ampia portata tant'è che su di essa il papa si sofferma assai più che sulle altre due, si esplicita su due versanti: quello della forma di razionalità che riduce la fede cristiana a semplice *ethos* propugnata dalla teologia liberale, e quello della forma di razionalità esibita programmaticamente dalle scienze naturali; 3. una parola soltanto, infine, il papa dedica alla «terza onda della deellenizzazione che si diffonde attualmente»:

In considerazione dell'incontro con la molteplicità delle culture si ama dire oggi che la sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture.

bertà, fs. Cornelio Fabro, Perugia, Maggioli, 1984, pp. 17-70 e pp. 535-545; *Orizzontalità e verticalità della libertà* (Prolusione tenuta nella Pontificia Università S. Thomae Aq. in Urbe nella tornata accademica dell'11 marzo 1971), "Angelicum", XLVIII/3-4 [1971], pp. 302-354; *La libertà in Hegel e S. Tommaso*, "Sacra doctrina", 66 [1972], pp. 165-186; *La Libertà in S. Bonaventura* [atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 1976], tomo II, pp. 507-537; *Atto esistenziale e impegno della libertà*, "Divus Thomas", LXXXVI/2-3 [1983], pp. 125-161.

²³ Il papa rinvia per tutti, nella nota 11 della *lectio*, al classico studio di A. GRILLMEIER, *Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: ID., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo, 1975, pp. 423-488.

La proposizione così offerta di ciascuna delle tre ondate in questione andrebbe adeguatamente tematizzata e discussa. Prevale, in effetti, una caratterizzazione rapida che non ne evidenzia dialetticamente anche l'apporto specifico. Non posso che lasciare ai competenti in ciascuno di questi filoni un'analisi rigorosa e puntuale. Richiamo soltanto un dato che mi pare sottostà all'analisi del papa: il grave pericolo che si può ravvisare in un programma generalizzato e unilaterale di de-ellenizzazione è quello di decretare l'irrelevanza quando non l'infondatezza del compito sempre nuovo e della *chance* irrinunciabile di articolare nelle forme del pensiero e della prassi la libera corrispondenza del *lógos* e della fede.

4. Giungiamo così alle conclusioni alle quali «mira tutto questo ragionamento»: è il terzo e ultimo momento del percorso. Alle conclusioni papa Ratzinger premette un'importante precisazione. Il tentativo da lui fatto, 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.

Dunque, l'intenzione che anima la *lectio* non è quella della «critica negativa», bensì quella «di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa». Di questa positiva intenzione il papa esplicita, nelle ultime battute della *lectio*, due direttrici.

Innanzitutto, formula l'invito rivolto insieme alla ragione e alla fede affinché si sappiano incontrare «in un modo nuovo». In che cosa ha propriamente da consistere tale novità? Senz'altro, da parte della ragione, nell'impegno a superare «la limitazione autodecretata della ragione stessa a ciò che è verificabile nell'esperimento», dischiudendo ad essa «nuovamente tutta la sua ampiezza». In questo senso

la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze.

Ma la novità va vista anche, correlativamente, in un'apertura sempre nuova, sotto la guida dello Spirito Santo che introduce

«nella verità tutt'intera»²⁴, dell'intelligenza della fede alla verità della rivelazione e alla sua incidenza, in fedeltà alla Parola scritta e trasmessa, nella sua comprensione ed espressione nell'oggi della storia.

La seconda direttrice è introdotta con queste parole: «solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno». Importante questo duplice richiamo: da un lato al dialogo, quale istanza del nostro tempo; dall'altro, alla sua verità: e cioè a una sua comprensione e a un suo esercizio che ne facciano effettivo strumento di apertura alla verità e alla sua comunicazione. Il papa – in questo caso – guarda alle condizioni di verità del dialogo in ambito culturale. E perciò sottolinea che una riduttiva concezione della ragione risulta per definizione inetta a tale compito: poiché

le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime.

Al contrario,

per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere.

Si tratta di un auspicio che risalta anche nel testo del discorso che il papa avrebbe dovuto pronunciare, nel gennaio 2008, all'Università «La Sapienza» di Roma, un testo che varrebbe la pena di rileggere come continuazione ed esplicazione, in un certo senso, della *lectio* di Regensburg. In esso, infatti, rifacendosi alle tesi di John Rawls, egli enfatizza

il riconoscimento che l'esperienza e la dimostrazione nel corso di generazioni, il fondo storico dell'umana sapienza, sono anche un segno della sua ragionevolezza e del suo perdurante significato.

²⁴ Cfr. Giov. 16,13.

Di fronte a una ragione a-storica che cerca di autoconstruirsi soltanto in una razionalità a-storica, la sapienza dell'umanità come tale – la sapienza delle grandi tradizioni religiose – è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee²⁵.

Sulla scia di Jürgen Habermas, papa Ratzinger precisa inoltre che «la sensibilità per la verità» ha da costituire un «elemento necessario nel processo di argomentazione politica» teso a ricercare «una normativa giuridica che costituisca un ordinamento della libertà, della dignità umana e dei diritti dell'uomo»²⁶.

Concludendo: Benedetto XVI indica nella capacità di ascolto, da parte della ragione, «delle grandi esperienze e convinzioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana», un imprescindibile luogo di verifica per l'identità e l'esercizio teorico e pratico della ragione stessa. Il che vale, di converso e in una dinamica di reciprocità, per la fede religiosa.

È proprio questo che la teologia e la cultura cristiana sono chiamate oggi a offrire, come esperienza vissuta e come argomentata convinzione

Der Dialog – aveva scritto il cardinale Ratzinger – sollte immer mehr zu einem Zuhören auf den Lógos werden, der uns die Einheit mitten in unseren Trennungen und Widersprüchen zeigt²⁷.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Allocuzione* cit.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ J. RATZINGER, *Il dialogo delle religioni e il rapporto tra ebrei e cristiani* (1997), in: ID., *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, pp. 57-74: «Il dialogo dovrebbe diventare sempre più un ascolto del Lógos, che ci indica l'unità in mezzo alle nostre divisioni e contraddizioni» (p. 74).

Alcune osservazioni sulla lezione di Ratisbona

di PAOLO RICCA

Il mio contributo è rivolto a precisare la replica protestante al discorso di Ratisbona. Una replica che si articola in tre punti. Dapprima quattro rapide puntualizzazioni sul discorso di Ratisbona secondo un'ottica protestante. Quindi un accenno alla questione del rapporto tra fede e ragione in Lutero, tema sul quale non mi soffermerò diffusamente. Infine, la questione della razionalità della fede, che soggiace al discorso di Ratisbona e, più in generale, a gran parte della riflessione teologica, religiosa, ma anche laica, del nostro tempo.

La prima puntualizzazione affronta la nozione di λόγος, che costituisce il nucleo del discorso di Ratisbona, nel quale è ripresa una frase pronunciata da un imperatore bizantino – Manuele II – nel corso di un colloquio con un dotto persiano. L'imperatore cristiano disse all'interlocutore musulmano: «Non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio», il che implica che Dio è λόγος. Tutto il discorso di Ratisbona, allora, si traduce in un'illustrazione e un'approvazione di quest'affermazione.

Il papa non può che collegare il concetto di λόγος al prologo del Vangelo di Giovanni, in cui si dice che in principio era il λόγος, che il λόγος era davanti a Dio, con Dio ed era Dio stesso. Il pontefice aggiunge immediatamente che il λόγος è *ratio* e *verbum* e «parola», ma non va oltre quest'accenno: il resto del discorso ignora il fatto che nella cultura cristiana (nel senso di cultura neo-

testamentaria) con λόγος non si intende esclusivamente *ratio*, ma per l'appunto «parola». Trascurando questo secondo significato e identificando λόγος con il concetto di razionalità derivante dal pensiero classico greco, lo sviluppo del discorso risulta sbilanciato a favore dell'interpretazione giovanica, imperniata sulla categoria della *ratio*, che si sovrappone completamente, sostituendola, a quella della parola. Non ci si deve stupire se, posta questa premessa che riconduce la dimensione della parola a quella della ragione, non è presente alcun riferimento alla parola della croce (λόγος του σταυρου): scandalo per i giudei e pazzia per i greci. Viene così ignorato il nesso tra λόγος (ragione e parola) e scandalo e pazzia, tra σοφία (saggezza/sapienza) e μωρία (pazzia).

In tal modo, il papa non fa riferimento all'accezione di λόγος presente in Paolo, né a quella utilizzata da Giovanni. L'uno si sofferma sulla parola o ragione crocifissa, una ragione che deve conoscere la pazzia per diventare savia; l'altro sul λόγος incarnato. Viceversa, Ratzinger parla di «ragione allargata», senza accennare alle dimensioni dell'incarnazione e della croce, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare da un punto di vista cristiano.

La seconda precisazione si concentra sull'interpretazione della Riforma protestante come «prima onda del programma di deellenizzazione» del cristianesimo, cioè come primo grande sforzo compiuto dalla teologia occidentale in tal senso. A mio parere, nella teologia della Riforma questo aspetto è del tutto assente: i riformatori non hanno affatto negato, ma, anzi, strenuamente difeso, i dogmi di Nicea e di Calcedonia, intesi come momenti salienti della prima ellenizzazione. È stata invece messa in discussione la teologia tomistico-aristotelica, ragione per cui sarebbe più corretto parlare di dearistotelizzazione. Va segnalato che, in quello stesso paragrafo, il pontefice istituisce un legame – a me sinceramente oscuro – tra il *sola scriptura* dei riformatori e l'ancoraggio kantiano della fede alla sola ragione pratica, e non più alla ragione pura o metafisica. Devo ammettere di non aver decifrato il nesso tra questi due passaggi. Se è vero che il *sola scriptura* ha liquidato una certa metafisica teologica costruita su base filosofica, non ne consegue che la fede debba fondarsi esclusivamente sulla ragione pratica. Si tratta anzi di una deduzione che non appare convincente né sul piano logico, né su quello teologico.

La terza osservazione ha a che fare con ciò che Ratzinger definisce «seconda onda di deellenizzazione», in riferimento al liberalismo protestante di Harnack. Il modo in cui il pensiero di quest'autore è presentato mi pare alquanto riduttivo. Il papa riconosce che Harnack individua l'essenza del cristianesimo nell'uomo Gesù e nel suo messaggio, che consiste nell'annuncio del Regno di Dio fra gli uomini, nella concezione di Dio come Padre per il quale ogni anima ha un valore infinito e nel concetto di giustizia che supera quello degli scribi e dei farisei, in quanto incardinata sull'amore anche nei confronti dei nemici. Ratzinger però tace sul fatto che, sullo sfondo della predicazione, acquistano valore la persona – la personalità, come si diceva allora – e, in modo particolarissimo, la coscienza religiosa di Gesù nel suo rapporto con Dio e nella sua esperienza di Figlio, che rappresentano l'essenza del cristianesimo prima ancora dell'etica, ripetutamente associata alla visione liberale del cristianesimo. In quest'ambito, la persona di Gesù è centrale esattamente come lo è il suo messaggio. Con «persona», si intende il Gesù storico e non quello crocifisso di Paolo, né quello del dogma di Calcedonia, tanto meno il Figlio eterno del dogma trinitario, che sono invece frutto dell'ellenizzazione del cristianesimo. In questo senso, Harnack ha realizzato un'opera di de-ellenizzazione, che ha implicato una de-paolinizzazione e una de-giovanizzazione anche più radicale di quanto sostenuto da Ratzinger, che però ha travisato una componente del cristianesimo liberale. Questo rafforza l'impressione che il papa conosca, ma non comprenda, il protestantesimo.

La quarta puntualizzazione ha per oggetto la terza onda di deellenizzazione. In questo caso, il protestantesimo è investito indirettamente, dal momento che il discorso verte sul movimento ecumenico. In base a esso, secondo il pontefice, le nuove inculturazioni del cristianesimo (in Asia, Africa ecc.) scontano una de-ellenizzazione preventiva: per potersi insediare in certe aree, il cristianesimo è spogliato del rivestimento teorico ricevuto attraverso i dogmi citati e la patristica. Qui siamo di fronte a un nodo intricato: tali inculturazioni sono indispensabili nella misura in cui avanza il processo di decolonizzazione dei cristianesimi del Terzo mondo. Appare chiaro che nessun futuro cristianesimo asiatico o africano potrà prescindere dal dogma trinitario e dalla fede nelle due nature

di Cristo, perché in loro assenza nascerebbe qualche cosa di estraneo al cristianesimo stesso. Si tratta, d'altra parte, di valutare le modalità secondo cui ripensare questi articoli costitutivi della fede cristiana in quadri culturali diversi da quello del pensiero greco. Come si può conservare la sostanza che questi dogmi esprimono in contesti come quelli asiatici o africani, peraltro al loro interno fortemente eterogenei? Individuare una minaccia nella terza ondata di deellenizzazione, che nasce all'interno del movimento ecumenico come esigenza irrinunciabile, coglie solo parzialmente il problema. Così facendo, Ratzinger sembra alludere a un'equazione semplificatoria fra de-ellenizzazione e scristianizzazione, manifestamente insostenibile: Gesù non sapeva il greco, eppure è il centro del cristianesimo.

I rapporti tra fede e ragione in Lutero sono stati esplorati diffusamente in altri contributi. Mi limito quindi a sottolineare che, nel riformatore tedesco, si trova la distinzione tra *ratio* umana e *ratio* illuminata o teologica. L'idea corrente secondo cui Lutero sarebbe stato nemico della ragione – in riferimento alla frase: *Fides occidit rationem*, che si trova nel commento alla *Lettera ai Galati*, del 1531 – è infondata. Il passo citato significa che la fede liquida non la ragione, bensì la sua presunzione. La *ratio* illuminata, che non pretende di giudicare Dio, la Rivelazione, la Parola, ma si pone in ascolto, ricevendo la luce che naturalmente non ha in sé, diventa preziosa per la riflessione teologica. Ciò avviene a due livelli, dimostrando che Lutero è ben lungi dal denigrare la ragione: 1. la comprensione della Scrittura si avvale costitutivamente della ragione illuminata. Non è casuale che, di fronte alla Dieta di Worms, Lutero rifiuti di ritrattare in assenza di testimonianze della Sacra Scrittura e di «evidenti ragioni»; 2. un passo dei *Voti Monastici* afferma che la ragione illuminata è utile per trovare nuovi vocaboli per dire le cose della fede, senza dover ricorrere alla filosofia. Nel pensiero di Lutero, insomma, c'è ampio spazio per la ragione illuminata, che tuttavia non corrisponde alla «ragione allargata» di Ratzinger.

Introduco ora il terzo versante del mio contributo ricorrendo a una frase – condivisibile – contenuta nella parte finale del discorso di Ratisbona: «Una ragione che respinge la religione nell'ambito delle sottoculture è incapace di inserirsi nel dialogo delle cul-

ture». La riflessione sulla ragione allargata mi pare più facilmente interpretabile alla luce di queste parole: si tratta della ragione che non si accontenta di essere empirica, limitando il proprio interesse a ciò che è verificabile, costatabile, misurabile. L'allargamento consiste nell'accoglienza delle domande. In fondo, il discorso di Ratisbona è un richiamo alla scientificità della teologia, che non si occupa di questioni non inscrivibili nella realtà, ma si innesta su una delle risposte possibili a domande collocate all'interno della realtà stessa. Non si tratta di domande sovrastrutturali, per ricorrere al linguaggio che un tempo designava le costruzioni mentali senza corrispondenza con ciò che esiste.

Uno dei quesiti di fondo è relativo alla razionalità della fede. Non ho l'ambizione di risolvere l'interrogativo, ma propongo di rimpiazzare «razionalità» con «plausibilità». Mi preme infatti ribadire che credere non significa sragionare, o accantonare il pensiero: il nesso fra cristiano e cretino, stabilito da Piergiorgio Odifreddi, non sussiste. Non intendo affermare che l'attività del pensare porti necessariamente a Dio (e nello specifico a quello della fede cristiana). L'opzione della fede, pur non essendo in alcun modo figlia della ragione, non per questo è irragionevole. Il libro di Richard Dawkins, *L'illusione di Dio*, ha per sottotitolo: *Le ragioni per non credere*. Io credo invece che ci siano anche ragioni per credere.

Intendo concludere con un paio di considerazioni. In primo luogo, occorre riflettere sull'esistenza della domanda, ancor più radicale di quella relativa al senso: come mai esisto? Perché ci sono io, che potrei non esserci? Si tratta dell'elementare quesito dell'essere (o dell'esserci) che scaturisce dal nulla. Le risposte non si trovano nella realtà da cui la domanda sgorga. Riprendendo l'*Ecclesiaste*, «Dio ha fatto ogni cosa bella a suo tempo. Egli ha perfino messo nei loro cuori il pensiero dell'eternità». Se esiste il pensiero dell'eternità, non è irragionevole pensare che esista anche l'eternità. Quanto meno, sarebbe strano che non ci fosse: sarebbe come dire che ci può essere l'ombra senza la luce. La trascendenza, dunque, non è un'invenzione della religione, una costruzione della mente umana, della paura e della frustrazione, o un modo grossolano di colmare il vuoto delle nostre conoscenze; viceversa, è una dimensione della realtà. La trascendenza non implica Dio, ma suggerisce che tutto ciò che esiste rimanda oltre se stesso, e che non è irragio-

nevole entrare in questo territorio e ricercarvi qualche risposta al mistero che ci circonda.

In secondo luogo, vorrei soffermarmi sull'uomo come creatura e non come creatore. In quanto uomini, possiamo generare altri ma non noi stessi; possiamo toglierci la vita, ma non darcela. All'origine di ogni esistenza c'è una decisione che la precede. Nel principio, io, come uomo, non sono presente. Questa considerazione evoca la dimensione della trascendenza, ma anche della precedenza. L'uomo cerca allora di capire di chi è figlio: in quale momento della linea evolutiva compare l'uomo, con la coscienza di essere tale, di essere diverso dalla scimmia? Quali sono le radici del fenomeno umano? La diversità umana è veramente spiegabile a partire dall'appartenenza al mondo animale? L'umanità nasce dall'animalità? La Bibbia spiega la diversità umana ricorrendo all'immagine di Dio: ciò che rende umano l'uomo (o quel particolare animale), ciò che gli conferisce l'umanità è l'immagine di Dio. È questo un discorso assurdo o irragionevole? Non credo. La fede ha un elemento di plausibilità, più che di razionalità. Se non altro, in ultima analisi, la fede non è meno plausibile dell'incredulità.

Il circolo interrotto

di ORESTE AIME

*Dawn points, and another day
Prepares for heat and silence. Out at the sea dawn wind
Wrinkles and slides. I am here
Or there, or elsewhere. In my beginning.*

Thomas S. ELIOT, *East Coker*, vv. 48-51¹

1. L'IPOTESI DI LAVORO

Fede e ragione, ancora una volta. I motivi per riesaminare il loro rapporto non mancano, ma prima di farlo è forse giusto constatare che per entrambe la questione essenziale non sembra oggi consistere nella loro relazione. La ragione e la fede, in Occidente, non hanno forse soprattutto a che fare con la paura, lo svanire del senso, il predominio della tecnoscienza? La questione più urgente riguarderebbe pertanto l'epoca che sembra poter fare a meno dell'una e dell'altra. Per il momento lasciamo questo aspetto in sospeso, in attesa di considerarlo in una fase successiva della ricerca, ma sottolineando fin d'ora che non si tratta di cornice bensì di posta in gioco.

¹ «Spunta l'alba, e un altro giorno/Si prepara al calore e al silenzio. Laggiù sul mare il vento dell'alba/Incespa e scivola. Io sono qui/ O là, o altrove. Nel mio principio».

Dove e come si sta maggiormente riproponendo la domanda? Dopo la fase che dava per acquisita la secolarizzazione nelle forme della fine della religione e della fine delle ideologie, oggi l'allarme viene più dal teologico-politico che dal teologico-filosofico. Anzi il teologico-filosofico, spesso ridotto a questione storica o accademica, per sopravvivere si rifugia nel teologico-politico, e non a caso.

L'affrontare nuovamente questo tema innanzitutto esige di constatare che siamo dentro una storia in cui più volte la questione si è proposta. La tentazione di volgersi indietro è grande, sia perché ancora ci determina sia perché resta in qualche modo istruttiva. Le soluzioni di ieri sono paradigmatiche, ma la mera ripresentazione le rende inerti e persino insignificanti. Ripresa e ripetizione richiedono altro impegno teoretico, esistenziale ed ermeneutico: dietro le formule, necessarie e insufficienti al tempo stesso, è in gioco tanto il senso della fede e della ragione quanto di noi stessi. Si tratta di scoprire cadenze nuove. Tutto, o quasi, è già stato detto, tutto deve però essere ridetto nella situazione nuova in cui oggi viviamo.

Se la sfida è al presente, siamo in ogni caso debitori del passato nel senso della storia esposta agli effetti. Di questo passato – il nostro spazio di esperienza – possiamo almeno trattenere il fatto che mai c'è stato un discorso conclusivo e che quando questo si è voluto imporre, da qualcuno o da qualcosa è sempre stato riaperto.

Diverso è il caso dell'orizzonte di attesa. Di là avanzano questioni che passano dal *lógos* al *bios*, dal superamento (tanto l'*Aufhebung* dialettica quanto l'*Überwindung* della metafisica) alla sopravvivenza. L'utopia risuona come una variante retorica e l'etica della responsabilità o dell'alterità diventa filosofia prima non per priorità costitutiva ma per necessità.

Tra questo passato che non ha termine e l'indeterminazione dell'orizzonte, si inserisce il nostro presente con la sua forza e con la sua fragilità, con quei caratteri che abbiamo evocato nell'esordio.

In questo quadro l'*ipotesi di lavoro* che guida la mia ricerca si può così formulare: fede e ragione hanno un destino comune, per quanto diverse possano essere conosciute e riconosciute le forme delle loro relazioni. Il loro rapporto è di natura circolare, ma tale da non rimuovere del tutto uno scarto, una diastasi, un'interruzione che può diventare salutare o patologica: *salutare* se mantiene un reciproco riconoscimento di autonomia in grado di diventare

fonte di libertà, *patologica* se viene disconosciuta a favore di una o dell'altra oppure se diventa mera conflittualità. Circolarità e diastasi offrono a entrambe la possibilità di aprire al più grande angolo la loro prospettiva.

2. UN PERCORSO STORICO

Dai meandri della storia scegliamo alcuni momenti che conservano un qualche significato per l'oggi, riconoscendo in anticipo l'inevitabile parzialità della scelta.

Si può partire dal confronto a distanza tra Origene e Celso, confronto che si incentra su un *Discorso vero* (autentico), a cavallo del II e III secolo d.C. La critica di Celso anticipa ciò che in tutta la storia successiva sarà contrapposto al cristianesimo (mera filiazione giudaica, ripetizione di miti pagani, spirito rozzo, inaccettabilità estetica, ateismo, contraddizione teoretica, inaffidabilità etica e civile ecc.).

Nell'apologia di Origene non c'è solo la puntuale risposta alle obiezioni di Celso. Il punto chiave della discussione si sposta sulla verità e su chi – cristiano o pagano – possa vantarsi di possedere sia la verità sia la possibilità di accedervi attraverso la ragione. Di fronte alle accuse, il cristianesimo incomincia a vantare il possesso di un *lógos* che è all'altezza delle fonti più alte, quelle che hanno ispirato il divino Platone. La *pistis* ingloba il *lógos*, con una mossa che resta abbastanza costante nel seguito della storia. Un secolo e mezzo più tardi in Occidente il magistero di Agostino non farà che confermare questo orientamento, assimilando con cura critica le fasi più avanzate del neoplatonismo da Plotino a Porfirio, per quanto immettendovi una nota drammatica derivata dalla questione del male che ha il potere di destabilizzare l'intero orizzonte.

Entro questo schema teologico, un passaggio importante, se non decisivo, è quanto avviene nel XIII secolo allorché giunge in Occidente, tramite gli arabi, il pensiero aristotelico. Di questa presenza inquietante e stimolante possiamo sottolineare un duplice significato. Innanzitutto il trattato aristotelico con la sua logica dei termini

mette fine al prevalere della percezione simbolica della realtà. Sinò a quel momento il simbolo permeava la concezione del cosmo, si celebrava nella liturgia, nell'architettura e nelle arti visive, avvolgeva la vita politica e sociale, si codificava nella teologia monastica. Chi avverte per primo il pericolo è Bernardo tanto da scatenare la sua dura lotta con Abelardo, ma inutilmente. Il contatto con Aristotele e le nuove esigenze della *scientia Dei* confinano il mondo simbolico nella poesia e nella liturgia.

Se nel periodo patristico il platonismo era stato in qualche modo inglobato nel pensiero cristiano, con Aristotele si innesca un processo più complicato. Solo uno schema gerarchico e alcune geniali composizioni riescono ad attribuire alla ragione e alla filosofia un ruolo di alta e onorevole ancillarità. In realtà il pensiero filosofico e la ragione ambiscono a svincolarsi da ogni tutela e, là dove le condizioni istituzionali lo permettono, definiscono il loro ambito di competenza in modo indipendente da quello teologico. L'epoca moderna realizzerà ciò che è già in incubazione in molti contesti medievali. A conferma si può ricordare un episodio le cui conseguenze hanno la natura dell'eterogenesi. La condanna del 1277 colpisce insieme l'averroismo latino, l'aristotelismo e Tommaso d'Aquino. Ne conseguirà sia l'accentuazione del lato teologico contro ogni forma di naturalismo, sia l'avvio di una concezione del cosmo che aprirà la via alla scienza galileiana.

L'episodio aristotelico e l'imporsi tardivo del modello tomassiano non devono far dimenticare che nel contesto medievale del XIII e XIV secolo il rapporto tra ragione e fede è declinato secondo un pluralismo di posizioni tali che, contrariamente a quanto abitualmente si pensa, è difficile elaborare una tipologia unitaria. Ciò che spesso è descritto come la decadenza scolastica non è che una forma diversa di rapportarsi alla ragione aristotelica, non secondo modelli conciliativi, bensì oppositivi, in nome dell'onnipotenza e della libertà divina.

La questione dei rapporti tra fede e ragione si ripresenta nel Seicento. In campo teoretico si potrebbe esemplificare nel raffronto tra Cartesio e Pascal o tra Pascal e Spinoza. Il problema si pone però in modo nuovo e più significativo su altro piano. Le guerre di religione hanno reso manifesto che la fede non è in grado di risolvere il conflitto interno alla chiesa: la sua divisione diventa non solo di-

visione confessionale ma lotta armata con conseguenze anche teoretiche. Infatti né la fede nei suoi assunti né l'autorità a guida dei campi contrapposti sono in grado di fermare o anche solo di deplorare lo scontro. Sarà l'autorità politica che si sta organizzando nello Stato moderno a trovare una soluzione, appoggiandosi, oltre che sulla forza, sulla ragione, riconosciuta come l'unica istanza in grado di arbitrare il conflitto dal momento che presiede agli interessi degli stessi soggetti in lotta tra di loro. La ragione, senza entrare nel merito del dibattito teologico, si erge d'ora in poi ad arbitro esterno, garante di uno *ius* che travalica le confessioni, a tutela di tutti e della convivenza pacifica.

Nel momento in cui la politica assume sul piano di fatto e su quello di diritto una posizione predominante, la struttura del rapporto tra fede e ragione muta. La fede, proprio perché plurima e conflittuale, viene sottoposta a tutela, al fine di proteggere la convivenza pacifica nello Stato (non ancora tra gli Stati). La pratica religiosa muta di significato, spesso addomesticata a funzione politica. Da questo momento in poi lo spettro reale o presunto della guerra di religione viene continuamente evocato dalla ragione, allorché la religione esce o sembra uscire da limiti che tendono a farla diventare un fatto solo privato.

Dalla lotta tra le confessioni possiamo passare a fine Settecento (1798) al *Conflitto delle facultà* articolato da Kant. Il terreno di confronto è ora quello del sapere e delle sue istituzioni. Rivendicando il ruolo pubblico e universale della filosofia, Kant non solo vuole innalzare la funzione della ragione rispetto ad altre autorità, ma con questo atto conferisce alla filosofia un compito che ormai è pari o superiore alla stessa fede qualora questa non rientri nei limiti della sola ragione. Da questa posizione illuminista si origina la successiva reazione romantica e idealista. Fede e sapere si affrontano in una misurazione reciproca che attraversa tutto l'Ottocento, il secolo per eccellenza della critica della religione e della sua appassionata difesa. Il conflitto è teoretico, pratico e istituzionale, mentre forme religiose nuove, politiche ed estetiche, incominciano a diffondersi ovunque.

Da metà Ottocento i fronti si suddividono ulteriormente: la ragione non è solo più filosofica e politica, diventa soprattutto scientifica. La scienza assume un nuovo statuto teoretico e pratico, con

una valenza universale che si estende dalla natura alla storia, dalla società alla cultura, alla psiche individuale ecc. Non bisogna però dimenticare che fuori dell'Università nasce il Politecnico, con una domanda che, posta a fine Ottocento, ritorna oggi: a chi spetta la guida del mondo, al sapere o alla tecnica? La *techne* ha preso o pretende di prendere il posto della *sophia* e dell'*episteme*, talvolta con inquietanti collegamenti con alcuni mondi religiosi.

Preso atto che questa ricostruzione storica del rapporto tra fede e ragione è sommaria ed è connotata da un tratto ermeneutico ineliminabile e influente, dobbiamo domandarci: possiamo ancora imparare qualcosa da questa storia occidentale? Passiamo in rassegna i momenti evocati in precedenza per trarne un bilancio.

Il rapporto con il platonismo, per quanto forte e diffuso, è stato e resta controverso: è il problema irrisolto e forse irresolubile dell'ellenizzazione del cristianesimo (o della cristianizzazione dell'ellenismo). È anche un problema interno al platonismo, cioè il suo rapporto con la sola religione che gli è compatibile. Là dove il platonismo erompe in tutta la sua forza, la fede biblica rischia di esserne asservita come figura, diventando *ancilla philosophiae*. Anche oggi.

Il confronto con l'aristotelismo ha indotto due sviluppi: la possibilità di nuove articolazioni su uno schema neoplatonico ereditato dalla patristica e la fine del mondo simbolico o, meglio, la sua regionalizzazione liturgica e poetica, che hanno contribuito a farne un linguaggio dimenticato o povero. In entrambi i casi la ragione ha acquisito un ruolo decisivo, anche nelle forme meno concilianti.

Le guerre di religione, questione non ancora adeguatamente affrontata neppure oggi in termini teologici, sono una ferita da cui sono scaturite importanti soluzioni pratiche di convivenza, ma anche posizioni restrittive nei confronti della verità. Rispetto al mondo moderno sono una specie di peccato d'origine che sembra incancellabile e in grado di mettere in ombra le problematicità della *ratio* giuridica, facendola sembrare innocente persino quando palesemente non lo è. Anche delle guerre di religione si arriva a dire *felix culpa!* Di qui è stato tratto l'assioma che la pace viene prima della verità, se questa suscita conflitto – ma tutto ciò è stato dimenticato nel novecentesco scontro tra le ideologie, spesso identificabili con surrogati (*Ersatz*) religiosi.

L'eredità dell'Ottocento ci chiede oggi di fare i conti con la categoria di totalità che in modi diversi, tranne alcune importanti eccezioni, ha ispirato quell'epoca e il successivo secolo breve. In quel contesto si imponeva una reciproca funzionalità tra fede e sapere, e resta ancora oggi difficile valutare se l'una non assorbiva l'altro, o viceversa.

In attesa di riprendere più avanti il filo della storia in tempi a noi più vicini, si può trarre da questo breve percorso un bilancio che ci permette di organizzare i *campi semantici*. Rapportare fede e ragione vuol dire evocare più attuazioni della ragione, ognuna con stili diversi, ma anche, per quanto non approfondite in questa breve disamina storica, concezioni diverse di fede e di religione. Il quadro pluralistico è oggi in via di enorme ampliamento, a meno che qualcosa si stia definitivamente sottraendo per effetto di ciò che abitualmente si chiama globalizzazione.

La ragione nella modernità ha accumulato significati differenti e non coincidenti: riflessione e speculazione filosofica, ragione giuridica, ragione storica, ragione scientifica, ragione strumentale. Nella post-modernità sembra subire una certa eclisse, tanto che parlare oggi di ragione è quasi inattuale, almeno in certi contesti. Dal canto suo la fede può essere intesa nell'arco di significato che va dalla credenza alla fede religiosa e alle singole fedi, nonché alle loro espressioni teologiche e storico-culturali. Non è superfluo ricordare che in campo cristiano la fede non è mai disgiungibile dalla speranza e dalla carità, collegamento che spesso scompare nel dibattito, favorendone una definizione decurtata.

Ognuno di questi significati potrebbe indicare il luogo di insorgenza di problemi specifici. Il prisma moltiplica le sue facce, diventa una figura geometrica dagli innumerevoli lati, o un labirinto che siamo tentati di eliminare non sapendo come districarcene.

3. LE QUESTIONI

a) *Eredità o residuo?*

Possiamo ora tentare di avvicinarci al presente, raccogliendo alcuni elementi per definirne la fisionomia. Si può trovare un primo spunto in un'annotazione di Karl Jaspers in *La fede filosofica*, in cui affermava che «la filosofia si trova dalla parte della religione biblica» sulla base di tre motivi.

Primo: la filosofia non può dare all'uomo ciò che la religione gli dona. Essa pertanto gli lascia per lo meno lo spazio libero e non si impone come l'unica verità totale per tutti.

Secondo: a lungo andare la filosofia può mantenersi difficilmente in un mondo dove la società non vive più religiosamente. Infatti i contenuti filosofici vivono solo grazie alla fede religiosa. Il messaggio filosofico non possiede nel pensiero alcuna forza apodittica, ma si limita a chiarire ciò che ogni singolo uomo incontra nella propria interiorità. La filosofia si disseminerebbe in singole personalità sempre meno numerose, e alla fine sparirebbe se la comunità non si alimentasse a quella sorgente che anche nella fede filosofica si chiarisce. La filosofia non può realizzare una tradizione filosofica efficace, trasmettendo agli uomini quei contenuti indispensabili che si trovano solo nella tradizione religiosa assimilata nella prima infanzia, e che sostengono anche la filosofia.

Terzo: nessun altro libro può sostituire, secondo noi, i contenuti della Bibbia².

Se dal canto suo Jaspers stesso ha contribuito a promuovere una fede filosofica che, pur attingendo alle cifre religiose, nel suo costruirsi tende a diventare autosufficiente, la sua annotazione però continua a essere più profetica di quanto potesse apparire al suo autore. Il destino della ragione e della filosofia non dipende forse dalla religione più di quanto si vorrebbe ammettere? Abolito lo sfondo religioso a che cosa si riduce la filosofia?

Dalla loro lotta secolare, osserva Paul Ricœur in un saggio del 1987, i due contendenti potrebbero uscirne, invece che vincitori,

² K. JASPERS, *La fede filosofica* (1948), Torino, Marietti, 1973, pp. 133-134.

una volta di più indeboliti, a vantaggio di qualcosa di sfuggente ma di imperioso nel nostro modo di orientare l'esistenza.

Il «disincantamento del mondo» non ha toccato soltanto la cultura cristiana, ma anche la cultura laica, nella misura in cui questa era un compromesso instabile tra una religiosità non confessionale e il razionalismo critico. [...] A dire il vero la cultura cristiana e la cultura laica sono come due bestie ferite, due cervi che si sono incastrati con le corna e si sono esauriti nella lotta. Così si è aperto un capitolo nuovo nella storia delle relazioni tra le due culture: un passo incrociato senza precedenti, nel quale le due culture sono chiamate ad aiutarsi l'un l'altra nelle loro rispettive debolezze; e possono farlo, in quanto devono farlo. Infatti esse hanno un nemico in comune, la perdita di senso, la totale privatizzazione degli scopi della vita (quando ne restano ancora); in breve un individualismo esasperato, che produce insieme la più crudele solitudine e il dominio della legge della giungla, che ferisce la solitudine sul vivo, cioè la ferisce a morte³.

Dobbiamo registrare anche la recente posizione di Jürgen Habermas, che propone una ripresa della filosofia della religione kantiana con una funzione antimetafisica, da un lato, e contro la filosofia religiosa di matrice heideggeriana, dall'altro. La modernità che si oppone all'una e all'altra è tuttavia in difficoltà: «oggi quella coscienza normativa è minacciata non solo dall'esterno, dalla nostalgia reazionaria per un'antimodernità fondamentalistica, ma anche dall'interno di una stessa modernizzazione deviante»⁴. All'interno del pensiero post-metafisico Habermas ritiene perciò necessario promuovere una filosofia che non si arroga di decidere autonomamente che cosa sia la religione, ma «si interessa unicamente al recupero di contenuti cognitivi dalle tradizioni religiose»⁵. Non è un atto di intromissione da parte del nemico, perché la dogmatica è lasciata fuori dal gioco. Il neo-illuminismo senza l'egida militante di un tempo si limita a difendere le ragioni della ragione con un atteggiamento di laica tolleranza per tutto ciò che ragione non è.

³ P. RICŒUR, *Pluralismo e convinzione*, "Protestantesimo" (Roma), 42, 1987, pp. 135-136.

⁴ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* (2005) cit., p. 139.

⁵ Ivi, p. 147.

Non gli costa neppure riconoscere che storicamente qualcosa che la connota ha un'origine religiosa; infatti ciò che è decisivo non è la provenienza ma il passo oltre dell'affrancamento.

Proprio partendo dalla proposta di Habermas, ci si può interrogare se in quei contenuti cognitivi c'è soltanto un alimento storico della ragione post-metafisica. La loro pretesa di verità è riconducibile alla sola funzione cognitiva? D'altra parte, la formalità normativa della ragione non crea un vuoto che poi non riesce a colmare? Ciò che abitualmente si denomina religione, e lo stesso cristianesimo, è un'eredità – e dunque una memoria per il futuro – o soltanto un elemento residuale?

b) *Il presente*

Ci sono epoche sia per la ragione – ed è la ricostruzione storica della filosofia che lo mostra e talvolta lo accentua – sia per la fede – e non sempre la storia della teologia riesce a mostrarlo, perché maggiormente impegnata sulla continuità con le origini o sul criterio di autenticità. In questo secondo caso è lo storico ad avvertire la modificazione ma spesso trascura la questione della permanenza soggettivamente rivendicata (la contemporaneità richiesta da Søren Kierkegaard).

Poiché la fede e la ragione possiedono una sorta di identità narrativa, ognuna per proprio conto deve misurarsi con ciò che ogni epoca consente o crea come sfida. Anche oggi. Di questo nostro tempo vorremmo richiamare *alcune* coordinate che le investono entrambe.

Un primo carattere, nella riformulazione data da Martin Heidegger all'enunciazione proposta da Immanuel Kant, è la *finitezza* del pensiero e dell'essere. Fin da *Essere e tempo* questo carattere si pone e poi si impone come orizzonte. Avendo riscontrato che «più originaria dell'uomo è la finitezza dell'esserci, nell'uomo», Heidegger conclude che tra ontologia e idea di essere infinito c'è incompatibilità radicale⁶.

⁶ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica* (1929, 1973), Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 197, 211.

Prima come novità, poi come dato acquisito e non più discusso, con la «rivoluzione» degli anni Sessanta la tesi della finitezza influenza in particolare il campo delle scienze umane. Michel Foucault enuncia il principio:

la nostra cultura ha varcato in maniera più fondamentale la soglia a partire da cui riconosciamo la nostra modernità, il giorno in cui la finitudine è stata pensata in un riferimento interminabile a se stessa. [...] La cultura moderna può pensare l'uomo perché pensa il finito a partire dal finito stesso⁷.

A loro volta Gilles Deleuze e Félix Guattari la sposano con l'immanenza, in alternativa alla trascendenza che apre lo spazio della religione.

Il gesto di Heidegger assume un significato epocale e fondante ogni qual volta la sua ontologia viene in vario modo ripetuta. L'esclusione dell'infinito sembra esaltare la ragione: solo perché finito, il pensiero è veramente se stesso. Sul lato dell'essere la finitezza si pone come evento (*Ereignis*), discende dalla morte di Dio nella sua lunga sequenza di significati, con una divaricazione o in direzione di un pensiero del mondo (Jean-Luc Nancy, Mario Ruggenini, Salvatore Natoli) o nel senso del nichilismo (Gianni Vattimo). Anche la decostruzione di Jacques Derrida si muove in questa prospettiva – «*La differanza infinita è finita*»⁸, per giungere – per quanto aporeticamente – ad affermare che siamo «infinitamente finiti»⁹.

Muta così radicalmente il senso stesso della trascendenza, tanto che la finitezza tende a diventare sinonimo di *immanenza* senza alcuna alternativa, con un tratto nuovo rispetto all'Ottocento: l'immanenza non contiene più l'infinito. Se c'è ancora un infinito, è solo nel rimando interno al senso e ai sensi del mondo. Con due conseguenze: la finitezza esclude senza ripensamenti la trascendenza e l'immanenza, a sua volta, cancella ogni traccia di colpa che spesso la finitezza portava con sé, da Anassimandro in poi. Nell'immanenza perciò c'è l'occasione del sacro, nel senso dell'indenne o

⁷ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* (1966), Milano, Rizzoli, 1980, pp. 142-143.

⁸ J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno* (1967), Milano, Jaca Book, 1984, p. 145.

⁹ J. DERRIDA, *Aporie* (1996), Milano, Bompiani, 1999, p. 70.

dell'innocenza, ma non la possibilità per il santo e per una qualche forma di redenzione. Il finito basta infinitamente a sé.

Non disgiunta da queste categorie ma di altra origine è la nozione di *complessità* che ha investito la ricerca scientifica. A suo modo, nella forma dell'olismo, la complessità rafforza l'immanenza in alternativa alla categoria di semplicità dominante negli schemi scientifici adottati nella scienza moderna e di antica ascendenza platonica. I molti sono meglio dell'uno: la complessità diventa il labirinto in cui il pensiero e la vita si danno, si comprendono e si muovono.

Se finitezza e complessità in qualche loro espressione possono ancora generare qualche vertigine, quando sono riassorbite nell'immanenza raramente enunciano qualcosa di inquietante, e la rassicurazione alla fine non manca, anche se proviene da altrove, da quel grande polo attrattore di risorse che oggi è la *tecnica*. Ciò che ha contrassegnato fin dall'inizio della sua storia l'*Homo sapiens* ne è forse diventato il carattere emergente ed evolutivamente vincente: già Henri Bergson metteva in evidenza che *sapiens* equivale a *faber*. Resta un interrogativo: la potenza della tecnica ha una qualche *ratio*? Di che tipo? Non arriva ad anestetizzare il pensiero? È sufficiente collegarla con le «fonti morali», come suggerisce Charles Taylor?

Finitezza, immanenza, complessità, tecnica sono caratteristiche dell'epoca presente; spesso, ma non necessariamente, formano un plesso organico e come tale investono la ragione e la fede, seppure in modo diverso. Finitezza e complessità, quando siano congiunte in maniera vincolante, sembrano essere oggi il più diffuso e non inquieto modo di autocomprensione della ragione. Da un lato trattengono ogni slancio di trascendenza facendolo apparire illusorio o mistificante e dall'altro creano una possibilità di dispiegamento che il modello di universo semplice impediva. Entrambe concorrono alla moltiplicazione delle possibilità, ma concordano anche nell'assenza di un centro. Le figure esistenziali corrispondenti sono quelle del labirinto, della disseminazione, del rinvio senza termine ultimo che non sia il rinvio stesso. In questo finito infinito la potenza della tecnica trova un modo di incunarsi occupando gli spazi vuoti. Il pieno, il saturo scongiurano l'incombente domanda sul nulla, ma il nichilismo è davvero fugato oppure prende un altro volto?

La fede in questo orizzonte può smarrirsi: la finitezza infinita non è la contingenza, la complessità labirintica non è l'ulteriorità, la tecnica sviluppa una potenza che tende a elidere la credenza o a concentrarla su di sé. Ma proprio per questa sua *debolezza*, non congiunturale ma costitutiva, la fede potrebbe mantenere vive alcune domande e trasformarsi in possibilità di interrogazione rivolta alla ragione e, anche suo tramite, aprire qualche varco.

Su questo sfondo problematico possiamo ora inventariare alcuni percorsi che ci disegnano le possibilità a nostra disposizione, secondo alcune direzioni di tipo antropologico, filosofico e teologico.

4. PERCORSI

a) *Antropologia della ragione, antropologia del credere*

Lo studio del rapporto tra ragione e fede svolto sotto il patronato della filosofia e della teologia, pur raggiungendo i suoi punti di incandescenza necessari, rischia di trascurare il contesto in cui il dibattito stesso si svolge (il momento storico, le istituzioni ecc.). Per evitare il pericolo di un'eccessiva astrazione, sarebbe necessario avere a disposizione un'antropologia del credere e un'antropologia della ragione in grado di evidenziare quelle relazioni che costituiscono il tessuto concreto entro cui il dibattito si svolge. Tali antropologie sarebbero il risultato del concorso di diverse discipline, oltre la giustapposizione delle conoscenze. A tale scopo si rivela euristicamente utile il concetto operativo di *pratica*, che cerca di tenere insieme il dire e il fare.

1. Oggi non possediamo un'antropologia della ragione, e questa assenza è di per sé significativa. Possiamo ancora attingere al progetto della francofortese *teoria critica*, che aveva perseguito un obiettivo simile e che si è stemperato negli scopi e nei metodi nelle posizioni di J. Habermas e di Axel Honneth. Se non fosse più possibile riconquistare quel punto sintetico e critico di osservazione, bisognerebbe almeno sentirne l'esigenza, perché soddisfa la neces-

sità di parlare di ragione con rimando all'uomo nelle sue relazioni sociali, culturali e politiche. Di quella lezione si dovrebbe tenere in vita l'istanza di vedere l'altro lato della ragione, la sua ombra: il principio sacrificale della logica sostitutiva, la violenza del diritto, la logica del dominio ecc. Se l'autoriflessione della ragione non vuole appoggiarsi a un'antropologia di questo tipo, perché la ritiene inaccettabile, deve però essere in grado di identificare le sue ambivalenze e le sue zone d'ombra. Senza questo riconoscimento la ragione decade a ideologia e può facilmente essere sostituita dalla ragione strumentale.

A suo modo può contribuire a questa ricognizione la ricerca di René Girard, con le sue indagini sull'imitazione, sul sacrificio, sul capro espiatorio. Il gruppo umano trova soluzioni alle sue crisi con un principio che non è stato del tutto abbandonato, nonostante la denuncia definitiva che ne ha fatto il cristianesimo. Grazie a questa lettura e alle sue riprese anche critiche, è possibile intravedere il lato nascosto delle istituzioni umane e delle loro regole fondanti¹⁰.

2. Per l'antropologia del credere possiamo contare su un abbozzo specifico e ancora da esplorare. Secondo Michel de Certeau, non si deve contrapporre *credenza* e *razionalità*, dal momento che la credenza segue o precede il sapere come un'ombra; si deve invece indagare il loro rapporto dialettico, nella varietà delle strutture e trasformazioni attestate nella storia. Se si evita di ridurre la credenza a un enunciato del sapere, si può meglio esporre il suo radicamento nell'esteriorità che la fonda, in particolare l'organizzazione sociale e storica a cui i soggetti appartengono. Il nesso tra credenza e sapere deve dunque essere studiato non secondo una logica delle proposizioni che indaga il contenuto, ma con l'impiego di una logica modale, grazie alla quale è possibile inventariare una gamma dei valori positivi e negativi del sapere e del credere (visto, non visto, creduto, non creduto), nel punto di articolazione che concerne il soggetto enunciante nel suo rapporto con l'enunciato.

¹⁰ R. GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, Milano, Cortina, 2003; M. CERUTI, G. FURNARI, *Le due paci. Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*, Milano, Cortina, 2005.

Nella sua concretezza di atto, la credenza articola sempre un *dire* e un *fare*, un enunciato e una pratica; se questo nesso viene meno, la credenza tende a dissolversi (sebbene non vi riesca del tutto, dando luogo a disseminazioni della parola e delle tecniche, come avviene oggi). In quanto pratica, il credere è profondamente intessuto alla struttura sociale, in cui si esprime e di cui manifesta architettura e tensioni.

Infine, e questo è il punto qualificante, il credere si mostra come *pratica della differenza*, cioè pone *un rapporto ad altro*, su cui si deve poter contare: «l'altro del credere è colui che risponde e deve essere regolare»¹¹. Credere, inteso in questo specifico modo, vuol dire dare e attendere risposta, due atti tra i quali si distende una dilazione temporale, a differenza del «vedere» che si attesta nell'immediatezza. La dilazione rende possibile e al tempo stesso esige interpretazione.

In una società il credere impedisce quindi l'unificazione totalizzante del presente. Vi crea in rinvio a dell'altro e a un futuro, evitando così la disseminazione. Crea una rete di debiti e di diritti tra i membri in gruppo. Insomma, garantisce una socialità fondata sulla durata. Fa da propulsore a un sistema di assicurazioni in cui i contratti sociali si gestiscono in termini di tempo separati. Il credere è essenziale alle collettività che articolano temporalmente le relazioni umane. Se ne può inferire che più una società si sottrae alla legge del tempo (per esempio costituendo dei luoghi scritturali in cui il sapere può essere capitalizzato in un presente), meno accorda importanza al credere¹².

L'altro cui si accede tramite la credenza deve esserci e rispondere in modo regolare. La credenza dunque, in primo luogo, postula un altro che a sua volta crede e che si configura come un plurale indefinito. In ultima analisi io credo che altri credono [...] e perché altri credono! «In molti casi, ad esempio, è il “non credente” a credere che i “credenti” credano, e ciò gli permette di credere che

¹¹ L. PANIER, *Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau*, in: C. GEFFRÉ (a cura di), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Parigi, Cerf, 1991, p. 49.

¹² M. DE CERTEAU, *La pratica del credere* (1981), Milano, Medusa, 2007, p. 34.

lui non sia credente – o viceversa»¹³. In secondo luogo, c'è una differenza iniziale, mai colmabile, che si espone unicamente come verosimiglianza. «Soltanto l'apriori di un altro che sia «leale» la rende possibile. In ultima istanza, deve supporre che qualcosa posto dalla parte del Reale risponderà»¹⁴. E su questa verosimiglianza si innestano i trattamenti sociali della credenza.

3. Da questo sintetico tragitto antropologico possiamo ricavare alcune indicazioni. La ragione è certamente nel suo lato luminoso, ma è anche altro. Dimenticarlo o occultarlo allontana ogni inquietudine, ma non evita l'impoverimento ideologico. Tanto il sonno quanto il sogno della ragione – in spagnolo entrambi si dicono *sueño*, ricorda Nicolás Gómez Dávila – generano mostri.

L'indagine di de Certeau arricchisce di molti elementi la nozione comune di credenza, di modo che se ne può studiare la rilevante costituzione storica e sociale. Dietro a queste indagini spunta la domanda: è ancora possibile credere, soprattutto in un'epoca e in una cultura che sembrano aver eroso con l'accumulo del sapere le condizioni della stessa credenza? Ma, inversamente, potrà mai darsi una società e una cultura senza credenza? Le risposte non coinvolgono solo la religione, ma il soggetto stesso, individuale e sociale, nella sua identità e nel rapporto con l'alterità.

b) *Fenomenologia, decostruzione, ermeneutica*

Proviamo ora a percorrere alcuni itinerari recenti che abbiano più o meno esplicitamente riproposto il rapporto tra fede e ragione, tra religione e pensiero, tra teologia e filosofia.

1. Innanzitutto la fenomenologia, quella che con allarme Dominique Janicaud ha accusato di aver impresso una svolta teologica al pensiero. Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion avrebbero oltrepassato un vallo che demarca un confine insuperabile, violando il quale la fenomenologia si sarebbe mutata in teologia e con ciò avrebbe perduto se stessa.

¹³ Ivi, p. 49.

¹⁴ Ivi, p. 45.

I tragitti dei filosofi ricordati sono conosciuti: di Dio che viene all'idea, l'autoaffezione che apre alla Vita stessa, il Cogito che urge al fenomeno saturato, all'impossibile o Dio e all'amore che assicura dalla vanità delle cose.

Se sia una svolta inaccettabile o una realizzazione autentica della fenomenologia, lasciamo qui in sospeso. Come nel cuore dell'itinerario del cogito cartesiano troviamo l'idea di infinito, così nel cuore dell'esperienza fenomenologica che porta se stessa all'estremo vediamo annunciarsi – come idea, come vita, come fenomeno per eccellenza o come amore – ciò che abitualmente viene chiamato Dio. Non un Dio qualunque, ma un Dio che ha a che fare con la tradizione biblica – anticotestamentaria o neotestamentaria. Con un tratto comune: l'immediatezza fenomenologica diventa immediatezza teologica. In forme diverse e opposte – estasi come destituzione del soggetto, immanenza radicale, riduzione erotica – si rende possibile una venuta – di Dio, a Dio.

In questo contesto la distinzione di ragione e fede sembra non essere particolarmente rilevante: conta che la ragione sia se stessa e, senza smentirsi, si realizzi per ciò che è. Se Levinas su questo tragitto aveva avuto un predecessore in Hermann Cohen, per Henry e Marion si può effettivamente riconoscere una certa novità, anche inattesa, perché la fenomenologia non lasciava presagire tale sviluppo. In tutti e tre i casi, pur in modi diversi, la ragione fenomenologicamente istruita accede senza mediazioni, né storiche né linguistiche, a ciò che si dà nel fenomeno puro o nella sua traccia.

2. Si dà pure una via esattamente inversa, il decostruzionismo che conclude a una a-teologia. Sotto il manto di Maurice Blanchot, sia Jacques Derrida sia Jean-Luc Nancy imprimono al pensiero una versione a-teologica – sostitutiva dell'onto-teo-logia – e dalla religione accolgono l'eco di una parola ancora ascoltata ma in una lontananza che esclude l'implicazione reale.

Quanto sia negazione questo modo di decostruire è difficile stabilire, nella misura in cui è pensiero che non si vuole affatto dialettico. D'altra parte non è del tutto agevole riportare il decostruzionismo entro i parametri del rapporto tra fede e ragione, perché entrambe le figure, la loro storia e il loro rapporto sono già confinati in ciò che è da decostruire.

Per alcuni – Mark Taylor, John D. Caputo, François Nault – è possibile fare teologia a partire dal decostruzionismo, anzi questa è la via da intraprendere oggi. Ma siamo soltanto ai primi passi. Ci si può, in ogni caso, interrogare perché filosofie che sull'onda di Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche nel loro inizio avevano escluso il lato religioso e cristiano, in una fase successiva abbiano riaperto, per quanto a condizioni precise, il rapporto con la fede. Non è solo autobiografia, anche se questa ha un peso dichiarato. Vattimo, Derrida, Nancy in modi diversi ricuperano il rapporto con la tradizione biblica, spesso nella sua versione più “dogmatica”, senza preoccuparsi della vicenda interna alla fede nella sua recente auto-ridefinizione.

3. Il pensiero ermeneutico ha svolto opzioni differenti, in crescendo: soltanto una venatura religiosa nella versione di Hans Georg Gadamer, l'avvertenza (finale) di una convenienza tra pensiero e fede in Ricœur, la determinazione della filosofia come interpretazione dell'esperienza religiosa per Luigi Pareyson, l'elaborazione di un modello ermeneutico di filosofia della religione in Jean Greisch. Nelle vie all'essere che sono il linguaggio, il senso e la libertà, il primo discrimine è la questione del male, assente in Gadamer, il secondo è il rapporto diversamente modulato tra ragione e fede in Pareyson e Ricœur.

La formula che riassume la proposta di Ricœur è quella del titolo di un suo volume-intervista: la *critica* e la *convinzione* designano un ampio spettro in cui ricomprendere la questione del rapporto tra fede e ragione. Secondo questo schema, la convinzione precede la critica e l'argomentazione, e non può esserne sostituita. La critica tuttavia diventa essenziale alla stessa convinzione. Una convinzione che non passa al vaglio della critica non può essere tale, anche perché non risponderebbe ai suoi stessi motivi interni che richiedono un processo di autenticazione.

Il gesto di Pareyson è più ardito. La filosofia nel suo essere critica e universale non ha accesso alle questioni essenziali: il male, la libertà, la redenzione, l'*eschaton*. In un movimento estatico la ragione filosofica diventa interpretazione dell'esperienza religiosa, con un movimento affine alla svolta teologica della fenomenologia francese, ma marcando più nettamente una distanza da su-

perare con l'impegno arrischiato sia del pensiero sia soprattutto della libertà.

4. La scelta di questi percorsi è stata compiuta nella convinzione che la fenomenologia e l'ermeneutica siano in grado offrire alla ragione e alla fede la possibilità di colloquiare e consentano un raccordo né estrinseco né funzionale. Si tratterà di precisarne la natura. Lo stesso decostruzionismo, che ha matrici fenomenologiche in senso lato, potendo fungere da variante critica interna al progetto fenomenologico e da alternativa al progetto ermeneutico, costituisce un istruttivo interlocutore critico, quando il tragitto diventi troppo agevole o scontato. Anche il decostruzionismo, tuttavia, per precisarsi deve fare i conti con il retaggio della religione, non senza assunzione di tratti di fede filosofica, per quanto quasi sempre accuratamente smentiti.

c) *Intermezzo teologico*

Di fronte alla sfida della ragione, ma soprattutto dell'epoca, la fede si deve dispiegare in teologia, per non apparire anche a se stessa superflua o immotivata. Occorre sottolineare che oggi la sfida raggiunge la fede cristiana in quanto tale e non qualche sua formulazione confessionale. Solo un orizzonte ecumenico, capace di raccogliere al meglio le risorse disperse del cristianesimo, sarà in grado di reggere questa malattia mortale.

In questa situazione, l'esigenza di autenticità, l'autoconsapevolezza critica, la necessità di circoscrivere la verità cristiana senza patteggiamenti né filosofici né politici, ma anche senza pretese totalizzanti, possono indurre la teologia a un ritiro dal confronto diretto. Si tratta di una teologia che si autolimita, non per una forma di autarchia, ma per un modo di essere che insiste sull'essenziale e non si affida più compiti esorbitanti. Consapevole della singolarità del suo fondamento, rinuncia all'universalità totalizzante. Anche questa realizzazione può essere d'aiuto a riporre correttamente il rapporto fede e ragione.

Christian Duquoc, ad esempio, sta proponendo una riflessione, che, fatto il bilancio storico, si prefigge di recuperare il nucleo fon-

damentale della fede cristiana, alleggerendolo dell'apparato dottrinale che le viene dal passato e che non le è più necessario. Molto interessante è la sua lettura teologica della storia del cristianesimo, una storia che viene sottratta allo schema di necessità che il passato le conferisce ed è analizzata dal punto di vista dell'aleatorietà della libertà. Perché la rottura senza ritorni con il giudaismo? Che cosa ha significato la conversione di Costantino per la fede, per la chiesa, per la teologia e per la cultura successiva? Che cosa ha voluto dire che la Riforma che mirava al rinnovamento della chiesa ha portato alla divisione? Il sogno tardoantico e medievale, continuato in epoca moderna, di una trasformazione del mondo ha ancora corso?

A partire da considerazioni che vogliono svincolare il cristianesimo da vincoli necessitanti, Duquoc propone una fede e una teologia "modesta", senza pretese imperiali sulla storia e sul mondo. La rinuncia ai fasti di ieri, ancora iscritti nel profondo del pensiero teologico e del sentire ecclesiale, comporta anche una revisione del rapporto tra fede e ragione.

Mentre la fede ritorna a centrarsi sui contenuti fondamentali, riportati all'essenzialità, la teologia assume la sfida del frammento.

Non rientra nella nostra condizione che Dio con il dono dello Spirito, elimini il nostro vagare, le nostre esitazioni nella pratica e il nostro procedere a tentoni nella ricerca della verità. Il Cristo si rivela umano fino ad accettare di non mettere a disposizione dei suoi discepoli la verità totale prima del tempo. La verità la si raggiunge solo per frammenti, ed essa viene negata nel momento in cui i suoi testimoni pretendono di essere arrivati alla fine e di esercitare il giudizio sui nostri tempi incompiuti come se godessero della lucidità della scienza di Dio. In un modo davvero mirabile lo Spirito è stato affidato e sempre garantito ai discepoli del Cristo perché essi rinuncino ad ogni sapere assoluto e partecipino alla ricerca inebriante e insieme dolorosa della verità¹⁵.

¹⁵ C. DUQUOC, *L'unico Cristo. La sinfonia differita* (2002), Brescia, Queriniana, 2003, p. 259. Cfr. ID., *Cristianesimo, memoria per il futuro* (2000), Brescia, Queriniana, 2002; *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea* (2002), Brescia, Queriniana, 2004; *Dieu partagé. Le doute et l'histoire*, Parigi, Cerf, 2000.

Non abbiamo bisogno di altre assicurazioni.

Lo Spirito svela in maniera originale il movimento della nostra storia, garantisce che Dio è presente in essa senza essere disponibile, mantiene liberi i frammenti da legami chiari con la totalità immaginaria¹⁶.

Il rapporto fede e ragione sembra restare sospeso: per certi versi appartiene a un sogno infranto. Il desiderio di far irrompere il Regno di Dio nella storia e nel mondo portava con sé un'alleanza forte con la ragione. La resistenza alla totalizzazione evita integrazioni di quel tipo, non esclude la consonanza ma senza attribuirle un'importanza decisiva. Non è però un ritiro dal mondo. Resta da esplorare se anche a queste condizioni – il frammento – la fede non abbia la possibilità di interrogare la ragione, non tanto per un suo compito costitutivo quanto per una inedita responsabilità storica.

5. IL CIRCOLO INTERROTTO

L'arte di tracciare un cerchio con un solo gesto richiede la grande abilità dei maestri zen. Da quest'arte raffinata, che richiede lunga preparazione e un'esecuzione tanto solenne quanto estremamente concentrata, prendiamo l'immagine che guida la riflessione conclusiva.

Il cerchio infatti è l'immagine più felice per alludere al possibile raccordo tra fede e ragione, tra filosofia e teologia, tra esperienza cristiana e pensiero. Deriva dalla tradizione ermeneutica, modulato in diverse versioni, non sempre e non solo per designare questo rapporto. Evita sia le confusioni sia l'esclusione o l'ignoranza reciproca; esprime con forza figurativa il vincolo e la tensione che tra di loro si stabilisce. Descrive quanto, consapevolmente o no, è spesso avvenuto nella storia, permette talvolta di decifrare qualcosa di nascosto o persino di occultato.

¹⁶ C. DUQUOC, *L'unico Cristo* cit., p. 260.

Il gesto che traccia con continuità il cerchio ha un punto di partenza su cui si innesta il tratto conclusivo del disegno. Per quanto l'arte riesca a nascerla con un tocco di perfezione, la sutura non svanisce. Anzi potrebbe essere necessario trovare e mostrare quel punto sfuggente e quasi invisibile – *arché* e *telos*, origine e compimento. La sutura porta con sé un'interruzione iniziale e terminale, essenziale al realizzarsi del circolo, e ne mostra il punto di sospensione, l'origine che non coincide con la fine. Mostrare quel punto vuol dire coglierlo come coincidenza non coincidente. In quell'inizio – da che cosa? – e in quella conclusione – in che cosa? perché? –, non sempre facilmente determinabili, si dà la questione e la sua possibile soluzione.

La versione del circolo assume quasi inevitabilmente una fisionomia irenica, promette incontro, dialogo, riconoscimento. Se accertiamo l'interruzione, riusciamo a capire perché non sempre sia così, anzi talvolta il rapporto possa avere una coloritura drammatica in entrambe le direzioni. Il fatto stesso che sul piano metodologico nella ricerca scientifica si possa o si debba sospendere la dimensione religiosa (riduzionismo/ateismo metodologico), segnala una delle tante diastasi. Molti campi del sapere si sono aperti con questa operazione, e spesso il riduzionismo/ateismo non era solo metodologico bensì epistemologico (si pensi alla psicoanalisi).

Il circolo è atto, non un dato: sutura e interruzione sono presenti, in linea di principio e di fatto. C'è un linguaggio della ragione che lascia avanzare la fede in tutta la sua purezza, così come c'è un linguaggio della fede che fa baluginare nuovi orizzonti per la ragione. Ma può succedere l'inverso, soprattutto quando entrambe, ignorando i propri limiti, si affidano alla forza che hanno in sé e con sé: l'argomentazione diventa valida perché è forte e forte perché autonoma e dunque escludente.

Per disegnare il circolo ideale, ma mai definitivo, si devono precisare le *identità* delle componenti e indagarne l'interruzione sia come *rottura* sia come *scarto*.

Le identità. Per la fede – fiducia, *fides qua*, speranza che spera contro ogni speranza, fede che opera nella carità – accettare un qualche contatto con la ragione può far temere la perdita del suo

aspetto identificante. Da quel contatto la fede può sentirsi depauperata di ciò che le è proprio o invasa da qualcosa di estraneo, che viola l'immediatezza dell'adesione e dell'assenso o l'altezza del dono e della rivelazione.

La fede cristiana si sottrae alla ragione, sia perché enuncia una trascendenza che esorbita la ragione, sia perché nel suo darsi si presenta come scandalo e follia. Il tratto è specificatamente paolino ma trova conferme in altri scritti neotestamentari, ad esempio i vangeli di Marco e Giovanni. Non è qualcosa di accessorio al *ke-rigma*, vi è presente sotto molti profili: la singolarità del profeta di Nazareth, la sua parola e la sua azione storicamente accertabili, la Croce non meno della Risurrezione. La fede nasce da questa predicazione: l'accentuazione della dimensione folle può avere intensità diverse, ma non può mancare. La condizione dell'uomo peccatore, a sua volta, impone altre distanze.

Per parte sua da sempre il *lógos* ha tentato di sottrarsi alla tutela del *mythos*. Poiché le concessioni platoniche restano problematiche, si punta o alla soluzione di continuità o al superamento (*Aufhebung*) – tranne il caso di un ritorno al mito in alternativa al *lógos*, come avviene forse in Nietzsche e sulla sua scia.

La ragione ha un sapere delle cose e del mondo e un sapere di sé che non è quello della fede. Lo stupore come origine del pensare è altro e autosufficiente. Lo ritroviamo tanto nella filosofia quanto nella poesia. Nello stesso tempo la ragione nasce come presa di distanza, atto critico indispensabile, e questo è il suo onore, sempre. Lo stupore e la sovranità critica sono sufficienti a consolidare la ragione in sé e nel mondo. Ciò spiega perché talvolta un pensiero che non ha l'onere della fede possa essere disponibile a tratti del mondo o dell'esistenza più dello sguardo della fede.

Basterebbero queste identità a sospendere la possibilità stessa della relazione. Tuttavia tanto la fede quanto la ragione, senza smentire se stesse, anzi in nome di se stesse, sono in grado di aprirsi l'una all'altra come la storia ha mostrato e il presente continua a mostrare.

Le derive. Nella storia la ragione ha palesato alla fede lo sfondamento delle sue possibilità. Quando la fede, piuttosto che rivolgersi all'assoluto, attribuisce a sé la dimensione dell'assolutezza, la ra-

gione è stata e può essere ancora ciò che la trattiene alla sua verità, una barriera alla tendenza totalizzante e totalitaria che l'abita.

Non bisogna neppure sottovalutare che il lato drammatico o tragico del *kerigma* della Croce, ma anche l'annuncio del compimento portano con sé una possibile deriva violenta. Quando la Croce da simbolo kenotico si trasforma in segno di vittoria sull'altro, il simbolo, pur restando all'apparenza lo stesso, di fatto tende a snaturarsi. La fede non è sprovvista di motivi per arrestarsi – Gesù che ferma quasi atterrito i fratelli Boanerges che vogliono ripetere le gesta di Eliseo – ma ciò storicamente non è quasi mai stato sufficiente.

Proprio perché si richiama a un'alterità non disponibile, la fede, dal canto suo, è in grado di svelare le pretese in eccesso o in difetto della ragione, che spesso vengono a sovrapporsi. Quando si dichiara limitata, la ragione tende a far coincidere il campo dei suoi limiti con quello del reale e dell'atingibile: con una formula kantiana si potrebbe dire che il fenomenico riassorbe il noumenico, tanto più se concependosi in termini unicamente strumentali, è portata a negare o ritenere destituita o priva di senso ogni ulteriorità. Finitezza e strumentalità possono aprire lo spazio del nichilismo, di fronte al quale la ragione si trova quasi sprovveduta, persino nell'analisi.

Il circolo e l'interruzione. La circolarità significa che si possono stabilire rapporti senza cancellare le identità né imporre subordinazioni. È più facile descriverlo a livello di teologia e filosofia, là dove come dice Giovanni Ferretti vige l'interpretazione come unico modo di accesso alla verità. La specificità di questa «circolarità ermeneutica» è quella che «sempre si instaura nell'incontro tra due “interpretazioni” dell'unica verità; nel nostro caso, tra la tradizione interpretativa della verità innescata dalla fede cristiana e la tradizione interpretativa della verità innescata dalla filosofia occidentale»¹⁷. Fede e ragione, tuttavia, nel loro esercizio abituale possono non assumere la determinazione concettuale che favorisce la percezione di orientarsi all'unica verità e, di fatto, possono ritenersi in competizione anche escludente.

¹⁷ G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*. I. *Questioni*, Napoli, ESI, 2002, p. 183.

Non solo per questo motivo, alla circolarità compiuta è preferibile sostituirla un'altra che porti con sé una diastasi. È nell'interruzione che la fede e la ragione, restando a distanza, si possono incontrare o almeno interrogare. Lo scarto diventa riconoscimento di alterità e possibilità di rapporto fecondo.

L'interruzione per la ragione può voler dire la creazione di uno spazio in cui emergano in forma nuova le pascaliane ragioni del cuore, la singolarità della storia, l'insondabile e l'alterità che s'annunciano in ogni indagine. Così la ragione può esplorare meglio i propri limiti e provare a mettere alla prova la dichiarata finitezza.

L'interruzione ha un valore disciplinare per la stessa fede, che può in questo modo rinunciare alla totalizzazione sia perché riconosce di essere preceduta da un dono, sia perché si sperimenta come frammento. Proprio assumendo la dimensione del frammento, la teologia può interrogare criticamente la finitezza della ragione.

Quasi simbolicamente *Dio* – o, in altri termini, *la verità* – può rappresentare per entrambe lo spazio non disponibile che innesca l'interruzione: spazio pieno ma non dominabile per il credente, vuoto ma non colmabile da altro per l'ateo, come suggerisce Eberhard Jüngel¹⁸. Anche in questo caso sarebbero da ripensare alcune suggestioni di M. de Certeau, che dà allo scarto il valore di *eccesso*, *apertura*, *puro spreco*. «Rifiutando di dare a se stessi il posto della verità, essi [i cristiani] possono così confessare la loro fede in ciò che osiamo chiamare *Dio* – Dio, indissociabile per noi dall'esperienza che rende gli uomini contemporaneamente irriducibili e necessari gli uni agli altri»¹⁹.

L'interruzione evoca anche qualcos'altro. Fede e ragione dovrebbero sapere che entrambe sono messe radicalmente in discussione dal contesto attuale: la potenza della tecnica è ciò che le sovravanza, mentre l'esperienza del nulla, impalpabile ma diffusa, le destituisce di significato e di valore. Alla potenza della tecnica e alla sfida del nulla forse può rispondere solo la gratuità. È singolare che un gesto senza motivo possa essere definito gratuito

¹⁸ E. JÜNGEL, *L'avventura di pensare Dio. Un percorso teologico*, Torino, Claudiana, 2007, p. 75.

¹⁹ M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere* (1987), Troina, Città Aperta, 2006, p. 239.

– fino al nulla. Ma è gratuita in altro modo la fede e lo è anche il senso del mondo. Il dono – possibile, impossibile – è l'altra cifra dell'interruzione, in questo caso nel duplice segno dell'accoglienza e della sovrabbondanza.

Il teologico-politico. A quanto finora detto in termini generali si deve collegare la rinascita della questione teologico-politica. Nella modernità la politica è stato uno dei fattori più rilevanti della secolarizzazione, prima assorbendo il religioso nelle sue funzioni, poi operando e praticando una distinzione radicale. Nella tarda modernità la democrazia, modello al momento vincente, non corre più pericoli esterni, ma si trova esposta a doversi giustificare persino a se stessa: esiste senza fondamento oppure con fondazione continua? La neutralità dello Stato non consuma i contenuti a favore di una formalità che rischia di trasformarsi in un vuoto gioco? Quale impronta lascia l'individualismo sulla pratica democratica? Con che cosa e in che modo alimentare la vita politica a livello ideale e valoriale?

La figura del circolo interrotto ha una valenza positiva anche per tali questioni. La difficoltà di fondazione della democrazia apre uno spazio che la teoria non deve troppo facilmente colmare o occultare. Dal canto suo la fede che sa di essere dono, aiutata da una teologia senza pretese totalizzanti, deve tener aperto uno spazio, che è quello del mistero di Dio.

In entrambi i casi c'è uno spazio indisponibile e inappropriabile. Dal punto di vista concreto questo spazio permette un luogo di dialogo, di dibattito, di confronto. Lo tutela unicamente il riconoscimento reciproco e la percezione di un'interruzione che non si tramuta in vuoto o in nulla, ma in una rottura che instaura l'alterità.

Ratio inimica fidei.
Asimmetria fede-ragione in Lutero

di SERGIO ROSTAGNO

1. DOMANDE INIZIALI

Molti amici e amiche si preoccupano per noi: se sostituite la «sola» grazia alla ragione, dove potete ancora fondare un ragionamento? Non è vero che tutto diventerà arbitrario? Se ponete la salvezza per «sola» fede, come potete allora non essere a disagio rispetto alla necessità delle opere? E componendo le due obiezioni in una sola: come potranno le vostre eventuali opere non essere del tutto arbitrarie e insindacabili, se non risulta in nessun modo poterci essere un accordo della ragione con principi sicuri e se anzi, secondo Lutero, la ragione è nemica della fede¹? Non dovrete cadere per forza in un doppio binario, con la conseguenza che le vostre azioni siano lasciate alla legge del caso o del potere della

¹ LUTERO, *Commento a Galati* [1535] su Gal. 2,13; in: WA 40 I,204,17: *ratio inimica fidei*. Sarebbero possibili molti riferimenti ad analoghe espressioni: es. «In teologia la ragione è inimicissima di Dio» (WA 42,108,8 s.; su Genesi 3). Vedi G. EBELING, *Fides occidit rationem*, in: ID., *Lutherstudien* III, Tübinga, Mohr, 1985, pp. 181-222. Le opere di Lutero sono sempre citate nell'edizione *Weimarer Ausgabe* (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Verlag Hermann Böhlaus, 1883-2000), di qui in avanti abbreviata WA. Qualora esista una traduzione italiana, essa è citata dalla Collana «Lutero - Opere scelte», Torino, Claudiana, da qui in avanti abbreviata OS. Laddove non diversamente indicato, non si dispone dell'edizione italiana dell'opera. In questo caso, le traduzioni, dal tedesco o dal latino, sono a cura dell'autore.

maggioranza, per far sì che la vostra fede sia del tutto orientata all'aldilà e alla misericordia di Dio?

Queste domande risuonano ripetutamente nella storia.

Il corso della ragione occidentale ha attraversato varie epoche, iniziando da un'epoca di prevalenza dell'oggettività, cui seguiva un'epoca in cui il legame tra oggettività e soggettività nasceva nella storia e nella storia si realizzava. Ora invece questo legame sembra frammentarsi in una molteplicità di storie e di verità plurali. Proprio attraverso tale frammentazione si ripete l'esigenza di trovare una ragione comune sottratta al fluttuare delle opinioni o delle verità regionali. Appare allora del tutto insufficiente un rapporto della teologia con l'occamismo, quale rappresentato dalla teologia della Riforma, se si tiene presente che l'occamismo ricevuto dalla Riforma ha portato la netta separazione tra fede e opere e quindi ha spezzato la tradizionale coesione tra le opere e la ragione oggettiva che le deve animare.

Eppure proprio il rapporto tra fede e opere è fortemente contestato da Lutero. Perché questa distinzione netta?

Per rispondere adeguatamente occorrerebbe ricostruire la teologia della Riforma (e in particolare quella di Lutero). Noi oggi tenteremo una risposta a grandi linee.

A questo punto è opportuna una delucidazione terminologica. I termini latini *ratio* e *intellectus* hanno in greco i loro equivalenti *logos* e *nous*. *Nous* viene dalla radice *gn* del greco *gignosko* e del latino *cognosco*, ma è la mente, non la conoscenza. *Recta ratio* proviene dall'espressione di Platone *orthos logos*², espressione ripresa tal quale da Aristotele³. Ogni uomo cui venga posta una valida domanda è in grado di dare una valida risposta, il che, secondo il Fedone, non potrebbe succedere, se nell'uomo non si trovasse innata cognizione (*episteme enousa*) e retto intendimento (*orthos logos*). La distinzione tra intelletto e ragione non è sempre conseguente e ha subito nel tempo importanti oscillazioni. Per gli autori medievali l'intelletto (*intellectus*) afferra intuitivamente i princi-

² PLATONE, *Fedone* 73 a.

³ ARISTOTELE, *Etica nicomachea* B 1103 b.

pi primari, mentre la ragione (*ratio*) li elabora umanamente. Questo vale grosso modo anche per Lutero. Kant invece impiega *Vernunft* in senso ampio e fondamentale; *Verstand* si avvicina al senso della *ratio* medievale sopra descritto. Ma queste delimitazioni sono spesso sfumate.

Se per Tommaso è ancora pacifico il rapporto tra *ratio* e primi principi, quindi tra *ratio* e verità, questa coordinazione semplice tra intelletto e ragione, indagine e risultato, possesso intuitivo dei primi principi e ritorno infallibile a essi, tre secoli dopo si trova ormai messa in questione, da un punto di vista sia teologico sia politico⁴. Nel pensiero di Lutero la *ratio* è essa stessa sotto inchiesta. Per Lutero il potere della ragione diventa un problema e il problema si trasforma in una denuncia. Non si mettono in dubbio i risultati che la ragione ottiene nei domini che le sono propri sul piano scientifico o su quello delle scienze umane, in particolare giuridiche e strumentali. La critica si volge al rapporto tra indagine e pretese della ragione sul piano della verità. È il legame tra i due piani il punto dolente. Lutero nega recisamente che tale legame possa essere oggetto di conoscenza esplicita e che su questa vantata conoscenza l'uomo possa costruire un potere. Egli nello stesso tempo denuncia ogni legittimità, sia politica, sia religiosa, che si alimenti di quella forma di conoscenza e se ne vanti. Questa pretesa capacità può solo essere illusione, che si trasforma in inganno se usata per esercitare una pressione disciplinare, sia essa clericale o politica, su persone sottoposte. L'uso corretto della ragione evita tale pretesa e ha senso se riferito al buon governo e all'interesse dei più deboli.

Riflettere oggi sulla denuncia di Lutero significa riflettere sul potere della ragione. Significa affrontare una vera contraddizione: da un lato esigere la riconciliazione tra principio e ragione nella teoria e nella pratica e dall'altro ammettere la loro irrazionalità. Su questa domanda aperta ritorneremo varie volte. Dobbiamo ora vedere più esattamente la critica che Lutero fa della *ratio*, al fine di comprendere meglio che cosa in definitiva sia irrazionale.

⁴ Per una magistrale esposizione dei modelli medievali rinvio a I. SCIUTO, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Torino, Einaudi, 2007.

2. A CHE SERVE LA RAGIONE?

Lutero conobbe tre Principi Elettori che si succedettero a Wittenberg durante la sua vita: Federico il Savio (1463-1525; elettore dal 1486), Giovanni il Resistente (1468-1532, dal 1525), Giovanni Federico il Magnanimo (1503-1554, regnante dal 1532 al 1547). Poco dopo l'investitura del terzo egli propose un'interessante esposizione del Salmo 101. Lutero la concepì e la pubblicò in tedesco come istruzione per il Principe e la Corte⁵. Da questo scritto traiamo il passo dove Lutero ironizza sui consiglieri del Principe, canonisti, filosofi, giuristi e infine esegeti della Sacra Scrittura (!), tutti esperti che vengono consultati e danno i loro pareri sulla base delle loro ben ragionate ragioni. Tali pareri risultano talvolta inconciliabili tra di loro, benché ricavati da argomenti di volta in volta dati come autorevoli. A questo punto, dopo aver citato Isaia 6,10 e 8,10 (confusione nelle ragioni degli esseri umani), e premesso che Dio afferma «a me appartiene tanto il consiglio [*Rat*] quanto l'azione [*Tat*]»⁶, Lutero prosegue:

Ma allora a che pro le leggi? A che serve la ragione [*Vernunft*]? Che insegnate voi teologi? Tutto ciò non deve servire a niente? Risposta: non si condanna o respinge il diritto, la retta ragione [*gute Vernunft*], la Sacra Scrittura, ma il funesto e nauseante complemento, che, per presunzione, non si accontenta di riverire tale consiglio o tale diritto con timor di Dio e umile e seria preghiera e in sostanza sostiene che, al di là del fatto che uno abbia ragione o buon motivo [*gute Sache*], questi abbia anche la capacità propria di realizzare l'effetto in base al consiglio [*den rat zur that zu bringen*]. Ciò equivale a una bestemmia⁷.

⁵ LUTERO, *Commento al Salmo 101* [1534-1535]; WA 51,200-264.

⁶ L'affermazione non si trova letteralmente in Isaia. Vedi piuttosto Proverbi 8,14 dove parla la Sapienza dicendo: «A me appartiene il consiglio...». Sui termini ebraici per consiglio (*esa*; greco *boulé*) e azione (*poal*; greco *poiein*) e sul loro intersecarsi vedi i dizionari teologici.

⁷ WA 51,204,5-12.

Il *complemento* (o *aggiunta*, questo è un termine su cui torneremo) consiste nel non fermarsi alla ragione riverentemente considerata nella preghiera e nel timor di Dio, ma nel pensare che questa valida ragione si trasfonda per così dire nell'atto o nell'impresa che l'accompagna. Sostenere che la ragione, che uno vede in teoria, si conservi tale e quale nella pratica, equivale a disonorare Dio. Il Principe deve invece sapere che le due cose, il valido parere e l'azione pratica, stanno su piani diversi. È presunzione pensare che la ragione si conservi tale e quale in ciò che uno esegue. Voler essere l'uomo che *fa* la ragione, oltre a riconoscerla con riverenza, ecco l'errore. Infatti Lutero prosegue:

Ciò significa disonorare Dio e volere autonomamente essere l'uomo che questo attua [cioè congiunge ragione ed effetto] e che se ne fa un pregio. Qui siamo contro il primo Comandamento. Perciò quel complemento trasforma il migliore diritto [*Recht*] nel più grande torto, la migliore ragione [*Vernunft*] nella più grossa baggianata e la Sacra Scrittura nel più grande errore. Perché dove il primo Comandamento non brilla, anche gli altri non brillano bene e abbiamo una comprensione [*Verstand*] falsamente pretenziosa.

La persona alla quale vuole rivolgersi il Riformatore è l'uomo politico che deve passare dalla ragione all'azione. Il punto è se l'essere umano nel suo passaggio all'azione è nel giusto e in che modo lo è. Per Lutero lo può essere soltanto nel doppio movimento della riverenza del principio e cura nell'esecuzione, senza sovrapposizione tra i due momenti. Non c'è sintesi tra i due momenti, benché si sia fatto il possibile perché l'azione sia ragionata. L'uomo non conosce il criterio dell'azione in modo tale che questa conoscenza lo renda giusto e lo sollevi da ogni responsabilità. Questo ignorare non gli impedirà l'azione sensata, ma lo metterà in guardia verso la presunzione di realizzare, mediante l'azione, un documento valido di fronte a Dio che ne è giudice. Egli non può più semplicemente dire: ho ragione.

Che cosa c'entra il primo comandamento, che rinvia di fatto all'assolutezza di Dio? Per Lutero la riverenza verso il comandamento coincide con il timore di Dio, con l'intangibilità del sacro. Ma soprattutto è Dio, esclusivamente, colui che è in grado di dare al proprio agire un diretto rapporto con la propria intenzionalità.

Qui il risultato riflette l'intenzione, perché questo è proprio di Dio. Voler invece pretendere che così sia anche per l'uomo, cioè che il motivo giusto si ritrovi intatto nell'azione effettuata vorrebbe dire fare l'uomo eguale a Dio. Questo è impossibile. Il primo comandamento fa da argine contro la presunzione della ragione umana di conservare la sua brillantezza ideale nel fatto concreto.

Quindi, quando si operi, non si dica poi «ho fatto» (in latino: *feci*). Si stia bene attenti a non dare all'azione il senso di «realizzazione», altrimenti quel «feci» diventa «feces»⁸. In italiano non c'è nemmeno bisogno di chiarire il gioco di parole. Ciò che diventa sterco non è l'opera relativamente valida e bene compiuta, ma la vanteria di chi le attribuisce un valore di opera cristiana o che comunque la tratta come specchio della propria verità, religiosa o laica che sia.

3. CAPACITÀ E LIMITE DELLA RAGIONE

L'albero della conoscenza del bene e del male nell'interpretazione di Lutero è una specie di elemento sacro in mezzo al giardino, che ricorda a Adamo ed Eva il rispetto di una dimensione sconosciuta e indisponibile, come condizione di tutto ciò che è noto e disponibile. Soltanto dopo la violazione del divieto questo spazio violato è occupato dalla «conoscenza» del bene e del male. Sarà, tuttavia, conoscenza residua di uno scopo positivo e insieme conoscenza concreta del proprio essere seriamente responsabile. Non sarà in nessun modo la conoscenza della somma di questi due elementi. Ciò posto, l'essere umano sarà provvisto di un perdurante orientamento verso il bene, per quanto sempre minacciato dal male in agguato; egli tuttavia non potrà dire in che cosa consista veramente il bene nella scelta specifica attuata dalla sua decisione razionale.

La ragione, spiegherà Lutero, possiede una conoscenza del bene espressa nei termini di giustizia, diritto, salute e via dicendo. Questo corredo di umanità è stabile, seppure approssimativo, nella nostra concreta condizione storica. Quello che invece la ragione non pos-

⁸ WA 40 III,222,34.

siede è il nesso tra queste nozioni generali e la decisione concreta, quella che tra poco sceglierà dettagliatamente l'azione da compiere e la attuerà. In questa scelta e azione compiuta l'essere umano non ritrova la conoscenza indubitabile del bene o della giustizia. Quando l'essere umano pretenda di essere il soggetto di tale coerenza, ovvero pretenda sia riscontrabile nell'azione l'intenzione «buona» (ovvero «cristiana»), l'uomo si inganna. Questo autoinganno può essere inoffensivo, ma nelle mani di un potere malvagio, che se ne legittimi, può diventare molto pericoloso.

Nei termini di Tommaso d'Aquino si potrebbe anche sostenere: «*motus semper ab immobili procedit*»⁹. Sì, la possibilità di ragionare e comprendere è fondata in qualche cosa di stabile. Soltanto che per Lutero manca l'accesso alla saldatura tra questi due elementi. Per tal motivo, qualora la *ratio* fosse assimilata al potere di conoscere ed esprimere questa saldatura, la *ratio* stessa starebbe millantando un potere che non ha. Inoltre la suggestiva formula tomasiana lascia intendere che ciò che è stabile debba essere compreso quale assoluto; un assoluto che non soltanto risulterebbe accessibile alla ragione umana come un punto da cui partire e da cui tutto viene a dipendere, ma si identificerebbe direttamente con la *ratio*, sarebbe la stessa *ratio*. Allora la saldatura tra moto e immobile, tra contingente e necessario, sarebbe non soltanto un auspicio di ogni retto ragionamento, ma sarebbe già garantita alla fonte, perché già in partenza retta ragione e verità sarebbero la stessa e identica cosa. A questo punto di nuovo uomo e Dio troverebbero tra loro un'identità unica mediante la *ratio* e dovremmo chiederci se sia rispettato il primo comandamento.

Non è in questione, invece, la ragione come capacità di esercitare la propria attitudine al conoscere (una conoscenza in atto, si potrebbe dire), che resta entro i limiti della contingenza, sia pure alla luce di frammenti di un «lume» naturale di buon senso, capacità logica e riferimento al bene. Per riprendere il motto del nostro titolo: la fede non è nemica della ragione; la ragione soltanto è nemica della fede, quando presume di imporre al posto della fede una conoscenza religiosa. Lutero distingue tra ragione di diritto e ragione di fatto e si oppone alla pretesa di chi pensa aver fatto la

⁹ TOMMASO D' AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8, respondeo.

sintesi ed eventualmente la offre come soluzione o addirittura la impone come obbligo.

In definitiva – concludiamo noi – la capacità della ragione consiste nel proprio procedere per varie considerazioni e concatenamenti, senza mai potersi sottrarre alla questione: in che senso è giusto quel che faccio, in che senso potrebbe essere anche universalmente giusto? Il corso della ragione insomma non approda mai a un punto stabile, se non provvisoriamente. La richiesta di qualche cosa di stabile è sempre da un lato la riverenza verso una certa forma di sacro (il diritto, il bene) e dall'altro la ricerca di una formula pratica abbastanza bene riuscita. Pretendere una sintesi sarebbe eccessivo. Questo ci porta immediatamente a quella aggiunta (tedesco *Zusatz*, latino *additamentum*) respinta da Lutero con un termine fortemente spregiativo.

4. LA SPORCA AGGIUNTA

L'«aggiunta» che Lutero aborrisce appartiene alla terminologia della polemica contro la realizzazione del proprio essere cristiano al di fuori del binomio «fede opere». L'aggiunta consiste nel chiedersi quale sia l'opera che riflette veramente il proprio essere cristiano. Questa costituirebbe secondo Lutero una conoscenza fallace e illusoria. Ciò che io so veramente è il mio consistere gratuitamente *coram Deo*; accanto a ciò esiste il mio retto agire, l'agire che ho deciso in base ai miei mezzi e dove sto, con timore, senza protezioni escogitate da me o invocate sul piano religioso, senza la pretesa di conoscere o fare la volontà di Dio o di ricevere da qualche citazione biblica la norma che copre quel che sto facendo. Ogni tentativo di tirare una linea di congiunzione o deduzione tra fede e opere, anche opere cristiane, costituisce secondo il Riformatore *additamentum*, aggiunta o complemento qualificato empio o equivalente a falsa persuasione¹⁰.

¹⁰ La condanna delle opere non concerne le opere stesse, ma la presunzione che le accompagna quando si attribuisca loro valore religioso. Questo è l'esplicito pensiero di Lutero ovunque. Vedi per esempio il passo relativo nel trattato *La libertà del cristiano* [1520] (§ 43; WA 7,63,8 ss.; OS 13,178 s.). Qui Lutero parla di «empia

Semberebbe che le opere cristiane non siano in questione, in quanto già provengono dalla fede. Ma proprio qui occorre invece chiedersi se, quando si cerca un legame appropriato tra fede e opere, non si ceda alla tentazione di qualificare una volta di più con una patente di riconosciuto cristianesimo l'azione da compiere o compiuta.

Un discorso a tavola chiarisce la situazione:

se volessi, potrei con tre sermoni riportare questa città [Wittenberg] al suo precedente errore [...] e lo farei a questo modo: Non condannando le cose che finora abbiamo fatte, anzi le approverei, con la sola aggiunta di questa piccola parte: ma; certo è tutto a posto, ma dobbiamo andare oltre. Qui insisterei sulle opere della caritas etc. e subito si cadrebbe nell'ipocrisia¹¹.

Lutero dunque critica il fatto che si debba riconoscere in un'opera precisa e definita un sentiero obbligato per la fede. L'«empia aggiunta» è quella di chi, sempre considerandosi salvo per fede, ora passa a domandarsi quale opera lo dimostri. Così piano piano si annulla la differenza tra il proprio della fede e quello delle opere. È la progressiva erosione di questa differenza quella che manda Lutero su tutte le furie. Perché porre quella differenza gli è costato qualche cosa e lo rende furioso il fatto che ora quel principio, che egli giudica una conquista irrinunciabile, riceva così poca considerazione da far volgere l'attenzione su un punto tutto diverso e questo tanto più quanto più ci si professa seguaci delle sue teorie.

Certo anche Lutero parla delle opere come dimostrazione della fede; egli sottolinea l'operare che sorge quale risposta all'annuncio evangelico. Dalla prima giustizia, quella evangelica, attribuita all'essere umano senza suo merito, nasce «quella novità di vita, dove noi ci studiamo di ottemperare a Dio edotti dalla parola e aiutati dallo Spirito Santo»¹². E Calvino menziona anche lui la «simmetria» tra la fede e le opere¹³.

aggiunta» (lat.: *impium additamentum; falsa persuasio*; ted.: *bose zusatz; vorkerete meynung*). Sull'origine e l'uso luterano del termine *additamentum* vedi E. WOLF, *Leviathan. Eine patristische Notiz zu Luthers Kritik des Papstums*, in: ID., *Peregrinatio* vol. I, Monaco di B., Kaiser, 1954, pp. 135-145.

¹¹ WATR I, 103 n. 247. I discorsi a tavola in casa di Lutero sono ovviamente una fonte secondaria. Le notazioni, svolte dai segretari, iniziano dal 1530.

¹² Su Genesi 1,26 [1535 circa]; WA 42,48,18 s.

¹³ CALVINO, *Institutio* 1559, III,6,1.

Occorre tuttavia ricordare anche la asimmetria. La *fides* del soggetto che crede per i Riformatori è effettiva in due sensi: in primo luogo quando non resta una cosa astratta, ma determina la persona che opera; in secondo luogo quando si volge all'azione, i cui criteri sono desunti dall'efficacia sociale delle opere stesse. Non c'è questione intorno a queste due facce dell'esistenza personale, individuate in modo specifico dalla *fides* e dalla *caritas*. L'*additamentum* consiste invece nell'appannare la distinzione tra di loro, il che per Lutero costituisce la radice di tutti i mali della chiesa e del mondo. Relegare dunque quella distinzione in secondo piano per sostituirla la preoccupazione di fare delle proprie opere la dimostrazione della fede, ciò costituisce «la sporca aggiunta» che Lutero teme e maledice. Il fatto di elevare l'opera che si compie a criterio di vero cristianesimo significa esorbitare dalla propria sede di credenti per rispecchiarsi nella propria giustizia. Ecco l'aggiunta indebita.

E mi domando se «l'aggiunta» che secondo Lutero avrebbe riportato Wittenberg indietro di vari decenni non sia proprio il tormento che leggiamo settimanalmente sui nostri giornali e il proposito che ascoltiamo la domenica in una buona parte dei nostri sermoni.

5. *RATIO DEPRECATUR AD OPTIMA*

Il problema si sposta ora sulla ragione stessa e sul suo servizio in rapporto alla verità dei propri atti.

Lutero conosce e approva la formula aristotelica «ratio deprecatur ad optima» (la ragione sollecita alle cose migliori).

Aristotele si esprime in un senso generale dicendo che la *ratio* (*logos*) sollecita l'uomo verso le azioni migliori¹⁴. Tommaso conosce la formula¹⁵, che egli spiega dicendo: è compito della ragione ordinare. Si può intendere «ordinare» nel senso di dare uno scopo cui tendere e un assetto in funzione di tale scopo.

¹⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I,13; 1102 b.

¹⁵ TOMMASO D' AQUINO, *Summa* II-II, q. 83 a. 1.

Nel latino *deprecari* il prefisso «de» ha funzione intensiva e non negativa. «De» ha le due possibilità. Esempio «de-costruire» (negativo) oppure «de-scrivere», «de-limitare» (intensivo). La funzione intensiva corrisponde al tedesco «be» (esempio: *beschreiben*, descrivere). «Deprecari ad optima» significa: esortare, spingere all'azione giusta o allo scopo giusto. Il testo dell'*Etica Nicomachea* ha [*ho logos*] *epì ta beltista parakalei*. La ragione sollecita alle cose migliori tanto chi ha la forza del buon comportamento quanto chi non la possiede.

Lutero cita la formula senza contestarne la validità in assoluto. Riassumo: I filosofi discutono se la «retta ragione» sia causa di ogni virtù e i teologi credono di poterlo confermare con citazioni dai libri sacri. Questo è vero se concerne cose che la ragione può trattare in quanto ricadono nel dominio dell'essere umano. «Ad optima» si può dire per esempio in riferimento alla gestione della sfera politica. Qui l'affermazione è legittima. Riguardo a Dio non è più legittima, in quanto il Dio oggetto di speculazione umana è un idolo¹⁶. Davanti a Dio vale unicamente la costituzione del soggetto nella *fides*. Su questo punto caratteristico torneremo più avanti.

Altre volte Lutero osserva che la gestione del pratico è difficilmente lo specchio di quella pur benintenzionata retta ragione. Di conseguenza la formula viene a tradursi in una sollecitazione all'uomo perché faccia la cosa giusta, ma non significa che la cosa fatta risulti ancora giusta della stessa *ratio* che la determinava e la dirigeva. La ragione – sembra dire il Riformatore – racconti pure le sue cose meravigliose o raccomandi le cose ottime, la voglio vedere alle prese con i fatti.

Nell'esposizione del prologo di Giovanni, Lutero esamina da vicino l'opinione che afferma una partecipazione della *ratio* al *logos* divino. Cito un breve passo contenente le tesi più interessanti.

E così come ho detto, che la vita naturale è un frammento e un inizio della vera vita, nella misura in cui perviene all'autentica conoscenza, allo stesso modo c'è per la ragione un frammento e un inizio della vera luce, allorquando riconosce e onora colui, dal quale ha la luce. Ma proprio questo non fa in modo spontaneo, quanto piuttosto resta in se stessa e si corrompe, corrompendo in-

¹⁶ Su Genesi 3,1; WA 42,107,27 ss..

sieme ogni altra cosa. Perciò si spegne e tramonta. La grazia infatti non cancella la luce naturale. Che tre e due fanno cinque, è perfettamente chiaro nella luce della natura; e fare il bene, evitare il male, è anche chiaro e la luce della grazia non lo cancella. Ma la luce naturale non è sufficiente per arrivare a dire quale sia la cosa giusta e quale la sbagliata [...]»¹⁷.

Lutero non contraddice chi sostiene che esistano principi di per sé evidenti e che l'azione giusta sia quella che vi si conforma; contraddice invece l'affermazione che i principi possano fare giusta la prassi (nel senso di rendere la prassi *giusta*). Anche se i principi generali risultano evidenti (amare è pur sempre preferibile a odiare), ci si oppone all'idea che la decisione contingente o la scelta empirica, in una determinata situazione, possa ancora contenere un titolo di sacralità e verità, quale era invece presupposto presente nel principio stesso.

Quando dal principio si passa alla realizzazione, il principio stesso non si conserva, ma viene frammentato in una molteplicità di considerazioni forse tutte giuste, ma che alla fine non danno al motivo decisivo altro titolo di merito che quello di essere sufficientemente ragionato, tenuto conto di ogni aspetto della questione esaminata. Amplificare questa sufficienza o addirittura vantarsene sarebbe puerile. La decisione giusta è soltanto una decisione ben motivata, nella relatività dei suoi buoni motivi. E in questa dizione – *buoni* motivi – c'è molta ipocrisia, cioè il tentativo di nascondere ciò che non è buono per mezzo di ciò che è detto essere buono. E via di questo passo. Inoltre gli atti successivi alla pur giusta decisione sono spesso contraddittori. Ci sono infiniti esempi di questa ragione che, facendo la cosa giusta, produce un atto ingiusto, o almeno ingiusto se guardato da un altro punto di vista¹⁸. La critica

¹⁷ LUTERO, *Evangelien-Auslegung*, a cura di E. Ellwein, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, vol. IV, pp. 13 ss.

¹⁸ Si individua questa sorte difficoltosa del ragionamento anche con il termine di «eterogenesi dei fini». Con tale espressione si vuol dire che occasionalmente può realizzarsi un fine imprevisto dalla primitiva intenzione e proprio invece di una finalità specificamente diversa o purtroppo opposta. Vi sono inoltre ragioni contrapposte o visioni diverse della ragione, come quando per esempio si deve scegliere in medicina tra proseguimento o sospensione di cure per i malati terminali; quando un genitore intende vietare ciò che il figlio invece ritiene necessario sperimentare; quando si

non intende screditare la ragione, ma verte sulla domanda se quest'ultima abbia un carattere assoluto o se invece il negoziato sia il suo terreno vero.

6. LIBERTÀ E INSEGNAMENTO DEL BENE

Arriviamo così al punto di poterci domandare quale sia il vero rapporto tra fede e ragione e quale la loro differenza. Nella visione di Lutero qui si tratta della definizione stessa dell'essere umano. Per l'uomo in quanto tale, «essere» significa ascoltare la parola di Dio, che accusa e assolve, e agire nello stesso tempo seguendo un criterio di umanità che del resto la parola stessa di Dio suggerisce e raccomanda. Oltrepassare questa doppia semantica significa cercare una sintesi impossibile e pericolosa. Non è più «credere», ma disobbedire al primo comandamento. Inversamente, se si mantiene il rispetto del primo comandamento, si «crede».

Chi legge i Salmi, poi la Lettera ai Romani di Paolo e da qui ritorna ancora una volta al primo Isaia, rifacendo il cammino di Lutero, si trova spesso di fronte alla condanna più severa del peccato umano subito seguita dalla dichiarazione della grazia. Dio atterra e guarisce. Così Lutero individua il paradosso costitutivo della persona. Sul piano filosofico egli lega questo paradosso all'eredità occamistica della incommensurabilità del rapporto tra fede e ragione. La radice della libertà sta nella inafferrabilità del paradosso principale. La capacità razionale non trova spiegazioni per *questo* dato. Diventa complesso, in tal modo, il concetto di ragione. Le semplificazioni sono inutili. La *ratio* in Lutero, potremmo dire, ha due valori negativi e uno positivo. La *ratio* ha senso peggiorativo

negozia un accordo sindacale per salvare una fabbrica in difficoltà. Si consideri poi il concetto di dosaggio, proprio sia dell'ambiente giuridico di valutazione del reato e della pena, sia di quello medico farmaceutico. Non si finisce più di enumerare i campi nei quali la ragione si presenta con caratteristiche tanto più lontane dall'assolutezza, quanto più vicine ai problemi. Sottolinearlo non significa sminuire la *ratio*, ma indicare il suo dominio.

quando sostituisce la propria norma alla fede, dove per fede si intende un rapporto che non può essere codificato o parificato a un complesso di conoscenze; in questo caso infatti la ragione eleverebbe se stessa a Dio, o almeno accollerebbe a Dio le proprie preferenze, restringendo il campo della libertà, che a sua volta deriva dall'incontro personale con Dio. La *ratio* inoltre, in un secondo senso (non necessariamente peggiorativo), semplicemente non può comprendere il paradosso di fronte al quale si trova; e qui si tratta di una impossibilità stessa della ragione, che non sa spiegarsi come un peccatore sia nello stesso tempo salvo; la ragione infatti non potrebbe che fermarsi davanti alla contraddizione. In terzo luogo, la ragione ha, all'opposto, un significato positivo, allorché diviene strumento puro e semplice nelle mani dell'uomo al fine di regolare i conflitti e aumentare le conoscenze, nel più vasto senso della parola «conoscenza», eccettuato quando trasformerebbe in norma umana il rapporto personale con Dio. Questi sono, in breve, i tre aspetti della *ratio* in Lutero. Al centro sta la nozione di paradosso.

Il paradosso resta irrisolvibile ed è tuttavia costitutivo della persona. Esso possiede il carattere dell'intensità e della concentrazione. La radice della libertà consiste nel non potersi definire l'essere umano da altra autorità che non sia Dio stesso (il Dio dei Salmi, di Paolo o di Isaia). Da questo fatto non nasce però arbitrio nell'azione. Il versante *etico* della persona (ora svincolato da quello religioso) assume invece i connotati della ragionevolezza e di una grande estensione. L'arbitrio nascerebbe proprio dal sovrapporre i due momenti e non dal fatto di tenerli distinti.

Quale può essere allora la funzione della chiesa rispetto al buon uso della ragione? Il discorso che la chiesa rivolge al mondo non può essere inteso se non in rapporto al ministero della predicazione. Il compito del Ministro riformato (*verbi divini Minister*, non *Magister*) sta nell'annuncio dell'evangelo. La differenza tra magistero e ministero sta nel fatto che il primo *insegna* la regola di comportamento come verità, il secondo *annuncia* come verità il quadro nel quale si inserisce il comportamento umanamente valido. Oggetto dell'annuncio è l'evangelo, la benedizione di Dio; questo annuncio certo risuona nelle tenebre e comporta un aspetto di severità e condanna. È però rigorosamente vietato fare la somma di questi due contrari. Il farlo sarebbe come tentare di indicare il modo di soddisfare con

le opere il rapporto con Dio inteso quale esigenza da soddisfare. L'evangelo non sarebbe più evangelo. Il senso del *buon* annuncio, dal punto di vista etico, è dato dalla differenza posta: nessun comportamento realizza la verità, e la verità stessa, nella misura in cui se ne deve parlare, resta annuncio e può essere percepita soltanto come annuncio. Sta all'essere umano essere consapevole della differenza e non confondere le azioni umane e l'annuncio divino. Una cosa non esclude l'altra, ma si tratta di piani differenti (come Lutero ripete infinite volte). Di conseguenza l'essere umano non può darsi una regola della giustizia che pretenda di riprendere l'assolutezza della giustizia stessa; avrà invece il dovere di darsi la regola che sia la più umana ed efficace. In ogni caso non deve trattarsi di una regola «religiosa». Non può trattarsi di regola religiosa perché questa pretenderebbe proprio di sanare il divario tra fede e opere. Dove questo divario è sanato, l'essere umano non sta più davanti a Dio alla mercé della grazia, ma si è dato da solo la propria assoluzione: egli realizza il suo essere identificandosi con Dio. La predicazione evangelica provvede a mettere in guardia contro questa deviazione. Pertanto il suo compito consiste proprio nel trasmettere la gratuità e la libertà come fondamento della responsabilità, ma in modo radicalmente distinto da questa.

È appunto ciò che Lutero raccomanda ai ministri: non allontanatevi dall'annuncio, rimanete in esso, qui sta il vostro compito principale; scendere su terreno etico può essere pericoloso, perché, come si è visto, chi può resistere alla tentazione di collocare la propria esortazione etica (oggi diremo i propri «valori») al livello della verità di Dio? Sentiamo Lutero a lezione:

[quando ha deciso un compito religioso] la Ratio non va oltre e così come pensa tra sé e sé, così conclude che piace anche a Dio, dicendo: chi fa questo piace a Dio. Così ha appeso a Dio i propri pensieri. Allora viene la vera luce e dice che quel Dio non sta da nessuna parte, perché manca il verbum, manca la annunciatio, dunque quel Dio non sta da nessuna parte, ma è mera trovata e fantasma. Il vero Dio così dice: se vuoi salvarti, fai la mia volontà, ascolta il mio verbo, credi in Gesù, sia lui la tua vita e giustizia. Questa è la annunciatio, verbum, luce, non quella che io ho finto, non quella che ho incollato a Dio; essa viene da Dio tramite gli apostoli, non è sagomata [da me] in lui e poi appesa al suo collo.

L'origine dell'idolo sta qui. Gli ebrei eressero Baal. Non furono tanto stolti, non adorarono il legno, ma dissero: dichiariamo che è il vero Dio, che ci ha tratti, ecc. È presente, si compiace per questo culto. Allora i profeti: voi adorare Satana; loro dicevano il contrario. Approvavano le considerazioni e opere da essi stessi scelte e, dato che le approvavano, concludevano che piacesse anche a Dio e così nasce l'idolatria sotto il nome di Dio. Abbiamo fatto la stessa cosa anche noi. Dovevamo credere in Cristo, là sta la mia giustizia e poi si tratta di far del bene al prossimo [*ibi mea iusticia et post benefaciendum proximo*]. Al contrario io con la mia ragione mi son detto: questo lo sa pure il contadino; stabiliamo invece qualche cosa di più santo. Qui le cappe bianche, grigie... e poi abbiamo detto: questa è la strada della salvezza. Tali sono coloro che vogliono sagomare le proprie tenebre nel nostro Signore Iddio. [...] Se qualcuno avanza altre più eccellenti idee, attenzione, sono tenebre, con le quali si fa indossare a Dio una cosa non vera. Perciò voi restate nella semplice annunciatio, il resto sono tenebre¹⁹.

In questo senso la predicazione si rivolge all'uomo *tout court*, all'essere umano come tale e così è libera, come è libero chi l'ascolta e ne prede atto. Nessuna costrizione etico-religiosa di alcun genere sostituisce questa peculiare situazione dell'ascolto. La distinzione tra fede ed etica deve essere netta, pena la distruzione del buon annuncio, da cui dipende la persona in prima istanza. Perciò tutta la polemica antireligiosa di alcuni filosofi anglosassoni e italiani è puerile e inconsistente, se mantiene il discorso nell'alternativa tra autonomia ed eteronomia. Non si tratta di scelta tra essere diretti da un Dio o dalla pura ragione, ma di essere o no interpellati a rispondere di se stessi. E una volta di più occorre sottolineare che se la retta ragione interviene in questo processo del rispondere di sé, l'alternativa corretta consiste nel sapere se si sta deificando la propria ragione oppure se si rispetta il primo comandamento. Ri-

¹⁹ Su Giovanni 1,4-5 [1527]; WA 20,615. Lo stesso pensiero si trova nel corso sulla Lettera ai Galati del 1531: la ragione attribuisce a Dio l'approvazione per la propria scelta; trasforma in volontà di Dio la propria decisione: «*quae ipsa eligit, placent Deo*» (WA 40-I,361,9). Vedi inoltre più estesamente G. EBELING, *Fides occidit rationem*, in: *op. cit.*, n. 1, p. 217. La primitiva intuizione (senza la parola *ratio*) si trova nel corso sulla Lettera ai Romani del 1515-16. Si vuole ritrovare la divinità in ciò che a ciascuno piace e così si cade nell'arbitrario e nell'idolatria; vedi la sezione WA 56,176-177 a proposito di Romani 1,20.

spettare il primo comandamento equivale a prendere distanza da se stessi. Tale distanza tra sé e sé è l'elemento rilevante. Qui sta la differenza che conta.

La cancellazione della differenza equivale alla pretesa di conoscere in modo assoluto quel che si fa, mentre la ragione è sempre relativa. Non si tratta soltanto di un piccolo errore. Qui la critica concerne soprattutto i religiosi. Infatti, quando per *ratio* si intende la sintesi tra la propria azione e la volontà di Dio, l'essere umano in realtà sta trasferendo la propria decisione particolare a un grado più elevato, e fa salire il criterio a essa inerente a scuola di cristianesimo. La verità non risiede più nella parola di Dio a me rivolta, ma sta nel mio volgermi a Dio, forte della sopravvalutazione della mia regola diventata verità cristiana.

7. NORME CIVILI E ISPIRAZIONE EVANGELICA

Lutero mette in dubbio l'onestà della ragione quando si dà come verità e arriva al punto di apprezzare invece la ragione dei pagani, quando raggiunge risultati apprezzabili nel suo impiego. La verità è un atto di Dio ed è in sostanza un atto misericordioso verso l'essere umano. La ragione umana ha altri campi nei quali cimentarsi e grandi risultati la aspettano in essi. La ragione, formulerà Lutero nelle celebri tesi *de homine* del gennaio 1536, «è una specie di sole e di nume posto in questa vita per amministrare le cose. Né Dio, dopo la caduta di Adamo, ne sminuì la maestà, ma anzi la confermò»²⁰.

Nel mondo reale l'essere umano trova norme solide, certo non assolute, ma neppure semplicemente qualsiasi. Tali norme sono umane perché create insieme con l'essere umano. Gli sono quindi utili nella sua ricerca di giustizia; soltanto, non vanno confuse con la struttura fondamentale della persona nell'atto creativo di Dio,

²⁰ WA 39-I,178 [1536]. Traduzione italiana delle tesi *de homine* in E. CAMPI (a cura di), *Il protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, vol. I, Torino, Claudiana, 1991, pp. 88-91.

atto costitutivo della sua libertà e del suo autoriconoscersi come soggetto. Una cosa non deve in nessun modo essere confusa con l'altra. Ma quando questa differenza è mantenuta con rigore, allora le norme «pagane» possono essere le più accette; in primo luogo perché si applicano universalmente e poi perché non pretendono alcuna riverenza religiosa.

Chi sta agli ordinamenti umani è ancora molto lontano dal regno di Dio, perché tali ordinamenti sono ancora un inferno [...] Li dobbiamo avere, ma non andiamo in cielo per mezzo loro, e il mondo non è salvato da loro. Eppure sono necessari, perché il mondo non diventi ancora peggiore; e così sono una mera difesa contro la malvagità. Perciò chi agisce rettamente secondo gli ordinamenti umani, non creda di potersi vantare di essere in tal modo anche giusto davanti a Dio. Per Dio tutto questo è ancora sempre ingiustizia²¹.

Lutero può respingere il diritto naturale se rappresenta l'accesso a una conoscenza assoluta. Allora egli mette in forse questa assolutezza, storicizzando il dato stesso o dimostrando che i decreti giudicati naturali sono spesso contraddittori e quindi difficilmente possono coincidere con la verità semplicemente. A queste norme pseudo-naturali egli contrappone le norme nate con il diritto elaborato dai pagani (l'eredità greco latina). Qui si va sul relativo e perciò si va sul sicuro. Nel cammino faticoso, ma efficace, del diritto romano si rispecchia legittimamente la giustizia umana ovvero la ragione umana. Ordinamenti giuridici e capacità di progettazione e di realizzazione sono connaturate all'essere umano per volontà divina («cum leges et artes divina ordinatione cum homine concreatae sint»)²².

Il legame con la carità dà comunque il senso della legge civile. Il rispetto di chi è nel bisogno è ragione della legge²³. Di conseguenza in questo mondo «laico» la coscienza cristiana non va perduta. Il cristiano, certo, non sostituisce regole religiose a regole laiche

²¹ Predica del 1523 su Matteo 18,22-35; WA 12,675,14 ss.; vedi *Libertà del cristiano* [1520] § 53; WA 7,67; OS 13,210.

²² Commento al Salmo 127 [1532/33]; WA 40 III,222,36; vedi tutta la pagina. Mi appoggio qui a E. WOLF, *Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther*, in: ID., *Peregrinatio*, vol. I, Monaco di B., Kaiser, 1954, pp. 183-213. In genere devo molto a questo Autore, che per me resta fondamentale.

²³ WA 20,504,24 ss.

(per restare in questa terminologia), perché non ce n'è bisogno. Il cristiano invece, rispettando le regole, confessa che Dio in qualche modo è presente in esse, pur nella loro provvisorietà. È insomma la fede in Dio quella che permette di dire che anche dietro lo stato pagano non sta il nulla. La fede non commina condanne generiche sullo stato dei fatti umani; le preme invece di più, oltrepassando ciò che è visibile, mantenere costruttiva l'azione mediante l'uso della ragione.

Lutero attribuisce un significato spirituale proprio alle azioni che rientrano nella sfera della legalità. Come abbiamo già visto, il cristiano non deve arretrare di fronte all'obbligo costituito da leggi civili, perché proprio il cristiano ne intuisce il valore relativo. Per Lutero sono «frutti dello spirito» nutrire la prole, amare la moglie, obbedire al magistrato: tutto questo non appartiene alla sfera della carne, ma a quella dello spirito²⁴; tutto ciò è proprio del soggetto nella sua struttura credente, non sta accanto ad essa in un settore estraneo. Resta qui tuttavia un potenziale e insuperabile conflitto tra carne e spirito, che il credente stesso non può rimuovere e cui deve tanto più porre attenzione, per non isolarsi in un mondo immaginario. Anche sotto questo aspetto la scelta della ragione e la pratica dell'azione non offrono mai soluzioni complete. Qualche cosa di più talvolta, anzi sempre, è necessario. Ma non nel senso che un'opera «cristiana» appartenga a un superiore livello rispetto all'opera *tout court*.

8. RIFORMA E OCCAMISMO

L'evangelo è dunque pur sempre criterio, ma non può, abbandonando la sua caratteristica di annuncio incondizionato, tradursi in legge, né d'altra parte diventare etica in una arbitraria e insindacabile mancanza di legge. Altri obietteranno che la fede non è un guscio astratto senza contenuto: questo lo dice già l'Epistola di Giacomo, lo riprende la tradizione cristiana e lo sanno anche Lutero e Calvino. L'innovazione della Riforma consiste nel sostenere

²⁴ Lezioni su Galati [1531]; WA 40-I,348,1-5.

che non esistono più opere buone, se non alla luce dell'evangelo della misericordia per noi. Nella loro realtà soltanto Dio le conosce. Per la fede tutte le opere sono buone e nessuna è «giusta», se in essa si pretende di leggere la fede in trasparenza. Questo principio dev'essere mantenuto vivo nei confronti tanto del legalismo quanto della paura di porre norme e regole.

Questa paura sembra tipica di alcune fasi del protestantesimo. Secondo un comune fraintendimento, ogni discorso su Dio è un discorso camuffato sull'uomo. Allora la libertà umana sembra un riflesso della libertà di Dio e questo modo di comprendere la libertà come arbitrio sembra l'unico principio cui possa rifarsi il protestantesimo. Oggi tale assetto individualistico è abbandonato e al suo posto subentra un assetto comunitario. Ogni motivo dell'azione sensata si riassumerebbe nella decisione simpatetica del gruppo di amici o della comunità religiosa cui si appartiene. Si fa ciò in cui il gruppo crede e che ne riafferma la coesione. È fuori di dubbio che così ragiona un certo tipo di protestante, secondo il quale si può comprendere il protestantesimo solo in questo modo. Le fonti parlano un linguaggio tutto diverso e molto più complesso.

Dietro tutto ciò sta il problema del rapporto tra pensiero della Riforma e occamismo. Lutero fa corrispondere la fede sempre alla *potentia Dei ordinata*, alla *promissio*, al *verbum externum*, alla cristologia, alla misericordia. Così toglie arbitrarietà, ma lascia la libertà, nella quale il soggetto coglie paradossalmente fuori di sé il proprio fondamento e la fonte della propria autonomia. Lutero riserva a Dio la *potentia absoluta*, dove la ragione non può arrampicarsi; la fede si appella invece proprio alla *potentia ordinata*, che dimostra la ragione del mondo nella misericordia e nell'agape. Non si deve quindi far corrispondere la fede e ancor meno l'azione alla *potentia absoluta*, in una specie di maldestra analogia. L'idea di Dio come assoluto non si trasforma in un sapere su Dio o sull'assoluto, ma si identifica con un essere noti a Dio (essere «saputi» da Dio) e questo è dichiarato talvolta essere soltanto sconosciuto alla ragione e talaltra, con maggiore severità, essere contrario alla ragione, in quanto la ragione sempre tenta di legarsi al divino, surrogandolo.

L'esclusività del paradosso come sorgente di libertà, cui già si è accennato, deve essere protetta da un fraintendimento diventato

putroppo corrente. La Riforma ha tenuto fermo questo paradosso mediante le formulazioni della cristologia, in special modo con le formule concernenti la sostituzione vicaria: il Salvatore muore «per noi», rigorosamente «al nostro posto». Si riprende nei catechismi la formula paolina che parla di una morte redentrice mentre noi «eravamo morti nei nostri falli»²⁵. Tutta questa insistenza ha certo una sua ragion d'essere. Tuttavia essa finisce per insinuare nell'animo del fedele un sottile errore, quello della propria totale estraneità all'evento che lo concerne. La liberazione di cui si sottolinea la portata si trasforma insensibilmente in un abbandono della sfera reale. L'essere umano, posto in un suo pericoloso isolamento rispetto al mondo reale lasciato indietro, vede la realtà del mondo unicamente come chiamata a un nuovo intervento provvidenziale, di cui egli questa volta è destinato a farsi carico. Questa situazione da un lato minaccia di fargli considerare poco rilevante, in fondo, la sua appartenenza al mondo dell'esistenza quotidiana, giusto nel momento in cui si parla della sua salvezza; dal lato opposto invece la tesi gli suggerisce di essere mandatario di un contributo a sua volta quasi miracoloso in vista di una nuova creazione. Bisogna dunque precisare che il paradosso di cui sopra non può essere inteso in tal modo. Esso si riferisce al soggetto umano piuttosto in un senso anch'esso composto di due parti, ma chiaramente diverso.

La Riforma riconosce l'importanza della formula «sola fide» nella struttura fondativa del soggetto, vale a dire nel fondamento del soggetto che avviene nell'annuncio evangelico e quindi nella libertà e nella carità. A questo livello non possono esserci norme antecedenti alla creazione dello stesso soggetto nella riconoscenza e nella reale libertà. D'altro canto il soggetto stesso non può dimenticare ciò che molte formule bibliche ricordano, sia pure con metafore diverse e molteplici: quella costituzione del soggetto nella libertà è quella del soggetto pericolosamente esposto alla negazione, in piena solidarietà con il «mondo». L'etica che ne consegue, a differenza di quella straordinaria e futuristica sopra accennata, è un'etica della solidarietà chiamata a difendere in ogni modo la creazione dagli attacchi del non senso. In quest'ambito occorre l'aiuto della *ratio*.

²⁵ Cfr. Efesini 2,5 (in traduzione Diodati); vedi pure Romani 5, 6 e 10.

Inoltre non si dimentichi che la Riforma non afferma soltanto che le opere non salvano, come si dice usualmente, ma dice che in esse non si può ravvisare una giustizia religiosa e che nessuna di esse può essere riconosciuta come oggettiva corrispondenza al credere. Non spetta all'opera alcun valore religioso neppure relativo. È sotto un aspetto diverso che le opere hanno valore. Questo aspetto diverso c'è in modo reale e oggettivo. Non deve essere sostituito da un richiamo sentimentale alla simpatia, al semplice vincolo affettivo tra buoni amici, al volontarismo del loro gruppo.

9. ASIMMETRIA COSTITUTIVA

Troncato il rapporto tra fede ed evidenza, resta il problema dell'etica. Lutero lo risolve dall'interno del messaggio cristiano. Dal paradosso passa al comportamento razionale, dall'annuncio al modo della relazione. L'annuncio (*verbum*) qualifica la persona umana e la sua realtà. Non è offerta che si potrebbe scartare dopo averla considerata. È ciò cui si dà retta, il presupposto. L'uomo non dipende da un'etica, neppure da un'etica autonormata. È indipendente. L'«ascolto della parola» è il segno di tale indipendenza. Sulla sua base l'essere umano è ingiustificabile: dare norme o criteri che lo misurino sarebbe fallace, perciò a nulla serve qui la *ratio*. Nasce invece il problema dell'etica normativa. Per Lutero questa ha la sua ispirazione nel volere di Dio di salvare chi è perito o è in pericolo. Ogni tentativo di dire più chiaramente (sulla base di una conoscenza teologica o filosofica) ciò che è permesso e ciò che è vietato deve essere trattato come espressione della responsabilità della creatura: quindi come esperimento limitato nel tempo e rivedibile. Il Creatore assicura la sua benevolenza a tale tentativo. Sostiene il relativo e non l'assorbe in sé o lo respinge fuori di sé (i due grandi pericoli veramente eretici rispetto alla dottrina cristiana).

Lutero ha polemizzato fortemente contro un uso distorto della ragione e non contro la ragione stessa. L'uso maldestro consiste nel trasferire nel cristianesimo una decisione umana. Mi spiego meglio: una deformazione della *ratio* ha luogo quando una decisione presa

sul piano empirico e contingente viene elevata a norma e criterio del proprio essere cristiani. Quando un certo modo di agire o di pensare viene promosso a rappresentare il cristianesimo, allora si opera un'indebita «aggiunta». Essa è gravemente illecita quando trasforma l'azione in un atto diretto di conoscenza e vi identifica un elemento strutturale del cristianesimo. Questo trasferimento sarebbe per Lutero un gesto menzognero, illusorio e in fondo anticristiano. L'unica conoscenza accessibile sta infatti nella considerazione del principio quale principio che si attua nella responsabilità di cui la persona umana si trova investita concretamente. Non è possibile avvalorare le proprie opere con un visibile criterio di verità. Siamo infatti chiamati ad agire da esseri umani *in quanto credenti*. E ciò significa non poter colorare di cristianesimo o di verità le nostre realizzazioni per quanto doverose. *Tutte* le opere umane in qualsiasi condizione sono opere della fede, *nessuna* la rispecchia in modo tipico o esclusivo (patentato!)²⁶.

Dopo quanto abbiamo detto, una riserva circa la dottrina di Lutero è forse opportuna. La riserva concerne la visione troppo conservatrice che circonda tutta la sua dottrina e che proprio da essa deriva. Infatti la distinzione netta tra fede e opere rischia di togliere all'impresa umana l'entusiasmo dell'iniziativa e la voglia del perseguimento dello scopo ideale. Giordano Bruno ha intuito questo pericolo e lo ha denunciato con convinzione brutale. Lutero a sua volta polemizza contro il pericolo opposto della sovrapposizione tra ispirazione ed esecuzione e di conseguenza contro un cristianesimo fatto di vincoli e di obbedienza. La sua impresa teologica parte dal paradosso della giustizia di Dio e da questo paradosso, senza occuparsi delle incongruenze, trae un doppio pensiero: da un lato la speranza che tutto possa cambiare e rinnovarsi; dall'altra l'esigenza

²⁶ E. MAURER nel suo articolo *I confini della ragione in teologia (Die Grenzen der Vernunft in der Theologie)*, in: "Evangelische Theologie" 66, 2006, pp. 245-255), parlando di «spirito», sostiene che lo spirito, sotto forma di fantasia, riserva alla ragione un ambito di creatività; quell'ambito che la ragione, troppo rigida, da sé non avrebbe. Viceversa, rileva ancora Maurer, la fantasia creatrice è poi rigorosa nel calcolo dei suoi mezzi, come dimostra uno spartito rispetto all'esecuzione musicale. Questo doppio livello è inevitabile. Nel mio testo mi sono attenuto al binomio «fede ragione». La fede, da parte sua, può ben avere un rapporto con la fantasia, di cui la ragione ha bisogno per essere creativa.

di mantenere efficace lo sguardo sul mondo così com'è, spendendo il proprio impegno per le sue necessità reali. Lutero ha ricamato su entrambi i versanti. Proprio il modo drastico con cui distingue Dio dall'uomo lascia spazio a qualche cosa di nuovo. Tale visione segue da vicino Isaia: il mondo nuovo segue alla distruzione del vecchio. Guai a destra, dunque, ai conservatori! Nello stesso tempo il suo carattere lo fa eccedere forse nel rimprovero a chi pensa al futuro in termini di sogno: i sogni non diventano realtà. E chi a sinistra aspetta sempre cose migliori è simile al cane della favola di Esopo, che lascia la carne che ha in bocca per il miraggio che lo seduce²⁷. Questi due rimproveri contrapposti sono coerenti con le sue due prospettive: dalla distruzione del vecchio sorge il nuovo; dalla fedeltà di Dio nasce la pace e la solidarietà per questo mondo. In queste due prospettive è contenuto il suo contributo teologico; e su queste ancora oggi si dibatte. L'idea che possa esistere una sintesi tra di esse è genericamente intraducibile in realtà.

La rigidità della dottrina luterana perciò si riflette quasi obbligatoriamente nel ripiegamento del soggetto sullo stato reale del mondo (che richiede ogni cura), mentre qualunque sguardo più elevato è prerogativa della fede, che vede oltre questo stato reale. A nostra volta possiamo forse correggere questo difetto (se difetto poi è), intuire il suo eventuale limite o la sua troppa rigidità e gettare lo sguardo più avanti. Importa però non disconoscere l'asimmetria costitutiva del rapporto tra *fides* e *ratio* tipico della riflessione di Lutero.

Si discute se l'evento costitutivo della realtà umana sia «lo stesso essere» oppure sia una «decisione all'interno dell'essere»²⁸. È certamente vero il secondo assunto per quel che riguarda la concezione protestante della realtà, nata nel clima filosofico occamistico, ma articolata con il paradossale giudizio di Dio che «giustifica» l'empio. Questa concezione nega l'eternità della ragione, non ne impedisce il buon uso tra gli esseri umani. Non c'è simmetria tra Dio e uomo: la decisione di Dio è autonoma e favorevole all'uomo; ad essa l'uomo deve incondizionatamente l'essere. Sul terreno etico da essa non deriva un comportamento umano arbitrario o a sua volta assoluto, e neppure un impegno di santità, ma piuttosto un buon uso della ragione.

²⁷ Cfr. *Libertà del cristiano*, § 22, OS 13,138 ss.

²⁸ N. SEGGIARO, *Evento e grazia in Badiou e Deleuze*, in: "Filosofia e Teologia", 21, 2007, pp. 144-164.

Parte seconda

Fede e spazio pubblico

Crisi della ragione e critica della fede

di MARIO TRONTI

Nel contesto del tema più generale dei rapporti tra fede e ragione, vorrei analizzare la questione della «crisi della crisi della ragione» in un ambito di pensiero teorico-politico. Intendo farlo però intrecciando storia e pensiero, praticando io una forma di filosofia politica, più che come resa dei conti con la tradizione dottrinarica che l'ha preceduta, come un corpo a corpo con la storia che l'ha generata. E allora a proposito di crisi della ragione, prima che essa stessa entrasse in crisi, mi pare opportuno riandare al punto di origine di questo filone di pensiero, alla sua manifestazione sorgiva. La mia riflessione potrà apparire eccessivamente orientata verso il passato, ma credo che questo retroterra sia decisivo per comprendere i fenomeni a noi contemporanei senza appiattirli sul presente e senza perdere così di vista i processi di lungo periodo.

Si può sostenere con validi argomenti che tale origine vada collocata nel passaggio tra Otto e Novecento, quando viene posta in discussione la ragione storica, per come si era declinata nel secolo che andava chiudendosi. L'Ottocento era iniziato nel segno di una ragione storicistica e idealistica, per poi approdare a una versione positivista e scienziata. La traiettoria descritta dal pensiero italiano non ha riprodotto l'evoluzione di quello europeo, dal momento che la ragione di matrice storico-idealistica ha esercitato una funzione egemonica ancora per parte del Novecento. Questo elemento non deve essere trascurato allorché si ricerchino le cause della cronica debolezza culturale del nostro Paese, per aver vissuto in modo marginale quella crisi delle forme della razionalità, che ha dato avvio al XX secolo e ha interessato vari ambiti, da quello artistico a quello scientifico.

Nel 1911 viene pubblicato il volume *L'anima e le forme*, che Lukács aveva in realtà scritto nel corso dell'anno precedente, anni ai quali risalgono anche altre opere fondamentali per comprendere le svolte culturali dell'epoca, dal primo quadro astratto di Kandinsky ai *Cinque pezzi per orchestra op. 16* di Schönberg. Il libro citato contiene un saggio su Kierkegaard, nel quale il giovane Lukács – anche attraverso una forma letterariamente inedita – afferma che «solo il gesto esprime la vita», formulando poi il seguente quesito: «Ma si può esprimere una vita?». Da questo passo emerge nettamente, a mio giudizio, una crisi della rappresentazione del mondo da parte di una ragione che aveva sino ad allora dominato il panorama culturale, artistico, filosofico, scientifico. A che cosa rimanda il «gesto»? Il gesto è il paradosso: con le parole dell'autore, «il gesto è il salto con cui l'anima perviene da una cosa all'altra». Sullo sfondo di quanto appena detto troviamo Nietzsche, che simbolicamente morì nell'anno in cui il Novecento iniziò, e troviamo la cultura della crisi e il pensiero negativo. Questi passaggi anticiparono una rottura fondamentale, quel trauma storico che sarà al centro della storia del XX secolo: il 1914, la prima Grande Guerra che pose fine alla pace dei cento anni e aprì la strada alla «grande trasformazione», per dirla con Polanyi.

La prendo un po' da lontano, ma, come dicevo, per capire quello che ci sta di fronte, dobbiamo allungare lo sguardo. E mi serve per sostenere che allora la risposta alla crisi della ragione fu fondamentalmente una risposta di fede, ma di fede intramondana, per dirla con Weber. La componente ideologica, da quel momento, prendeva il sopravvento su quella propriamente religiosa. Dinanzi a un quasi incomprensibile grandioso evento tragico, come una guerra mondiale, prima presentito poi vissuto, la risposta non poteva essere una risposta oltre la storia ma dentro la storia. Iniziarono allora le grandi narrazioni. Oggi si usa questa formula in senso apertamente negativo. E si glorificano le nostre come le magnifiche sorti, che si sono liberate di questa cattiva eredità. Ma si deve prendere atto del fatto che quelle narrazioni ideologiche presero la sostanza di forze materiali operanti nella storia.

Furono due le rivoluzioni novecentesche: la rivoluzione operaia e la rivoluzione conservatrice. Il carattere rivoluzionario risiedeva

nella volontà di mettere in discussione, da punti di vista differenti e opposti, la storia umana, fino a quel punto interpretata razionalmente. Ebbe inizio in questi termini quella che è stata identificata come l'età delle guerre civili europee e mondiali. L'una, la rivoluzione operaia, si iscriveva in un orizzonte neogiacobino, come confermò il non casuale ricorso allo strumento del «Terrore»; l'altra, quella conservatrice, richiamava un contesto di fatto neopagano, con la riscoperta e la rivalutazione di riti e miti premoderni, per impiantare un processo di modernizzazione reazionaria. In particolare, il compimento della rivoluzione operaia – attraverso gli eventi russi dell'Ottobre 1917 – segnò la crisi della ragione marxista, le cui previsioni vennero smentite. Ricordo a questo proposito la geniale definizione gramsciana di «rivoluzione contro il Capitale», dove *Il Capitale* è l'opera di Marx: la rivoluzione si verificava dove non doveva, e mancava o falliva nei paesi in cui era attesa. La stessa idea della costruzione del socialismo in un paese solo, che caratterizzò gli anni successivi, ha obbedito a forzature volontaristiche non sempre razionalmente calcolate, a differenza di quanto si pensa, anzi, talvolta, dettate dalle condizioni di una brutta contingenza.

Il Novecento è stato profondamente caratterizzato dalla crisi della razionalità e da pulsioni irrazionali, non religiose, non teologiche, ma legate alla valorizzazione di fedi terrene o mondane. Dignitosissima vicenda separata è stata quella della teologia del Novecento, sia protestante sia cattolica, che tuttavia non è riuscita a incarnarsi nella storia, se si escludono singole personalità che con la storia hanno tentato di misurarsi, rimanendone però vittime. Trattati di non-ragione sono a mio giudizio propri anche della teologia politica, che si può far risalire a Schmitt, che non a caso con la storia ha finito col comprometersi e che influenza il linguaggio e la concettualizzazione di un Böckenförde. Dal mio punto di vista, la stessa teologia politica è un prodotto della crisi della ragione. Ma, ecco quello che voglio dire: «il sonno della ragione genera mostri», la crisi della ragione no. La crisi della ragione va assunta come critica della ragione. Ma allora è pensiero vivo e vigile, è veglia intellettuale della ragione, che svela il dogmatismo e forse anche il fondamentalismo della ragione, che non sono meno responsabili di disastri storici.

Dunque, crisi e critica. Io credo che la critica sia possibile solo nel corpo della crisi. Il concetto di crisi può, e deve, essere letto in chiave positiva. L'accezione negativa della crisi, oggi prevalente, deriva probabilmente dalla teoria e dal linguaggio dell'economia. Siccome la crisi economica – come quella, “grande”, del 1929, altro passaggio cruciale del XX secolo, e le altre, più piccole, che ne sono seguite e ne seguono, – provoca effetti indubbiamente negativi per gli individui e per la collettività, allora il modo di pensare economico, in questa fase dominante, ha finito per darne una lettura altrettanto negativa. Ma questa mi pare essere più una costruzione ideologica che un'elaborazione strutturale. La produzione di capitale, infatti, conosce bene il circolo virtuoso di crisi e sviluppo, dove l'una è condizione funzionale al rilancio dell'altro e quindi necessaria in certe fasi. Il rinascimento del capitalismo moderno, in un'ottica di lungo termine, coincise proprio con il superamento della crisi a cavallo degli anni Venti e Trenta (che sembrava in apparenza determinare il crollo delle strutture capitalistiche) e trovò una spinta ulteriore nella sfida portata dal socialismo, che ha rappresentato un elemento dinamico di sviluppo del capitalismo stesso. L'affermazione del capitalismo-mondo cui oggi assistiamo è conseguenza del superamento di una crisi interna e della vittoria di una sfida esterna.

La crisi – che coinvolge la sfera politica, istituzionale, culturale, potenzialmente declinata in termini di crisi di civiltà – è generalmente vista come una prospettiva da rifuggire. A mio giudizio, viceversa, rappresenterebbe un'opportunità. Il problema è che tale crisi risulta, al momento, assente. Un esempio, senz'altro minore, è la cosiddetta crisi istituzionale italiana, che sembra immune rispetto a qualsiasi tentativo di riforma: il punto è che si è verificata una crisi superficiale e non di fondo. In un altro contesto, Habermas aveva fornito, con l'idea di patriottismo costituzionale, una possibile soluzione per il riordino dei processi politico-istituzionali e solo dopo averne constatata l'impraticabilità ha ripiegato su proposte alternative – la sua apertura di dialogo su sacro e secolarizzazione – che assolvano al medesimo compito. La mia ipotesi è che le difficoltà intellettuali contemporanee, la miseria attuale della battaglia culturale, derivino proprio dal fatto che non viviamo in un'età della crisi o in uno stato d'eccezione, ma anzi in una fase di restau-

razione seguita al fallimento delle due rivoluzioni novecentesche. Se c'è crisi della «crisi della ragione», questa si configura come un ritorno all'ordine dopo le turbolenze del XX secolo, ultime quelle degli anni Sessanta, che, già dalla metà degli anni Settanta, hanno cominciato a cedere il passo alle ideologie attualmente dominanti: modernizzazione neoliberista diventata neoconservatrice e progressismo democratico diventato *governance* tecnocratica.

Alla domanda se ci troviamo di fronte a una ripresa dell'idea di «natura» in chiave normativa, la mia risposta è che ci troviamo di fronte all'invenzione di un'idea di «storia» in chiave normativa. Ci viene presentata una sorta di storia-verità, ri-razionalizzata e dogmatizzata, che esclude ogni possibile variante. C'è una sola storia, per tutti, e non ce ne può essere un'altra. Non c'è stata la fine della storia, come alcuni hanno sostenuto, c'è stato bensì l'avvento di una storia unica, che è la base su cui poggia il cosiddetto pensiero unico. Una storia-mondo sostituito di una natura-mondo. Quelle che per Marx erano leggi di movimento della società moderna e capitalistica (produzione, circolazione, distribuzione, scambio, consumo) sono divenute leggi di natura, che non possono essere negate, esattamente come accade per il sorgere e il tramontare del sole o per il succedersi delle stagioni, che forse hanno assunto caratteristiche diverse, a volte capricciose, ma – proprio come il capitalismo – mantengono l'immodificabile regolarità strutturale. Si pensa al sistema sociale come a una struttura fisica, regolata da leggi meccanicistiche e come tali pre-novecentesche, quasi newtoniane. Talvolta sembra intervenire, come disturbo, il principio di indeterminazione, con la crisi delle borse o dei *subprime*, ma questo non fa altro che confermare dinamiche ferree che imprigionano la società in una gabbia d'acciaio.

L'aspetto innovativo è che queste leggi appaiono oggi tecnologicamente organizzate: la tecnica, protagonista assai discussa del Novecento, e nel secolo pensata ad altissimi livelli, ha contribuito poi fortemente, e senza pensiero, alla regolazione meccanicistica. Ciò è avvenuto alla fine di quel secolo in cui la soggettività collettiva e individuale è assurta a volontà di potenza, radicalizzando la crisi della ragione sul piano politico. La rovinosa caduta di queste soggettività ha segnato la rivincita di una forte oggettività: il dato oggettivo è ormai in grado di subordinare, più che condizionare,

quello soggettivo. Riassumerei tutto ciò nella formula secondo la quale i processi hanno vinto sui soggetti, emancipandosi dalla volontà, che questi ultimi esprimevano, di controllarli, guidarli, incanalarli, modificarli.

Il tema «Laicità della ragione, razionalità della fede?» va – ecco la mia tesi – collocato in questa prospettiva storica. Teologia e filosofia devono misurarsi con questo stato di cose. In questo senso, mi sembrano pensieri deboli oggi sia una teologia politica sia una filosofia politica: occorrerebbe forse tornare a un pensiero che muova da una teologia della storia o da una filosofia della storia, i cui accenti nel mio ragionamento sono evidenti. La ragione delle cose si è sostituita alla ragione delle idee, come la ragione, non degli eventi, ma degli avvenimenti, si è sostituita alla ragione degli uomini e purtroppo, malgrado gli sforzi del femminismo, anche alla ragione delle donne.

Giunti adesso a un punto critico di questo discorso, vorrei mettere in luce una preoccupazione che probabilmente rende la mia posizione anomala rispetto all'opinione prevalente. La esprimerei così: i progressi della secolarizzazione si sono limitati a prendere atto dello stato delle cose, senza avere la forza di introdurre e sviluppare un apparato critico di pari potenza rispetto alle condizioni di realtà. Detto diversamente, la secolarizzazione si è ridotta a una descrizione decisamente passiva, quasi subalterna, a conferma della vittoria dei processi sui soggetti. Se la politica moderna aveva avuto la capacità di presentare il grande progetto di secolarizzazione dei concetti teologici, la crisi della modernità post-novecentesca ha travolto ogni istanza di autonomia e ha ridotto la politica ad *ancilla* di un'economia e di una tecnica teologizzate, nel senso di veritativamente assolute. Lo stesso termine di «laicità» subisce questo dominio reificato, iscrivendosi in un ordine di discorso e di dialogo dato e imposto, senza forza di dissuasione critica.

Ecco perché penso che dovremmo audacemente disporci su un terreno di critica della secolarizzazione e di critica del concetto stesso di laicità. Critica in senso marxiano e, direi, kantiano. La critica marxiana dell'economia politica non rifiutava, bensì assumeva, la struttura categoriale del suo bersaglio per ribaltarne il discorso di fondo, e la critica kantiana della ragione aggrediva i presupposti metafisici, per ristabilire le condizioni della conoscenza. Ci serve

oggi una critica che metta in movimento la crisi del senso comune intellettuale. E allora, francamente, devo dire che – almeno qui, nel nostro Occidente – a questo punto mi fa più paura il secolo che il sacro. Perché vedo la potenza del primo e la debolezza del secondo. Perché vedo il secolo ormai tutto catturato dentro la logica dell'ordine presente e il sacro come qualcosa che conserva ancora un'eccedenza inassorbibile, in quanto accenna ad altro e oltre.

Weber aveva colto bene, nel principio di razionalità, un elemento costitutivo del moderno. La ragione strumentale, che il pensatore tedesco rilevava anche in particolari connessioni tra le dimensioni dell'etica e dell'economia, portava in sé il destino di una ragione oggettiva organica allo spirito del capitalismo. In questa chiave, mi chiedo se sia oggi praticabile, oltre che largamente auspicabile, una critica del moderno che si proponga di non essere antimoderna, che non ne preveda cioè il rigetto ideologico, come implicato dall'impianto della rivoluzione conservatrice. Nella rivoluzione operaia era presente invece – seppur *in nuce* –, quell'aspetto critico che non è stato sviluppato, di critica del moderno dall'interno. Ed è ancora da capire il perché e il quando è intervenuto l'eccesso opposto: un'assunzione, passiva e subalterna, del moderno anche nelle forme della razionalità strumentale, nel culto degli dèi dello sviluppo e del progresso. Eppure è proprio in questo scarto che credo vada individuata una delle principali cause del fallimento in cui è incappato l'esperimento di costruzione del socialismo. Credo che sia invece opportuno mettere a frutto, nella sfera del pensiero, la lezione storica del movimento operaio, senza ridurne l'esperienza agli eventi novecenteschi, piuttosto ripartendo invece dal contesto della prima rivoluzione industriale, da cui presero le mosse forme assai articolate di lotta e di organizzazione. Qui nasce e cresce la vocazione consapevolmente egemone di posizionarsi nel solco dei processi per criticarli e orientarli. Il movimento operaio era certamente interno alla complessiva vicenda del moderno, un suo prodotto maturo, ma con la forza alternativa di elaborare un'autonomia che gli permetteva di non essere prigioniero di quell'orizzonte.

Per concludere, dovrebbe risultare chiaro che per me il punto da sottolineare e coltivare non è quello di una contrapposizione, quanto quello di una commistione tra ragione e fede. E traggo questa convinzione di pensiero da un'esperienza storica. Quel movimen-

to operaio fu protagonista di un grandioso tentativo teorico: mettere in atto un'analisi scientifica dentro un orizzonte escatologico. Che il progetto sia stato sconfitto non prova che fosse sbagliato. Leggerei in tal senso il rapporto di marxismo e comunismo, che si distingue da quello del marxismo con altre espressioni del movimento operaio. E il rapporto specifico tra marxismo e comunismo era dato dal potenziale intreccio tra elementi di ragione e di fede. Il Novecento, tra anni Venti e anni Sessanta, ha tenuto aperta questa prospettiva: il percorso andava da Marx a Benjamin e di qui verso un esito di liberazione dal presente attraverso un balzo nel passato. L'escatologia non veniva secolarizzata, veniva rovesciata. Uno scacco della ragione e una scommessa di fede. Il problema è che la relazione tra fede e ragione non è qualcosa di facilmente ordinabile, si tratta di una dimensione tragica, proprio perché qui hai a che fare con due orizzonti che non si conciliano e che tuttavia devi tenere insieme, su un confine mobile e labile. Non è un caso che fede e ragione, separate, vadano incontro a un doppio fallimento, rilevabile empiricamente: la ragione laica produce il politicamente corretto, in cui leggo una versione postmoderna della servitù volontaria; la fede moderna produce il religiosamente corretto, versione postconciliare della *civitas Dei*.

Si ha così una duplice riduzione: quella del politico al civile e quella del religioso all'etico, dove la differenza dei due termini di partenza si perde in un apparato ideologico unico, funzionale alla figura antropologica dominante e onnipotente dell'uomo medio, data dalla somma dell'*homo oeconomicus* e dell'*homo democraticus*. La critica della secolarizzazione, allora, va congiunta con la critica della democrazia, nel senso di critica sopra enunciato. Premessa indispensabile diventa la scelta di fondare la democrazia sulla libertà piuttosto che sull'autorità. Il concetto di autorità necessita tuttavia di una ulteriore elaborazione, che lo distingua innanzi tutto dalla categoria di potere. Il dramma attuale della democrazia e della libertà sta nella tendenza, oggi dominante, a essere iscritte entro un quadro di potere più che di autorità. E questa condizione non riguarda solo il campo della chiesa e della fede, riguarda anche il campo dello Stato e della politica. È possibile a questo punto immaginare il progetto di costruzione di un'autorità collettiva autoconsapevole che faccia perno su una fede mondana? Immagi-

narlo forse sì, costruirlo forse no. Non basta la critica, ci vuole la crisi. Bisogna che salti questa forma di potere democraticamente accettato dai sudditi. Ci vuole una lotta di liberazione dalla dittatura dell'uomo medio, oggi, il vero sovrano che decide, pur esistendo, esso – in ottica postschmittiana –, non certo nello stato di eccezione, quanto piuttosto nello stato normale.

È vero, dunque, che la crisi della ragione è entrata in crisi. Ma questo ha come conseguenza l'avvento di un inquietante ordine assoluto. Siccome non si producono più fedi intramondane, capaci di guardare oltre questo mondo, tutto lo spazio viene lasciato a fedi extramondane, che bene funzionano dentro la logica di questo mondo. Secolarismi e fondamentalismi, almeno in questo, assolvono allo stesso compito. La perdita della forma veritativa della ragione si situa proprio in questa condizione storica: la ragione laica ha voluto espungere la fede dallo spazio pubblico, quando forse sarebbe stato preferibile recuperare un'altra forma, un altro "gesto" di fede, per tornare al lessico da cui siamo partiti. Si sarebbe potuta sostenere un'idea di mondo differente, rilanciando invece che abbattendo, ricostruendo invece che azzerando, le libere scelte dei soggetti collettivi, che avevano contestato l'ordine vincente delle cose, dominato dall'immanenza dei processi. Avremmo forse potuto conservare la speranza di arrivare a conciliare una fede assoluta e una ragione critica, per rendere possibile alla parte di mondo e di umanità che ci interessa di «esprimere una vita».

Parola, scienza, religione

di PIETRO BARCELLONA

Nel tentativo di fornire una risposta esplicita alla domanda, che sottende buona parte dei contributi qui raccolti, se esista una «crisi della crisi della ragione», vorrei prendere spunto da alcune riflessioni che ci ha proposto Paolo Ricca. Innanzitutto, mi ha emotivamente coinvolto il ragionamento sulla «parola» (forse anche perché alla «parola perduta» ho dedicato un libro). Nella nostra società, la parola è visibilmente sotto scacco; nello specifico, tuttavia, mi ha colpito la sottolineatura della sua irriducibilità al *λόγος*. La parola non è mezzo per comunicare, come volgarmente si ritiene, ma sacramento destinato all'incarnazione per sua stessa vocazione interna e precede tanto il linguaggio della ragione, quanto quello delle passioni. La parola parla per sé, porta i segni del mito e dell'astrazione razionale, ma non è riducibile a nessuna di queste cose. Essa costituisce l'inaugurazione della specificità umana, perché non si può parlare in assenza di un interlocutore. Secondo Panikkar, che affronta questi temi ne *Lo spirito della parola*, le lingue sono intraducibili ma le parole – proprio perché viventi – rendono possibile la comunicazione al di là del linguaggio.

Un'ulteriore questione posta da Ricca, con cui mi trovo in sintonia, riguarda la figura di Cristo, che non può non assumere centralità nella riflessione odierna. Cristo è ciò che rende il cristianesimo una religione peculiare, che realizza il rapporto tra umano e divino, in una coalescenza che mette in comunicazione, in un modo straordinariamente nuovo, l'uomo con Dio e Dio con l'uomo, al punto di far assumere a Dio veste umana nell'esperienza della croce.

Il terzo aspetto che intendo evidenziare è strettamente connesso ai primi due: che cosa resta dell'uomo dopo l'incalzare dello scienziismo? Che cosa c'è di specificamente umano, nel vivente, rispetto alla generica animalità? In che cosa l'uomo si distingue dall'animale? La risposta, a mio giudizio, va ricercata nei punti precedenti: elementi distintivi sono appunto la parola e il rapporto con Dio che, a differenza degli dèi greci, è anche persona, e dunque potenziale destinatario di una domanda.

Su questa relazione, che oggi assume una luce nuova, tornerò più avanti, facendo riferimento a due figure emblematiche della tradizione occidentale: Giobbe, che è uomo della parola, dell'interrogazione sulle ingiustizie, in rapporto con un Dio onnipotente ma anche sadico; Cristo, che sembra chiudere una fase di quel rapporto. Infine, mi avvarrò di Nietzsche e della sua riflessione sulla morte di Dio, non tanto in riferimento alle frasi pronunciate da colui che arriva al mercato annunciandone la scomparsa, quanto a partire dalla precisazione che immediatamente segue: «l'abbiamo ucciso». Personalmente, non esito a fare mia la brillante sintesi di Woody Allen in *Manhattan*, secondo cui «Dio è morto, Marx è morto, e anch'io non mi sento troppo bene». Gli attacchi che oggi sono mossi ad alcuni aspetti della cultura tradizionale rappresentano, per certi versi, forme nuove attraverso cui si compie l'assassinio di Dio. Il filo conduttore che credo di individuare mi porta a concludere che stiamo assistendo alla morte dell'uomo nel post-umano come conseguenza estrema della volontà di uccidere Dio che proprio l'uomo ha manifestato sin dalle origini.

Mi occupo, in questa sede, di una serie di questioni sostanzialmente trascurate. La parola che sta per sé rifiuta di confrontarsi con la scrittura: la parola del figlio dell'uomo ha uno spessore e una densità che la isolano e la trasformano in una critica della scrittura e della legge scritta. Non è un caso che Socrate e Gesù, nonostante la mole di insegnamenti, non abbiano scritto, poiché alla scrittura è attribuita una funzione cristallizzante, che ne consente l'uso strumentale.

Che implicazioni ha, oggi, porsi il problema della «crisi della crisi della ragione»? La crisi della ragione, cui si è più volte accennato, era la crisi di una razionalità prevalentemente discorsiva e liberale, fondata sulla premessa che tra gli uomini potesse veri-

ficarsi una mediazione razionale. Quest'idea crolla nel momento in cui ci si rende conto che gli uomini si informano ma non comunicano, perdendo il senso profondo che la parola aveva assunto fin dall'antichità. Si assiste, in altri termini, al trionfo della ragione informatica, della connessione sistemica, e al fallimento della razionalità ermeneutica, posta alla base del reciproco comprendersi. La differenza tra spiegare/informare e comprendersi è abissale, come illustra l'esempio – fin troppo noto – del docente che, nel rapporto con gli studenti, non riesce a comunicare e mettersi in discussione come persona, ma deve limitarsi a fornire indicazioni su testi da studiare e ripetere mnemonicamente. Queste considerazioni sono legate alla trasformazione della parola da simbolo a segno: il dominio, tipico della riduzione biologica della vita, della comunicazione a mera informazione è il tema centrale dell'elaborazione di Panikkar.

La parola è, tra le altre cose, simbolo della maternità. Una nota psicanalista francese, Piera Aulagnier, ha definito la madre «portaparola», in quanto dona la parola a chi non la possiede. Un attacco sferrato alla «portaparola» coinvolge anche l'*infans*: nello stesso tempo, infatti, umilia le donne, sottoponendole a violenza o costringendole all'imitazione servile dell'uomo, scenario quasi peggiore della subordinazione, e colpisce i bambini, che nel mondo attuale sono sempre più vittime di violenze.

Bersagli privilegiati dell'attacco sono, tuttavia, la storia e il soggetto, categorie attraverso cui si è abitualmente declinato il moderno, come emerge dal contributo di Mario Tronti, che ha interpretato la fase attuale in termini di restaurazione. Su quest'ultimo punto mi permetto di dissentire: stiamo infatti assistendo a una trasformazione radicale, che ha assunto lo scientismo come destino ineluttabile. Mi pare di scorgere la tendenza, anche nei dibattiti ospitati dai maggiori quotidiani, e animati da intellettuali come Odifreddi e Boncinelli, a ricondurre costantemente a neuroni, sinapsi, scambi elettrici o chimici anche le dimensioni del sogno o dell'amore. Attraverso la costruzione di un ordine artificiale, l'umanità ha preso congedo dalla natura al punto che – secondo le ipotesi dei neoevoluzionisti – persino la cultura appare come necessità evolutiva di avere uno strumento di accumulo della memoria accelerato rispetto alle memorie affidate ai processi puramente biologici. Una

volta imprigionati come massa di informazioni a disposizione della memoria che serve alla produzione moderna, gli uomini, come specie, sono destinati a scomparire. Si tratta di una lettura post-umana dilagante, che prescinde dalle categorie, dai valori, dalle appartenenze collocabili tradizionalmente.

Il post-umano finisce per sopprimere il soggetto parlante, che era sopravvissuto alle ripetute dichiarazioni di morte pronunciate da Lacan e Foucault. Nell'epoca attuale, la funzione del parlare è diventata realmente superflua, spodestata dallo scambio immediato, omeostatico, che si compie attraverso evidenze: gli uomini possono ormai prescindere dal linguaggio, imitando gli animali che si rapportano all'ambiente tramite segni. La dissoluzione progressiva del soggetto parlante, della velleità dell'uomo di essere libero e razionale, rappresenta, da un lato, una crisi della crisi della razionalità ma, dall'altro, un successo della razionalità scienziata e della logica computazionale. Non è un caso che, soprattutto nei campi più delicati dell'esperienza umana, il sapere si esprima in termini di cognitivismo, che si riduce, di fatto, a strumento dell'addomesticamento dell'uomo secondo il modello dell'animale. Tale teoria si fonda, infatti, sull'ipotesi che gli uomini siano portati alla reiterazione di ciò che procura loro una sensazione piacevole e alla rimozione di ciò che, viceversa, procura sensazioni spiacevoli. Su queste basi vengono condotte analisi comportamentali che ignorano quello spazio dell'interiorità, che persino un laico riconosciuto come Eugenio Scalfari riconduce all'idea di Dio. Per i cognitivisti questo attributo dell'umano è inesistente. In tale prospettiva, ragionare sul λόγος e la sua interpretazione nel Vangelo di Giovanni è puro *divertissement* per una stretta cerchia di cultori.

Allo stesso modo, sta scomparendo la scansione del tempo secondo un prima e un dopo, che – sostanzialmente sconosciuta agli antichi – è stata tematizzata da Cristo. Aldo Schiavone, ad esempio, sostiene che la storia umana è finita proprio perché è giunta a coincidere con quella, naturale e profonda, dell'evoluzione. Avendo fotografato con il satellite il *Big Bang*, possiamo sentirci contemporanei dell'inizio e, di conseguenza, della fine: inizio e fine coincidono, spingendoci ad abbandonare la nozione stessa di specie umana. Ciò porta con sé la scomparsa della morte, che consegna l'uomo all'eternità, quando invece sono il trascorrere del tempo e

l'approssimarsi graduale alla conclusione dell'esistenza che le conferiscono significato e invitano a interrogarsi sulla progressiva consunzione delle energie e della possibilità di parlare e dialogare.

Parallelamente, sembra venir meno anche la rappresentazione, con cui si indica la capacità degli uomini di parlare, immaginarsi e, appunto, rappresentarsi: la parola e la rappresentazione sono intimamente legate. Senza la parola, cancelliamo la nostra stessa umanità e la storia. Le cause di questo sconvolgimento vanno ricercate nel fatto che l'uomo ha sempre combattuto contro la minaccia di un Dio terribile: considero fondamentali, da questo punto di vista, gli scritti di María Zambrano, che raccontano il momento iniziale dell'umanità (il tempo dell'uomo) come l'avvio di una persecuzione mostruosa da parte del sacro, che – diversamente dal divino – è costituito dal complesso delle forze della natura. L'uomo attribuisce a queste ultime un intento persecutorio, in ragione del quale si spiegano i sacrifici umani. Solo successivamente si impone l'invenzione di un mondo degli dèi, decisamente simili agli uomini e con i quali si può parlare, ma troppo diafani per rappresentare interlocutori capace di contenere l'angoscia. Questo passaggio coincide con l'elaborazione di Aristotele, che è giustamente ricordato come il pensatore che ha posto l'essere al centro della riflessione umana e che ha fornito alcune basi per la religione cristiana, cui Ricca si riferiva accennando all'ellenizzazione. L'essere aristotelico, tuttavia, non è riducibile alla successiva elaborazione del cristianesimo, poiché presenta caratteri di eternità, immutabilità, imperscrutabilità. Secondo Zambrano, viceversa, l'essere si trasforma in persona in seguito all'avvento della straordinaria figura di Cristo, che coniuga il rapporto tra l'umano e il divino. Tale relazione trae origine dalla persecuzione attribuita alla divinità biblica che, come emerge platealmente dalla vicenda di Giobbe e dello studio junghiano sul tema (*Risposta a Giobbe*), sa anche essere crudele. Giobbe si dispera perché subisce ingiustizie senza ricevere risposte ai propri interrogativi, assumendo il ruolo tipico del capro espiatorio. Egli è coinvolto in uno scontro con il divino che ha per oggetto la potenza: YHWH appare onnipotente e onnisciente, comprensivo anche del diabolico (è interessante la lettura di Jung sul suo rapporto con Satana); Giobbe, invece, è dipinto da Zambrano come abbandonato e "gettato". Come lui, gli uomini sembrano lasciati a se stessi e

condannati a morte. Quale sentimento può essere generato da tale condizione? È l'empietà, più che l'ateismo, a designare la reazione dell'uomo contro il divino, che si concretizza nel desiderio di onnipotenza, di sostituirsi a Dio. Per diventare Dio, però, l'uomo è chiamato a distruggere il suo simile, facendolo scomparire non nel superuomo nietzsciano, che rappresenterebbe l'oltrepassamento dell'umano, ma nel post-umano, che – anziché una continuazione o una metamorfosi – ne segna la fine.

La mia tesi è che questo passaggio, benché tenda a presentarsi come evidenza scientifica, non sia altro che una narrazione della morte di Dio, al pari di quella nietzsciana, cui attribuisco il medesimo valore delle narrazioni del conflitto tra uomo e Dio che appartengono alla tradizione occidentale, compreso il tentativo salvifico e proiettato verso il futuro incarnato dal comunismo. Mario Tronti si è soffermato ampiamente sul nesso tra comunismo e cristianesimo, su cui bisognerebbe riflettere prima di avviarsi verso un post-umano di plastica (i cui tratti, detto per inciso, sulla scena politica italiana sono comuni tanto al «berlusconismo» quanto al «veltro-nismo»). Se si pensa a questo processo in chiave narrativa e lo si ricolloca in una dimensione temporale che si credeva annullata, si può comprendere che, nonostante i proclami che indurrebbero a pensare l'umano esclusivamente in ibridazione con la macchina, continua a sopravvivere in ciascuno di noi un dolore per le perdite insuperabili tale da rendere indispensabile ritematizzare la distanza tra noi e l'essere o la trascendenza e tornare a discutere seriamente di religione. A emergere, in ultima analisi, è l'insufficienza della razionalità scientifica, la cui capacità di spiegare è inversamente proporzionale a quella di comprendere: alla facilità con cui individua processi causali e imitativi, la scienza non unisce convincenti risposte alle domande sull'affettività o sull'amore.

La “soluzione” che propongo è imperniata su un atteggiamento che abbandoni il carattere ossessivo del principio identitario di non contraddizione, che nega la possibilità di essere A e B (e che ha segnato tutto il pensiero occidentale a partire da Parmenide, fino a divenire elemento irrinunciabile delle analisi di un autore come Emanuele Severino). Occorre rendersi conto che Cristo, l'uomo-Dio, è la conferma del principio del «terzo incluso». Quest'ultimo è rintracciabile anche nella figura della donna-madre, che, dal rap-

porto con il partner, determina l'evento della nascita attraverso una decisione per la vita, che è un atto di creazione e non pura evoluzione. In questi termini, è possibile ritrovare, attraverso una nuova filosofia dell'amore, una strada per ricongiungere il nostro stare al mondo con le grandi tradizioni che l'umanità ha attraversato.

La ragione credente

di FULVIO FERRARIO

1. TRE MODELLI

Pochi temi nella storia della filosofia e della teologia hanno appassionato i cuori e le intelligenze quanto quello del rapporto tra fede e ragione. E non so se esista, nel panorama religioso dell'umanità, una forma di fede in Dio che su questo abbia riflettuto con un'intensità paragonabile a quella investita in suolo cristiano. È inevitabile, del resto: quando Paolo utilizza il termine «stoltezza» per indicare il centro della predicazione cristiana, la parola della croce, egli pone il problema in forma, a dir poco, indiscreta. Chiamando «stoltezza» la fonte di ogni verità, egli pone drasticamente in questione le altre immagini, secolari o religiose, della verità, che chiama, riassuntivamente, «sapienza di questo mondo». Non sussiste dubbio alcuno, in realtà, su quale sia la vera sapienza e quale la vera stoltezza. È necessario però enunciare sin d'ora la tesi che costituirà il motivo conduttore della nostra esposizione: la «sapienza di questo mondo» non si identifica, semplicemente con la «ragione», non con quella filosofica e neppure con il buonsenso quotidiano. È vero che la «ragione», comunque la si intenda, è inclusa nella *sofia* che Paolo intende porre radicalmente in questione: porre in questione, tuttavia, non significa necessariamente «rifiutare», ma anche, e primariamente, «interrogare». La parola della croce liquida il principio di non contraddizione: esso resta evidentemente in vigore, Paolo stesso lo presuppone costantemente e, da questo punto di vista, è semplicemente ovvio che una forma

di ragione resti il presupposto inevitabile del linguaggio e, dunque, anche del *kerygma*, che è evento linguistico. Nemmeno la parola della croce può essere pronunciata senza «ragione». È vero, però, che l'apostolo ritiene che tale parola ponga drasticamente fuori gioco ogni rapporto del pensiero con la dimensione di Dio che abbia un diverso punto di partenza o che si allontani da tale fondamento. In I Cor. 1,18 - 2,16, la parola della croce è presentata come intellettualmente aggressiva. Il suo contenuto, per la verità, dice anzitutto di un'aggressione subita. La violenza della parola della croce è in primo luogo quella che tortura e uccide Gesù. L'annuncio, tuttavia, che Dio si identifica con l'uomo crocifisso di Nazareth, costituisce una sfida al pensiero che si cimenti con la domanda su Dio, comunque essa sia formulata. E dato che tale domanda non è semplicemente una fra le molte importanti, bensì l'interrogativo che tutti li riassume, la parola della croce costituisce una sfida per il pensiero in quanto tale. L'aggressività della parola della croce, tuttavia, non si indirizza al pensiero *tout court*, ma a ben precise forme di riflessione, improntate a parole alternative rispetto a quella della croce. Sottolineiamo qui un aspetto che dovrà essere ripreso più ampiamente in seguito: per Paolo, la «parola della croce» non è, semplicemente, una comunicazione di contenuti. Essa è «potenza di Dio», cioè un evento che struttura la realtà in quanto tale. Tale evento abita, certamente, anche il livello del conoscere (noetico), ma ciò accade in quanto esso determina il piano della realtà (ontologico). La parola della croce accade: e la fede, prima di essere una forma di sapere, è la condizione esistenziale determinata dal rapporto dell'essere umano con tale accadere. La nozione di «fede» come forma criticamente non accertata di sapere (presupposta come ovvia in gran parte delle discussioni – e delle chiacchiere – su «fede e ragione») è nota anche nell'antichità e già formalizzata da Platone, ma non ha nulla a che vedere con l'uso del termine nella Scrittura.

Sic stantibus rebus, non può stupire che la «sapienza di questo mondo», posta così brutalmente in discussione, reagisca con energia e tale reazione costituisce un motivo costante della polemica anticristiana nel mondo antico, da Tacito a Celso. L'attacco alla «sapienza di questo mondo» vorrebbe in realtà mascherare, secondo gli interlocutori pagani, la sostituzione del pensiero critico con

la superstizione o comunque, nel caso meno sfavorevole, con forme di linguaggio articolate mediante affermazioni arbitrarie, che rinunciano all'argomentazione e si fondano unicamente su un uso incontrollato del principio d'autorità. Un regresso assai significativo, dunque, rispetto alle conquiste che l'«amore per la sapienza» (filo-sofia) aveva determinato nel pensiero sviluppatosi sulle rive del Mediterraneo, dal v secolo a.C. in poi. È verosimile che la stessa argomentazione di Paolo costituisca già una risposta, che si difende attaccando, allo scetticismo pagano nei confronti della «ragionevolezza» dell'annuncio cristiano. In ogni caso, la piena consapevolezza di tale scetticismo da parte della comunità cristiana è evidente in un testo come At. 17,32. Non è necessario avventurarsi tra le numerose ipotesi interpretative su At. 17: comunque si ricostruiscano lo sfondo del brano e la strategia retorica messa in opera da Luca, è evidente che egli intende esorcizzare un'ironia mediante un'altra ironia. Menzionando con rilievo la reazione all'annuncio della risurrezione, Luca invita chi legge a porre in discussione il proprio spontaneo scetticismo, non molto diverso da quello dei pagani. La chiesa è dunque consapevole dell'esistenza di un campo di tensione tra credere e pensare. Probabilmente uno dei frutti più significativi di tale tensione nella riflessione teologica è la figura specificamente cristiana (ne esistono altre) del paradosso, che trova precisamente nel citato testo paolinico il proprio paradigma. Il paradosso cristiano non è una semplice antinomia, non rappresentata, propriamente parlando, uno scacco del pensiero, bensì un'articolazione del pensiero stesso, una manifestazione della ragione e non una forma di irrazionalità (o addirittura di irrazionalismo). La tensione tra credere e pensare genera in ogni caso pensiero. Il pensiero «paradossale», cristianamente inteso (ciò che Paolo chiama «parola della croce»; ma anche dogmi come quello trinitario; quello cristologico delle «due nature»; l'uso, da parte del Concilio di Efeso, di un'espressione come «madre di Dio» per Maria, solo per menzionare alcuni esempi), non sospende il principio di non contraddizione, bensì conduce uno sforzo, spiritualmente e intellettualmente piuttosto audace, di articolare piani diversi in modo inedito. Tale novità corrisponde, nell'ambito del pensiero, al carattere in-audito della parola della croce e produce un affinamento delle possibilità del linguaggio. Con ciò dovrebbe essere chiarito

che il famoso *credo quia absurdum*, tradizionalmente attribuito a Tertulliano, caratterizza una direttrice del pensiero cristiano: tale programma indica l'esigenza di pensare il paradosso, ma non quella di rinunciare al pensiero. Questo intende lo stesso Tertulliano, quando ritiene che Gerusalemme abbia dichiarato una guerra senza quartiere ad Atene; questo intendono gli antidialettici medievali, preoccupati che la «sapienza di questo mondo» si sostituisca a quella che nasce dalla meditazione e dalla preghiera; nella stessa direzione vanno le brusche affermazioni di Lutero sulla ragione prostituita e le combattive pagine di Kierkegaard.

Il paganesimo risolve la tensione tra credere e pensare affermando che il secondo termine delegittima intellettualmente il primo, almeno nella sua declinazione cristiana. Il pensiero paradossale, come lo abbiamo caratterizzato, viene considerato un banale gioco di prestigio pseudo-intellettuale; il suo esito non sarebbe affatto un arricchimento delle possibilità linguistiche, bensì un depotenziamento della parola mediante il suo uso programmaticamente ambiguo, impreciso, oscuro, fuorviante. Se il modello biblico del rapporto tra credere e pensare è quello di un campo di tensione, quello pagano è costituito dall'alternativa. Il sospetto, sovente espresso in forma rabbiosa, di superstizione nei confronti della parola della croce, dunque, non è monopolio della modernità. Lo si ritrova già alle origini: che esso, per una fase più che millenaria, sia rimasto sullo sfondo, dipende evidentemente da ragioni sociologiche, cioè dall'adozione del vocabolario di matrice cristiana come codice simbolico condiviso della società. Con il venir meno, negli ultimi secoli, di tale situazione socio-culturale, la critica (neo-) pagana riemerge in tutta la sua radicalità.

Oltre a quello del campo di tensione e a quello dell'alternativa, tuttavia, esiste un terzo modello di rapporto tra credere e pensare, che chiamerei dell'«armonia» e che percorre, non senza contrasti, ma assai spesso dominando la scena, tutto l'arco del pensiero cristiano, da Giustino Martire a Karl Rahner e Wolfhart Pannenberg: le sue radici, anzi, sono in parte pre-cristiane e possono essere rinvenute nel pensiero di Filone di Alessandria. Semplificando al massimo, il «sistema operativo» di tale modello conferisce al pensiero il compito di delineare, con strumenti ritenuti autonomi (cioè mettendo tra parentesi, almeno metodologicamente e in una

fase iniziale, la parola della croce), una visione della realtà ritenuta compatibile col *kerygma* o, meglio ancora, tale da configurare la realtà stessa come un interrogativo, al quale il *kerygma* costituirebbe la risposta. Credere e pensare si collocano dunque su piani diversi, in qualche modo paralleli, ma certo non privi di rapporti. Il secondo prelude al primo, lo prepara, lo rende possibile e plausibile. In molte versioni di tale schema, la dimensione cognitiva del credere (cioè l'affermazione di contenuti, ciò che la tradizione cattolica chiama *fides quae creditur*) tende a prevalere e si afferma l'idea della fede come forma di «conoscenza soprannaturale», che più tardi riceverà la sua forma più chiara, e anche estrema, nella costituzione sulla rivelazione del Vaticano I. La Riforma protesta con forza nei confronti di tale visione della fede, ma essa stessa non ne è sempre del tutto scevra, e meno ancora lo è la tradizione protestante dei secoli successivi.

Nel Medioevo, il dibattito su fede e ragione si struttura sulla base di varianti interne ai modelli del campo di tensione e dell'armonia, con interessanti contaminazioni da una parte (tenderei a interpretare in questo senso il caso di Anselmo) e stimolanti contrapposizioni dall'altra (ad esempio, lo scontro tra dialettici e antidialettici nel XII secolo). La Riforma si colloca risolutamente all'interno del modello del campo di tensione, sottolineando che la contrapposizione non è tra fede e ragione, bensì tra fede e peccato, dove la ragione può collocarsi dall'una o dall'altra parte. Anche il protestantesimo, tuttavia finisce per accettare quelli che diventeranno i termini moderni della questione, cioè la contrapposizione tra il modello dell'armonia e quello dell'alternativa, con un marcato oblio di quello del campo di tensione. Se una simile ricostruzione è inevitabilmente semplicistica per quanto riguarda la storia, essa si presta assai bene a descrivere l'attualità, che semplicistica e semplificatoria lo è anche troppo. La lezione di Benedetto XVI a Ratisbona costituisce una presentazione esemplare del modello dell'armonia. Il positivismo corrente nelle pagine scientifiche e culturali, nonché nei supplementi domenicali, dei grandi giornali riprende il modello dell'alternativa.

Da molto tempo, la tenzone non è più ad armi pari. L'ambito in passato riservato al «credere» è stato progressivamente eroso dal «pensare» critico, in una vicenda mille volte ricostruita, che ha vi-

sto la grande ritirata da Dio, dalla materia allo spirito e, alla fine, nell'ambito, ritenuto dai positivisti assai nebuloso, delle interpretazioni dell'esistenza. L'idea di fede come conoscenza soprannaturale è stata progressivamente scalzata dalle modalità, assolutamente naturali, di conoscenza elaborate dall'umanità. Non c'è più spazio per «rivelazioni» che parlino di un «oltre» ciò che è ritenuto criticamente accertabile. Una simile forma di «sapere» risulta, secondo i positivisti, inesorabilmente residuale: non necessariamente sul piano sociologico e statistico¹, ma certo su quello conoscitivo. La teologia evangelica del Novecento ha segnalato tempestivamente l'equivoco: la polemica positivista scambia il modello dell'armonia con la fede cristiana in quanto tale; l'apologetica tradizionale, da parte sua, credendo di tutelare l'annuncio dell'evangelo, difende, in realtà, una particolare visione del mondo, la quale oltretutto, a quanto pare, risulta per molti aspetti superata. Autori tra loro assai diversi, come Barth, Bultmann, Bonhoeffer, sono su questo punto d'accordo e, ciascuno a modo proprio, fanno valere elementi importanti dell'eredità della Riforma. Ma anche i teologi evangelici più vicini al modello dell'armonia (a esempio, Tillich, o il già citato Pannenberg), riprendono ampiamente la nozione di fede dei riformatori, che a sua volta si richiama a quella relazionale, prima che noetica, caratteristica del Nuovo Testamento. Il cattolicesimo romano, in un primo tempo, si arrocca in una difesa intrepida, ma in ultima analisi anche disperata, della versione «dura» del modello dell'armonia, quella del Vaticano I. I dubbi suscitati, anche in ambito cattolico, dalle modalità assunte da tale difesa si esprimono in particolare nella cosiddetta «crisi modernista» del primo decennio del XX secolo, che viene brutalmente stroncata dalla repressione romana. In realtà, il modernismo segnala che l'emerge-

¹ E anzi, secondo molti positivisti, destinata a svilupparsi. Mi è capitato, in un congresso, di cenare insieme a un gruppo di sociobiologi, esemplari umani, come si sa, spesso assai militanti nel loro apostolato ateistico-positivista. Ebbene costoro sostenevano l'esistenza di qualcosa come un «gene della religione», proprio di alcuni e non di altri soggetti. Poiché le speranze religiose, a dire dei miei commensali, sono false ma emotivamente gratificanti, esse, sui grandi numeri, favoriscono l'adattamento all'ambiente e dunque la riproduzione. Per tale motivo, sempre secondo i miei interlocutori, è da attendersi che la «religione» si evolva e si modifichi, senza però scomparire e, anzi, rafforzandosi.

re della coscienza storica richiede, come minimo, un robusto aggiornamento dello schema natura – soprannatura che caratterizza il modello dell'armonia. Nei tempi bui della repressione antimodernista, spiriti coraggiosi preparano tale aggiornamento, pagando spesso un pesante prezzo personale, in termini di rimozioni dalle cattedre, divieto di pubblicare, emarginazione. Alcuni di costoro, più tardi, saranno riabilitati, come Congar e Chenu; altri diverranno addirittura teologi curiali e reazionari essi stessi, come Daniélou; altri ancora, come Teilhard de Chardin, moriranno quasi dimenticati, salvo poi essere riscoperti da alcuni. A cavallo del Vaticano II, sembra comunque che i tempi siano maturi per una riformulazione del modello dell'armonia, più adatta ai nuovi tempi: i condannati del passato vedono (tacitamente e parzialmente) riconosciute le loro ragioni e il cattolicesimo sembra aprire le porte a prospettive nuove. Beninteso, non si tratta in alcun modo dell'abbandono del modello tradizionale: chi esamini la struttura di importanti teologie cattolico-romane della stagione conciliare e subito successiva (tre esempi assai diversi: Rahner, Küng, le teologie della liberazione) riconoscerà facilmente la versione moderna dell'impianto natura-sovrannatura, che però intende prendere sul serio la storicità della prima e delle forme di manifestazione della seconda. Tale recupero della dimensione storica sembra creare possibilità inedite di dialogo con la teologia evangelica e con la sua comprensione, appunto storico-relazionale, della rivelazione, e di conseguenza della fede. Tale dialogo ecumenico sembra configurare la possibilità di elaborare, in comune, modelli di ragione adeguati al dialogo con la nuova cultura secolare.

2. LA SITUAZIONE ATTUALE

Se tutto non inganna, però, i decenni del pontificato di Giovanni Paolo II e gli anni di Benedetto XVI vedono un ritorno abbastanza massiccio a prospettive che molti, cattolici ed evangelici, ritenevano superate. Dal punto di vista che qui ci interessa, tale «restaurazione» è caratterizzata da un marcato ritorno a una comprensio-

ne storica (e per alcuni aspetti antistorica) della ragione nel suo rapporto con il credere. Questa, mi pare, è la direzione nella quale Benedetto XVI si avvia quando, nella lezione di Ratisbona, giunge a considerare la metafisica classica di matrice greca non semplicemente come un codice linguistico che la teologia può utilizzare, accanto ad altri, bensì come parte integrante del patrimonio della fede. In tal modo, un particolare modello di pensiero viene identificato, in termini più o meno espliciti e più o meno radicali a seconda delle circostanze, con una cosiddetta «ragione naturale», che in quanto tale avrebbe portata universale. Un autentico dialogo razionalmente fondato dovrebbe strutturarsi, in una simile prospettiva, sulla base di questa «ragione naturale». Questa versione dello schema natura-soprannatura, con la sua tendenza a minimizzare, o addirittura ad annullare, la storicità della ragione, riprende, nella sostanza, il progetto fissista del neotomismo della fine dell'Ottocento. Tale ideologia intendeva opporre una *philosophia* (ma anche una *theologia*) *perennis* al pensiero idealista, a quello, altrettanto storicista, di matrice marxiana, al darwinismo, alla teologia evangelica di impronta storico-critica. Anche secondo Benedetto XVI, il pensiero storico rischia di minare alla radice i fondamenti: esso costituisce, cioè, la matrice di quel «relativismo» che egli paventa come il grande rischio spirituale del tempo presente.

Curiosamente ma non troppo, il positivismo dei nostri giorni condivide con il pontefice romano l'idea di un modello unico di ragione. Come tutti i positivismi, esso si ritiene l'interprete filosofico accreditato del pensiero scientifico, del quale vorrebbe condividere l'autorevolezza culturale. La tesi sostenuta è estremamente semplice: il successo delle scienze, naturali anzitutto, ma anche umane, si basa su di un particolare connubio tra l'accumulazione di dati empirici e l'utilizzazione, per organizzarli in teorie, della logica formale e della matematica. Per la verità, non sarebbe difficile mostrare (e, anzi, la riflessione epistemologica lo ha fatto più volte) che: 1. le scienze empiriche hanno utilizzato, in epoche diverse, modelli significativamente diversi di razionalità; 2. non raramente le diverse scienze utilizzano tipi di razionalità marcatamente diversi; in prima approssimazione, non sembra peregrino sostenere che i criteri di razionalità di una scienza sono in larga misura plasmati dal suo oggetto. Il positivismo, tuttavia, è poco

sensibile a tali argomentazioni. Sul primo punto: come il papa, e in fondo per un motivo analogo, esso non ama particolarmente la dimensione della storicità, ritenuta destabilizzante. La tesi in base alla quale la ragione, anche quella scientifica, si modifica storicamente, appare al positivista pericolosamente scettica, relativista appunto. Naturalmente, tale sospetto può in parte essere giustificato da interpretazioni spericolate di alcune tesi, ad esempio di quelle di Thomas S. Kuhn sulle rivoluzioni scientifiche, interpretazioni spesso inclini a degenerare in forme assai dubbie di «anarchismo epistemologico». Tuttavia resta valido (in quanto, direi, perfettamente razionale), l'antico adagio: *abusus non tollit usum*; è perfettamente possibile sostenere forme di storicità, e dunque di relatività, delle forme delle ragioni scientifiche, senza per questo essere scettici. Sul secondo punto: come il papa, e in fondo per un motivo analogo, il positivismo non ama l'idea di un pluralismo sincronico di modelli di razionalità. La «ragione» è una sola, ovviamente la propria. In particolare (e qui, certo, l'analogia con il pontefice viene meno) risulta inconcepibile che la fede pensi, o per lo meno che essa pensi criticamente. Ciò perché il punto di partenza del cosiddetto «pensiero» teologico o comunque di fede sarebbe costituito da «presupposti» enunciati arbitrariamente, cioè privi di una base empirica o di un'evidenza logica immediata. Credere significa, in una simile prospettiva, affermare quanto, in realtà, non si sa. Già lo abbiamo detto: questo uso dei termini fede/credere non è quello biblico. Il positivista, però, insiste pertinacemente nell'attenersi a una simile idea di fede. È giusto riconoscere che l'equivoco è favorito da alcuni aspetti problematici dello schema natura-soprannatura e del modello dell'armonia. Alla conoscenza «naturale», che è l'ambito di azione della «ragione», si accosta infatti in tale schema precisamente quella «soprannaturale», che è oggetto della «fede». Ragione e fede, qui, sono viste su piani distinti, ma omogenei e paralleli. Entrambe forniscono una «conoscenza», ma i contenuti della seconda non sono criticamente verificabili. Che il positivismo trovi bizzarro il solo fatto di ammettere una simile forma di «conoscenza» è almeno comprensibile. Il ricorso alla «fede» e ai suoi termini chiave (rivelazione, ispirazione, miracolo e simili) appare qui analogo a quello al *Deus ex machina* nel teatro antico: il teologo Dietrich Bonhoeffer lo aveva già osservato nel

1944, cioè parecchio prima dei profeti odierni della *God delusion*. Ma appunto: Bonhoeffer lavora con un concetto di fede diverso da quello presupposto nell'attuale scontro tra il modello dell'armonia nella versione ratzingeriana e quello dell'alternativa nella variante positivista. Si tratta, per lui, di pensare quanto accade là dove la parola della croce è ricevuta come rivelazione di Dio. Che cosa si intende, precisamente, con ciò?

3. FEDE E INCREDULITÀ COME ORIZZONTI DEL PENSARE

Il teologo evangelico deve riconoscere con franchezza un considerevole deficit della propria tradizione per quanto riguarda la fenomenologia dell'esperienza di fede. La teologia cattolico-romana è molto più attrezzata in materia ed è nel suo ambito che si è sviluppata una disciplina, la teologia fondamentale, che, da diversi punti di vista, si occupa di questo tema. In ambito evangelico, se vedo bene, solo il filone che si richiama a Schleiermacher ha riflettuto su questo punto in forma articolata; e Barth ha ragione quando ascrive a tale indirizzo anche l'approccio esistenziale di Bultmann. Dove Barth, invece, a mio giudizio, ha torto, è nella sostanziale squalifica di ogni approccio descrittivo ed ermeneutico all'esperienza di fede. Non si tratta, almeno da parte mia, di contestare la sua sottolineatura della verticalità trinitaria della rivelazione. La fede cristiana e la sua autointerpretazione teologica hanno non solo il diritto, ma anche il dovere di affermare che la rivelazione è un'iniziativa autonoma e indeducibile di Dio, come tale in-fondata, ed essa stessa fondamento di ogni dire umano che in qualche modo la riguardi (e, indirettamente, di ogni dire umano tout court). Ciò, tuttavia, non impedisce di descrivere quanto accade nell'essere umano quando risuona la parola della croce, il che, del resto, è molto semplice: essa viene accolta, oppure rifiutata.

Come può essere descritto l'accoglimento di tale parola? Psicologicamente, sociologicamente, dal punto di vista comportamentale, la fenomenologia può essere molto diversificata. Strutturalmente la ricondurrei al fatto che la parola della croce assume una valenza

determinante nella vita. Determinante significa qui: tale da porre in relazione (che può anche essere problematica, tesa, contraddittoria) a sé tutti gli aspetti dell'esistenza umana. La parola della croce interpella l'esistenza e nel momento in cui tale interpellazione non è rimossa si entra nell'orizzonte della fede. Si potrebbe obiettare che un simile concetto di fede è troppo ampio: appunto, è possibile accogliere l'interpellazione e mantenere nei suoi confronti un rapporto critico, al confine tra accoglienza e rifiuto del contenuto dell'annuncio, cioè Gesù Cristo come evento di «salvezza», di pienezza e verità umane. Anche questo è fede? Risponderei affermativamente, in quanto tale situazione è esplicitamente tematizzata dalla Bibbia (Giobbe, ma non solo). La fede è un legame pertinace, a volte sereno e gratificante, altre volte teso e persino sommamente drammatico, con l'annuncio della croce. Apprendo queste note, si è parlato di un'«aggressività» della parola della croce. Ora possiamo delineare meglio tale aspetto: esso consiste nel fatto che tale parola esige di determinare la *Fragestellung*, il modo di porre i problemi, da parte della ragione. Un'attenta fenomenologia dell'esperienza di fede mostrerebbe che il «credente» non è in primo luogo colui che dispone di risposte che ad altri sarebbero precluse: questa è una visione stereotipata della fede, largamente debitrice al modello dell'armonia. L'«autorità» della parola si esprime invece, anzitutto, nella determinazione delle domande e nella loro articolazione. Non è che chi crede la sappia più lunga, sulla vita e sulla morte, degli altri. La fede si esprime nel fatto che la ricerca delle risposte è orientata dalla parola della croce. Fede è una relazione con tale parola.

Incredulità, in senso cristiano, è il rifiuto di tale relazione. Non sarebbe difficile mostrare (lo ha fatto, ad esempio, Lutero nel *Servo arbitrio* e nella spiegazione del primo comandamento, nel *Grande Catechismo*; lo ha fatto Paolo in Rom. 6,12-23; e si tratta, certo in un quadro concettuale completamente diverso, del tema centrale della teologia deuteronomista e dei profeti pre-esilici ed esilici) che a tale rifiuto corrisponde un legame strutturalmente analogo con altre parole: che cioè la cosiddetta incredulità è in realtà una forma diversa di fede. Ma non insisto, qui, su questo punto. Decisivo per il nostro discorso è che la parola della croce non venga accolta. Non-fede, incredulità, è allora un'esistenza che non pone al centro il proprio legame con tale annuncio.

Naturalmente, per una sensibilità moderna (ma non solo, come s'è detto), la questione decisiva è: in base a che cosa si risponde in un senso oppure nell'altro alla parola della croce? Il positivismo di tutti i tempi ritiene che la risposta credente, anche nel senso ampio nel quale l'abbiamo presentata, sia irrazionale: che cioè non sussistano buone ragioni per pensare che alla parola della croce corrisponda un effettivo contenuto e che, dunque, essa possa rivendicare una qualsiasi autorevolezza. Su questo punto, bisogna dire che la critica ratzingeriana alla ragione moderna contiene una *particula veri*. Tale forma di ragione, infatti, si è autolimitata all'orizzonte della realtà quantificabile, in modo da poterla descrivere, prevedere e manipolare tecnicamente nel modo più efficace. Che i criteri elaborati in vista di tale obiettivo non si mostrino adeguati per perseguirne altri non dovrebbe stupire. Nell'unico caso in cui egli è «relativista», il pontefice non ha torto, mi pare: la ragione positivista è relativa, relativa ai propri scopi. Effettivamente, essa non coglie le ragioni della fede ed è normale che sia così: anche il fisico o il biologo credenti (che esistono e non necessariamente sono meno professionali degli altri, checché ne dicano Cavalli Sforza padre e figlio e altri profeti dell'ateismo scienziata) non trovano le ragioni della loro fede in quelle della loro scienza, bensì altrove.

Dove, precisamente? Ebbene, a questo punto il credente è più positivista del positivista: la ragione ultima della fede è di ordine fattuale, non logico-deduttivo. Essa risiede nel fatto che la parola non si allontana da lui o da lei, non permette che la relazione venga rescissa. Il fatto che ciò accada in alcuni e non in altri può essere empiricamente spiegato in molti modi. Ciò che il linguaggio cristiano chiama «azione dello Spirito santo» non è quanto rimane una volta esaurite tutte le altre spiegazioni, bensì il loro integrale. Rudolf Bultmann, come si sa, parla enfaticamente della «decisione» della fede. Il limite di tale espressione è che essa evoca una dimensione prevalentemente attiva, il che, peraltro, è in contrasto con l'impostazione fortemente luterana della teologia di Bultmann stesso. Il «non posso altrimenti» di Lutero, che riecheggia l'*ananke* di I Cor. 9,16, appare descrittivamente più adeguato, in quanto sottolinea la passività di tale esperienza. L'autorità della parola non consiste nel fatto di fornire contenuti altrimenti inaccessibili, bensì nella sua capacità di vincolare all'ascolto e di

determinare l'interrogazione. Secondo la fede cristiana, il nucleo ultimo di tale capacità non è ulteriormente mediabile (è, di nuovo, indeducibile): la fede, infatti, non è l'accettazione di un teorema, bensì l'atteggiamento che in un fatto (il darsi della parola) coglie una promessa e ne vive.

Fede e incredulità sono dunque due diversi atteggiamenti di fondo nei confronti della parola. Entrambi si pensano e pensano. Le strutture della ragione che vengono impiegate nei due casi sono analoghe. Da questo punto di vista, l'idea falsamente pia che vorrebbe che, a un certo punto, la «ragione» «si fermi», per «fare posto» alla «fede» è fuorviante, costituisce cioè una ricaduta ingenua in una versione particolarmente semplicista, e anzi banalizzante, del modello dell'armonia. La ragione non si ferma mai: all'interno della fede, essa pensa fino in fondo, s'interroga, soffre, subisce sconfitte e riprende ad affaticarsi. Esattamente come accade nell'ambito dell'incredulità. La fede non si inserisce là dove la ragione incontra il proprio limite. È vero che tale atteggiamento intellettualmente e spiritualmente bigotto si incontra spesso nel linguaggio religioso: esso esprime una falsa *pietas* che vorrebbe mascherare la pigrizia, o la viltà, o entrambe, del pensiero. Dove la fede sana si avvicina al suo centro, anche la ragione credente acuisce il proprio sforzo, ben consapevole dei rischi ai quali chi l'esercita si espone.

Fede e incredulità costituiscono orizzonti diversi del pensiero, rispetto al quale si collocano simmetricamente. Entrambe costituiscono una sfida per la ragione. Nella misura in cui quest'ultima è «sapienza di questo mondo», cioè ragione incredula, la parola della croce, la fede che la accoglie e la ragione generata da entrambe le si oppongono ed essa si oppone a loro. L'alternativa, ripetiamolo ancora una volta, non è tra fede e ragione, bensì tra fede e incredulità e tra ragione credente e ragione incredula. L'idea di un rapporto privilegiato tra ragione e incredulità è un pregiudizio: che esso sia indirettamente favorito da numerose versioni del modello dell'armonia non ne attenua la natura ideologica.

La ragione credente è interrogata dalla fede, secondo il celebre programma anselmiano, *fides quaerens intellectum*. L'oggetto di tale interrogazione non è né può essere qualcosa come una «fondazione» della fede: lo abbiamo detto, essa è legata solo alla parola, la quale è evento indeducibile. Oggetto della domanda rivolta dal

credere al pensare è l'articolazione interna della fede. Muovendosi all'interno dell'esperienza credente come nel proprio habitat, la ragione elucida l'espressione linguistica del credere, senza ritrarsi, come abbiamo detto, di fronte alle esigenze del paradosso, cioè di un pensiero acutizzato e condotto al limite delle proprie possibilità. Tale limite, peraltro, non è statico, in quanto aderisce alle movenze della fede: come amano ripetere i tedeschi, si tratta di un *nach-denken*, di una sequela, di un discepolato del pensiero. La ragione credente, poi, è dinamica in quanto partecipa, con buona pace tanto del pontefice, quanto dei positivisti, alla storicità del pensare in quanto tale e dunque si situa in dialogo costante con la cultura del tempo. Il pensare credente, nella sua espressione riuscita e felice, conduce a una trasparenza intellettuale della fede: è l'esperienza della quale parla ancora Anselmo nel suo *Proslogion*. Parlo di trasparenza, preferendo il termine a «evidenza» in quanto la *koiné* moderna tende a leggere questa parola come una forma di cogenza esterna al credere. In tal modo, però, si ricade nella coazione comune allo schema dell'armonia e a quello dell'alternativa: la cogenza razionale trasferisce il linguaggio dal credere al pensare. No: il pensiero credente, nel suo successo, continua a credere e non si risolve nello spegnimento della fede, né in quello dell'interrogazione, bensì in un'intensificazione di entrambe. Come ama dire Eberhard Jüngel, anzi, in tale intensificazione del pensiero il programma anselmiano va integrato: non solo la fede interroga il pensiero, ma anche quest'ultimo interroga la fede. Proprio per questo, e poiché il pensare può solo essere radicale e senza sconti, può anche accadere che la ragione credente vada in corto circuito. Mentre il modello dell'armonia tende a postulare, in ultima analisi, una distinzione dei piani asettica, lo schema qui proposto vede bensì piani diversi, che però si intrecciano costantemente, a volte drammaticamente e, nel farlo, si condizionano. Il pensiero non è la fede, tuttavia esso stesso crede o, ancora più precisamente, sussiste *realiter* solo nell'esperienza dell'essere umano credente e pensante. Ebbene, può accadere che lo scacco del pensiero credente si risolva in uno scacco della fede in quanto tale. Anche in questo caso, considerare una simile eventualità come attacco della ragione «in quanto tale» alla fede costituisce un'illusione ottica. La realtà è che la crisi della ragione credente, appunto a motivo

della realtà indicata dall'aggettivo, non può che essere crisi della fede stessa. Molte biografie dimostrano che qualcosa di analogo può accadere anche alla ragione incredula: l'interrogazione dell'incredulità conduce a una crisi che può anche risolversi in un nuovo e positivo rapporto con la parola della croce: in una conversione: com'è noto, la parola greca *metanoia* dice di un cambiamento di *nous*, cioè di *ratio*.

Un ultimo, decisivo, elemento chiede di essere illustrato. Sia il modello dell'armonia, sia quello positivista pongono, giustamente, in primo piano l'esigenza di universalità del pensiero. Essa è legata alla sua tensione alla verità. La verità non è né può essere semplicemente soggettiva: essa riflette la realtà che, come tale, non è riducibile al soggetto conoscente, anche se, come dovrebbe essere chiaro almeno da Kant in poi, non ne può essere separata. A partire da tale sacrosanta esigenza, tuttavia, soprattutto il pensiero incredulo (ma, in forme diverse, il sospetto è condiviso anche dal modello dell'armonia) accusa quello che si muove entro il campo di tensione costituito dalla ragione originariamente credente di soggettivismo. La prospettiva della fede, cioè, si tradurrebbe in una rinuncia all'universalità della ragione. Tale accusa deve essere respinta. Il pensiero credente funziona in base alle stesse strutture di quello ateo e di quello che afferma di prescindere metodologicamente dalla prospettiva della fede. Chiunque lo può verificare nelle sue dinamiche interne, anche senza fare propria la prospettiva che lo informa. Anche da questo punto di vista, esso è strutturalmente analogo al pensiero incredulo. E anch'esso rivendica una portata veritativa. Certo, la verità di tale pensiero non dipende soltanto dalla sua articolazione. Quest'ultima può aspirare solo alla coerenza interna e alla perspicuità concettuale. La sua portata veritativa dipende dalla verità o meno della parola della croce. Inversamente, la verità del pensiero incredulo dipende dalla falsità di tale parola. La contrapposizione tra un'incredulità oggettiva e una fede soggettiva non rende giustizia alla fenomenologia delle dinamiche del pensiero, come esso effettivamente si declina. La stessa parola della croce, in quanto afferma di dire la verità, non si risolve nella sfera soggettiva. La sua oggettività, tuttavia, presiede al pensiero e non ne è, semplicemente, l'esito. Ciò significa che anche il pensiero la può mostrare, ma non dimostrare. La forma

di ostensione dell'oggettività della parola della croce è chiamata, nel vocabolario cristiano, testimonianza. Anche la testimonianza è pensante, ma non si esaurisce nella dimensione del pensiero, bensì abbraccia l'integralità dell'essere umano.

Il campo di tensione entro il quale si muove il pensiero credente (o la fede pensante: le due espressioni sono qui equivalenti) non ha mai separato il sostantivo dall'aggettivo. La teologia è stata di fatto, e per molti continua ad essere, una delle più appassionanti avventure intellettuali della storia dell'umanità. La censura preventiva nei confronti del pensiero credente esercitata dal positivismo potrebbe, se non altro, lasciarsi interrogare dal bruto fatto dell'esistenza di tale avventura: nulla più, magari, ma neanche qualcosa di meno.

4. ASPETTI ETICO-POLITICI

Nelle democrazie occidentali è in corso uno scontro assai aspro su alcune grandi tematiche etiche, in particolare bioetiche. Si tratta in buona parte di problemi nuovi, posti da sviluppi recenti della ricerca medica; in parte anche di questioni classiche, che restano altamente controverse (l'interruzione volontaria della gravidanza, ad esempio). La chiesa cattolico-romana ritiene che la propria posizione su questi temi, spesso minoritaria nell'opinione pubblica, si fondi su quella che essa chiama la «legge naturale», accessibile alla pura ragione, così come quest'ultima è concepita nel modello dell'armonia. La «legge naturale» trascrive sul piano etico il modello teorico della metafisica classica, nella sua rilettura prima ottocentesca e oggi ratzingeriana. Secondo l'autocomprensione cattolica, Roma non sosterebbe un punto di vista confessionale, che come tale sarebbe una delle varie prospettive presenti nella società pluralista, bensì un complesso di tesi condivisibili da chiunque intenda fare un uso sano e critico della ragione; negarle, per contro, costituirebbe un uso malsano e acritico della ragione, un tradimento nei confronti della natura e della dignità umana, sacrificata sull'altare del famigerato relativismo. Roma è interessata a sostenere

l'indipendenza del proprio richiamo alla ragione e alla natura nei confronti dell'opzione di fede. Il dato, in sé abbastanza elementare, in base al quale ogni concetto di natura è connotato culturalmente, tende a essere sottovalutato. Il richiamo alla «legge naturale» ha una sua componente di verità: esso sottolinea che l'elaborazione di un *ethos* socialmente condiviso e di una legislazione ad esso corrispondente non può essere lasciata, semplicemente, ai rapporti di forza tra i gruppi sociali, mediati dal gioco democratico. Su questo, tuttavia, il recente dibattito filosofico ha raggiunto un consenso piuttosto ampio, che va da cattolici come Böckenförde ad atei come Habermas o Flores d'Arcais: a monte delle legislazioni e delle costituzioni ci deve essere un orizzonte assiologico di riferimento (ad esempio, la dichiarazione dei diritti dell'uomo). Ciò però non significa che si sia d'accordo sui criteri di fondazione di tale orizzonte e nemmeno sull'esigenza di una fondazione in quanto tale. Roma, da parte sua, intende far valere un'esigenza fortemente «fondazionalista», per poi articolare, su questa base, una filosofia generale dell'etica e del diritto che aspira a essere socialmente cogente e dunque a orientare l'elaborazione legislativa. È evidente, invece, che la prospettiva qui sostenuta, quella cioè di una ragione coinvolta fin dall'inizio nell'opzione, positiva o negativa, nei confronti della parola della croce, colloca decisamente anche se stessa nello spazio del conflitto delle interpretazioni. Ciò non significa affatto, naturalmente, rinunciare all'aspirazione di agire sulle convinzioni altrui sulla base della forza dei propri argomenti: solo, ciò avverrà nell'intreccio di un incontro, di un dialogo ed eventualmente anche di un conflitto tra ragioni che hanno saputo rinunciare alla pretesa di una «neutralità» originaria. Sul piano del consenso sociale e della conseguente elaborazione legislativa, dev'essere considerato normale che l'incontro-scontro tra diversi orizzonti di razionalità richieda, ai fini di un'ordinata convivenza sociale, un sano esercizio della virtù del compromesso. Non è vero che ogni compromesso sia negativo, dipende da quali ne sono i criteri. Un compromesso orientato alla convivenza di orizzonti di pensiero diversi va considerato indispensabile e dunque perseguito con determinazione. Evidentemente, l'oggetto del compromesso non è la verità in quanto tale, bensì la traduzione, inevitabilmente provvisoria e parziale, di diverse concezioni della verità in termini

di regole condivise. Nell'ambito di queste regole, anche sul piano etico e politico si apre per la ragione credente e, più precisamente, per la comunità che la esercita, lo spazio della testimonianza resa all'unica verità, quella della parola della croce e delle esigenze che essa rivolge alle donne e agli uomini.

Il mio interesse, in questa sede, non riguarda comunque l'approfondimento della problematica filosofica e giuridica relativa all'elaborazione di un *ethos* condiviso in una società pluralista. Intendo soltanto mostrare che il dibattito sull'idea di ragione e sul suo rapporto con la fede non si esaurisce nell'empireo delle idee, bensì è gravido di conseguenze per quanto riguarda il confronto politico. La ragione credente intende offrire un contributo anche in questo campo. Nel farlo, essa è animata dall'aspirazione di corrispondere al suo tema, la parola della croce, e dunque: 1. di affermare la verità, l'unica, il che può anche essere espresso nel modo caro all'attuale pontefice, cioè parlando di una verità «non negoziabile»; 2. di affermare quella verità, non cioè una verità violenta, bensì una verità che trae la propria forza dalla debolezza della rinuncia a imporsi, manifestandosi come proposta accogliente e che si offre all'accoglienza. La verità di Gesù. La verità che è Gesù. Né più né meno.

Democrazia e verità

di GUSTAVO ZAGREBELSKY

Il presente contributo si articolerà in due parti. La prima, che potrebbe essere intitolata *Democrazia e verità*, svilupperà il problema della democrazia in relazione a coloro che si ritengono portatori della verità, per sfociare in un interrogativo conclusivo: la democrazia è un valore ultimo o ha solo carattere strumentale? In altri termini: ci si riconosce nella democrazia senza riserve mentali o, viceversa, lo si fa a certe condizioni? E, in quest'ultimo caso, chi giudicherebbe sul «se» riconoscersi e sul «quando» riconoscersi? La seconda parte del contributo sarà dedicata alla democrazia e ai suoi presupposti. Anche in questo caso si approderà a una domanda: la chiesa, con la propria dottrina sociale e le verità propuginate, può essere fondamento (o, se si vuole, *il* fondamento) della democrazia?

Per quanto riguarda i rapporti tra democrazia e verità, è necessario sottolineare come, in un recente passato, nelle posizioni della chiesa cattolica si sia verificata una svolta che ha fatto ritenere che questo binomio non si potesse più declinare al singolare: democrazia e verità. Alludo al travaglio vissuto dalla chiesa cattolica che ha portato papa Giovanni XXIII e poi il Concilio Vaticano II ad ammettere la possibilità di una presenza plurale dei cattolici nella vita politica. Questo significava che – ferme restando le verità di fede – nello spazio della discussione pubblica quelle stesse verità sarebbero scomparse o, per lo meno, sarebbero state interpretate a seconda degli orientamenti che il mondo cattolico nel suo complesso e nella sua ricchezza avrebbe manifestato. Questo tema era, di fatto, inedito: diverse condizioni storiche (la divisione bipolare

del mondo, l'anticomunismo ecc.) avevano in precedenza indotto la chiesa a presentarsi sulla scena politica come corpo unitario che non ammetteva discussioni al suo interno. Negli anni di pontificato di Giovanni XXIII si è determinato un mutamento di indirizzo, che emerge da una lettera dello stesso pontefice: «Ora più che mai siamo intesi a servire l'uomo in quanto tale e non solo i cattolici, a difendere anzitutto e dovunque i principi della persona umana e non solamente quelli della Chiesa cattolica. Le circostanze odierne ci hanno condotto innanzi a realtà nuove». Si tratta di frasi semplici, foriere tuttavia di una svolta radicale: si annuncia l'apertura della chiesa al mondo moderno. Abbandonata la tendenza a individuare nei cattolici i propri esclusivi interlocutori, si ritiene di estendere il proprio interesse all'uomo in quanto tale.

L'enciclica *Pacem in Terris* del 1963 andava nella medesima direzione: «Si ammettono gli incontri e le intese nei vari settori dell'ordine temporale fra credenti e quanti non credono, o credono in modo non adeguato perché aderiscono ad errori. Queste intese possono essere occasioni per scoprire la verità e renderle omaggio». Emerge l'idea di una verità non data, ma oggetto di processi di avvicinamento. Con parole celeberrime, Giovanni XXIII invita a non confondere «l'errore con l'errante, anche quando si tratta di errore o conoscenza inadeguata della verità in campo morale e religioso. L'errante è sempre anzitutto un essere umano e conserva in ogni caso la sua dignità di persona e va sempre considerato e trattato come si conviene a tanta dignità». Parafrasando tale preposizione, si può arguire che l'errante va rispettato perché non è escluso che anche da questi il credente possa ricavare in futuro qualche spunto utile alla maturazione del suo percorso.

Nella medesima ottica si possono leggere la *Lumen Gentium* e la *Gaudium et Spes*: «Nella comunità politica si riuniscono insieme uomini numerosi e differenti, che legittimamente possono indirizzarsi verso decisioni diverse»: un chiaro riferimento al pluralismo. «Tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica. Essi devono essere d'esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune, cioè da mostrare con i fatti come possano armonizzarsi» – questo è il problema – «l'autorità e la libertà». La *Gaudium et Spes* non dà indicazioni pratiche. Sono i cristiani che

devono dimostrarlo pragmaticamente, e non in nome della ragione o della verità. «L'opportuna unità e la proficua diversità in ciò che concerne l'organizzazione delle cose terrene devono ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali e rispettare i cittadini che, anche in gruppo, difendono in maniera onesta il loro punto di vista». È evidente che la nozione di cittadini ha portata generale, ricomprendendo laici e cattolici. Queste proposizioni sono state intese, in quel contesto di profondo travaglio all'interno della chiesa cattolica, come un riconoscimento del pluralismo politico e sociale dei cattolici. Su questo punto hanno lavorato numerosi gruppi ormai dimenticati, fra cui i Cattolici Comunisti (esperienza in realtà antecedente), comunità di credenti di vario genere (dall'Isolotto al Vandalino, a Torino), i Cristiani per il Socialismo, l'ACPOL, le ACLI, il Movimento Politico dei Lavoratori, i Cattolici per il No al tempo del referendum, la Lega Democratica all'epoca del tentato rinnovamento della Democrazia Cristiana dopo il rapimento Moro e durante la segreteria Zaccagnini.

Questo fiorire di differenziazioni all'interno del mondo cattolico rompeva, o almeno metteva in discussione, l'idea dell'unità politica dei cattolici. Più in generale, il riconoscimento di un pluralismo politico e sociale organizzato dei cattolici poneva in causa l'idea fondamentale che il grande mondo della chiesa potesse presentarsi legittimamente in un solo modo: da qui il proliferare dei gruppi e il fermento all'interno dell'area cattolica. Su questa base si poteva affermare, come ha rilevato nell'ultimo libro-intervista Pietro Scoppola – protagonista delle dinamiche citate, con la Lega Democratica –, che quello è stato il momento in cui la chiesa pareva aver stabilito un rapporto di identificazione con la democrazia.

Per il resto, la relazione tra chiesa e democrazia è sempre stata problematica. Nemmeno nei documenti del Concilio Vaticano II si assume la democrazia come unica forma legittima di organizzazione politica, ma si introduce la formula dell'opzione preferenziale da parte della chiesa in favore della democrazia in quanto regime maggiormente conforme all'esigenza di rispetto dei diritti umani, della vita della persona. Ma perché, più in generale, il rapporto tra chiesa e democrazia è stato a lungo controverso e perché è ritornato a esserlo negli ultimi tempi? La democrazia è il regime in cui gli uomini si incontrano riversando nel dibattito pubblico le

proprie opzioni di valore, cercando di affermarle secondo le procedure previste. Da questo punto di vista, il cattolico non si distingue affatto da chiunque altro si presenti nel dibattito pubblico per far valere le proprie preferenze: ciascuno di noi ha dietro di sé un retroterra, una visione del mondo, o si spera che ne sia depositario, a meno che non si sia nichilisti, relativisti estremi, indifferenti di fronte alle opzioni di valore. A questo riguardo, dunque, *nulla quaestio*, dal momento che la posizione dei cattolici nel dibattito pubblico non si differenzia minimamente da quella di coloro che si richiamano ad altri motivi ispiratori.

Il profilo dirimente è un altro: la democrazia è animata da uomini disposti non solo a dialogare, ma anche ad accedere alle ragioni altrui. Non c'è democrazia se non posso confidare sul fatto che colui con cui entro in dialogo è disposto tanto ad ascoltare i miei argomenti, come io lo sono nei confronti dei suoi, quanto a modificare le sue posizioni alla stregua delle mie. In assenza di tale condizione, si sarebbe indotti ad abolire le procedure di confronto della democrazia stessa. Qui affiora il vero problema, che in questa fase storica sembra interessare in misura prevalente la chiesa cattolica, ma in linea teorica può valere per chiunque. Se è vero che la democrazia presuppone non solo la partecipazione al confronto pubblico, ma anche la disponibilità ad aderire a posizioni diverse dalle proprie di partenza e a riconoscere le decisioni che il dibattito pubblico produce, si pone la questione della riserva nei confronti della democrazia espressa da alcuni soggetti. Ciò è palese per il mondo cristiano, segnato da una duplice e asimmetrica fedeltà che contiene in sé la possibilità del conflitto, risolto dal prevalere della parola di Dio (si pensi al passaggio degli Atti degli apostoli in cui Pietro afferma che bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini). Di conseguenza, la democrazia non può essere accettata senza riserve mentali.

Chi non formula riserve si inchina alla nuda regola della maggioranza. In realtà, nessuno di noi sarebbe disposto a sacrificare del tutto le proprie premesse di valore. La democrazia, se ridotta a pura regola della maggioranza, può diventare un regime odioso, degno di essere combattuto. Contro questa degenerazione, la chiesa rivendica per sé alcune difese – tra cui l'obiezione di coscienza e addirittura la disobbedienza, in certi casi, alle leggi adottate de-

mocraticamente – che potrebbero essere condivise da tutti coloro che sono portatori di un complesso di valori. La democrazia rappresenta certamente un valore, ma forse ve ne sono di superiori che neppure la democrazia può violare. Una guerra di aggressione, una politica imperialistica, la tortura, anche se democraticamente votate, creano forse imbarazzi solo al mondo dei credenti? Non è necessario aderire ai medesimi presupposti per formulare giudizi analoghi. A mio modo di vedere, dunque, la risposta alla difficile convivenza tra democrazia e valori non è categorica, in quanto non ricalca la separazione fra mondo dei credenti e quello dei non credenti. Semmai, divide nettamente il nichilismo assoluto da coloro che in qualche modo si richiamano alla dimensione dei valori che riguardano l'esistenza umana e i rapporti interindividuali. Si deve allora riconoscere che la democrazia è importante, ma nello stesso tempo rivendicare il diritto alla resistenza contro le decisioni ingiuste che toccano il nucleo irrinunciabile della nostra etica personale nella sua valenza pubblica.

Posto ciò, tuttavia, si riconosce come la democrazia porti inesorabilmente con sé il rischio del conflitto. Questa prospettiva sarebbe scongiurata a condizione che si assumesse la democrazia come mera regola della maggioranza, sulla base del principio che alla superiorità numerica della maggioranza ne corrisponda anche una di natura etica. Non è questa la mia posizione, anche se come cittadini responsabili, e forse anche come costituzionalisti, dovremmo adoperarci per restringere il campo del «non negoziabile» agli aspetti essenziali, per effetto di una considerazione di prudenza politica. Su tali questioni, ciascuno di noi e ciascuna forza politica – tra cui la chiesa, che è tale quando agisce nel dibattito pubblico – è giudice in causa propria. Solo il soggetto è in grado di definire quali punti non sono per lui negoziabili: è esclusa la possibilità di rivolgersi a un terzo che si assuma l'onere di elencarli. Ognuno di noi è sempre nelle condizioni di sottrarre una questione all'ambito della trattativa e del confronto, ma chi ama la democrazia dovrebbe considerare questa opportunità l'*extremissima ratio* e lasciare il più possibile aperto l'orizzonte del discorso e del dibattito. La decisione di arroccarsi ed escludere dal negoziato i temi eticamente sensibili implica un esercizio eccessivamente rigido di questa facoltà discrezionale che fa capo al soggetto, fino a

pregiudicare l'avvio stesso della discussione. Quanto accaduto in Italia a proposito del testamento biologico o delle unioni di fatto è stato per l'appunto un divieto di discussione, tramite la frapposizione di un muro prima ancora che il dibattito vedesse la luce. La democrazia «discutidora», per utilizzare l'aggettivo che Donoso Cortés attribuiva alla borghesia, restituisce forse l'immagine di un parlamentarismo sterile, ma fornisce per lo meno la garanzia che, finché si discute, non si passa alle vie di fatto.

L'interrogativo, già anticipato, che conclude questa prima parte (la democrazia costituisce un valore ultimo oppure un valore strumentale?) non trova quindi una soluzione definitiva sul piano teoretico, confermando l'impressione secondo cui raramente i nodi politici sono sciolti attraverso le categorie del pensiero. Pare invece più opportuno affrontarli pragmaticamente, giovandosi della versatile arma della prudenza.

Veniamo ora al secondo punto: la democrazia e i suoi presupposti. Nella fase odierna della vita delle nostre democrazie, com'è noto, si denunciano insistentemente, e con toni talvolta così accesi da apparire strumentali, il disorientamento e la paura originati dall'assenza di rassicuranti certezze sul futuro dell'umanità, in presenza di una tecnologia che arriva a sfiorare perfino i fattori più elementari della vita, rendendo l'uomo padrone della propria esistenza e del proprio organismo. Si aggiungano a quanto appena detto le riflessioni sugli sviluppi dell'industria bellica, sulla possibile estinzione della vita sul nostro pianeta, sul mantenimento delle condizioni ecologiche e dell'equilibrio necessario per l'esistenza umana.

In questo scenario, si è posto l'accento sul problema dei presupposti della democrazia. Essa non trova fondamento in se stessa, ma presuppone come dato un insieme di principi e di valori condivisi che non sono oggetto delle procedure democratiche. La democrazia è quindi un *positum*: è stata stabilita convenzionalmente dagli esseri umani e come tale necessita di qualche cosa che le preesista e la sorregga. Quest'esigenza è comune a qualsiasi regime politico, ma è stata particolarmente messa in luce in riferimento alla democrazia, o – ricorrendo a una formula di Ernst Wolfgang Böckenförde che a mio avviso allude comunque alla democrazia – alle società basate sulla libertà: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non può garantire. Questo è il

grande rischio che si è assunto per amore della libertà». Per essere libero, lo Stato (inteso tanto come istituzione, quanto come condizione di convivenza) secolarizzato si è svincolato dai presupposti, senza peraltro poterli garantire. Anzi, questo particolare tipo di organizzazione sociale tende a distruggerli, consumandoli progressivamente. Böckenförde è l'ultimo allievo vivente di Carl Schmitt, del quale condivide la visione sostanzialistica della Costituzione, opposta al formalismo attribuito alla tradizione kelseniana. Il passo citato esprime l'esigenza che la vita costituzionale negli Stati basati sulla libertà si fondi su dati obiettivi, su verità oggettive, su una giustizia intesa come naturale.

L'applicazione di tale diagnosi alle nostre democrazie sarebbe infausta, arrivando a dipingerle come regimi che distruggono le proprie premesse, vale a dire i legami sociali che devono preesistere all'organizzazione democratica della vita comune. La libertà, nell'accezione di Böckenförde, è una condizione che consente ai singoli di avanzare pretese di soddisfacimento di bisogni individuali. Una volta che gli Stati liberali abbiano dato una risposta a queste istanze, si amplia la libertà del singolo, che qui è intesa come soddisfacimento di richieste di benessere, di pretese volte a garantirsi non tanto la vita buona, ma la vita bella, in senso propriamente eudaimonistico. Esaudito almeno in parte il desiderio di «dolce vita», per dirla in modo più efficace, la libertà risulta accresciuta, ma questa a sua volta produce nuove domande da soddisfare. Si innesca così un vortice che inghiotte tutti i legami di solidarietà e conduce al trionfo dell'egoismo sociale.

Si tratta di una valutazione che, a mio giudizio, non deve essere ignorata. Prendendo in esame le nostre società, non possiamo esimerci dal constatare che – benché non ancora fortunatamente in vista dell'ultimo stadio appena descritto – le componenti che si ergono a modello, si esibiscono, si configurano come avanguardie presentano tratti riconducibili allo schema tracciato da Böckenförde. Accentuare questi aspetti ha un esito quasi «terroristico» e sarebbe forse più responsabile valorizzare ciò che resta, la parte migliore che ancora sopravvive. Tuttavia, la diagnosi di Böckenförde, che mi pare riecheggia la vecchia tesi, tipica degli anni Settanta, della crisi fiscale dello Stato, è degna di attenzione. Ciò che più conta, in ogni caso, è la possibile risposta a questa dinamica, che lo stesso

autore tedesco paventa in un ulteriore quesito: «Fino a che punto i popoli uniti in Stati possono vivere sulla base della sola garanzia della libertà, senza avere cioè un legame unificante che *preceda* tale libertà?», dove il termine che ho evidenziato è cruciale. Se questi legami non sono garantiti dalla libertà, ciò che precede la libertà non può che essere l'autorità. L'orizzonte è limitato a due possibilità: autorità o libertà. Secondo questa tesi, lo Stato liberale può reggersi solo se si fonda – in ultima analisi – sull'autorità. In linea teorica, tale formula potrebbe essere letta diversamente, con l'aggiunta della dimensione della solidarietà accanto a quelle dell'autorità e della libertà. Ma il contesto qui richiamato si riduce a due poli e la solidarietà è derubricata a sentimento che si sviluppa sulla base della libertà: l'una non può darsi senza l'altra. La domanda di Böckenförde è densa di significato poiché ne consegue che, se i regimi fondati sulla libertà non sono autosufficienti, *tertium non datur*: possono basarsi solo sull'autorità.

Da qui si aprono due strade. Si potrebbe seguire la linea appena illustrata e cercare di individuare l'autorità di cui si ha bisogno, concludendo che, nelle società secolarizzate del nostro tempo, l'unica riserva di autorità è rintracciabile nel mondo ecclesiastico. La chiesa rappresenterebbe cioè il tesoro di autorità cui riferirsi, ma dovrebbe essere posta nelle condizioni di esercitare la sua funzione autoritativamente. Questa è la via che assegna alla chiesa una posizione di privilegio nella nostra società. Lo sfondo di questo discorso è hobbesiano: il pluralismo dei fondamenti è interpretato come premessa di una lotta distruttiva e non come occasione di cooperazione per la costruzione dell'unità. In un recente intervento, Böckenförde ha osservato che alla chiesa cattolica (che si rivela più idonea allo scopo rispetto a quelle protestanti) deve essere riconosciuto un ruolo pubblico ed espressamente politico. Quale status attribuire agli «altri», vale a dire i credenti che non si riconoscono nella chiesa cattolica e i non credenti in generale? Su questo aspetto, la soluzione di Böckenförde mi pare inquietante: a suo giudizio, occorre che questi ultimi si abituino a vivere come nella diaspora. Tale proposta si tradurrebbe cioè nella cristianizzazione degli Stati, che consentirebbe esclusivamente ai cattolici di concepire lo Stato come propria dimora e relegherebbe gli altri alla condizione di semplici ospiti.

La strada alternativa, cui mi sento più vicino, passa attraverso il recupero delle componenti di valore della nostra società, senza considerarle monopolio della chiesa cattolica. Quando i cattolici si attribuiscono una sorta di superiorità etica fanno torto a molti altri e impediscono che si apra un dibattito costruttivo, in cui nessuno può vantare un primato morale. Anche questa seconda opzione trae spunto dalle pagine di Böckenförde che, in virtù della propria ambiguità, si prestano anche a un'interpretazione mite e dialogica, che convive con quella forte accennata in precedenza e spiega il successo ottenuto dall'autore presso lettori di differente estrazione. In particolare, il primo dei passi di Böckenförde che ho presentato – risalente alla metà degli anni Settanta – è stato citato in apertura del dialogo Habermas-Ratzinger che si è svolto a Monaco pochi anni fa. Entrambi gli interlocutori l'hanno richiamato: Ratzinger ha sottolineato l'esigenza che lo Stato liberale inverta la marcia sul cammino della secolarizzazione, riscoprendo la religione come strumento di coesione civile (se non proprio come «religione civile»); Habermas, convenendo sull'ipotesi che lo Stato liberale insidi i propri presupposti, ha suggerito lo strumento dialogico come alternativa all'autorità per potenziare la libertà, arricchendola dei contenuti di valore che permeano la nostra società. Quest'ultima è la via che noi tutti dovremmo percorrere, per quanto fedeli al principio della laicità dello Stato da cui discende il divieto che l'autorità pubblica si identifichi con una qualsiasi credenza religiosa, cui si ispira la prassi dell'equidistanza (che nel caso italiano non implica anche indifferenza).

La cooperazione fra credenti e non credenti, come fra credenti cattolici e «diversamente credenti», incontra peraltro delle difficoltà. Nel dialogo Ratzinger-Habermas si era tentato di lanciare un ponte. In particolare, era stato Habermas a farsi carico di tale tentativo, parlando di «disponibilità ad apprendere ed autolimitazione da entrambi i lati» e di «doppio processo di apprendimento». Da parte sua, Ratzinger aveva accennato a un «doppio processo di purificazione». Ma come possono interagire, in un dibattito pubblico, le argomentazioni laiche con quelle basate, viceversa, sull'adesione a una fede? Per Habermas, tutte le posizioni che si affacciano al dibattito pubblico devono farlo evitando di ricorrere alle proprie premesse considerate irrinunciabili, a partire da quelle

di fede, e spendere argomenti comprensibili a tutti. Nel dibattito pubblico, dovranno cioè contare solo le argomentazioni che non mettono in campo la pretesa di verità della religione e della metafisica in quanto tali. Le premesse non sono illegittime, ma ciascuno è invitato a tenerle per sé, perché – se utilizzate – costituirebbero un ostacolo al dialogo, al compromesso, alla ricerca comune. Mettere in campo le proprie convinzioni argomentandole attraverso la fede impedisce di procedere.

Da questo punto di vista, i cattolici non si distinguono rispetto a chiunque aderisca a un generico mondo di valori. Tuttavia, sussistono dei problemi. Chi giudica se una posizione sostenuta nel dibattito pubblico è dettata da ragioni accessibili a tutti o se, al contrario, scaturisce da motivi legati all'adesione a una verità di fede? Nella discussione sulla famiglia, per esempio, la chiesa cattolica ritiene le proprie posizioni fondate teologicamente, ma le presenta contemporaneamente come un contributo al bene della società. Sotto questo profilo, la sua argomentazione dovrebbe incontrarsi con altre che si muovono sul medesimo terreno: il bene della società. Per focalizzare la questione, si pensi a una controversia ancor più concreta: l'apertura dei negozi alla domenica. Il cattolico difende ovviamente il principio di santificazione del «giorno del Signore», ma argomenta la sua posizione anche con altre ragioni (l'opportunità di ricostruire i rapporti sociali nel giorno festivo, l'esigenza di interrompere la routine quotidiana ecc.).

Il mondo non cattolico può replicare legittimamente affermando l'irrelevanza di tali motivazioni e ricondurre tutto al movente teologico. La stessa legittimità dell'ingresso nel dibattito pubblico di un'argomentazione, in altri termini, dipende dall'atteggiamento che uno dei due dialoganti dimostra nei confronti dell'interlocutore. Si ritorna alla domanda iniziale: *quis iudicabit?* Chi giudicherà se la posizione della chiesa sulla famiglia o sul riposo festivo è fondata su argomenti spendibili nel dibattito pubblico oppure se sostenuta da riflessioni di natura teologica? La risposta è chiara: l'altra parte. Riducendo all'essenziale la formula habermasiana – rilevano solo gli argomenti che siano in grado di conseguire consenso indipendentemente dagli sfondi religiosi o di valore – concludiamo che hanno cittadinanza gli argomenti che le parti a confronto sono disposte ad accettare come validi, ciascuna dal proprio punto di

vista. Questo non è altro che un modo per dire che si ammettono gli argomenti che si vogliono ammettere, splendida tautologia che non ci aiuta a procedere.

Anche a proposito del secondo punto che ho enucleato, dunque, mi vedo costretto a rilevare l'impossibilità di stabilire regole razionali che dividono il mondo tra ciò che si può e ciò che non si può, tra ciò che è utile e ciò che non lo è, utilizzando le tradizionali categorie e distinzioni. A prevalere è nuovamente l'appello alla prudenza nei rapporti reciproci e alla curiosità e all'apertura verso gli altri, con la consapevolezza che da più parti possono giungere contributi funzionali al percorso di ricerca del bene, del giusto, del buono, del bello, sforzo di per sé tutt'altro che insensato, ma forse destinato a non essere mai coronato dal successo.

In sede conclusiva, intendo semplicemente rilevare che non condivido l'interpretazione secondo cui la fine dell'epoca del diritto naturale, antico o moderno, avrebbe portato il diritto a essere semplicemente il coagulo di provvisori e insensati equilibri. In particolare, è il secondo aggettivo a suscitare perplessità: questo genere di affermazioni si fonda sulla premessa che nell'ambito dell'agire umano esista la verità oggettiva. Naturalmente, un equilibrio provvisorio è – rispetto a una verità oggettiva – anche insensato, perché l'unica opzione sensata è aderire alla verità. In questo modo di prospettare le cose, vedo la riproposizione di un monolitismo etico che è in contrasto con le esigenze della democrazia (su questo punto tornerò). Quando si deplora il venir meno di una morale o di una ragione oggettiva, di fronte al panorama in cui viviamo, che è segnato viceversa dal conflitto, dallo scontro, dal confronto fra morali e ragioni soggettive, non si evoca forse una battaglia per l'egemonia? Mi riferisco a una battaglia volta a far prevalere una concezione morale o una concezione della ragione sulle altre. Tutto ciò è incompatibile con la democrazia, che rappresenta invece un provvisorio, ma sensato, equilibrio. In questa formula, l'attributo «sensato» non presuppone l'esistenza di un mondo oggettivo, di una morale oggettiva, di una ragione oggettiva: è tuttavia «sensato» che le morali e le ragioni soggettive cooperino o confliggano in vista di equilibri sempre rinnovabili, in vista di una comune ricerca. La distinzione fondamentale oppone chi ritiene che esista un mondo oggettivo a coloro che, distaccandosi nettamente dal nichilismo pu-

ro o dall'indifferentismo, che costituiscono l'altro polo della dicotomia, ma non rappresentano posizioni costruttive nel dibattito democratico, muovono dall'ipotesi che il mondo oggettivo dei valori e delle ragioni può esistere o non esistere, ma non è in ogni caso irragionevole agire per un certo scopo. Questo salva il pluralismo e la democrazia così come la conosciamo. Viceversa, la comune ricerca, in un contesto in cui si confrontano varie posizioni, alcune delle quali si richiamano alla verità, pone dei problemi per la democrazia. Non comprendo perché, a proposito di questioni che attengono al giusto assetto delle relazioni sociali, interindividuali, tra le nazioni, si usi la parola «verità», quando sarebbe probabilmente più corretto ricorrere al termine «giustizia». L'una riguarda il piano della conoscenza, l'altra quello dei rapporti e dei valori: si tratta di due ambiti completamente diversi. Ricordando la legge di Hume, si discute se sia ancora valida la tesi per cui l'errore e il non errore si giustificano nel campo della conoscenza; quel che è certo è che, nel campo dei valori, le tecniche argomentative devono essere di natura differente. Io credo che attualmente il riferimento alla verità sia così frequente per una ragione retorica: chi si appella alla verità fa discorsi categorici, che implicano il binomio vero-falso. Al contrario, chi evoca la giustizia si appella a una dimensione in cui ci si può trovare d'accordo, in cui si possono formulare compromessi. Nel campo della verità, questo scenario è escluso per definizione.

Povert  del relativismo e universalit  della ragione ermeneutica

di CLAUDIO CIANCIO

1. In un suo lavoro recente Diego Marconi ha sviluppato una critica convincente del relativismo. Anzitutto di quello che egli chiama relativismo epistemico, secondo il quale non solo vi sono molte asserzioni che non   possibile giustificare, ma anche, pi  in generale, non si possono dare criteri di giustificazione assolutamente certi, perch  anch'essi richiedono criteri di giustificazione con la conseguenza che o si va all'infinito o si cade in un circolo. Ma – obietta Marconi – non si deve confondere verit  con giustificatezza:

«giustificato» e «vero» non sono sinonimi; anzi, una ragione per cui possediamo il concetto di verit    precisamente perch  ci serve a distinguere tra il modo in cui le cose stanno e il modo in cui pensiamo che stiano, magari con ottime ragioni¹.

In altri termini vi possono essere proposizioni che sono vere, anche se non sono giustificate o addirittura di fatto non giustificabili; e ci sono proposizioni giustificate (all'interno di un certo sistema di giustificazione) che non sono vere. Altrettanto insostenibile   quell'altra forma di relativismo, che Marconi chiama concettuale, per la quale i fatti sono accessibili sempre soltanto a partire da schemi concettuali, storicamente variabili, di modo che non si danno propriamente fatti che non siano prodotti anche da

¹ D. MARCONI, *Per la verit *, Torino, Einaudi, 2007, p. 151.

quegli schemi. Questo relativismo dipenderebbe da una confusione tra verità e accessibilità:

se il sale è cloruro di sodio, allora è cloruro di sodio anche ai tempi dei Greci, e quindi la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera anche allora, per quanto i Greci non avessero le risorse concettuali per concepirla².

Naturalmente quella definizione del sale potrà essere smentita, nel nostro schema concettuale o in altri, ma ciò significa soltanto che non ha un grado di certezza assoluto, non invece che la sua verità è relativa allo schema concettuale adottato.

Certo Marconi sa bene che il relativismo trova le sue motivazioni più forti non nelle questioni di fatto ma in quelle di ordine morale, religioso, metafisico. Sono soprattutto le questioni morali quelle che egli prende in considerazione mostrando l'insostenibilità del relativismo anche in questo campo. Esso infatti non può essere propriamente morale, perché riduce le scelte di valore, sia le proprie sia quelle altrui, a scelte di gusto. In questo modo finisce per «non rendere giustizia alla nostra esperienza morale, che non tratta le questioni di valore come questioni di gusto»³. Si aggiunga che questa riduzione delle scelte morali a questioni di gusto apre la strada all'irrazionalismo e alla violenza. Le semplici preferenze individuali infatti da un lato si risparmiano la fatica dell'argomentazione⁴ e dall'altro rendono plausibile qualsiasi atteggiamento pratico, con la conseguenza che, in caso di conflitto, al confronto e alla ricerca si può facilmente sostituire la sopraffazione.

A favore del relativismo morale gioca ovviamente la circostanza che i principi morali non si sottopongono alla verifica dei fatti, per la ben nota ragione che essi riguardano non l'essere ma il dover essere. Il dover essere ha a che fare con il senso, cioè con i fini verso i quali si ritiene che il mondo e la storia debbano orientarsi. Per questa ragione i principi morali sono inseparabili dalle visioni religiose o metafisiche o, più in generale, dalle visioni del mondo, che mettono in gioco, appunto, questioni di senso. A lungo si è ri-

² Ivi, p. 82.

³ Ivi, p. 136.

⁴ Vedi ivi, p. 146.

tenuto che quei fini fossero iscritti nella struttura dell'essere, e che su questa base fosse possibile fondare l'oggettività dei principi morali, assimilandoli a leggi naturali. Successivamente si è preferito ripiegare sulla ragione fondando su di essa la pretesa oggettività dei principi morali e giuridici, per approdare infine a forme più deboli, quali l'oggettività procedurale e quella consensuale, forme nelle quali già sembra presentarsi un sostanziale relativismo.

Si può riproporre sensatamente oggi la questione della verità nella morale, nel diritto e, prima ancora, nelle visioni del mondo? Tenterò di rispondere alla domanda in due passaggi. Anzitutto si tratterà di vedere se le questioni morali, religiose, filosofiche possano essere trattate da un pensiero oggettivante, cioè da un pensiero che consideri il suo tema come qualcosa che gli sta di fronte e che può essere pensato in modo che la personalità del pensante e le condizioni del pensare possano essere rese ininfluenti. È chiaro che l'oggettività implica l'universalità (quell'universalità che è richiesta alla ragione): infatti, proprio perché spogliato di determinazioni soggettive, l'oggetto considerato è per tutti lo stesso oggetto dotato delle medesime determinazioni. La conoscenza oggettiva dice perciò le cose come stanno in se stesse (e non per qualcuno) e in questo senso è non solo universale, ma anche vera.

Nel caso in cui, tuttavia, in quelle questioni l'oggettività non sia conseguibile, si tratterà di vedere se sia invece conseguibile una diversa forma di verità e di universalità, e cioè, in primo luogo, se l'oggettività non definisca soltanto una forma particolare e limitata di verità, e, in secondo luogo, se, posto che si dia anche un sapere non oggettivo della verità (nelle questioni di senso), esso possa non rinunciare alle istanze di controllo della ragione e con ciò alla dimensione dell'universalità.

2. Riguardo al primo punto mi pare abbastanza chiaro che ciò di cui trattano le questioni di senso non è qualcosa che possa essere compreso oggettivamente, come mostra già la comune esperienza morale, che, anche quando pretende di avere a disposizione precetti oggettivi, si trova assai frequentemente in un duplice imbarazzo: da un lato quello dell'applicazione del precetto al caso concreto e dall'altro quello del conflitto dei doveri. Questi imbarazzi, che costringono ogni volta a riformulare la massima della

propria azione, hanno la loro ragione anzitutto nel fatto che l'ordine morale fa riferimento a un orizzonte ontologico che precede e fonda la ragion pratica, un orizzonte trascendente. L'obbligazione morale è il manifestarsi di quell'orizzonte, che pretende di affermarsi in opposizione all'ordine dei fatti vigenti. Quell'orizzonte non è oggettivabile, perché è una totalità che ci abbraccia, da cui proveniamo e in cui siamo. Ciò comporta che ogni configurazione che ne diamo non può esserne una descrizione esauriente, perché, mentre lo configuriamo, esso continua a essere la condizione di possibilità del nostro stesso pensare e progettare. Non possiamo perciò oggettivarlo ma soltanto interpretarlo, dobbiamo di volta in volta configurarlo nelle concrete e particolari condizioni in cui siamo chiamati a farlo.

A questa tesi si possono rivolgere almeno due obiezioni. La prima è che la legge morale può assumere un carattere di oggettività purché sia pensata in termini meramente formali, come avviene nel principio agostiniano («ama e fa quello che vuoi») e ancor più nella legge morale kantiana. In realtà la formalità non contraddice l'inoggettivabilità, perché non è nient'altro che affermazione di verità, di senso, di valore, di universalità, ma da essa non sono immediatamente deducibili massime che possano valere universalmente e immutabilmente: le massime sono sempre da inventare. Ma, in secondo luogo, si potrebbe obiettare che la legge formale è un criterio che rende oggettive tutte le norme che si sottopongono al suo vaglio e lo superano e cioè che si dimostrano universalizzabili. Già per Kant per definire una legge pratica occorre fare una prova mentale per verificare se la massima che si vuole assumere come legge possa diventare legge universale della natura. Così, facendo l'esempio del suicidio, Kant scrive che

in una natura simile [cioè una natura ideale governata dalla ragion pura] nessuno potrebbe por fine arbitrariamente alla sua vita, poiché una tale situazione non costituirebbe un ordine naturale permanente, e così in tutti gli altri casi⁵.

⁵ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Bari, Laterza, 1966, p. 55.

Apel e Habermas hanno ripreso questa tesi in un contesto diverso, privo cioè di ogni presupposto metafisico. Per il primo è la comunicazione stessa, quella che sta alla base anche dell'oggettività della scienza, a presupporre la validità delle norme morali fondamentali, quali il riconoscimento reciproco delle persone e l'esigenza di attribuire carattere normativo solo a ciò che può essere universalizzato⁶. A sua volta, per Habermas, in modo parzialmente diverso da Apel, il principio di universalizzazione, che consiste nel fatto che le norme valide devono meritare il riconoscimento da parte di tutti gli interessati, è l'unico principio morale⁷; esso fonda un'etica di carattere procedurale, nel senso che non produce norme, ma verifica la validità di norme considerate ipoteticamente. In questo modo sembra che si possa conseguire un'oggettività svincolata dalla verità, l'oggettività della semplice universalità.

La ripresa di Kant da parte di Apel e Habermas è una ripresa impoverita dall'eliminazione della dottrina dei postulati. Ma questa dottrina in Kant non è una semplice appendice alla fondazione della morale, essa è piuttosto l'esplicitazione delle condizioni alle quali soltanto la validità della legge morale può essere garantita sottraendosi al rischio dell'illusione; infatti

se il sommo bene [che richiede l'esistenza di Dio] è impossibile secondo regole pratiche, anche la legge morale, che prescrive di promuoverlo, dev'essere fantastica e ordinata a fini vani e immaginari e, quindi, in sé falsa⁸.

I postulati garantiscono l'accordo tra l'ordine della libertà e quello della natura, con il che conferiscono, sia pure in modo mediato, un fondamento ontologico alla legge morale e dunque la riportano alla verità. La semplice universalità non può perciò produrre la coerenza che le norme rivestono nell'esperienza morale, quella coerenza che proviene in ultima istanza dalla loro verità e che fa sì che esse pretendano di valere incondizionatamente forzando a scelte decisive nelle quali sono messe a repentaglio utilità e felicità.

⁶ Vedi K.O. APEL, *Comunità e comunicazione* (1973), Torino, Rosenberg & Selier, 1977, p. 260.

⁷ Vedi J. HABERMAS, *Etica del discorso* (1983), Bari, Laterza, 1985, p. 73.

⁸ I. KANT, *Critica della ragion pratica* cit., p. 143.

L'oggettività, che, come semplice universalità, l'etica del discorso consegue, appare poi non solo debole, ma anche dubbia, alla luce di un altro importante aspetto dell'esperienza morale, e cioè il conflitto fra doveri. Il sorgere di tale conflitto è inevitabile dal momento che l'ordine del mondo non è, per così dire, un ordine neutrale che attende di essere informato dall'ordine morale, ma invece esercita molteplici forme di resistenza nei suoi confronti, con la conseguenza che la sua instaurazione richiede la distruzione di quelle forme di resistenza. In queste condizioni il criterio di universalizzabilità non risulta integralmente applicabile perché presuppone una situazione ideale che non si dà, mentre invece di fatto siamo in molti casi costretti a scegliere fra una massima che è universalizzabile, ma la cui applicazione favorisce il perdurare della negazione dell'ordine morale, e una massima che non è universalizzabile e che però rimuove un ostacolo decisivo all'instaurazione dell'ordine morale. Valgano qui i classici esempi della liceità del tirannicidio, che risale a Tommaso, o quello, discusso da Kant, del mentire per amore. Nel breve saggio *Che cosa significa dire la verità?*, che conclude l'*Etica*, Bonhoeffer non accoglie la tesi kantiana, perché ritiene che «una sempre migliore conoscenza della realtà è parte integrante dell'azione etica» e che non vi possa essere un astratto obbligo di veridicità che non tenga conto delle circostanze. E significativamente non si limita a contrapporre veridicità e opportunità, ma fa appello a un'istanza di verità superiore a quella che si fa valere nell'obbligazione di affermare la verità fattuale: «Per dire come una cosa è realmente, ossia per parlare in modo veritiero, bisogna che gli sguardi e i pensieri indaghino in che modo la realtà è in Dio, per mezzo di Dio e per Dio»⁹. I principi morali oggettivati finiscono per smentire la loro universalità, visto che entrano in conflitto. Si è allora costretti a rinviare a quell'ordine ideale (la realtà in Dio) che è ispirazione e vocazione originaria da cui l'esistenza è costituita, e che va di volta in volta liberamente configurato nelle concrete circostanze.

L'inoggettivabilità delle massime morali significa che la loro verità o falsità è affidata al rischio dell'interpretazione. Non va invece assunta come premessa che inevitabilmente conduce al rela-

⁹ D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano, Bompiani, 1983, pp. 308-311.

tivismo. E nemmeno si può giustificare il relativismo come posizione che consente di attenuare i conflitti morali. Se questo accade, è perché esso impoverisce l'esperienza morale, che vive della tensione fra le condizioni di fatto e un ordine altro, che ha la forza di farsi valere e di sopportare le contraddizioni a cui dà luogo precisamente perché si presenta come l'ordine vero, il che non significa che possa giustificare oggettivamente la sua pretesa di verità. Ma l'impegno nell'obbedienza alla norma, il travaglio della scelta, la stessa invenzione della norma, il senso di colpa e il pentimento, le cose cioè che fanno la sostanza dell'esperienza morale, si giustificano soltanto se all'ordine morale viene attribuita la maestà della verità. Una maestà che non può provenire nemmeno dalla semplice razionalità della legge, come Kant ha mostrato.

3. Ora se l'oggettività non può essere la forma appropriata della verità nelle questioni morali, ancor meno lo può essere in quelle religiose e filosofiche. In tali questioni, anzitutto, l'approccio non può che essere esistenziale, dal momento che in esse è in gioco il senso dell'esistenza, e questo senso è, di nuovo, non un oggetto, ma un orizzonte che abbraccia l'esistenza pensante e che come tale non si può dire senza che sempre ecceda il detto. Proprio questa eccedenza comporta che la dimensione personale del dire sia insuperabile, e cioè che, proprio perché inesauribile, l'originario che ci abbraccia possa essere detto in infiniti modi, ciascuno dei quali è reso possibile ed è definito dal particolare approccio di ciascuna esistenza pensante. A ciò si potrebbe obiettare che la metafisica tradizionale, pur avendo un approccio oggettivante, per lo più non ha preteso di esaurire la comprensione dell'originario (uso questo termine per includere l'essere, Dio, la libertà, i diversi modi in cui il principio si è definito), riconoscendone l'inesauribile eccedenza, ma senza trarre dalla sua inesauribilità la conseguenza che esso sia inoggettivabile. A questa obiezione rispondo che l'originario non può essere composto da un nucleo essenziale oggettivabile e da una parte eccedente e inesauribile. L'originario inesauribile non è scomponibile, ma è invece unità inesauribile. Esso perciò non può essere colto se non nella sua unità, che pure si manifesta soltanto di volta in volta secondo un particolare profilo.

Se ora questa comprensione non parziale, ma tuttavia prospettica, dell'originario può essere vera, si dovrà dire che il concetto di verità non è riducibile a quello di oggettività: esso vale solo per i fatti, per tutto ciò che, per quanto accessibile solo attraverso strutture soggettive, si lascia tuttavia oggettivare, cioè porre di fronte come definibile e comprensibile a prescindere dai peculiari approcci della singola esistenza pensante.

Ma potremmo spingerci più in là, mostrando come quello di verità oggettiva sia un concetto valido, ma insufficiente, di verità. Anzitutto perché i fatti si danno nella relazione con una totalità e perciò senza il riferimento a essa la conoscenza che se ne ha è perlomeno insufficiente; in secondo luogo e soprattutto perché ogni cosa o insieme di cose potrebbe apparire non soltanto come appartenente a una totalità chiusa, ma come manifestazione di un principio trascendente (e in quanto tale non sarebbe mai definibile in modo esauriente); in terzo luogo, come già si è detto, perché si potrebbe introdurre una distinzione fra come le cose stanno e come dovrebbero stare, e in questo caso si dovrà attribuire anzitutto al secondo termine il carattere della verità, perché esso esprimerebbe il vero essere delle cose. Questi ampliamenti del concetto di verità ne spostano il senso dalle cose come stanno in se stesse alla loro relazione con le altre cose, con la loro origine e con la loro destinazione.

4. Giungiamo allora all'ultimo problema, se si dia un accesso non oggettivo alla verità, che però non rinunci alle istanze di controllo della ragione e con ciò all'universalità, un'universalità e una verità non più garantite dall'oggettività. La difficoltà di una risposta positiva alla questione spiega il successo del relativismo, e anche il fatto che talvolta si cerchi di rispondere a quel successo con un ritorno all'oggettività. È il caso, in particolare, dell'attuale ripresa del tema delle leggi naturali, ripresa peraltro molto spesso generica e carente di adeguata fondazione. Non sono chiare infatti le procedure di accertamento della naturalità e/o della razionalità di diritti e norme. Come si può dire che sono naturali e conformi a ragione? E, se si pretende che lo siano, non si è poi costretti a tacciare di irragionevolezza chi non le condivide? E, ancora, non vi è conflitto tra natura e ragione, come attesta il fatto che il giusnatu-

ralismo è stato costretto a prendere, con Kant, la forma del giusrazionalismo? È vero che la natura può essere intesa come quell'ordine naturale, nel quale la ragione ha il primato sull'istintualità. Se si parla di ragione naturale, invece che semplicemente di natura, si evita il rischio di assumere come normative le leggi della natura animale con le conseguenze aberranti, ad esempio di ritenere lecita, perché naturale, la superiorità del più forte.

Ma anche la naturalizzazione della ragione non è priva di rischi. In primo luogo non riesce a evitare del tutto la tentazione di affermare una continuità fra natura animale e ragione. Si pensi ad esempio a quel passo di Tommaso nel quale la preoccupazione di escludere dalla natura il male lo porta a giustificare la violenza (una violenza naturale ma forse non razionale) in essa presente:

Se s'impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare nell'universo. Per esempio, non vi sarebbe la vita del leone, se non vi fosse la morte di altri animali¹⁰.

Ma, soprattutto, la naturalizzazione della ragione rischia di sottrarre la ragione stessa a ogni istanza critica, dimenticando, prima ancora che quella di Kant, la lezione di Pascal riguardo ai «naturali» erramenti della ragione. L'antropologia sottesa all'idea della ragione naturale è un'antropologia che sempre più si è definita in opposizione all'antropologia cristiana, anche perché si è sviluppata come tentativo di porre rimedio alle guerre di religione rivendicando un'istanza, appunto quella della ragione naturale, sottratta alle pretese di verità delle religioni. In realtà si trattava, com'è noto, di un'eredità del pensiero cristiano, di derivazione classica. Ora, il fatto che quell'idea potesse essere giocata anche in senso antireligioso (e sia pure per ragioni indiscutibilmente valide) dovrebbe mettere sull'avviso coloro che se ne vogliano riappropriare acriticamente all'interno di un orizzonte religioso.

La consapevolezza del rischio di questa riappropriazione affiora peraltro in maniera abbastanza evidente nella tesi secondo la quale la ragione naturale è garantita nel suo corretto funzionamento solo grazie alla fede. Dal che consegue che la ragione naturale, che in linea di principio potrebbe prescindere dalla fede, in linea di fatto

¹⁰ TOMMASO D' AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 2.

non lo può. Mi pare che finiscano per andare in questo senso i più recenti e discussi interventi di Joseph Ratzinger sul tema del rapporto tra fede e ragione. La posizione di Ratzinger appare peraltro piuttosto equilibrata. Anzitutto egli riconosce, nel celebre dialogo con Habermas, la difficoltà di un ritorno al diritto naturale osservando che «questo strumento risulta purtroppo spuntato» e rinunciando perciò a «far leva su di esso», anche se auspica una ripresa del «problema se non possa darsi una ragione della natura e così un diritto naturale»¹¹. Quel che resta fermo tanto nella lezione di Ratisbona, quanto nel mancato discorso all'Università della Sapienza, è la convinzione che vi sia oggi un rischio di resa di fronte alla questione della verità, pericolo riconosciuto anche dal pensiero laico più avvertito (Habermas, ad esempio). In questo senso parliamo di «crisi della crisi della ragione», una crisi che Habermas appunto riconosceva già in un testo nel 1976 quando accusava la coscienza borghese di cinismo per essersi liberata (già con il positivismo giuridico) dei contenuti normativi, sottraendosi così alla possibilità di una critica immanente¹². Quella resa, secondo Ratzinger, significa che «la ragione alla fine si piega davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità, costretta a riconoscerla come fine ultimo»¹³. Di qui la sua attenzione al servizio che la fede può prestare come potente sollecitazione alla ricerca della verità, a cui peraltro corrisponde, simmetricamente, il riconoscimento della ragione come «organo di controllo, movendo dal quale la religione deve necessariamente farsi purificare e ordinare continuamente»¹⁴.

Si delinea allora una posizione equilibrata, ma che dal punto di vista del pensiero laico può apparire come ambigua: da un lato infatti si prospetta una ragione naturalmente aperta alla verità, al punto da poter svolgere un'opera di correzione delle deviazioni religiose, dall'altro si richiede un supporto della fede, senza la quale la ragione di fatto mancherebbe la verità. Ciò che si nascon-

¹¹ J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 50 e 52.

¹² Vedi J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francoforte s.M., Suhrkamp, 1976, pp. 10-11.

¹³ J. RATZINGER, *Non voglio imporre la fede*, in: "L'Osservatore Romano", 16 gennaio 2008.

¹⁴ J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale* cit., p. 55.

de dietro a questa ambiguità è qualcosa di ben noto, che tuttavia non viene per lo più adeguatamente esplicitato impedendo così di trarne le conseguenze. È la dottrina cristiana del peccato originale, dottrina che, filosoficamente interpretata, significa che uomo e cosmo sono segnati da una frattura, che sconvolge la loro condizione e destinazione originaria, e che però questa frattura non ha un carattere naturale, cioè non è inscritta nella struttura originaria del mondo, perché ha la sua causa nella libertà, ma proprio per questo, cioè proprio perché non è necessaria, non è in linea di principio irreversibile. Ma allora nell'orizzonte cristiano, invece che richiamarsi indistintamente a un ordine naturale, occorrerebbe distinguere tre concetti di natura: la natura quale era originariamente secondo il progetto della creazione, la natura quale storicamente si dà, e quella natura redenta di cui parla Paolo, quando scrive che la creazione, che

è stata sottomessa alla caducità [...] nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio¹⁵.

È chiaro che per il credente ad assumere carattere normativo dovrebbe essere la natura redenta, che è fondata su quella originaria, anche se non coincide con essa.

5. Il problema della possibilità di accesso a una verità non oggettivabile lo possiamo riprendere a partire da questa tesi teologica sviluppandola in termini filosofici. Una verità non oggettivabile è una verità ideale (potremmo anche chiamarla una verità del desiderio). Verità non oggettivabile in quanto orizzonte che ci abbraccia, ma anche, come già dicevo, verità del dover essere, verità cioè che sorregge e ispira una trasformazione del mondo senza potersi configurare come un progetto determinato, come un fatto futuro. Questa verità non oggettivabile non è semplicemente un *telos* interno alla natura quale a noi si dà, un *telos* leggibile nelle tracce di finalismo della natura, che possono rinviare a un ordine della libertà non semplicemente opposto a quello della natura. Essa è piuttosto

¹⁵ Rom. 8,20-21.

un paradosso, perché una ricomposizione delle fratture del mondo non è nemmeno immaginabile (non posso qui dettagliarne le ragioni), eppure resta l'orizzonte normativo.

Ora una verità di ordine morale, religioso, filosofico (in senso speculativo) è, o può essere, in ultima istanza, una verità di questo tipo. Certamente si può obiettare che una tale presunta verità ha piuttosto l'aspetto di un'illusione. A questa obiezione non c'è alcuna risposta decisiva. Con Pascal si dovrà dire che per la ragione ci sono 50 probabilità su 100 che Dio non esista, cioè che il mondo non abbia senso e non sia destinato a un senso, piuttosto che esista, e che si può decidere il dilemma solo attraverso una scommessa. Supponendo ora che non sia un'illusione, ci si potrà chiedere quale sia la via di accesso a una tale verità e quali siano le garanzie, le istanze di controllo, che la ragione può fornire, pur considerando che il presupposto della scommessa impedisce di conseguire una compiuta universalità. La verità inoggettivabile è una verità che si offre soltanto all'interpretazione, ma l'interpretazione è un sapere sempre personale e prospettico, che però, come ho detto e come ha fortemente sottolineato Pareyson, non è una veduta parziale ma una veduta sull'intero della verità sia pure da un particolare punto di vista, e solo per questo può essere considerata vera. Si dovrà allora parlare non di molte verità, come vuole il relativismo, ma di molte interpretazioni vere. Qual è il contrassegno dell'interpretazione vera? Oltre ai contrassegni formali, quali la non contraddittorietà o la potenza esplicativa, va ricordata la sua capacità di entrare in un confronto non conflittuale con altre prospettive, dando luogo a una universalità diversa dall'uniformità, una universalità certamente più problematica e precaria ma anche più adeguata alla verità intesa nel suo senso ultimo.

Ora questa concezione della verità resiste alle obiezioni del relativismo, e anzi le rovescia mostrando la sua povertà. La verità che si dà nell'interpretazione non richiede infatti l'adesione a un'unica formulazione e nemmeno la traducibilità di una formulazione nell'altra. In questo senso accoglie una tesi del relativismo. Ma soprattutto appare chiaro come favorisca e dia fondamento alla possibilità di un confronto non conflittuale fra prospettive diverse. La verità inesauribilmente interpretabile è una verità che come tale riconosce la compatibilità e tendenziale convergenza di

altre interpretazioni (cioè di altre prospettive sulla verità). In questo modo diventa il fondamento del dialogo rispettoso delle differenze, venendo incontro a un'altra esigenza del relativismo, che questo in realtà solo apparentemente può giustificare. Nel relativismo il fondamento del dialogo è infatti l'indifferenza di tutte le prospettive rispetto alla verità. Ma il dialogo diventa interessante, impegnativo e anche appassionante solo perché in esso è in gioco la verità (basta leggere i *Dialoghi* di Platone per rendersi conto di ciò). Così come il profondo rispetto reciproco che il dialogo esige è fondato sul riconoscimento della comune appartenenza alla verità e sul fatto che il rapporto con la verità è mediato dalla libertà. Ma solo una verità trascendente è come tale una verità che lascia liberi: proprio perché non si lascia oggettivare, richiede la mediazione libera e creativa dell'interprete. Potremmo trovare qui un'applicazione del detto evangelico «la verità vi farà liberi».

Il relativismo, geneticamente, non è che l'altra faccia del dogmatismo e della sua intolleranza. Ritenerne che, se non è conseguibile una formulazione oggettiva e perciò unica della verità, allora non vi sia verità o comunque essa non sia in nessun modo accessibile, è pensare esattamente quel che pensa il dogmatismo. Tutte le presunte verità diventano allora indifferentemente ammissibili, ma così si erge, nonostante le apparenze, un baluardo alquanto fragile contro l'intolleranza. Questa infatti trova alimento nel disinteresse di cui investe le posizioni diverse, disinteresse che è giustificato precisamente dalla convinzione che quelle posizioni non possono radicarsi nella verità. Un atteggiamento dialogico è un atteggiamento più che tollerante; nasce infatti dalla convinzione che posizioni diverse possono partecipare, pur in un modo che non è immediatamente evidente, della comune verità, e che, se anche sono false, è assolutamente inutile negarle con la forza, perché la verità trascendente non è accessibile e non si manifesta se non attraverso la libertà.

È chiaro che la via qui proposta è una via più difficile e che non può fare appello a nessuna semplice e immediata evidenza, né quella della verità oggettiva né quella dell'impossibilità della verità. Ma mi pare altrettanto chiaro come non sia possibile dialogo, convivenza civile, universalità, senza una fede, non necessariamente di tipo religioso, nella verità, nel senso del mondo e nella possibilità reale di affermare questo senso nella libertà.

Note biografiche

Oreste Aime

è professore di Filosofia morale e Filosofia della religione alla Facoltà Teologica di Torino. Ha pubblicato *Religione e religioni*, Cinisello B., San Paolo, 1999, e *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Assisi, Cittadella, 2007.

Benedetto XVI (Joseph Ratzinger)

è stato professore di Dogmatica a Münster, Tubinga e Ratisbona e, dal 1981 al 2005, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede. Dal 2005 è vescovo di Roma.

Pietro Barcellona

è professore di Filosofia del Diritto all'Università di Catania. Tra le sue pubblicazioni recenti, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Bari, Dedalo, 2008. Ha diretto la rivista "Democrazia e diritto" e ha presieduto il Centro per la Riforma dello Stato.

Claudio Ciancio

è professore di Filosofia teoretica presso l'Università del Piemonte Orientale. I suoi lavori riguardano la filosofia classica tedesca e i temi dell'ermeneutica, del male, dell'ontologia della libertà.

Piero Coda

ha insegnato teologia sistematica all'Università lateranense di Roma. Attualmente è preside dell'Istituto Universitario Sophia (Loppiano, Incisa in Val d'Arno) e presidente dell'Associazione Teologica Italiana.

Fulvio Ferrario,

pastore valdese, è professore di Dogmatica e discipline affini alla Facoltà valdese di Teologia di Roma. Tra le sue pubblicazio-

ni, l'edizione italiana del *Piccolo e Grande Catechismo* (Torino, Claudiana, 1998) e de *La cattività babilonese della chiesa* (con Giacomo Quartino, Torino, Claudiana, 2005) di Lutero, e alcuni volumi teologici, tra i quali il recente *Dio nella Parola. Frammenti di teologia dogmatica 1* (Torino, Claudiana, 2008).

Wolfgang Huber

è vescovo della Chiesa evangelica di Berlino. Dal 2003 è presidente del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania.

Paolo Ricca,

teologo valdese, è stato professore di Storia del cristianesimo (1976-2002) presso la Facoltà valdese di Teologia di Roma. È professore ospite del Pontificio Ateneo Sant' Anselmo di Roma. È direttore della Collana «Lutero - Opere scelte» di Claudiana, della quale ha curato i seguenti volumi: *Gli articoli di Smalcalda. I fondamenti della fede (1537-38)* (1992), *La libertà del cristiano (1520)* (2005) e *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca (1520)* (2008).

Sergio Rostagno

è stato professore di Teologia sistematica alla Facoltà valdese di Teologia di Roma dal 1976 al 2002. I suoi ambiti di ricerca: i nessi tra dogmatica ed etica nel pensiero protestante. Tra le recenti pubblicazioni, *Etica protestante*, Assisi, Cittadella, 2008.

Mario Tronti

è stato professore di Filosofia morale e Filosofia politica all'Università di Siena. La sua opera va da *Operai e capitale* (1966) alla *Politica al tramonto* (1998). L'attuale orizzonte è teologico-politico e politico-pratico. È presidente del Centro per la Riforma dello Stato.

Gustavo Zagrebelsky

è stato presidente della Corte costituzionale. Attualmente è professore di Diritto costituzionale e Giustizia costituzionale presso l'Università di Torino e docente presso l'Università «Suor Orsola Benincasa» di Napoli. Tra le sue pubblicazioni più recenti, *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

INDICE DEI NOMI

- A**belardo, 74
Abramo, 30
Adamo, 102, 113
Agostino, 56, 73
Aime O., 7, **71-96**
Allen W., 134
Anselmo di Canterbury, 40, 145, 154
Apel K.O., 175
Aristotele, 55, 74, 98, 106, 137
Arnaldez R., 26
Aulagnier P., 135
- B**aal, 111
Balthasar H.U. von, 57-60
Barcellona P., 8, 9, **133-139**
Barth K., 43, 146, 150
Benedetto XVI, 5, 7, 12-16, 18-20, **23-35**, 40-42, 44, 50-57, 59, 60, 62, 64, 66-68, 145, 147, 148, 167, 180
Benjamin W., 130
Bergson H., 82
Bernardo di Chiaravalle, 74
Blanchot M., 87
Boanerges fratelli, 94
Bonaventura da Bagnoregio, 61
Boncinelli E., 135
Bonhoeffer D., 146, 149, 150, 176
Böckenförde E.W., 6, 8, 10, 12, 13, 16-20, 125, 157, 164-167
Bultmann R., 146, 150, 152
Bubbio P.D., 60
Buddha, 55
- C**alvino Giovanni, 105, 115
Campi E., 113
Capra F., 174
Caputo J.D., 88
Cartesio, 74
Cavalli Sforza F., 152
Cavalli Sforza L., 152
Celso Aulo Cornelio, 73, 142
Certeau M. de, 84-86, 95
Ceruti M., 84
Chenu M.-D., 147
Ciancio C., 7, 8, 13, 15, **171-183**
Coda P., 7, 13, 15, **49-64**
Cohen H., 87
Confucio, 55
Congar Y., 147
Cortès D., 164
Costantino, 90
- D**aniélou J., 147
Dávila N.G., 86
Dawkins R., 69
Deleuze G., 81
Derrida J., 81, 87, 88
Duprè J., 9
Duquoc C., 89, 90
Dworkin R., 11
- E**beling G., 97, 98, 112
Eliot T.S., 71
Eliseo, 94
Ellwein E., 108
Esopo, 120

In **neretto** sono indicate le pagine riportanti gli interventi degli Autori del presente volume.

Euripide, 55
Eva, 102

Fabro C., 60, 61
Federico il Savio, 100
Fedone, 34
Ferrara A., 10,
Ferrario F., 8, 20, **141-158**
Ferretti G., 94
Filone di Alessandria, 144
Flores d'Arcais P., 157
Fornari G., 84
Foucault M., 81, 136
Förstel K., 24-26

Gadamer H.G., 88
Geffrè C., 85
Giacobbe, 30
Giacomo, 115
Giobbe, 134, 137
Giordano Bruno, 119
Giovanni, 27, 51-53, 66, 107
Giovanni XXIII, 159, 160
Giovanni Federico il Magnanimo, 100
Giovanni Duns Scoto, 28, 60
Giovanni il Resistente, 100
Giovanni Paolo II, 50, 51, 147
Girard R., 84
Giustino Martire, 144
Glei R., 24
Greisch J., 88
Grillmeier A., 30, 61
Guardini R., 34
Guattari F., 81

Habermas J., 6, 8-14, 64, 79, 80, 83,
126, 157, 167, 175, 180
Harnack A.von, 14, 15, 31, 42, 43, 67
Hazm I., 26, 28
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 10, 18
Heidegger M., 15, 59, 80, 81, 88
Henry M., 86, 87
Honneth A., 83
Huber W., 5, 7, 15, 19, **37-47**
Hume David, 170

Isacco, 30
Isaia, 100, 110

Janicaud D., 86
Jaspers K., 55, 78
Jung C.G., 137
Jüngel E., 40, 95, 154

Kandinsky W., 124
Kant Immanuel, 13, 18, 30, 31, 41, 45,
75, 80, 99, 155, 174-177, 179
Khoury T., 24-26
Kierkegaard Søren, 80, 124, 144
Kuhn S., 149
Küng H., 147

Lacan J., 136
Lao-Tze, 55
Leuzzi L., 13
Levinas E., 86, 87
Luca, 143
Lukács G., 124
Lutero Martin, 14, 15, 37, 38, 65, 68, 97-
111, 113, 114-116, 118-120, 144, 151
Luther J., 37

Maometto, 25
Marconi D., 171, 172
Maria, 143
Marion J.L., 86, 87
Marx K., 125, 127, 130, 134
Maurer E., 119
Monod J., 14, 31
Morandini S., 9
Moro A., 161
Mosè, 54, 55

Nancy J.L., 81, 87, 88
Natoli S., 81
Nault F., 88
Nicoletti M., 8, 11
Nietzsche F., 88, 93, 124, 134
Nussbaum M.C., 10

Odifreddi P., 69, 135
Omero, 55
Origene, 73

Paleologo Manuele II, 24-26, 28, 35,
49, 50, 65
Panikkar R., 133, 135
Pannenberg W., 50, 51, 144, 146
Pannier L., 85
Paolo, 27, 29, 42, 50, 56, 66, 67, 109,
110, 141-143, 151, 181
Pareyson L., 60, 88, 182
Parmenide, 138
Pascal Blaise, 30, 74, 179, 182
Penna R., 52
Pietro, 162
Platone, 34, 37, 55, 73, 98, 142, 183
Plotino, 73
Polanyi K., 124
Porfirio di Tiro, 73
Preterossi G., 17

Rahner K., 144, 147
Ratzinger J., *vedi* Benedetto XVI
Rawls J., 8, 11, 63
Ricca P., 7, 15, **65-70**, 133, 137
Ricœur P., 78, 79, 88
Riconda G., 60
Rostagno S., 7, 15, **97-120**
Ruggenini M., 81
Rusconi G.E., 5, 6, 8, 18

Satana, 112, 137
Savarino L., **5-20**, 37
Scalfari E., 136
Schelling Friedrich Wilhelm, 60
Schenker A., 28
Schiaivone A., 136
Schleiermacher F.D., 37-39, 45, 150

Schmitt C., 10, 125, 165
Sciuto I., 99
Scoppola P., 161
Scönberg A., 124
Seggiaro N., 120
Severino E., 138
Siewerth G., 60
Socrate, 27, 34, 53, 134
Sofocle, 55
Sonnemanns H., 30, 54
Spinoza Baruch, 74

Tacito, 142
Taylor C., 82
Taylor M., 88
Teilhard de Chardin, 147
Tertulliano, 144
Tillich P., 146
Tommaso D'Aquino, 74, 99, 103, 106,
176, 179
Trapp E., 24, 25
Troeltsch E., 15
Tronti M., 8, 9, **123-131**, 135, 138

Ulpiano Domizio, 14

Varrone Marco Terenzio, 56
Vattimo G., 60, 81, 88
Verlag K., 27, 29
Vineis P., 7

Weber M., 124, 129
Wolf E., 105, 114

Zaccagnini B., 161
Zagrebel'sky G., 8, 10, 11, **159-170**
Zambrano M., 137

INDICE

Introduzione di LUCA SAVARINO 5

**Parte prima. La lezione di Ratisbona
e la replica protestante** 21

1. FEDE, RAGIONE E UNIVERSITÀ. RICORDI E RIFLESSIONI
di BENEDETTO XVI 23

2. FEDE E RAGIONE
di WOLFGANG HUBER 37

3. LA LEZIONE DI BENEDETTO XVI A RATISBONA
di PIERO CODA 49

4. ALCUNE OSSERVAZIONI SULLA LEZIONE DI RATISBONA
di PAOLO RICCA 65

5. IL CIRCOLO INTERROTTO
di ORESTE AIME 71

6. *RATIO INIMICA FIDEL.*
ASIMMETRIA FEDE-RAGIONE IN LUTERO
di SERGIO ROSTAGNO 97

Parte seconda. Fede e spazio pubblico 121

7. CRISI DELLA RAGIONE E CRITICA DELLA FEDE
di MARIO TRONTI 123

8. PAROLA, SCIENZA, RELIGIONE
di PIETRO BARCELLONA 133

9. LA RAGIONE CREDENTE di FULVIO FERRARIO	141
10. DEMOCRAZIA E VERITÀ di GUSTAVO ZAGREBELSKY	159
11. POVERTÀ DEL RELATIVISMO E UNIVERSALITÀ DELLA RAGIONE ERMENEUTICA di CLAUDIO CIANCIO	171
<i>Note biografiche</i>	185
<i>Indice dei nomi</i>	187