



diritto & religioni

Semestrale
Anno VII - n. 1-2012
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

13



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno VII - n. 1-2012
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, F. Di Donato, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, F. Facchini
A. Bettetini, G. Lo Castro
P. Colella, A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro
F. Balsamo
S. Testa Bappenheim
F. Falanga
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fucillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Iván Ibán - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura

Il rapporto tra fede e ragione nel pensiero di Benedetto XVI

GIULIA LOCATI

“La fede non è una minaccia per la filosofia, la protegge piuttosto contro la pretesa totalizzante della gnosi. Protegge la filosofia, perché ne ha bisogno. Ne ha bisogno, perché non può fare a meno di un uomo che interroghi e indagli; non il domandare le è d’ostacolo, bensì quell’atteggiamento di chiusura che non vuol più domandare e considera la verità come qualcosa di irraggiungibile o che non è degno di aspirazione. La fede non distrugge la filosofia, la custodisce. Solo facendo così essa resta fedele a se stessa”¹.

Introduzione

Il 25 marzo del 1977, quando Papa Paolo VI lo nominò Arcivescovo di Monaco e Frisinga, Ratzinger scelse, come motto episcopale, “collaboratore della verità”, dandone la seguente spiegazione: “per un verso, mi sembrava che fosse questo il rapporto esistente tra il mio precedente compito di professore e la nuova missione. Anche se in modi diversi, quel che era e continuava a restare in gioco era seguire la verità, stare al suo servizio. E, d’altra parte, ho scelto questo motto perché nel mondo di oggi il tema della verità viene quasi totalmente sottaciuto; appare infatti come qualcosa di troppo grande per l’uomo, nonostante che tutto si sgretoli se manca la verità”².

Scopo del presente scritto è quello di indagare il modo in cui Benedetto XVI pone il problema della verità, segnatamente attraverso il radicamento e la configurazione del rapporto tra fede e ragione. Suddividendo l’esposizione in sette momenti – le emblematiche *lectiones* di Ratisbona e di Bonn, il continuo

¹ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Jaca Book, Milano, 1993, p. 31.

² Dalla biografia ufficiale di Benedetto XVI, pubblicata sul sito del Vaticano www.vatican.va, Libreria editrice vaticana, 2005.

dialogo con Habermas, il rapporto tra universalità e razionalità della religione cristiana, l'ellenizzazione del cristianesimo, la corrispondenza tra *λόγος* e *νόμος* e, infine, il problema dell'emancipazione della ragione moderna dalla fede ed il suo conseguente tradimento di se stessa – si cercherà di dare conto del nucleo del suo pensiero, e cioè del ruolo essenziale attribuito al nesso tra filosofia greca e cristianesimo e all'insegnamento della patristica e della scolastica circa l'unità delle verità di fede e di quelle di ragione.

1. *La Lectio Magistralis di Regensburg*

Il punto di partenza della nostra analisi è il “discorso di Ratisbona”³, che rappresenta una sintesi di idee e riflessioni meditate per moltissimi anni. Esso è articolato in tre momenti: l'identità cristiana in rapporto all'intrinseca correlazione tra fede e ragione; lo sviluppo storico di questa correlazione in riferimento alla modernità; la ripresa di questa correlazione nel *χάριος* cristiano. La lezione è dunque interamente dominata dal rapporto costante tra l'esperienza della fede, l'intelligenza della natura e l'agire di Dio.

Benedetto XVI prende spunto da un dialogo avvenuto, probabilmente nel 1391 ad Ankara, tra l'imperatore bizantino Manuele II Paleologo e un intellettuale persiano sulla differenza tra ebraismo, cristianesimo e islam e sulla relazione tra l'Antico Testamento⁴, il Nuovo Testamento e il Corano, per sottolineare quanto sia importante e ragionevole interrogarsi su Dio per mezzo della ragione; e quanto ciò sia costitutivo della tradizione cristiana. L'idea della necessaria interrelazione tra filosofia e fede, tra ragione e religione, è presentata come un'idea prettamente cristiana, derivante dal fatto che “la fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco”⁵: vi è una continuità tra il *λόγος* greco e la fede cristiana tale per cui nel cristianesimo vi è la convinzione che “agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio”⁶.

³ Ci riferiamo alla *Lectio magistralis* intitolata *Fede, ragione e Università-Ricordi e riflessioni*, tenuta il 12 Settembre 2006 dal Papa Benedetto XVI presso l'Università di Regensburg durante il suo viaggio in Baviera. Il testo è reperibile sul sito www.vatican.va.

⁴ Dal momento che, da un punto di vista scientifico, sono più corrette, in quanto più neutre, le locuzioni *Antico Testamento/TN⁹²K* oppure *Bibbia Ebraica*, rispetto alla locuzione *Vecchio Testamento*, tenderò ad usare sempre, alternativamente, le prime due, privilegiandole rispetto alla terza, che verrà da me utilizzata solo nella citazioni di autori che la prediligono.

⁵ JOSEPH RATZINGER, *Lectio* cit., p. 3.

⁶ *Ibidem*, p. 2.

L'idea di questa continuità viene fatta risalire a Giovanni che, riprendendo e modificando il primo versetto⁷ del Libro della Genesi, ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole "In principio era il *λόγος*"⁸. L'origine di tutto è dunque una ragione creatrice capace di comunicarsi come ragione, che Giovanni identifica con Dio⁹. Questo è il simbolo dell'incontro tra il messaggio biblico e l'interrogarsi greco, tra le tendenze demitizzanti della Bibbia e quelle del pensiero greco: incontro che per Ratzinger non è un semplice caso della storia, bensì una "condensazione necessaria"¹⁰, che rinvia alla necessaria correlazione tra il valore intrinseco della razionalità e la fede, che non può più tradire la razionalità stessa. Tale avvicinamento, che è stato espresso da Giovanni in modo inequivocabile¹¹, era stato prefigurato dall'enoteismo¹² di Socrate ed era già stato avviato da molto tempo, in particolare con il "colui che sono"¹³ pronunciato dal Dio di Israele durante l'esilio. Anche la versione greca dell'Antico Testamento¹⁴ viene vista non solo come mera opera di traduzione, ma come "l'incontro tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione"¹⁵. Il "culto" cristiano è un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione¹⁶ in quanto Dio si è mostrato come *λόγος*; conseguen-

⁷ Il primo versetto del Libro della Genesi recita infatti "In principio Dio creò il cielo e la terra" *La sacra Bibbia, Genesi*, 1,1. L'edizione di riferimento è quella ufficiale della CEI a cura del centro catechistico salesiano di Leumann (Torino), Elle Ci Di, Torino, 1997.

⁸ *GV* 1,1. Ratzinger traduce *logos* con *ratio* invece che con *verbum*, che è la traduzione ufficiale della Cei.

⁹ "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio" *GV* 1,1.

¹⁰ JOSEPH RATZINGER, *Lectio* cit., p. 3. Tale necessità emerge anche dalla visione di 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!". (*AT* 16,6-10).

¹¹ Infatti la ragione a cui Ratzinger si riferisce non è quella umana, bensì quella divina, o, meglio, la ragione umana in quanto partecipe del *λόγος* divino. È anche da notare che il richiamo alla ragione non è richiamo ad una ragione intesa in senso formalistico, bensì ad una ragione pregnata di verità.

¹² ADELE MONACI CASTAGNO, *Origene: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000, p. 129.

¹³ *Es* 3,14.

¹⁴ Ci riferiamo alla "Bibbia dei Settanta", realizzata, secondo la tradizione, nel III secolo, ad Alessandria da settanta sapienti, che avevano ricevuto l'incarico da Tolomeo Filadelfo. Tale traduzione è dunque da considerarsi non una trasposizione ellenizzante della *Vorlage* ebraica, ma un testo autonomo, costituito da un'insieme di tradizioni diverse. In merito rinvio a ADRIAN 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.

¹⁵ JOSEPH RATZINGER, *Lectio* cit., p. 3.

¹⁶ In merito possiamo rimandare a *RM*, 12,1: "Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto

temente, è storicamente indubbio, per Benedetto XVI, il fatto che la teologia (ossia l'intelligenza della fede in quanto esigita dalla fede stessa) nasca da questo incontro tra l'annuncio del Vangelo e la filosofia greca. Tra la ragione umana e quella divina esiste sia un rapporto di analogia¹⁷ che di dissimiglianza: infatti il *λόγος* divino, in quanto razionalità infinita di tipo intuitivo, raccoglie in sé ciò che l'intelletto umano produce attraverso i ragionamenti discorsivi. Allo stesso tempo, il *λόγος* che vive in noi vive anche nel resto del creato, con la conseguenza che il pensiero delle persone e delle cose e la creazione delle persone e delle cose nel *λόγος* coincidono. Per Dio l'atto dell'intuizione coincide con quello della creazione, così che vi è una razionalità del creato ed un ordine gerarchico creaturale che la nostra ragione, alla luce dei principi divini, può cogliere. Pertanto, esiste una conformità di fondo tra il concetto greco e quello cristologico di *λόγος*, nonostante non siano completamente identificabili in quanto il *λόγος* attinge all'*humus* greco ma, contemporaneamente, richiama anche l'idea ebraica di ragione rivelatrice ed epifanica.

Proprio in quest'ottica viene sottolineato, da un lato, l'avvicinamento che si è avuto tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco e, dall'altro, il fatto che "il cristianesimo abbia trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa"¹⁸, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo in Oriente. In sostanza il cristianesimo è costituzionalmente legato all'Europa e all'idea di ragione che in Europa è nata; esso può essere analizzato e compreso solo a partire dalla consapevolezza che il suo substrato culturale, storico e filosofico-ideale è l'Europa.

Poste queste premesse Ratzinger si interroga sulle deviazioni da questo modello, ossia sulle tendenze che hanno rotto questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano; e ne individua quattro.

La prima è costituita dal volontarismo di Duns Scoto, che, in opposizione con l'intellettualismo agostiniano e tomista, mostra una totale "sfiducia nei confronti di ogni filosofia autonoma o separata"¹⁹. Per il filosofo scozzese,

spirituale. Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto". È interessante notare che la locuzione "culto spirituale" può anche essere tradotta con le locuzioni "culto logico" o "culto ragionevole", ossia conforme alla natura di Dio e dell'uomo. Tuttavia bisogna ricordare che l'aggettivo è spesso usato in contesti analoghi, da autori ebrei o greci, per ben sottolineare la differenza tra il culto formale ed esteriore e il culto vero che impegna tutto l'uomo.

¹⁷ A prescindere dal fatto che tale rapporto sia o meno la *Denkform* del cattolicesimo, esso è certamente uno dei pensieri più profondi da esso custoditi, che non cessa di mostrare la sua attualità.

¹⁸ JOSEPH RATZINGER, *Lectio* cit., p. 4.

¹⁹ GIANCARLO GALEAZZI, *L'ente e l'essenza di Tommaso D'Aquino e il rapporto fede-ragione nella scolastica*, Paravia, Torino, 1991, p. 155.

l'iniziatore della crisi della scolastica²⁰, l'unico tipo di conoscenza possibile è quella fattuale: l'uomo può conoscere ciò che Dio crea perché osserva il mondo che lo circonda, e con ciò conosce la *voluntas* ordinata di Dio, ma non potrà mai arrivare a comprendere il progetto divino. In questo modo si accentuano la trascendenza e la diversità di Dio, con la conseguenza che "anche la nostra ragione, il nostro senso del giusto 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"²¹. In contrasto con queste posizioni Ratzinger ritiene che ci sia una analogia tra l'eterno Spirito di Dio creatore e la nostra ragione: in quest'ottica Dio non è irraggiungibile ed impenetrabile "perché si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno d'amore in nostro favore"²². In sostanza, se affermiamo che la fede è in grado di comprendere la filosofia, allora ammettiamo che l'una è una componente essenziale dell'altra, e che entrambe sono elementi necessari per giungere ad una comprensione, completa e non parziale, di ciò che ci circonda. La verità cristiana, quindi, non si contrappone alle verità filosofiche, ma le assume e le supera²³. Ciò implica, da un lato, un senso fiducioso di possibilità di sviluppo creativo del proprio intelletto nell'ambito della tradizionale ortodossia della chiesa cattolica e, dall'altro, l'idea che le verità di fede non possano essere qualcosa di inafferrabile ed irrazionale, ma qualcosa che va compreso. In quest'ottica la vera filosofia coincide con la religione della chiesa universale e deve essere dilatata fino a comprendere ogni tipo di intelletto. La domanda teologica cerca infatti risposta attraverso due vie: l'ascolto della parola stessa di Dio²⁴ e l'indagine compiuta per mezzo della ragione umana attorno all'esistenza ed alla natura di Dio.

²⁰ Il maggior rappresentante della crisi della Scolastica è invece considerato Guglielmo D'Ockam, che, se sul piano teologico e metafisico riprende e sviluppa il volontarismo di Duns Scoto giungendo a sostenere una netta separazione tra fede e ragione, su quello gnoseologico perviene ad un orientamento empiristico e nominalistico che pone in crisi la metafisica e apre la via alle conoscenze scientifiche. In merito rimando a NICOLA ABBAGNANO, *Guglielmo D'Ockham*, Carabba, Lanciano, 1931 e ad ALESSANDRO GHISALBERTI, *Introduzione a Guglielmo D'Ockham*, Laterza, Bari, 1976.

²¹ JOSEPH RATZINGER, *Lectio* cit., p. 3.

²² *Ivi*.

²³ La necessaria collaborazione tra fede e ragione era già stata sottolineata da Giovanni Paolo II: "La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità". Obiettivo dell'uomo è quello di cercare la verità, indagando sia nelle realtà concrete che in quelle del pensiero. "Naturalmente filosofo" egli non può rinunciare a usare la propria ragione e non può escludere dalla propria ricerca Dio, che è il vero assoluto. KAROL WOJTYLA, enciclica *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998. Il testo è reperibile sul sito: www.vatican.va.

²⁴ In questo senso si parla di fede come di autorivelazione di Dio all'uomo.

Il secondo momento di de-ellenizzazione è rappresentato dalla Riforma²⁵, i cui postulati presumevano una necessità di separare totalmente la fede dalla filosofia: i riformatori infatti ritenevano che il messaggio religioso così come formulato nel tempo fosse totalmente condizionato dalla filosofia e che fosse dunque necessario cessare di pensare la fede come un semplice elemento inserito nella struttura del sistema filosofico²⁶. Per poter accedere alla dimensione più pura della fede, si riteneva, in altri termini, necessario separarla dalla filosofia, recuperando così il suo messaggio originario.

Un terzo momento è rintracciabile nella teologia liberale del XIX e del XX secolo, il cui massimo esponente viene identificato con Adolf von Harnack²⁷, il quale riteneva che il vero culmine dello sviluppo religioso dell'umanità fosse il messaggio semplice, non ancora ellenizzato e non ancora teologizzato, dell'uomo Gesù. In questo modo si tentava di "liberare il cristianesimo da elementi apparentemente filosofici e teologici"²⁸ e si riconduceva la teologia a qualcosa di essenzialmente storico e scientifico: "ciò che essa indaga su Gesù mediante la critica è espressione della ragion pratica. (...) Nel sottofondo c'è l'autolimitazione moderna della ragione"²⁹. Benedetto XVI pone in evidenza, a tal riguardo, il fatto che la teologia harnackiana contenesse *in nuce* una delle caratteristiche della ragione moderna, consistente nel rifiuto della fede e nella conseguente impossibilità di giungere alla verità.

L'ultimo momento è quello attuale, in cui si ritiene che per affrontare il problema del multiculturalismo si debba superare quella che, in quest'ottica,

²⁵ Occorre sottolineare che Benedetto XVI non intende criticare qui *in toto* il protestantesimo, bensì solo alcuni aspetti che si sono affermati in seno ad esso.

²⁶ In quest'ottica colui che ha portato a massimo compimento questo modo di impostare la questione è Immanuel Kant, il quale, ancorando la fede esclusivamente alla ragion pratica, le ha negato accesso alla realtà. Mi permetto di dissentire dall'opinione di Ratzinger, in quanto per un verso Kant non parlò mai di accantonamento del pensiero, ma solo di una "sospensione del sapere", e per l'altro il Pontefice tende a far cadere quegli elementi del pensiero kantiano che non si lasciano ridurre ad esso. In merito vedi IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1989 e Id., *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti Morali*, Utet, Torino, 1970.

²⁷ In merito vedi ADOLF VON HARNACK, *Il cristianesimo e la società*, Cultura Moderna, Mendrisio, 1911, e Id., *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1992.

²⁸ JOSEPH RATZINGER, *Lectio cit.*, p. 4.

²⁹ Infatti la moderna ragione si autolimita perché da un lato presuppone la struttura matematica della materia e la sua razionalità intrinseca e dall'altro l'idea dell'utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi. In questo modo però si parla di scientificità solo per il tipo di certezze derivanti dalla sinergia di matematica ed empiria e si esclude dalla scienza e dalla ragione l'indagine su Dio, che in quest'ottica viene ritenuto un problema a-scientifico o pre-scientifico. Ma se la scienza è solo questo l'uomo stesso subisce una riduzione, in quanto gli interrogativi della religione e dell'etica vengono relegati all'ambito soggettivo. Per Ratzinger dunque "la ragione moderna si basa su una sintesi tra platonismo (cartesianesimo) e empirismo". *Lectio cit.*, pp. 4-5.

è definita l'inculturazione ellenistica e permettere così alle altre culture di scoprire il semplice messaggio del Nuovo Testamento per inculturarlo poi nei rispettivi ambienti. Per il pontefice questa posizione è sbagliata dal momento che "il Nuovo Testamento è stato scritto in lingua greca e porta con se stesso il contatto con lo spirito greco (...). 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, fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura"³⁰.

Per Ratzinger dunque vi è una netta continuità tra la separazione di fede e ragione e il mancato riconoscimento della relazione preferenziale che intercorre tra il cristianesimo e pensiero greco: dal che consegue che un vero dialogo tra le culture e le religioni è possibile solo se si supera la autolimitazione della ragione – derivante da tale disconoscimento – e se si riuniscono fede e ragione: "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"³¹.

2. *Ragione e fede in dialogo. Fede come "custodia" della ragione*

La prolusione di Bonn

Il problema del rapporto tra fede e ragione era già stato sollevato da Ratzinger nella prolusione di Bonn del 1959³², che aveva al centro della sua analisi il rapporto tra il Dio della fede ed il Dio dei filosofi³³ ed in cui egli prendeva le mosse dal commento delle opposte soluzioni proposte in merito da Tommaso d'Aquino³⁴

³⁰ *Ibidem*, p. 5.

³¹ *Ivi*.

³² JOSEPH RATZINGER, *Il Dio della fede ed il Dio dei filosofi*, Marcianum, Venezia 2007.

³³ Tale questione, che riproduce in sostanza quella del rapporto tra fede e filosofia, fu posta per la prima volta in questi termini il 24 Novembre 1654, giorno in cui venne trovata una pergamena cucita dentro una giacca dell'appena defunto Blaise Pascal, con le parole: "Fuoco. Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e degli scienziati". Emerge qui chiaramente come ai diversi modi dell'esperienza di Dio corrisponde una diversa conoscenza di Dio ed una diversa relazione con Dio. In merito si veda ROMANO GUARINI, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, München, 1950, pp. 46-47.

³⁴ Tommaso d'Aquino riteneva che vi fosse coincidenza tra il Dio della religione ed il Dio dei filosofi e, contemporaneamente, una parziale distinzione tra il Dio della fede e quello della filosofia. Si veda, a tal riguardo, TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Paoline, Roma, 1950, q. 1.

e da Emil Brunner³⁵. La questione di partenza era duplice: per un verso Ratzinger si chiedeva quale tipo di razionalità fosse adatta alla fede cristiana, come essa s'inserisse nell'esistenza umana, se ed a quali condizioni fosse conciliabile con la ragione moderna; dall'altro indagava l'essenza del legame operato dalla Chiesa nascente tra il pensiero greco e la fede biblica: era stato «legittimo», tanto da appartenere all'«essenza del Cristianesimo», oppure era stato un «disastroso equivoco» del quale era necessario liberarsi?³⁶

Ratzinger vuole, a tal proposito, dimostrare che la contrapposizione stoica tra Dio della fede e Dio dei filosofi dipende dall'errata convinzione che, mentre la filosofia e la fisica scoprono la verità tanto del reale quanto dell'essere divino, la religione percorre la sua strada in modo indipendente, disinteressata alla venerazione di ciò che la scienza scopre come il vero Dio, ponendosi così al di fuori del problema della verità e sottoponendosi unicamente alla propria legalità religiosa. Al contempo vuole rivendicare la legittimità del nesso, stabilito da Agostino, tra ontologia neoplatonica e conoscenza biblica di Dio.

Per compiere questa duplice operazione, e per rispondere dunque agli interrogativi inizialmente posti, l'attuale Pontefice prende le mosse dalla riflessione intorno al concetto filosofico di Dio, evidenziando che per prima cosa è necessario porlo in correlazione con il mondo religioso e spirituale di riferimento, poiché solo nel momento in cui il rapporto tra il concetto filosofico e quello religioso di Dio viene esaminato, si possono cogliere pienamente i termini della questione. Tale operazione è resa possibile dal fatto che si presuppone l'unità della verità³⁷: la relazione, comune alla filosofia ed alla teologia, con qualcos'altro maggiore di entrambe, ossia la verità, le collega l'una all'altra “anche quando il teologo identifica in definitiva questa verità con il *Logos* divenuto uomo³⁸. Questo viene a significare che la verità c'incontra come Persona, anzi

³⁵ Emil Brunner analizzò la tendenza della teologia filosofica a procedere dai nomi di Dio al suo concetto puro; egli notò che contemporaneamente a questa tendenza, se ne verifica però anche un'altra, ossia il mantenimento del nome di Dio per rendere possibile la sua chiamabilità, o, *rectius*, la sua rivelazione. In questo modo, a parere di Brunner, la differenza tra il Dio della fede e quello dei filosofi rimane profonda, poiché nell'un caso è Dio e solo Dio che, in completa libertà ed autonomia, produce il rapporto con l'uomo, mentre nell'altro è l'uomo che ricerca Dio. In merito si veda JOSEPH RATZINGER, *Il Dio* cit., pp. 21 sgg. e EMIL BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott* (Dogmatik 1), Zürich, 1953, pp. 121-140.

³⁶ JOSEPH RATZINGER, *Il Dio della fede* cit., p. 8.

³⁷ Infatti il problema di Dio è il problema della verità, e viceversa: “Poiché il problema di Dio non è altro, in definitiva, che il problema della verità in genere. C'è una verità? C'è in quanto riconoscibile per l'uomo? C'è come possibilità dell'uomo...Il problema di Dio, identico con il problema della verità in quanto tale, diventa così vero e proprio confronto del teologo con il positivismo”, JOSEPH RATZINGER, *Die Frage nach Gott*, Freiburg, 1972, p. 6.

³⁸ *Gv* 14, 6. Il cristianesimo, quale sintesi di fede e ragione, è necessario per preparare il terreno

come *Logos* umano-divino, ed in tal modo viene toccato il rapporto tra Verità ed Amore”³⁹. In questo modo la ragione purifica la concezione religiosa di Dio e, contemporaneamente, il discorso teologico su Dio sottopone a critica le supposizioni filosofiche circa la realtà ultima ed assoluta⁴⁰; così il primato della verità stessa non separa fede e ragione, ma le rafforza, promuovendole nella loro propria dignità e nel loro reciproco richiamo.

In tale contesto, si inserisce la riflessione tanto sul ruolo che il concetto di Dio ha svolto nella filosofia greca (riflessione che si concentra in particolare sulla distinzione stoica⁴¹ tra *θεολογία μυθική – πολιτική – φυσική*, poiché solo a partire da questa distinzione è possibile configurare la *theologia naturalis* filosofica dei greci) quanto sul rapporto tra monoteismo filosofico greco e teologia filosofica. Per prima cosa occorre cogliere il carattere apologetico e riformatore della distinzione tra *theologia civilis* e *theologia mytica*, in quanto tale distinzione ha permesso di liberare e separare quanto più possibile la prima dalla seconda, per arrivare ad una opposizione solo tra *theologia civilis* e *theologia naturalis*, l’una oggetto del popolo e l’altra oggetto dei filosofi e dei fisici⁴², corrispondenti l’una alla politica e l’altra al cosmo⁴³. Qui si rende visibile in modo radicale la profonda ed intrinseca contrapposizione tra teologia politica e mitica da un lato, e naturale dall’altro: nell’un caso il luogo d’azione viene determinato dalla pratica culturale dell’uomo, nell’altro dalla realtà del divino che si trova di fronte all’uomo. In sostanza, mentre la *theologia naturalis* ha a che fare con la *theologia deorum*, le altre due *theologiae* hanno a che fare con i *divina instituta hominum*, così che vi è, da una parte, la metafisica teologica e, dall’altra, la religione culturale: “Dio della fede e Dio dei filosofi: così si è tentati di dire anche qui; ed è anche qui che la fede ha a che fare con persone viventi da incontrare, e la filosofia con la formula a-personale”⁴⁴.

perché gli uomini nella gioia eucaristica possano dire, per la verità trovata come essenza della ragione, credendo: “Ragione e mistero si sono incontrati”, JOSEPH RATZINGER, *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia, 1984, p. 125.

³⁹ HEINO SONNEMANS, *Postfazione* a JOSEPH RATZINGER, *Il Dio* cit., p. 65.

⁴⁰ “Vorrei parlare...di una necessaria correzionalità tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate ad una reciproca purificazione e guarigione e che hanno bisogno l’una dell’altra, ciò che debbono reciprocamente riconoscere”, JOSEPH RATZINGER, *Il Dio* cit., p. 74.

⁴¹ Essa fu sviluppata soprattutto da MARCO TERENCE VARRONE, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, Zanichelli, Bologna, 1965.

⁴² In quest’ottica la *theologia mytica* è invece oggetto dei poeti.

⁴³ Alla *teologia mytica* corrisponde invece il teatro.

⁴⁴ JOSEPH RATZINGER, *Il Dio* cit., p. 39.

Il problema dell'antico politeismo era, in altri termini, la convinzione secondo la quale così come la teologia civile non può avere alcun Dio, ma soltanto una religione, allo stesso tempo la teologia naturale non può avere alcuna religione, ma soltanto una divinità. Con la conseguente visione della filosofia e della fisica come mezzi per scoprire la verità del reale e dell'essere divino, e della religione come percorritrice di una strada indipendente, poiché disinteressata alla venerazione di ciò che la scienza scopre come il vero Dio. In questo modo la religione si pone al di fuori del problema della verità e si sottopone unicamente alla propria legalità religiosa. A tale visione politeistica, caratterizzata dall'idea di "non interpellabilità" dell'Assoluto, cui consegue la necessità di invocare le sue immagini riflesse, ossia gli dei, si deve per Benenetto XVI contrapporre il monoteismo, il quale, fondandosi sull'idea di "interpellabilità" dell'Assoluto, come Dio che è al tempo stesso Assoluto in sé e Dio dell'uomo, ha tentato l'ardita impresa di interpellare l'Assoluto, ossia il Dio dei filosofi, ritenendolo il Dio degli uomini⁴⁵.

Se dunque il monoteismo è caratterizzato dal fatto che vi è un legame che congiunge l'uno all'altro il Dio dei filosofi con il Dio della fede, che coincide qui con il Dio degli uomini, allora il nesso, stabilito da Agostino, tra ontologia neoplatonica e conoscenza biblica di Dio, è legittimo. In quest'ottica è pienamente condivisibile la constatazione agostiniana secondo la quale "il Dio muto ed ineffabile dei filosofi è divenuto in Gesù Cristo il Dio che parla e ascolta, precisamente per la prima volta l'intima esigenza della fede biblica"⁴⁶. La conseguenza di tale constatazione è che la sintesi operata dai Padri della Chiesa tra fede biblica e spirito greco è stata non solo legittima, ma anche necessaria, al fine di dare espressione alla piena esigenza e a tutta la serietà della fede biblica. Questa piena esigenza si basa proprio sul fatto che essa fornisce il legame con il concetto pre-religioso e filosofico di Dio, rendendo in questo modo la verità filosofica un elemento costitutivo della fede cristiana⁴⁷. La legittimità di tale sintesi appare dunque evidente nella misura in cui la fede biblica in Dio volle e dovette essere monoteismo, che coincide appunto con il fondersi dell'Assoluto in quanto tale con il Dio che si è rivolto all'uomo⁴⁸. Di più: l'elemento filosofico del concetto biblico di Dio non solo è ravvisabile, come abbiamo appena illustrato,

⁴⁵ Parimenti, mentre nel politeismo è l'uomo che ricerca Dio, nel monoteismo è Dio che produce il proprio rapporto. È dunque necessario determinare questo rapporto, sia filosoficamente che teologicamente, come rapporto tra l'uomo e Dio, che può essere chiamato (*der Angerufen*) ed interpellato (*Ansprechbare*).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁷ In quest'ottica anche l'*analogia entis* è una dimensione necessaria della realtà cristiana.

⁴⁸ Vedi *Is* 40, 12-18.

nella sintesi patristica, ma aumenta a mano a mano che esso “si trova costretto a dichiarare la propria peculiarità e particolarità di fronte al mondo delle nazioni in un linguaggio che sia comune al di sopra del proprio ambiente interno, ossia comprensibile per tutto il mondo”⁴⁹. In sostanza l’appropriazione della filosofia, così come effettuata dagli apologeti, fu il necessario completamento interno dello svolgersi esterno dell’annuncio del Vangelo. Dal momento che il cristianesimo non è una dottrina segreta esoterica per una limitata cerchia di iniziati, bensì il messaggio di Dio rivolto a tutti, allora è essenziale tradurlo verso l’esterno nel linguaggio comune della ragione umana. Inoltre, la vera esigenza della fede cristiana può essere resa visibile solo se si comprende il legame che essa necessariamente instaura con ciò che l’uomo ha compreso precedentemente in una qualsiasi forma, come per esempio l’Assoluto. In altri termini, l’indagine religiosa deve porsi il problema di comprendere le verità cui si è pervenuti attraverso l’analisi filosofica, di relazionarsi con esse, di assumerle al proprio interno e di partire da esse per continuare la propria indagine. A questo punto è pertanto necessario ammettere l’esistenza del legame, fondamentale e legittimo, tra il Dio della fede ed il Dio dei filosofi, perché la fede deve partire dall’analisi e dalla comprensione dell’Assoluto filosofico per poter giungere a quella dell’assoluto teologico. Nonostante ciò rimane un punto problematico: se la fede afferra il concetto filosofico di Dio dicendo che l’Assoluto (inteso come neutro – in tedesco *das* –) coincide con l’Assoluto (inteso come maschile – in tedesco *der* –) che parla in Gesù Cristo, e dunque come tale è “parola”, allora “la differenza tra fede e filosofia non viene semplicemente eliminata, e ciò che finora era filosofia viene trasformato in fede”⁵⁰. La filosofia rimane così un’altra cosa, con la quale la fede si mette in relazione per dialogare, al fine di rendersi comprensibile. Contemporaneamente si trasforma il concetto di Assoluto, poiché quando esso viene liberato dalla propria esistenza filosofica e dalla sua precedente coesistenza con il politeismo, inserendolo nel campo di relazione della fede, subisce necessariamente una profonda purificazione e trasformazione. Dal momento che, nel mondo spirituale greco della teologia naturale, Dio rimase sostanzialmente a-religioso, fu possibile la creazione di uno sfondo metafisico per il politeismo religioso, con la conseguenza che la neutralità religiosa di principio del concetto di Dio determinò in modo normativo la stessa idea di Assoluto.

⁴⁹ JOSEPH RATZINGER, *Il Dio* cit., p. 49. Di fatto per Ratzinger l’appropriazione dell’elemento filosofico si effettuò compiutamente nel momento in cui il poco espansivo giudaismo venne sostituito da una religione espressamente missionaria, ossia il cristianesimo.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 52.

Il teologo ed il filosofo: J. Ratzinger e J. Habermas

La posizione ratzingeriana intorno alla questione di quale debba essere il rapporto tra la ragione e la fede emerge da un dialogo famoso: quello con Jürgen Habermas⁵¹. Entrambi prendono le mosse da quella che definiscono una “società postsecolarizzata”⁵², ossia una società nella quale c’è una persistenza della religione e una sua crescente richiesta di partecipazione al discorso pubblico, in contrasto con quelle previsioni che ritenevano ci sarebbe stato un disincanto e un tendenziale ritirarsi del religioso nella dimensione privata⁵³. In questo contesto, da un lato, entrambi concordano sulla necessità di un dialogo tra fede e ragione in modo tale che una rappresenti il limite dell’altra, “in un sistema di *check and balance* reciproco, (...) e che in questa correlazione si alimentino beneficamente come forze complementari”⁵⁴; dall’altro si rendono necessarie delle concessioni reciproche, perché, se il laico deve riconoscere che questa più ampia presenza del discorso religioso nella sfera pubblica corrisponde ad un fenomeno sociale che ha profondità e motivazioni forti⁵⁵, il religioso deve prendere atto che questa espansione dei suoi progetti di uso pubblico della ragione lo costringe a misurarsi con

⁵¹ Tale confronto, avvenuto a Monaco il 10 Gennaio 2004, è stato organizzato dalla Katholische Akademie in Bayern. I testi che qui riportiamo e commentiamo sono gli atti di quell’incontro. In merito vedi JÜRGEN HABERMAS e JOSEPH RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005 e JÜRGEN HABERMAS e JOSEPH RATZINGER, *Etica, religione e stato liberale*, Morcelliana, Brescia, 2005. Scopo di questo paragrafo è l’analisi del pensiero papale sul rapporto fede-ragione; tale analisi viene condotta grazie alla lettura del dialogo con Habermas. Non sarà però analizzato, in questa sede, il pensiero del filosofo, bensì unicamente quello del religioso.

⁵² GIANCARLO BOSETTI, introduzione a *Ragione e fede* cit., p. 8.

⁵³ In particolare, la società postsecolarizzata è caratterizzata “dalla ricerca di senso dell’esistenza, di ipotesi alternative all’ipermaterialità del consumismo trionfante, alla cinica selettività del mercato globale”, FRANCESCO RIMOLI, *È possibile una laicità dialogante? Note minime su relativismo, postsecolarismo, identità*, www.costituzionalismo.it, 12 marzo 2007, p. 3.

⁵⁴ *Ivi*.

⁵⁵ Habermas aveva già riconosciuto all’esperienza religiosa un ruolo importante nella consolazione degli individui e nella fondazione del senso della vita e al linguaggio religioso la capacità di custodire ed esprimere delle ragioni che il discorso pubblico non può ignorare. Vedi JÜRGEN HABERMAS, *Fede e sapere*, in LEONARDO CEPPEA (a cura di) *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 99 sgg. e GERARDO CUNICO (a cura di), *Il ruolo sociale della religione. Saggi e conversazioni*, Queriniana, Brescia, 1977. Questo dialogo è ancor più rilevante perché Habermas, partendo dalla convinzione secondo la quale la neutralità ideologica statale, che garantisce pari libertà etiche ad ogni cittadino, non è conciliabile con la generalizzazione politica di una visione laicista del mondo, arriva a sostenere che la fede rappresenta un’importante sfida cognitiva per la filosofia, la quale “deve essere pronta ad apprendere dalle tradizioni religiose (...) non per motivi funzionali ma per motivi di contenuto”. In merito vedi, JÜRGEN HABERMAS, JOSEPH RATZINGER, *Etica* cit., pp. 53 sgg.

le regole laiche della democrazia e con i problemi di tolleranza e convivenza posti dalla pluralità delle religioni e delle culture⁵⁶.

Al centro del pensiero di Ratzinger vi è quella che egli definisce l'alleanza preferenziale tra il cristianesimo e la razionalità occidentale ed il conseguente nesso inscindibile tra il diritto, la natura, la fede e la ragione: partendo dall'idea secondo la quale la natura è umanamente comprensibile in quanto retta da disegni razionali si arriva ad una visione complessiva di quelli che devono essere i rapporti tra questi quattro elementi, con la conseguenza che la comprensibilità e l'intelligibilità dei disegni divini per mezzo della ragione umana rappresentano ciò che fonda la pretesa di una loro universalità⁵⁷. Il riconoscimento della titolarità dei diritti umani a qualsiasi persona, in qualsiasi parte del mondo si trovi ed a prescindere dal tipo di governo del quale è cittadino, si fonda, per Ratzinger, sull'idea che tali diritti siano religiosamente fondati e razionalmente comprensibili.⁵⁸ In sostanza, se si ritiene che i diritti fondamentali siano il riconoscimento di un *quid* che appartiene ad ogni essere umano, universalmente inteso – *quid* che può essere compreso attraverso l'uso della ragione, che per sua natura è universale –, allora si ammetterà che siano percepiti come assoluti, come esigenze imprescindibili, valori irrinunciabili in ogni luogo ed in ogni tempo.

Contemporaneamente è importante evidenziare come la credenza nell'esistenza di un disegno razionale implichi la convinzione che esista una verità cui si può giungere attraverso la fede ed attraverso la ragione. Ed è anche a tal riguardo che Ratzinger vede una similitudine tra il pensiero greco – in questo caso quello socratico – e quello cristiano: il pagano Socrate è potuto diventare, sotto certi aspetti, il profeta di Gesù Cristo perché aveva compreso una questione fondamentale, ossia la fiducia nella capacità umana di conoscere la verità: “è questa che ha conferito al suo modo di filosofare una sorta di privilegio nella storia della salvezza e lo ha reso un recipiente adatto per il

⁵⁶ Rimoli si sofferma invece più sulla differenza di impostazioni che sulle concessioni reciproche, notando che “laddove Habermas, che pure si fonda su un'etica post cognitivista, e non su quella del relativista puro, non cognitivista, invoca una concezione veritativa comunque sottoposta al processo discorsivo, ossia sempre rivedibile sulla base della consensualità, nel senso dell'*overlapping consensus* di Rawls o del pur opinabile criterio dell'argomentazione di Alexy, Ratzinger si sottrae immediatamente alle regole dell'etica discorsiva, opponendo il limite della non negoziabilità dei principi immutabili e la rigidità assoluta del nucleo etico della rivelazione”, FRANCESCO RIMOLI, *È possibile una laicità* cit., p. 7.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 51 sgg.

⁵⁸ Ossia comprensibili da una ragione universale che è la stessa ragione che permette di interrogarsi sulla fede.

λόγος cristiano, che libera attraverso la Verità e verso la Verità”⁵⁹.

In sostanza esiste una Verità, che non è contro la ragione o al di là della ragione, cui l’uomo tende e che può essere compresa attraverso la ragione e attraverso la fede. Di più: l’affermazione di una dimensione teologica della ragione ha la sua manifestazione prima proprio in una sorta di metafisicità e religiosità che l’uomo porta con sé come apertura dell’essere alla verità. La ragione e la fede non sono dunque in contraddizione, ma anzi sono lo strumento per arrivare alla Verità. Questo è precisamente la *Vorgabe* – la “dotazione iniziale”⁶⁰ – del cristianesimo: la teologia cristiana nasce nel momento in cui l’arbitrio del pensiero che stiamo razionalmente esercitando su un testo o su un momento della tradizione si imbatte in un limite, in quanto “facciamo esperienza di qualcosa che non abbiamo escogitato noi, che non ci è stato mostrato”⁶¹. Il compito essenziale di tale teologia è quello di essere al servizio della conoscenza della verità e, a partire da ciò, al servizio dell’annuncio del Vangelo. Fede e ragione in quest’ottica sono correlate in quanto la responsabilità della ragione deve necessariamente rapportarsi alla obbedienza alla rivelazione. In questo modo si dà per scontato che la questione della verità appartenga alla religione, ed anzi Ratzinger difende⁶² questa appartenenza, opponendosi a chi la vorrebbe escludere, vuoi da un punto di vista storico⁶³, vuoi da uno filosofico⁶⁴.

Benedetto XVI affronta la questione del rapporto tra cristianesimo e filosofia anche da un punto di vista storico, evidenziando come nei primordi l’arte cristiana sia nata dall’interrogativo circa la vera filosofia, la quale ha così conferito alla fede una sua prima visibilità. Le più antiche sculture cristiane si trovano infatti su sarcofagi del terzo secolo, raffiguranti un pastore, un orante e un filosofo. “Questa correlazione è importante perché significa che l’arte cristiana ha una delle proprie radici nella vittoria e nel superamento della morte”⁶⁵. Il filosofo qui rappresentato è il filosofo cristiano, che si contrappone al filosofo cinico: il primo ha tra le mani il Vangelo, dal quale non impara

⁵⁹ JOSEPH RATZINGER, *Cielo e terra: riflessioni su politica e fede*, Piemme, Casale Monferrato, 1997, p. 36. Ratzinger ritiene che la posizione di Socrate sia in opposizione a quella dei sofisti, che ritengono che ogni singolo uomo si crei i propri personali criteri. Per la disputa tra Socrate e i sofisti rinvio a ROMANO GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, Manz-Paderbom, 1987.

⁶⁰ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., p. 10.

⁶¹ *Ibidem*, p. 11.

⁶² JOSEPH RATZINGER, *Fede, verità* cit., pp. 223 sgg.

⁶³ JAN ASSMANN, *Mosè l’Egizio*, Mondadori, Milano, 2001, pp. 19 sgg.

⁶⁴ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit*, Frankfurt, 1962, p. 29.

⁶⁵ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., p. 18.

dottrine o discorsi ma riceve testimonianze ed eventi; il secondo è l'apostolo itinerante della filosofia. Solo il primo è il vero filosofo perché conosce il mistero della morte. Il filosofo è infatti tale solo se si pone la domanda ultima, quella sulla morte, e se riflette sui necessari nessi esistenti tra la propria fede e la propria filosofia.

Il fulcro del discorso è che “nel punto centrale delle più grandi creazioni artistiche cristiane non si trova il mondo della Bibbia e della storia sacra, bensì il filosofo come archetipo dell'*homo christianus*, al quale mediante il Vangelo si è comunicata la rivelazione del vero paradiso”⁶⁶. A sublimare questa penetrazione tra filosofia e cristianesimo è la figura di Cristo stesso: egli è il “perfetto filosofo”⁶⁷ che “ci dice chi in realtà è l'uomo e che cosa egli deve fare per essere veramente uomo”⁶⁸. Gesù ci indica la via e questa via è la verità; conseguentemente il Vangelo conduce alla verità, a quella stessa verità che i filosofi avevano cercato e mai trovato. La filosofia è, pertanto, una vera e propria domanda rivolta a Cristo ed il cristianesimo è la vera filosofia perché compito essenziale del filosofo è la ricerca di Dio e perché l'atteggiamento esistenziale del vero filosofo è vivere secondo il *λόγος* ed in unione ad esso. “Poiché essere cristiani significa vivere conformemente al *λόγος*”⁶⁹ i cristiani sono i veri filosofi e perciò il cristianesimo è la vera filosofia”⁷⁰. Tutto ciò non deve essere dimenticato, ma anzi ricordato quotidianamente anche nell'epoca attuale; il filosofo e il teologo sono di fronte alla stessa domanda di fondo, allo stesso grande interrogativo del vivere: che cosa significa, propriamente, essere uomini?

Esiste dunque da sempre la necessità di un colloquio critico tra la grande tradizione religiosa e il metodo filosofico, anche se non si possono nascondere alcuni tentativi di rappresentazione della filosofia come corruttrice⁷¹ della

⁶⁶ FRIEDRICH GERKE, *Christus in der Spätantiken Plastik*, Mainz, 1948, p. 7.

⁶⁷ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., p. 18.

⁶⁸ JOSEPH RATZINGER, *Lettera enciclica Spe salvi*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2007, p. 14.

⁶⁹ Per esempio le grandi decisioni dei concili antichi, che si sono sedimentati nelle professioni di fede, hanno da un lato garantito il realismo e la razionalità della fede biblica, che supera quel che è proprio della ragione e delle sue possibili esperienze ma comunque si appella alla ragione e si presenta con la pretesa di enunciare la verità e di aprire all'uomo l'accesso al nucleo vero e proprio della realtà, mentre dall'altro hanno impedito un'interpretazione puramente mitologico-simbolista. In merito vedi JOSEPH RATZINGER, *Verità, fede e tolleranza. Il cristianesimo delle origini e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena, 2003, p. 96.

⁷⁰ *Ivi*.

⁷¹ In particolare nel nostro secolo Karl Barth ha mosso un'obiezione di fondo contro l'*analogia entis*, intesa come termine riassuntivo dell'opzione ontologica della teologia cattolica e che stabilisce una sintesi tra il pensiero dell'essere, tipico della filosofia, e l'idea biblica di Dio. Egli ritiene ci sia una radicale discontinuità tra l'indagine filosofica circa gli ultimi fondamenti e l'assimilazione teologica

teologia o della filosofia come qualcosa di totalmente separato dalla teologia⁷². La dogmatica classica in ogni caso è la “quintessenza esatta della ellenizzazione e della ontologizzazione della fede: infatti tanto con la dottrina del Dio trinitario quanto con la proclamazione della piena e vera divinità di Cristo, vengono messi a fuoco la rilevanza e il contenuto ontologico delle asserzioni della Bibbia”⁷³.

L'ellenizzazione del Cristianesimo: la creazione di una religione universale

Il confronto con Habermas, che può essere considerato un difensore dell'ideale di ragione universale, ha portato Ratzinger a ridefinire alcuni aspetti del proprio universalismo e a concentrarsi sull'idea secondo la quale il cristianesimo, in quanto religione fondata sul *λόγος* e tendente alla Verità, è, per questo motivo, una religione universale⁷⁴. Qualsiasi persona può infatti appartenere completamente a Dio e, conseguentemente, tutti gli uomini sono in grado e sono autorizzati a divenire suo popolo, ad essere suoi figli. Dio è amore e razionalità, quella “razionalità più grande che accoglie in sé e risana anche quanto è oscuro e irrazionale”⁷⁵. L'incontro del cristianesimo con il pensiero greco ha dunque contribuito a fare del primo una religione universalizzabile⁷⁶: dal momento che il *λόγος* di Dio si è fatto sangue in Gesù Cristo, la testimonianza di quest'ultimo può diventare percepibile attraverso

della fede biblica. La fede vive nel paradosso; essa accoglie un Dio Totalmente Altro, che non è possibile concepire in base al nostro pensiero e che non patisce da questo minaccia alcuna. In merito vedi HANS URS VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano, 1985.

⁷² Ratzinger fa qui riferimento ad Heidegger, per il quale la filosofia è essenzialmente un domandare e quindi chi ritiene di avere già la risposta non può più filosofare, e a Jaspers, secondo il quale colui che ritiene di essere già in possesso della risposta è un filosofo fallito. In merito rimando, per quanto attiene al primo, a MARTIN HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze, 1959 e a ID., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1972, mentre, per quanto attiene al secondo, a KARL JASPERS, *Cifre della trascendenza*, Marietti, Torino, 1964.

⁷³ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., p. 23.

⁷⁴ L'universalizzazione di quanto è cristiano si basa infatti sull'universalità della verità, alla quale viene al giorno d'oggi contrapposta la pluralità delle culture.

⁷⁵ JOSEPH RATZINGER, *Fede, verità* cit., p. 163.

⁷⁶ Si sottintende la differenza con l'ebraismo, per il quale il Dio universale è comunque legato ad singolo popolo e la morale universale legata a forme di vita molto particolari, che fuori da Israele non si potevano praticare. Anche il culto spirituale era vincolato ai rituali del tempio, che non potevano essere fatti propri da anime in ricerca. Un non ebreo dunque poteva trovare posto soltanto ai margini di questa religione, rimanendo “proselito”, poiché l'appartenenza piena era legata alla discendenza carnale da Abramo, e quindi ad un'etnia. Una piena universalità non era pertanto possibile, perché per i non ebrei non era possibile un'appartenenza piena.

ed entro tutte le culture⁷⁷. In esse “la parola umana diviene veicolo della parola di Dio, del suo proprio *λόγος*”⁷⁸. In sostanza l’annuncio del Vangelo nelle diverse culture, mentre esige dai singoli destinatari l’adesione di fede, non impedisce loro di conservare una propria identità culturale. In questo modo non si crea alcuna divisione perché il popolo dei battezzati si distingue per una universalità che sa accogliere ogni tipo di cultura. Ciò che rende i credenti in Cristo una comunità non è infatti un’uguale discendenza carnale o un identico stile di vita, bensì l’accettazione della medesima verità di fede, accettazione che può essere fatta da chiunque ed in ogni parte del mondo.

A questo livello il cristianesimo è stato il primo a praticare una breccia nell’ordinamento ebraico⁷⁹ e ciò in un duplice senso: *in primis*, “i legami di sangue con il capostipite non sono più necessari, poiché è il legame con Gesù a determinare la piena appartenenza, la vera parentela”⁸⁰; *in secundis*, gli ordinamenti giuridici e morali non obbligano più, poiché tutto è ricapitolato nella persona di Gesù, con il quale tutti possono entrare in contatto per mezzo dell’Eucarestia. In altri termini, se prima vivere all’interno di una determinata comunità, rispettandone gli usi ed i costumi, era una condizione necessaria per rispettare i dettami divini ed essere dunque un buon credente, con il Cristianesimo invece si è reso possibile vivere nel rispetto della fede anche senza entrare in contatto con gli ordinamenti giuridici o morali, in quanto unico elemento fondamentale è l’incontro diretto con Gesù per mezzo dell’Eucarestia. In questo modo i riti del tempio e le tradizioni delle diverse comunità cessano di avere importanza, ed al centro del discorso viene posto l’individuo con la sua personale pratica culturale e religiosa. La religione cristiana si delinea, in sostanza, fin dal suo nascere, come una religione universale, aperta a tutti, perché tutti possono accedere alle verità e dunque alla salvezza.

Questa idea dispiega effetti ancora nel dibattito attuale perché è a partire da essa che Benedetto XVI rivendica un ruolo pubblico della fede. Tale ruolo deriva infatti dall’intima e necessaria correlazione tra la fede e la ragione: il cristianesimo, proprio perché fondato su una ragione universale, ha diritto di parola nell’ordinamento interno dei singoli stati. Non prenderlo in considerazione equivarrebbe ad evitare di relazionarsi con la ragione⁸¹.

⁷⁷ Vedi *At* 2,7-11.

⁷⁸ JOSEPH RATZINGER, *Fede, verità* cit., p. 206.

⁷⁹ Vedi *Ef* 2,14.

⁸⁰ JOSEPH RATZINGER, *Fede, verità* cit., p. 162.

⁸¹ Benedetto XVI nega, in questo modo, che ci possa essere una dimensione razionale autonoma dal cristianesimo.

Per comprendere a pieno questo nesso è necessario analizzarne le origini, e tornare al significato dell'incontro tra filosofia greca e cristianesimo: "l'ellenizzazione del cristianesimo è *relecture*, che s'imprime una volta per tutte nella fede cristiana con due conseguenze: la prima è che non solo ogni influsso del progresso storico nell'intelligenza della fede, ma anche ogni successiva espressione storica di cristiana contaminazione della cultura occidentale, non hanno lo stesso rilievo di quella impronta che ha in sé il valore di un tutto. D'altro canto la valorizzazione di questa impronta della cultura greca non significa affatto indulgere ad una pseudo-fede di tipo intellettualistico. Anzi: a partire dagli studi su Bonaventura, Ratzinger si convince che sia proprio quando il ritorno ad Aristotele scuote le fondamenta del teologare e quando Tommaso elabora una nuova risposta, che emerge la problematica distinzione tra teologia e filosofia, e dunque tra teologia e scienze naturali. Per Ratzinger, come per Bonaventura, invece, la fede costituisce un'unità profonda del sapere da affermare contro la minaccia intellettuale a essa"⁸². In sostanza l'incontro con il pensiero greco permea di sé, se non il momento genetico, di sicuro quello immediatamente successivo, per così dire "infantile", del cristianesimo stesso. La conseguenza inevitabile è che le risultanti di questo incontro hanno caratterizzato in modo fondamentale il cristianesimo, lasciando un'impronta indelebile e non superabile. Peraltro ciò non implica necessariamente che tra le conseguenze vi sia il propendere verso un tipo di fede che riconosce unicamente il valore dell'intelletto: l'importanza del ruolo della ragione all'interno di questo pensiero non implica un abbandono del momento della fede. Anzi, è proprio il contrario: solo attraverso un'unità armonica di fede e ragione è possibile arrivare alla conoscenza.

La domanda ontologica come trait d'union tra ricerca teologica e pensiero filosofico

Contrariamente ad alcune tendenze che interpretano negativamente la ricerca di un'unità armonica tra fede e ragione e che ritengono che la fede sia concepibile solo in termini di paradosso, è necessario sottolineare come non si possa scorporare la domanda metafisica dell'interrogazione filosofica né degradarla a residuo filosofico e come non si possa, senza perdere lo *specificum* dell'indagine filosofica⁸³, cessare di interrogarsi circa l'origine ed il fine

⁸² ALBERTO MELLONI, *L'inizio di Papa Ratzinger*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 75-76.

⁸³ In quest'ottica l'ontologia è la peculiare domanda originaria della filosofia.

di tutto il reale. “La filosofia in quanto tale non può rinunciare all’ontologia, e nondimeno vi è rinviata anche la teologia. L’emarginazione dell’ontologia dall’ambito della teologia non libera il pensiero filosofico, bensì lo paralizza. Il venir meno della domanda circa l’essere in filosofia non ha l’effetto di rendere più pura la teoresi teologica, bensì di levarle il terreno da sotto i piedi”⁸⁴. In altre parole, la filosofia, nel momento in cui cessa di interrogarsi sull’origine e sulla fine del mondo e sul senso di questi due momenti per l’uomo, abbandonando così di fatto la ricerca ontologica per relegarla nell’ambito della teologia, tradisce se stessa. Tradisce se stessa perché rinnega la sua peculiare domanda originaria, quella ontologica, che è quella domanda per rispondere alla quale ha preso avvio il pensiero filosofico stesso. La filosofia che cessa di porsi la domanda ontologica non è più filosofia: questo è ciò che connette intimamente la fede alla filosofia, in quanto la seconda non può non rinviare alla prima. La domanda ontologica è il nesso tra le due, l’ineliminabile puntello metafisico dell’indagine filosofica.

Dopo aver individuato la domanda ontologica quale nesso di collegamento tra due piani separati ma non in-comunicanti, ossia quello filosofico e quello religioso, Ratzinger compie un passaggio ulteriore, chiedendosi in che senso la fede abbia bisogno della filosofia ed in quale modo la filosofia sia aperta alla fede e strutturalmente predisposta al dialogo con l’annuncio che proviene dalla fede. Egli individua tre piani, che sono tre momenti di un’unica risposta:

In primo luogo c’è l’interrogativo umano fondamentale circa la morte: “la domanda sulla morte non è che la forma più radicale dell’interrogativo circa il modo di vivere. Essa significa chiedersi da dove l’uomo viene e dove va. È la domanda circa l’origine e il destino. La morte è quella domanda, intimamente impossibile da rimuovere, inscritta come pungolo metafisico nella carne dell’uomo. L’uomo deve chiedersi quale rilevanza abbia per lui questa fine. D’altra parte (...) soltanto chi conosce che cosa è propriamente al di là, oltre la morte, può rispondere fondatamente a un simile interrogativo”⁸⁵. Secondo la fede tale risposta è stata data ed è quindi necessario da parte dell’uomo un ascolto che sappia domandare e uno sforzo di comprensione intellettuale. La certezza sull’esistenza di questa risposta non porta all’impossibilità e all’insensatezza della domanda, ma al contrario la domanda si perde quando si dispera che sia possibile una risposta: “la fede percepisce la risposta perché tiene desta la domanda. Essa può avvertire la risposta come effettiva risposta

⁸⁴ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., p. 25.

⁸⁵ *Ivi*.

solo se può ragionevolmente metterla in relazione alla sua domanda”⁸⁶. L’interrogativo può dunque progredire solo nello scambio tra domanda e risposta, nella dialettica tra teoresi filosofica e teoresi teologica.

Il secondo piano ha a che fare con l’ontologia: nel momento in cui la fede confessa l’esistenza di Dio, un Dio che ha potere su tutta la realtà⁸⁷, essa pronuncia contestualmente anche un’affermazione filosofica, più precisamente ontologica. In quest’ottica l’indagine teologica sull’esistenza e sulle caratteristiche di Dio coincide con quella filosofica sull’esistenza e sulle caratteristiche dell’ente.

L’emergere, attraverso l’idea di Dio, di una fondamentale istanza superiore che pretende il riconoscimento da parte della ragione umana è molto ben presente nella critica religiosa dei profeti di Israele e dei libri sapienziali della Bibbia. I profeti vedono rivelato nel Dio di Israele l’originario principio creatore dell’intera realtà⁸⁸: “La fede di Israele travalica qui chiaramente i limiti di una religione naturale o etnica; essa avanza una pretesa di universale rilevanza, la cui universalità ha a che fare con la sua razionalità”⁸⁹. In altri termini nel momento in cui si identifica Dio con un’idea raggiungibile in parte attraverso la ragione umana, che è concepita come universale, si dà, per ciò stesso, una rilevanza universale a Dio: la fede in Dio può pretendere di essere universale perché si basa sulla ragione universale.

Proprio per questa ragione, nel momento in cui ci si accosta al Vangelo di Giovanni, bisogna comprendere l’intima corrispondenza tra la fede biblica in Dio e la ricerca filosofica. In quest’ottica da un lato è riduttivo conferire senso ai concetti di *λόγος* e di *αλήθεια* unicamente in una accezione ebraica, traducendoli rispettivamente con “verbo” e con “fedeltà” e dall’altro lato non si può rimproverare a Giovanni una subordinazione del tratto biblico a quello filosofico, poiché egli si pone nel solco della tradizione sapienziale classica. L’affermazione di Giovanni⁹⁰ secondo la quale Gesù di Nazareth si identifica

⁸⁶ *Ibidem*, p. 26. Come esempio si può fare quello relativo alla resurrezione dei morti: quando la fede parla di ciò non è in gioco un’affermazione più o meno credibile sull’esistenza di un inverificabile luogo futuro e di un ignoto tempo futuro, bensì la comprensione dell’essere dell’uomo in relazione alla totalità del reale.

⁸⁷ Dio è infatti creatore e salvatore, dal momento che un Dio senza poteri è una contraddizione in termini: se Egli non può agire è da considerarsi solo come un’idea regolativa, un’ipotesi teorica di risultanza.

⁸⁸ Benedetto XVI ritiene che i profeti, deridendo gli dei costruiti dalle mani dell’uomo e, contrapponendo ad essi l’unico vero Dio, si ricolleghino a quel movimento di spirito che possiamo rintracciare presso i Presocratici, nel primo “illuminismo” greco.

⁸⁹ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., p. 27.

⁹⁰ *Gv*1,14: “καὶ λόγος σὰρξ ἐγένετο”.

con il *λόγος* divino incarnato è l'espressione della convinzione fondamentale della Chiesa che quello che si manifesta nella fede è razionale. Il fondamento dell'essere è la ragione e "poiché la ragione si manifesta nella fede cristiana, la fede cerca naturalmente la propria ragione, e in questa ragione la razionalità del reale"⁹¹. Contemporaneamente, "la fede affida alla ragione il compito filosofico di riconoscere nella fede stessa la condizione che rende possibile la propria attività. La ragione dunque non deve spingere la sua aspirazione alla totalità fino a negare questa condizione"⁹² perché altrimenti, sovvertendo la fede, distrugge le sue stesse basi.

Il tentativo di separare la fede dalla ragione è fallimentare e distruttivo anche da un altro punto di vista: "se si ritiene che la ragione non sia un'entità astratta che opera sospesa in un'atmosfera noetica, bensì un'entità che opera e che ha la propria ragione d'essere nelle diverse condizioni storiche e sociali, allora la comunità di fede, ossia la Chiesa con i suoi organi, è fondamentale per l'individuazione di queste condizioni"⁹³.

Da questa intima connessione tra fede e ragione, che viene ritenuta un tratto distintivo della religione cristiana, deriva l'assurdità dell'opzione teorica che pretende di ricondurre la fede ad un semplice paradosso o ad un puro simbolismo storico. Dal momento che lo stesso sfondo dell'essere è la ragione, la ragione non è e non può essere "prodotto collaterale casuale dell'oceano dell'irrazionale"⁹⁴. Se ci si dimentica dell'intima connessione tra fede e ragione si giustifica l'irrazionale e si riduce la ragione stessa ad un caso irrazionale. Ritenere che l'inizio di ogni cosa non sia il *λόγος* divino bensì uno scoppio primordiale implica la convinzione che il criterio e il fondamento della realtà non sia la ragione ma l'irrazionale. In questo caso anche la ragione diventa un prodotto collaterale dell'irrazionale, verificatosi solo per caso ed errore⁹⁵.

⁹¹ AIDAN NICHOLS, *Joseph Ratzinger*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1996, p. 268.

⁹² *Ivi*. Per avvalorare la sua tesi Ratzinger s'interroga sulle origini delle università europee, sottolineando come esse nacquero proprio nel Medioevo, momento in cui la fede dichiarò possibile la ricerca della verità. Questa ricerca si allargò poi a tutte le principali aree della conoscenza umana, dando così origine alle diverse facoltà accademiche. Queste erano tutte sostenute dall'adesione comune alla domanda della verità, la cui possibilità era garantita dalla facoltà di teologia. Quando questo contesto cristiano venne meno, ci fu inevitabilmente una crisi. Tale crisi, che si è poi sostanziata nel positivismo e nel marxismo, derivò proprio dall'abbandono del primato del *λόγος*: nel momento in cui si ritiene che la ragione sia generata dialetticamente dalla materia e dall'irrazionale, la verità viene considerata un semplice postulato dell'uomo.

⁹³ *Ibidem*, p. 271.

⁹⁴ JOSEPH RATZINGER, *Fede, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1987, p. 147.

⁹⁵ Questa è per esempio l'idea di Monod, il quale ritiene che "la selezione, da sola, ha potuto trarre da una fonte di rumore tutte le musiche della biosfera" e che "il nostro numero è uscito alla roulette", JACQUES MONOD, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia*

In questo modo, rinunciando ad un fondamento razionale, si rinuncia parimenti alla ricerca della verità: “le cose, in quanto irrazionali, non possiedono una verità, bensì solo l’uomo può porre una verità; questa è una creazione dell’uomo e ciò significa, in realtà: non vi è alcuna verità. Vi sono solo verità poste dall’uomo”⁹⁶.

D’altro canto proprio dalla citata connessione tra fede e ragione deriva la possibilità e l’auspicabilità di un’universalizzazione della fede: “l’universalità della fede, che è presupposto del mandato missionario, ha un senso e può trovare credito sotto il profilo morale soltanto se nella fede il simbolismo delle diverse religioni viene effettivamente trasceso e se vi si attinge una risposta comune, nella quale viene interpellata anche l’universale ragione umana”⁹⁷. L’esistenza di una ragione umana universale, che può essere incorporata nelle diverse religioni, è ciò che permette di non ridurre la fede a puro paradosso e di poter instaurare un dialogo tra i credenti delle diverse fedi: trascendendo le caratteristiche proprie delle singole religioni si può arrivare ad un substrato comune, che rappresenta un terreno privilegiato di scambio e confronto.

Proprio per questo motivo la fede deve intervenire nelle discussioni della filosofia, interloquendo con essa a partire dal problema di Dio. Quando essa rinuncia alla pretesa della razionalità delle sue affermazioni fondamentali, tradisce se stessa. Contemporaneamente, se la filosofia vuole restare fedele al proprio oggetto non può evitare di prendere posizione di fronte alla pretesa che la fede avanza nei confronti della ragione.

Dal momento che la teologia si fonda sulla premessa che l’oggetto della fede non solo è razionale, ma è la ragione stessa, possiamo parlare di teologia “quando lo sforzo di comprensione avviene in forma ordinata e con regole generalmente riconosciute e fondate che noi chiamiamo metodo”⁹⁸. È proprio per questo motivo che Ratzinger ritiene che la teologia faccia propria la questione fondamentale della filosofia greca, ossia la questione circa la verità e dunque circa l’essere. Il compito del teologo cristiano non consiste

contemporanea, Mondadori, Milano, 1993, pp. 118 e 141. In opposizione con questa visione vedi MARTIN KRIELE, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg, 1980, pp. 248 sgg.: “Una condizione minimale oggi come ieri per il rispetto dell’uomo è che si accetti che prima ancora della scoppio primordiale c’era il *Logos* da cui tutto è stato fatto e per cui tutto è stato fatto e che esso influisca in qualche modo sulla vita dell’uomo. *Dignità dell’uomo* nella comprensione dell’illuminismo politico è un concetto metafisico. Esso diventa assurdo con la premessa che l’uomo è *solo* risultato di un’evoluzione casuale”.

⁹⁶ JOSEPH RATZINGER, *Fede e ecumenismo* cit., p. 151.

⁹⁷ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., pp. 27 e 28.

⁹⁸ JOSEPH RATZINGER, *Fede, ecumenismo* cit., p. 149.

solamente nell'interpretazione dei testi, ma anche nella ricerca della verità, perché concepisce gli uomini capaci di verità; in quest'ottica "la teologia cristiana, se impiegata correttamente, deve essere considerata una forza dell'illuminismo"⁹⁹: essa dà forza alla filosofia in quanto è ciò che permette di comprendere la sua domanda ultima, di accedere alla risposta.

Per rispondere all'interrogativo concernente il se ed il perché sia giustificato cercare di comprendere il messaggio della Bibbia con i metodi della riflessione filosofica, Benedetto XVI analizza il pensiero di San Bonaventura¹⁰⁰, all'interno del quale si trovano due risposte parzialmente diverse, eppure profondamente collegate, alla domanda *de qua*.

La prima risposta¹⁰¹ si basa su un'affermazione contenuta nella prima lettera di Pietro¹⁰², il quale esorta i credenti ad essere in ogni momento in grado di rispondere a chiunque li interroghi sulla fede che è in loro. Tale affermazione è stata utilizzata nel medioevo per fondare una teologia sistematica: il *λόγος* deve essere così ben assimilato dai cristiani che essi devono dare risposta a coloro che, non cristiani, domandano circa la ragione della loro speranza. In sostanza "attraverso i cristiani il Verbo diviene parola che risponde all'umano domandare"¹⁰³. Ciò implica che si deve poter spiegare agli altri perché si è credenti: la fede non è solo una decisione del singolo, completamente irrilevante per gli altri, ma vuole dare una dimostrazione di sé, vuole essere comprensibile per gli altri. "Essa rivendica di essere un evento razionale - in sé intimamente razionale - e perciò di poter sempre farsi risposta"¹⁰⁴. Conseguentemente, è necessario uno sforzo di traduzione: i cristiani devono tradurre il loro messaggio in modo tale da renderlo comprensibile a coloro che non sono credenti. Questa traduzione è possibile perché la filosofia e la fede hanno in elemento fondamentale di comunanza: la ragione.

In Bonaventura è possibile rintracciare anche un'altra risposta, un'altra fondazione della teologia, che a prima vista sembra contrastare con la prima,

⁹⁹ *Ivi*.

¹⁰⁰ Per una accurata analisi del pensiero di San Bonaventura rinvio a EFREM BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nei maestri francescani del secolo XIII*, Cedam, Padova, 1950, e a GIULIO BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Cedam, Padova, 1952.

¹⁰¹ Si fa qui riferimento ad alcuni passi di Bonaventura citati da Benedetto XVI in JOSEPH RATZINGER, *San Bonaventura: Teologia della storia*, Nardini, Firenze, 1991.

¹⁰² "Pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi", *1Pt* 3, 15.

¹⁰³ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., p. 28.

¹⁰⁴ *Ivi*. A ciò si collega naturalmente il carattere missionario della fede, che può lecitamente definirsi tale solo se supera ogni tradizione, facendo appello alla ragione per condurre alla verità stessa.

ma che è invece intimamente connessa. Egli ben comprende il fatto che la concessione della cittadinanza teologica alla filosofia non è senza contrasti. E che nella ragione c'è un potenziale di violenza che non può essere ricomposto nella fede. Ma dice anche che esiste un domandare che nasce dalla voglia di comprendere sulla base dell'amore: "l'amore vuole comprendere. Vuole conoscere sempre meglio colui che ama. (...) Amare significa voler-conoscere: in questo modo la ricerca dell'evidenza può essere proprio un'intima esigenza dell'amore."¹⁰⁵ In sostanza c'è una correlazione tra amore e verità, che è importante per la teologia e per la filosofia: la fede ricerca l'amore, ma l'amore può avere consistenza solo quando è, nel profondo, amore della verità. Solo l'έρος che tende alla verità si mantiene autentico come αγάπη verso Dio.

In conclusione fede e religione non costituiscono una minaccia reciproca, ma, anzi, è necessario un loro quotidiano rapporto in quanto la prima ha bisogno della seconda¹⁰⁶ perché non può fare a meno di un uomo che interroghi e indaghi, mentre la seconda necessita della prima per ricordarsi sempre che esiste una verità raggiungibile cui l'uomo necessariamente tende. In quest'ottica si parla di fede come custodia della ragione: "la fede non distrugge la filosofia, la custodisce. Solo facendo così essa resta fedele a se stessa"¹⁰⁷.

In sostanza, dal momento che la cultura greca ha acquisito un diritto di cittadinanza inalienabile ed eterno nel cristianesimo, quest'ultimo viene percepito come una cultura che salvaguardia il "principio di ragione". Vi è, in altri termini, una conformità tra la spinta positivista della teoria greca e la proposta di verità circa l'essere di Dio e la sua corrispondenza alla ricerca di Dio stesso. Tale conformità non è però identità pura e semplice, bensì una correlazione dinamica che vede in Cristo un'istanza di libertà fatta valere in modo riflessivo dal λόγος greco. Contemporaneamente la razionalità - intesa come punto apicale del pensiero greco, che in questo modo diviene universale puro - può essere se stessa solo se correlata con la fede, che la custodisce e la protegge. L'incontro tra fede e cultura greca ha istituito una sorta di reciproca immanenza tra l'una e l'altra: "non c'è più vera filosofia - nel senso individuato dalla filosofia greca - se non alla luce della fede, e una fede che

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰⁶ Proprio per questo motivo Ratzinger è particolarmente critico nei confronti della gnosi, in quanto i rappresentanti di tale corrente evitavano il termine "filosofia" e con la parola "gnosi" ritenevano di esprimere un'istanza più elevata. La filosofia era per essi troppo poco in quanto aspiravano al possesso di un sapere luminoso, senza ombre. Per questo motivo la gnosi divenne negazione della filosofia e sublimazione della fede separata dalla filosofia. Per un'accurata analisi della gnosi rimando a GIOVANNI FILORAMO, *L'attesa della fine: storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

¹⁰⁷ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito* cit., p. 31.

non sappia dare conto di sé in quella forma di pensiero si espone a rischi di perversione inevitabili”¹⁰⁸.

Pertanto la fede - ed è questo il punto centrale - non si può e non si deve spiagare nei termini biblici dell’alleanza o della messianicità, bensì “nella sua essenza di forma di accostamento alla realtà, sottomissione della comprensibilità alla ragione accolta come *λόγος* del *Λόγος*, pensiero del Pensiero fontale, eccedenza in termini di verità e di realtà dell’invisibile rispetto al visibile”¹⁰⁹.

Ciò che dunque emerge da questa analisi è quella che può essere definita la “ragionevolezza della fede”¹¹⁰: la fede e la ragione hanno un destino comune ed un rapporto di tipo circolare. La fede non può e non deve essere vissuta in termini di puro paradosso, pena la perdita di comprensione della sua essenza. Essa va al contrario vissuta come un’esperienza comprensibile, che permette all’uomo di accedere alla Verità. Questa ragionevolezza è per altro già ipostatizzata nella parola *amen*, che indica il fiducioso poggiare su una base portante, la quale sostiene per davvero non perché il singolo individuo l’abbia costruita e collaudata, bensì proprio perché egli non l’ha costruita e non è in grado di collaudarla. Tuttavia ciò non implica affatto un abbandonarsi all’irrazionale, ma anzi “è un accostarsi al *λόγος*, alla *ratio*, al vero senso della cosa e quindi alla stessa verità”¹¹¹. Nella parola *amen* si intrecciano dunque i significati di fiducia, abbandono, fedeltà, stabilità, inamovibilità, fermezza e verità. In sostanza ciò su cui l’uomo si regge per trovare un senso alla sua esistenza altro non è se non la verità. L’atto di fede cristiana include quindi la convinzione che il fondamento significativo, il *λόγος*¹¹² con il quale la poniamo

¹⁰⁸ ALBERTO MELLONI, *L’inizio* cit., p. 73. Questa idea si ripercuote sul modo in cui Benedetto XVI concepisce la rivelazione ed il suo rapporto con la tradizione: infatti ogni lavoro storico-critico sul testo è considerato legittimo perché di fatto ininfluenza su una lettura che si svolge tutta e solo sotto il primato dell’interiorità. In coerenza con il Concilio Vaticano II, la rivelazione è atto e accadimento, e questo atto costituisce il lettore credente, illuminandolo a percepire una verità che altrimenti sarebbe irraggiungibile. La scrittura non può d’altro canto nemmeno suscitare l’impulso di una riforma rispetto ad una vita cristiana degradata, e nemmeno sostenere un progresso o una riforma della chiesa come quelli immaginati da Gregorio Magno. La *revelatio* non è la nuda lettera, bensì quella comprensione della lettera biblica capace di crescita nella fede. Sul rapporto tra tradizione e rivelazione vedi JOSEPH RATZINGER, KARL RAHNER, *Rivelazione e tradizione*, Morcelliana, Brescia, 1970, pp. 27 sgg.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 75.

¹¹⁰ JOSEPH RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1969, p. 42.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 43.

¹¹² Il termine greco *λόγος*, nella sua vasta gamma di accezioni, presenta una certa corrispondenza con la radice ebraica “*mn*” (*amen*), denotando pur esso una vasta rosa di significati: parola, senso, ragione e verità.

in relazione, sia la verità. La fede dunque, per sua stessa essenza originaria, è ragione e comprensione, e non paradosso e irrazionalità. Coloro che ritengono che il mistero sia una delle cause della mancanza di comprensione sbagliano, in quanto tradiscono il vero significato del mistero stesso; infatti il suo scopo non è la distruzione dell'intelletto, bensì l'evoluzione della fede alla sua comprensione. "La fede non è certamente una scienza intesa in senso pragmatistico e o nella sua forma di calcolabilità. (...) Ma è vero anche l'inverso: il pragmatismo calcolatore è per sua stessa essenza limitato al fenomenico e al funzionale, sicché non può assolutamente rappresentare la via su cui va ricercata la verità"¹¹³. In altre parole, l'uomo deve affrontare la verità dell'essere non attraverso la scienza, bensì attraverso la comprensione: comprendere il senso della realtà al quale si è fiduciosamente abbandonato¹¹⁴.

Il comprendere non è dunque contraddittorio rispetto alla fede, ma ne rappresenta la più genuina attività, dal momento che esso scaturisce solo dalla fede. Pertanto la scienza moderna, tendente a render funzionale il mondo, non consegue alcuna vera comprensione del mondo e dell'essere. La teologia dunque, intesa come discorso comprensivo, logico, intellettuale-razionale ver-tente su Dio, è e sarà sempre uno dei principali compiti che la fede cristiana deve perseguire.

Su questo stato di cose si fonda per Ratzinger il diritto inalienabile di sussistenza goduto dalla mentalità greca nell'ambito cristiano. Infatti "non è stato solo un puro caso se il messaggio cristiano nella sua stessa fase di formazione è penetrato in primo luogo nel mondo greco, fondendosi qui con il problema della comprensione, con la ricerca della verità"¹¹⁵. Fede e comprensione non sono fra loro meno omogenee di quanto siano omogenei il credere e lo stare¹¹⁶, per la semplice ragione che stare e comprendere sono fra loro inseparabili¹¹⁷. Contemporaneamente è tipico del comprendere il continuar a sorpassare il nostro concepire, per portarci a riconoscere di essere

¹¹³ JOSEPH RATZINGER, *Introduzione* cit., p. 44.

¹¹⁴ Comprendere significa dunque afferrare e concepire proprio in quanto "senso" ciò che si è ricevuto come "base portante".

¹¹⁵ In questo senso possiamo richiamare *Atti 16, 6-10*, che rappresenta un primo tentativo di teologia della storia, mirante ad additare il trasferimento della buona novella all'Europa, ai Greci, come un dovere imposto dalla provvidenza divina. Sull'argomento rimando a ERIK PETERSON, *Die Kirche*, in *Theologische Traktate*, Monaco, 1951, pp. 409-429.

¹¹⁶ Sul rapporto tra il credere e lo stare in Benedetto XVI rinvio ad ANDREA BELLANDI, *La fede cristiana come "stare e comprendere"*. *La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Gregoriana, Roma, 1996. Per una critica al concetto di religione come stare e comprendere vedi MARCELLO CALEO, *Cbiose al cristianesimo di Ratzinger*, Edisud, Salerno, 1997, pp. 15-16.

¹¹⁷ JOSEPH RATZINGER, *Introduzione* cit., p. 45.

a nostra volta compresi da qualcuno superiore a noi. Se però il comprendere è un renderci ragione del nostro essere compresi, ciò implica che il tal caso noi non siamo più in grado di capire il comprendente un'altra volta. È in questo senso che noi parliamo di mistero, "considerandolo come un valore precedente e perennemente superiore a noi, come un fondamento mai afferrabile o sorpassabile dai nostri sforzi"¹¹⁸.

Da quanto detto emerge come la fede cristiana in Dio comporti innanzitutto una decisione per la preminenza del *λόγος* sulla pura materia¹¹⁹. Il fatto di credere nell'esistenza di Dio implica che si sia optato in favore dell'idea che il pensiero, la libertà, l'amore, si trovino non soltanto al termine di tutto, ma anche al principio: in sostanza il *λόγος* rappresenta la potenza originante e comprensiva d'ogni essere. La fede dunque "implica la decisione che il pensiero e il significato delle cose non costituiscono solo un prodotto secondario e meramente casuale dell'essere, ma che ogni essere costituisce invece un prodotto del pensiero, anzi è addirittura pensiero nella sua più intima struttura. La fede rappresenta in senso specifico una decisione in favore della verità, proprio in quanto per essa lo stesso essere è verità, comprensibilità, genuino significato"¹²⁰. La fede nella creazione si afferma dunque in questa decisione a favore della strutturazione intellettuale-ideale dell'essere; ciò implica che lo spirito oggettivo, che è l'elemento grazie al quale in misura sempre crescente impariamo a conoscere ogni cosa, è in realtà una produzione, un'espressione di uno spirito soggettivo. In questo modo la struttura ideale dell'essere si presenta come espressione di un pensiero creatore preesistente, in virtù del quale tutte le cose esistono¹²¹. La connotazione di entità pensata è assolutamente impos-

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹¹⁹ Ratzinger ritiene che la risposta all'interrogativo sulla materia comune dell'essere possa infatti essere duplice: secondo una prima opzione, che è quella materialistica, tutto ciò che noi incontriamo è in definitiva sostanza, materia; essa è l'unico elemento che resta perennemente come realtà dimostrabile. Secondo la seconda opzione, che è quella idealistica, la materia è solo un elemento pensato, un pensiero oggettivo, che come tale non può e non potrà mai rappresentare il fattore ultimo. Dietro la materia vi è infatti il pensiero, l'idea; ogni essere è dunque in ultima analisi un qualcosa di pensato, per cui come realtà originaria va fatta risalire allo spirito. La visione cristiana si situa a metà tra queste due visioni: l'essere è sì un'entità pensata, ma è pensata da una Coscienza creatrice, che sostiene tutte le cose, che essa stessa ha immesso nel libero campo dell'essere autonomo e indipendente. In questo modo l'essere risulta sia l'idea pensata d'una Coscienza superiore che una vera entità a sé stante.

¹²⁰ JOSEPH RATZINGER, *Intro cit.*, p. 112.

¹²¹ In quest'ottica il mondo viene visto come il riflesso di uno spirito oggettivo: esso si presenta a noi dotato di una strutturazione spirituale e dunque si offre al nostro spirito come ripensabile e comprensibile. Dal credere in Dio deriva la convinzione che lo spirito oggettivo sia un derivato di quello soggettivo e che sia in grado di sussistere unicamente come sua forma di declinazione.

sibile senza quella di entità pensante. L'essere è dunque l'idea pensata da una Coscienza superiore e contemporaneamente una entità e sé stante, in quanto immessa dalla Coscienza creatrice in un campo autonomo ed indipendente. Da ciò deriva che la fede cristiana è una filosofia della libertà: "a capo di tutto si aderisce una libertà che pensa, e pensando crea altre libertà affini, facendo così assurgere la libertà a forma strutturale di ogni essere"¹²².

Ricapitolando possiamo dire che nell'ottica ratzingeriana la fede e la ragione sono necessarie l'una all'altra. Entrambe procedono da Dio e Dio non può contraddire se stesso¹²³. Il ministero cattolico propone un Dio razionale, che si identifica con il *λόγος*, ed un essere umano che, attraverso la ragione e la fede, si interroga su di esso e lo ricerca.

L'innesto del cristianesimo nella concezione greca di *κόσμος*, quale ordine del mondo corrispondente alla ragione regolatrice sovrana, si è verificato, come abbiamo visto, grazie alla filogenesi greco-cristiana: tale operazione ha avuto come conseguenza l'equiparazione della natura al diritto naturale, che ha condotto all'equiparazione del *νόμος* al *λόγος*. In questo modo la chiesa, proclamandosi custode dell'ordine natural-razionale, si è potuta proporre come la custode dell'ortodossia della ragione, sia scientifica che filosofica, con la conseguenza che ciò che è in armonia con la fede vanta un'esclusiva garanzia di verità. Questo è un punto estremamente importante perché è la spiegazione del motivo per cui la concezione ratzingeriana di fede e ragione ha delle conseguenze su tutto il suo pensiero. Nel momento in cui si ritiene che la fede cattolica sia la custode della ragione universale, allora sarà legittimo l'intervento della chiesa cattolica apostolica romana nel sistema pubblico per proteggere e tutelare tale ragione. Questo intervento, nell'ottica di Benedetto XVI, è comprensibile ed anzi auspicabile anche se proviene da una istituzione che non è composta dalla universalità degli individui, perché ciò che egli ritiene essere universale è la ragione che tale istituzione custodisce e protegge.

Il problema che può sorgere è il seguente: come si può sostenere la bontà dell'intervento della chiesa cattolica nel dibattito pubblico se essa rappresenta unicamente uno dei possibili punti di vista? La risposta per Benedetto XVI deve basarsi proprio sull'incontro tra filosofia greca e religione cristiana e sulla conseguente universalizzazione di cui abbiamo parlato. La chiesa è legittimata ad intervenire nel dibattito pubblico in quanto il suo non è un intervento partigiano; è invece un intervento che si propone di parlare a tutti, perché

¹²² JOSEPH RATZINGER, *Introduzione* cit., p. 117.

¹²³ Anche se lo facesse la contraddizione sarebbe solo apparente perché una verità di ragione contraria ad una verità di fede è falsa. In merito vedi *De filius*, 1970, Concilio Vaticano II.

il nucleo della fede cristiana è comprensibile ed universale. L'elaborazione attraverso le categorie filosofiche greche del cristianesimo è ciò che ha permesso la sua universalizzazione e, conseguentemente, è ciò su cui si fonda il diritto di intervento del Pontefice.

3. *I limiti della ragione moderna*

Il paradigma fin qui delineato (secondo il quale vi è un proficuo rapporto circolare tra fede e ragione, religione ed indagine filosofica) è stato messo in crisi – nel pensiero di Benedetto XVI – in due momenti culminanti: durante l'illuminismo e durante la rivoluzione scientifica del primo novecento. Durante l'epoca dei lumi¹²⁴ la ragione scientifica, figlia della rivoluzione galileiana, ha profondamente criticato¹²⁵ la religione: nel corso del XVIII secolo “la critica si trovò al servizio di una ragione laica, che si era ritagliata il suo ambito nel laboratorio della rivoluzione scientifica del secolo precedente. Ben presto questa ragione si impose come “natura”, cioè come legge naturale perché, nella sua totalità, l'uomo dei Lumi vedeva rispecchiata la stessa struttura oggettiva del cosmo”¹²⁶. Accade così che una particolare forma di razionalità¹²⁷ viene divinizzata, detronizzando altre forme di sapere ed assurgendo a misura unica e giudice incontrastato del procedimento conoscitivo. Religione e ragione vengono così viste come qualcosa di totalmente separato: due entità autonome e ben definite, consapevoli della loro differenza quanto ad origine, natura, mezzi e scopi. In sostanza la ragione si presenta capace di svelare progressivamente, attraverso il concetto di causa ed il principio di ragion sufficiente, la razionalità intrinseca del cosmo, con la conseguenza che sull'altare di questa forma di ragione anche la religione deve mostrarsi disposta ad immolare quegli aspetti

¹²⁴ In merito vedi ERNST CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1973 e NORMAN HAMPSON, *Storia e cultura dell'Illuminismo*, Laterza, Roma-Bari, 1972.

¹²⁵ Nel 1970, Böhle, in un'opera di sintesi che si proponeva di abbracciare i progressi del secolo, affermava orgoglioso che “al nostro secolo spetta il merito di aver ricercato, spiegato e illuminato più dei secoli precedenti; perciò ha ricevuto da alcuni e a ragione il soprannome di *critico*”. In merito rimando a REINHART KOSELLEK, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, 1972, pp. 160 sgg.

¹²⁶ GIOVANNI FILORAMO, *Religione e ragione tra ottocento e novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. VIII. Sull'argomento vedi anche ALDO GARGANI, introduzione a AA. VV., *La crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979, p. 13 e ID., *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino, 1975, p. 35.

¹²⁷ Ossia una idea di ragione come legge naturale e universale del pensiero, che guarda al mondo del divenire dall'alto di un regno immutabile di concetti e norme, che però prescindono dalle singole e diverse religioni.

che da questa ragione vengono definiti “irrazionali”¹²⁸.

È peraltro necessario sottolineare che, contemporaneamente con questa tendenza se ne sviluppò un'altra¹²⁹, che, sebbene minoritaria e recessiva, si fondava sull'idea secondo la quale tutti gli uomini, in quanto dotati di ragione, portano impressi in sé delle *notitiae communes*, delle verità fondamentali, degli archetipi, dei modelli ideali, che Dio ha posto nell'uomo fin dalla sua nascita e che non sono trasmessi per mezzo di una rivelazione storica. Queste verità naturalmente conoscibili sono: l'esistenza di una divinità suprema, la necessità di un rapporto di devozione dell'uomo nei suoi confronti, l'esigenza di un culto spirituale, la possibilità di ottenere il perdono di questa divinità, se offesa, grazie al pentimento dei propri peccati e l'esistenza di un premio o di un castigo dopo questa vita come sanzione morale suprema¹³⁰.

Una seconda crisi è stata prodotta dalla rivoluzione scientifica del primo

¹²⁸ Sul progetto illuministico di interpretare scientificamente ogni aspetto della natura si sono innestate, nel corso dell'Ottocento, anche altre scienze umane, ed in particolare quelle sociologiche (sull'argomento rimando a SERGIO MORAVIA, *La scienza umana dell'uomo nel 1700*, Laterza, Roma-Bari, 1970 e a RAYMOND ARON, *Tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano, 1976) e quelle psicologiche (per le quali rinvio invece a VIRGILIO LAZZERONI, *Le origini della psicologia contemporanea*, Giunti-Barbera, Firenze, 1977 e a PAUL JOHNSON, *Psychology of Religion*, New York-Nashville, 1959).

¹²⁹ Il precursore di tale indirizzo fu Lelio Sozzini, uno dei massimi esponenti dell'antitrinitarismo del XVI secolo, movimento che, lungi dal limitarsi ad un mero rifiuto del dogma trinitario, implicava la negazione della stessa divinità di Cristo, che viene ridotto a puro uomo. Le sue idee si basano sull'abbandono della dottrina calvinista e luterana della giustificazione per fede, che viene sostituita dagli insondabili decreti della misericordia divina, deprivati tuttavia di ogni valenza iniqua e terrificante dall'affermazione dell'inesistenza dell'inferno e del sonno delle anime dopo la morte tale per cui solo gli eletti sono destinati a risorgere il giorno del giudizio finale. La particolarità di Sozzini consiste nel suo parziale differenziarsi dallo spiritualismo mistico-platonico tipico degli eretici italiani, in quanto presta particolare attenzione all'osservazione filologica, al dubbio sottile ed insidioso, con una perenne incertezza e diffidenza nei confronti delle soluzioni definitive. Sua infatti la massima *Nihil esse credendum quod rationi sit adversum*. Tale espressione venne utilizzata dal Sozzini per mettere in dubbio la ragionevolezza critica della resurrezione della carne; secondo la sua opinione infatti la Scrittura è piena di espressioni di questo tipo, ma esse vanno interpretate in modo simbolico. In merito vedi FIORELLA PINTACUDA DE MICHELIS, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 156 sgg.; DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 135 sgg.; MASSIMO FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 143-160 e ID., *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino 1998, pp. 138 sgg.

¹³⁰ Il terreno privilegiato di questo processo fu, nel corso del XVII secolo, il latitudinarismo inglese: in reazione agli eccessi del fideismo e dell'autoritarismo di matrice calvinista venne progressivamente chiarificandosi quel concetto di *Reason* che sarebbe poi diventato la chiave di volta del deismo settecentesco ed un asse portante dell'illuminismo europeo. Alla riduzione dell'*above Reason* corrispose in sostanza il progressivo rifiuto della rivelazione divina ed il riconoscimento della ragione come unica guida dell'uomo. Herbert di Cherbury, padre fondatore del deismo inglese e del correlato concetto di ragione naturale, ha dato avvio a questo processo che in breve tempo ha condotto al passaggio dall'antica concezione tertulliana – *credo quia absurdum* – al moderno concetto di *recta ratio*. In merito vedi MARIO SINA, *L'avvento della ragione*, Vita e Pensiero, Milano, 1976, p. IX.

Novecento, che ruota intorno alla teoria einsteniana della relatività, “con il suo corollario di forme di razionalità non più legate all’impero di metanorme logiche, (...) bensì definite in collegamento col punto di vista dell’osservatore e all’interno di determinati reticoli di relazioni fisiche”¹³¹. Tale esito è una forma di ragione molto più contingente e provvisoria, che ha dovuto imparare a tenere conto anche dei fattori soggettivi ed esperienziali non suscettibili di essere organizzati a priori entro una metodologia prescrittiva.

Abbiamo così assistito da un lato alla “crisi della ragione”¹³², con la distruzione degli antichi confini che separavano il razionale dall’irrazionale e con l’espansione di quest’ultimo ambito, e dall’altro alla “crisi della religione”, con la dilatazione spesso imprevedibile del concetto stesso di religione dovuta alla nascita incontrollata e probabilmente incontrollabile di nuove fedi e alla crisi di quelle tradizionali.

Benedetto XVI si concentra soprattutto sul primo aspetto, preoccupato dal fatto che la credenza nell’idea secondo la quale non esiste una verità da cui tutto dipende e quindi neanche una verità a cui tendere porta ad una visione irrazionalistica del mondo e all’abbandono del concetto di Verità e Ragione, in favore di molteplici concetti di singole verità, che non dipendono altro che dal soggettivismo dei diversi individui¹³³. Contemporaneamente, “se si rifiuta la connessione fra *λόγος* umano e quello divino, il primo diventa puramente mondano, e la filosofia non può non esaurirsi nelle scienze, distinguendosi al massimo come consapevolezza metodologica di esse”¹³⁴. In sostanza, si finisce con il ridurre la filosofia, con il sottovalutarla e con il relegarla all’ambito delle scienze. Di conseguenza, quanto più queste idee avanzano nella storia, tanto più si ha una riduzione del concetto di ragione: “è razionale solo ciò che è riproducibile, il che significa che la ragione diventa positivista.

¹³¹ *Ibidem*, p. X.

¹³² Per un’analisi di che cosa fu la “crisi della ragione” rimando a Aa.Vv., *Crisi della ragione e prospettive della filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988, a JOHN BURROW, *La crisi della ragione: il pensiero europeo*, Il Mulino, Bologna, 2002; a ALDO GARGANI, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1980 e a CORNELIO FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, Forum, Udine 2007.

¹³³ Ratzinger ritiene che uno dei maggiori problemi in merito sia l’incapacità della scienza come tale di generare un *ethos*, con la conseguenza dell’impossibilità della costituzione di una coscienza etica rinnovata come prodotto del dibattito scientifico. Ciò implica la necessità di ancorare la scienza a delle solide basi morali. Dal momento che è incontestabile che il mutamento fondamentale dell’immagine del mondo e dell’uomo, il quale è risultato dal crescere delle conoscenze scientifiche, ha contribuito in modo essenziale al crollo di antiche certezze morali, vi è ora una responsabilità della scienza per l’uomo come uomo, e particolarmente una responsabilità filosofica, di accompagnare criticamente lo sviluppo delle singole scienze. In merito vedi MARCO TOSATTI, *Il dizionario di Papa Ratzinger. Guida al pontificato*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2005, pp. 109-110.

¹³⁴ GIUSEPPE RICONDA, *Il discorso* cit., p. 10.

In questo modo essa si limita a ciò che può essere continuamente prodotto nell'esperimento; ma questo comporta la conseguenza della rinuncia alla sua stessa questione iniziale – che cosa è questo? – che viene sostituita da una domanda pragmatica – come funziona questo?¹³⁵. Ciò che è rappresentabile scientificamente diventa il criterio supremo e la religione è solo un'opzione soggettiva ed individuale. In questo modo però ci si trova di fronte ad una soggettività limitata alle scienze naturali, “che non è dunque in grado di rispondere alle domande fondamentali: da dove veniamo, cosa sono io, come devo vivere, a che cosa sono destinato? Questi interrogativi si collocano su un altro piano della razionalità e non possono essere semplicemente lasciati alla pura soggettività o irrazionalità”¹³⁶.

Da qui la necessità di sottolineare che, per Ratzinger, la religione ha avuto un ruolo centrale e strategicamente determinante nel ridefinire i metodi e i compiti della ragione umana¹³⁷. In particolare, essa ha permesso di comprendere che il mondo e l'uomo non sono governati dagli elementi del cosmo e dalle leggi della materia, perché anzi è proprio il contrario: “c'è un Dio personale che governa le stelle e l'universo”¹³⁸, e dunque l'inesorabile potere degli elementi materiali non è più l'ultima istanza, perché essa è rappresentata

¹³⁵ JOSEPH RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo* cit., p. 149.

¹³⁶ JOSEPH RATZINGER, *Il sale della terra: cristianesimo e chiesa cattolica nella svolta del nuovo millennio. Un nuovo rapporto sulla fede in un colloquio con Peter Seewald*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1997, p. 187.

¹³⁷ In contrapposizione con questa visione è stata la svolta ermeneutica – i cui assiomi sono profondamente criticati da Ratzinger – di fine Ottocento il cui massimo esponente è Schleiermacher. Partendo dall'idea secondo la quale compito fondamentale del filosofo è l'elaborazione del concetto di individualità, egli ritiene che tale concetto sia afferrabile nella sua pienezza solo attraverso l'esperienza religiosa. Tale esperienza è però caratterizzata dalla sua netta separazione sia dalla scienza che dalla morale; noi infatti non possiamo avere una conoscenza di Dio attraverso il nostro sapere o il nostro volere, ma solo attraverso una particolare forma dello spirito, ossia il sentimento. Nel sentimento ogni singolo individuo ha la coscienza immediata della dipendenza di ogni essere finito dall'infinito, cioè dal divino. Questa coscienza, che viene definita “sentimento trascendentale”, è un sentimento perenne, presente in tutto il corso delle nostre emozioni, un qualcosa che ciascuno di noi vive nell'esperienza religiosa e che ci conduce all'intuizione individuale dell'infinito. L'irriducibilità del sentimento tanto al sapere quanto al volere è ciò che garantisce alla religione la piena autonomia sia rispetto alla scienza che rispetto alla morale. La sua proposta si caratterizza dunque per l'accantonamento e a tratti l'abbandono totale della ragione: detronizzata, la ragione deve cedere lo scettro conoscitivo all'esperienza vitale e all'intuizione. “Alla debolezza della ragione scientifica si contrappose il fascino autorale e primigenio di un'intuizione, di un sentimento, di una capacità divinatrice e profetica proprie di un soggetto che esperisce la “verità” della religione, la religiosità, nell'intimo inverificabile del proprio cuore”, *Ibidem*, p. XIII. In merito vedi FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Discorsi sulla religione*, Sansoni, Firenze, 1947 e LUDOVICO GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1971, voll. IV, pp. 41-44.

¹³⁸ JOSEPH RATZINGER, *Spe* cit., p. 13.

da Dio, un Dio che è intelligibile e indagabile con la ragione. In questo modo però, sotto la costrizione dei suoi criteri di sicurezza, la ragione rinuncia alla questione circa la verità per ricercare solo la fattibilità. Essa ha così abdicato come ragione, perché la ragione, per essere tale, per poter indagare la verità, deve essere posta in necessaria correlazione con la religione: “*c’est le Tout qui est la vérité*”¹³⁹.

Di più, la pacificazione tra la ragione e la religione, la possibilità di un loro reciproco, continuo ed incessante interrogarsi sulle questioni che in questo modo vengono poste, sono fondamentali non solo sul piano del ragionamento teologico-filosofico¹⁴⁰, ma anche sul piano dell’agire politico, per assicurare la pace nel mondo: “senza la pace tra ragione e fede non ci può essere neppure la pace nel mondo, perché senza la pace tra ragione e religione si prosciugano le sorgenti della morale e del diritto”¹⁴¹. Se la fede e la ragione non dialogano non è infatti neanche possibile darsi una morale, intesa come prodotto della relazione tra entrambi questi elementi, ed un diritto.

Qui il rapporto, di cui si è in precedenza accennato, tra la religione e la ragione da un lato, e la religione ed il potere politico dall’altro appare in tutta la sua evidenza: le patologie della religione¹⁴² e della ragione¹⁴³ sono fatali per la pace e dunque per l’umanità intera. Nel momento in cui si è persa la distinzione tra *ratio*¹⁴⁴ ed *intellectus*¹⁴⁵, la ragione risulta persa e relegata nell’ambito della soggettività: se si ritiene che sia razionale solo ciò che è

¹³⁹ JOSEPH RATZINGER, *Préface*, in JEAN HERVÉ NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Friburgo, 1985, p. 5.

¹⁴⁰ Ratzinger sottolinea come la fede senza ragione e la ragione senza fede siano un non senso: “Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *Preambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada otterranno gli stessi risultati. È necessario rifiutare la filosofia della fede come indipendente da quest’ultima perché la nostra fede si fonderebbe allora su mutevoli teorie filosofiche”, JOSEPH RATZINGER, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, discorso pronunciato durante una conferenza a Guadalajara (Messico), il 26 ottobre 1996. Il testo è reperibile sul quotidiano *Osservatore Romano*, edito il 27 ottobre 1996.

¹⁴¹ JOSEPH RATZINGER, *Alla ricerca della pace*, in JOSEPH RATZINGER, *L’Europa: i suoi fondamenti oggi e domani*, Paoline, Cinisello Balsamo 2004, p. 82.

¹⁴² Qui Benedetto XVI allude al fanatismo religioso e al terrorismo che ne è un prodotto: egli ritiene che se si parzializza l’immagine di Dio, identificando la sua assolutezza con una singola comunità e con i suoi interessi, si arriva alla dissoluzione del diritto e della morale.

¹⁴³ Qui Ratzinger si riferisce alla ragione completamente staccata da Dio, che egli ritiene abbiano prodotto le ideologie totalitarie del XX secolo: il nazionalsocialismo da un lato, che può essere definito irrazionalista, e il marxismo dall’altro, che, sganciando la ragione da qualsiasi limite religioso o morale, ha contribuito a rendere l’uomo solamente un prodotto.

¹⁴⁴ Ossia una ragione vista nel suo rapporto con ciò che è empirico e fattuale.

¹⁴⁵ Da una ragione che penetra negli strati più profondi dell’essere.

verificabile nell'esperimento, si riduce la ragione a ciò che si può verificare con la sperimentazione. In questo modo la religione viene esclusa dalla ragione e ridotta ad un'opzione soggettiva: essa non viene più vista come custode della ragione, come un punto di riferimento assoluto senza il quale l'agire dell'uomo resta in balia delle forze del male¹⁴⁶, bensì come qualcosa di relativo. Opponendosi a questa tendenza, Ratzinger ritiene che "solo una ragione che sia aperta anche a Dio, solo una ragione che non releghi la morale nell'ambito soggettivo o che non la riduca a mero calcolo, può opporsi alla strumentalizzazione dell'idea di Dio, alle patologie della religione e può offrire guarigione"¹⁴⁷. In altri termini, è solo rifiutando la separazione, tipicamente moderna, tra fede e ragione che si può cogliere l'essenza di entrambi questi elementi. In caso contrario, si rischia di identificare la prima con un'opzione meramente individuale e soggettiva in nessun modo giustificabile razionalmente, e la seconda con un'ipotesi sperimentabile e verificabile del tutto indipendente dalle questioni extra-scientifiche.

È possibile dominare le minacce del mondo moderno solo se riusciamo a riunire in modo nuovo ragione e fede: "se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento e dischiudiamo 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 (...) nel vasto dialogo delle scienze"¹⁴⁸.

La tendenza autonomizzatrice della ragione ha avuto le sue tappe fondamentali nella Rivoluzione Francese e nella Rivoluzione Russa. La prima viene definita come il "tentativo di instaurare il dominio della ragione e della libertà in modo politicamente reale"¹⁴⁹, tentativo non riuscito fino in fondo, pena, questa l'opinione di Ratzinger, "l'inaugurarsi di un regime dell'anticristo e la fine di tutte le cose"¹⁵⁰. Anche la seconda viene duramente criticata, ed in particolare il tentativo di delegare la verità dell'aldilà per stabilire quella del mondo terreno, con il conseguente materialismo che ciò comporta. In entrambi i casi si è errato perché si è creduto di poter leggere la realtà e l'uomo

¹⁴⁶ Quel che preme sottolineare è che, per il Pontefice, se il bene in sé e il male in sé non esistono più, si crea una ragione che sa riconoscere solo se stessa e le certezze empiriche, una ragione paralizzata e destinata al dissolvimento.

¹⁴⁷ JOSEPH RATZINGER, *Alla ricerca* cit., p. 85.

¹⁴⁸ JOSEPH RATZINGER, *Fede, ragione* cit., p. 6.

¹⁴⁹ JOSEPH RATZINGER, *Spe* cit., p. 39.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 40.

solo alla luce di variabili scientifiche ed economiche, escludendo dal proprio orizzonte di pensiero la fede e la speranza in un mondo ultra-terreno¹⁵¹.

Uno dei tratti costitutivi del pensiero ratzingeriano è dunque il conflitto con questa modernità e la denuncia del carattere aporetico della sua ragione che, incapace di raggiungere il vero sull'uomo e, *a fortiori*, su Dio, postula il rovesciamento della formula *veluti si Deus daretur*¹⁵² in quella groziana *etsi Deus non daretur*¹⁵³. La prima formula era, secondo la visione papale, un elemento essenziale del pensiero e della ricerca perché presupponeva l'accettazione del fatto che tutto doveva essere affrontato ed analizzato nella consapevolezza dell'esistenza di Dio¹⁵⁴. Il passaggio dall'una all'altra impostazione mentale ha come effetto lo smarrimento della ragione contemporanea, che Benedetto XVI ha più volte denunciato¹⁵⁵, mettendo in rilievo ora la pericolosità di una ragione autonoma, ora la distruttività di una religione irrazionale. Per quanto

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 39-44.

¹⁵² Il tentativo moderno di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio conduce, secondo Ratzinger, sempre di più sull'orlo di un abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo. È dunque necessario capovolgere l'assioma degli illuministi e dire: anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *si Deus daretur*. Infatti l'agire dell'uomo, in assenza di un punto di riferimento assoluto, si perde nell'indeterminatezza e rischia di tendere verso il male.

¹⁵³ Tale formula può essere intesa in due sensi diversi: un primo, ateistico, che pretendere di espungere il riferimento a Dio ed all'autorità della sua chiesa da tutti i discorsi pubblici; un secondo, che lo interpreta come postulato dell'autonomia razionale della persona, come regola d'azione nell'ambito politico. Da questo secondo punto di vista l'*Etsi Deus non daretur* non nega Dio, ma ne esprime un'idea diversa, maggiormente compatibile, rispetto al *Veluti Deus daretur*, con le idee proprie della moderna società pluralistica. Il problema non è allora l'esistenza o meno di Dio ma l'affermazione della piena autonomia morale dell'uomo. La formula può rimandare a due concetti differenti anche se ne facciamo un'analisi storica: all'idea groziana del fondamento del giusnaturalismo si contrappone, infatti, quella bonhoefferiana che, radicalizzandola, afferma l'esigenza di un "cristianesimo non religioso", vale a dire emancipato dall'antropologia religiosa tradizionale. Sul punto si rinvia a GIAN ENRICO RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse: i laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2001, e a ID., *Un problema centrale per l'Europa: la laicità in una società post-secolare*, in FRANCO BOLGIANI, FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO E ROBERTO MAZZOLA (a cura di), *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 72-73, e a ROBERTO MAZZOLA, *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale*, in FRANCO BOLGIANI, FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO E ROBERTO MAZZOLA (a cura di), *Chiese cristiane* cit., p. 52.

¹⁵⁴ Al contempo, il condurre l'analisi scientifica e filosofica muovendo dall'esistenza di Dio da un lato implicava il tentativo di descrivere la fede entro le categorie del Credo niceno-costantinopolitano, per comprenderle e storicizzarle in funzione di ciò che esse esprimono, e dall'altro questo legame del pensiero con il Pensiero era visto come coesistente all'atto di fede e come privilegio perpetuo ed irrevocabile della cultura greca, che non si incontrò con il cristianesimo casualmente, bensì in un modo che ne certifica il diritto inalienabile di sussistenza dentro il cristianesimo stesso.

¹⁵⁵ Ci riferiamo ai discorsi pronunciati pubblicamente da Ratzinger, che sono reperibili sul sito ufficiale del Vaticano: www.vatican.va.

riguarda il primo aspetto egli sottolinea¹⁵⁶ come la ragione illuministica, caratterizzata dalla pretesa di concepirsi universale¹⁵⁷ e compiuta in se stessa, abbia in realtà bisogno di un completamento attraverso una serie di fattori culturali; e come questa pretesa conduca ad una “autolimitazione della ragione, che è adeguata nell’ambito tecnico, ma che, laddove viene generalizzata, comporta invece una mutilazione dell’uomo, in quanto egli non ammette più alcuna istanza morale al di fuori dei suoi calcoli”¹⁵⁸. La cultura e la filosofia occidentali, che derivano dall’illuminismo settecentesco, sebbene si concepiscano come totalmente razionali, non sono la voce della ragione stessa, in quanto sono anch’esse vincolate culturalmente, e soprattutto, non sono complete, autonome ed autosufficienti. Esse, perdendo il legame con le loro origini e le loro radici, con la memoria storica dell’umanità, hanno parimenti perso il loro orientamento: “il radicale distacco della filosofia illuminista dalle sue radici cristiane diventa, in ultima analisi, un fare a meno dell’uomo”¹⁵⁹, che viene concepito in questo modo come un essere privo di libertà.

La soluzione consiste nel comprendere che il cristianesimo non è un rifiuto dell’illuminismo e della modernità, bensì una religione che ha compreso se stessa come religione del λόγος, della razionalità: essa “non ha individuato i suoi precursori in primo luogo nelle altre religioni, ma in quell’illuminismo filosofico che ha sgombrato la strada delle tradizioni per volgersi alla ricerca della verità e verso il bene. (...) L’illuminismo è di origine cristiana ed è nato non a caso proprio ed esclusivamente nell’ambito della fede cristiana”¹⁶⁰. Al contempo, è necessario prendere atto del fatto che la ragione non è in contrasto con l’idea di assoluto, perché, invero, essa esige questo assoluto. In sostanza di fronte al tentativo di separare la fede dalla ragione e di fronte ai pericoli di relativismo e parzialità che questa operazione comporta è necessario riscoprire il legame¹⁶¹ profondo che unisce illuminismo¹⁶² e cristianesimo:

¹⁵⁶ In merito vedi JOSEPH RATZINGER, *Riflessioni su culture d’oggi che si contrappongono*, conferenza tenuta a Subiaco, al monastero di Santa Scolastica, l’1 maggio 2005.

¹⁵⁷ Ossia comune a tutti gli uomini e avente accesso dappertutto, a prescindere dai retroterra storicamente e culturalmente differenziati.

¹⁵⁸ JOSEPH RATZINGER, *Riflessioni* cit., p. 7. Emerge qui con chiarezza che il problema causato da un cattivo rapporto tra ragione e fede va ad investire anche l’ambito della morale e dei fondamenti del potere politico.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹⁶¹ In merito vedi JOSEPH RATZINGER, *Il male dell’occidente: la dimenticanza di Dio*, Discorso alla Curia romana in occasione degli auguri natalizi, 22 dicembre 2006.

¹⁶² Inteso qui per Ratzinger nel senso “genuino” del termine.

solo in questo modo è possibile arrivare ad una conciliazione tra la Chiesa e la modernità. In quest'ottica il cristianesimo, lungi dall'essere un ostracismo della modernità, rappresenta, al contrario, una difesa dei suoi presupposti migliori. Tale legame implica per Ratzinger che, da una parte, ci si debba contrapporre a una dittatura della ragione positivista che esclude Dio dalla vita della comunità e dagli ordinamenti pubblici, privando così l'uomo di specifici criteri di misura, mentre, dall'altra, che si debbano accogliere le conquiste essenziali dell'illuminismo, riconoscendo in esse elementi fondamentali anche per l'autenticità della religione.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, consistente nella possibile distruttività di una religione irrazionalistica, Benedetto XVI si interroga sul nesso tra il fondamentalismo religioso, e il terrorismo, e la concezione irrazionalistica della religione: concepire il disegno divino come totalmente imperscrutabile ed inintelligibile da parte dell'uomo porta al compimento di atti suicida e di azioni violente. Dice Benedetto XVI, citando Manuele II Paleologo: "La violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima. Dio non si compiace del sangue: non agire secondo ragione, *σύν λόγος*, è contrario alla natura di Dio. (...) Chi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza o 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 a morte"¹⁶³. Proprio perché la religione non è in contrasto, bensì in accordo, con la ragione e perché la fede è frutto dell'anima e non del corpo, bisogna nettamente condannare qualsiasi tipo di violenza e di costrizione, fisica o mentale, che un uomo esercita su un altro al fine di coartarlo. Solo una religione che ha perso il proprio legame con la ragione, può pensare di legittimare ed incoraggiare atti violenti e terroristici. Ciò avviene quando si crea un'immagine di Dio tanto parziale da identificare l'assolutezza di Dio con una singola comunità o con i suoi interessi; in questo modo morale e diritto diventano di parte e la volontà di lottare per la propria causa si carica di quel fanatismo religioso che arriva a giustificare azioni amorali e irrazionali. L'ideologia del martirio deriva dalla trasformazione di Dio in un idolo nel quale l'uomo adora la propria volontà e dall'abbandono di una concezione ragionevole della religione¹⁶⁴.

¹⁶³ JOSEPH RATZINGER, *Fede e ragione* cit., p. 2.

¹⁶⁴ In merito vedi JOSEPH RATZINGER, *Alla ricerca* cit., p. 82.

4. *La ricerca tecnico-scientifica ed i suoi confini*

Una prima implicazione del nesso ratzingeriano tra fede e ragione si manifesta nel modo di concepire il carattere della ricerca tecnico-scientifica. Infatti, a seconda di come si costruisce quel nesso si possono dare due diverse, contrarie, risposte agli interrogativi: che cosa è, o dovrebbe essere, la ricerca tecnico-scientifica? Quali sono le sue basi? Quali i suoi limiti? Detto in altri termini: l'indagine del rapporto tra fede e ragione può condurre, nella visione ratzingeriana, a due diverse opzioni filosofiche, caratterizzate l'una – il cristianesimo – dalla necessaria sintesi dei due elementi in gioco e l'altra – l'evoluzionismo – dalla prevalenza dell'uno sull'altro.

Da una parte vi è l'idea evoluzionistica¹⁶⁵ del mondo, che fa derivare l'origine della terra dal *Big Bang* e l'origine della specie umana dall'evoluzione plurimillenaria che dalla prima cellula ha portato all'uomo, grazie alla capacità che gli esseri viventi hanno di acquisire nuove parti, "sotto l'influenza di irritazioni e volizioni suscitate dalle sfide ambientali"¹⁶⁶; dall'altra parte vi è l'idea creazionista secondo la quale l'uomo è stato creato così come esso è da Dio¹⁶⁷.

Benedetto XVI è molto critico nei confronti della prima concezione, in quanto essa contrasta non solo con le teorie scientifiche e con gli schemi concettuali dominanti nelle scienze naturali fino al XIX secolo, bensì anche con la concezione filosofica che ha accompagnato da sempre lo sviluppo della

¹⁶⁵ Sul finire del Settecento si era affacciata nella scienza l'idea della storicità della natura e delle specie viventi. Queste ultime non sarebbero state create già compiute agli inizi dei tempi, ma deriverebbero da specie semplici. Diverse scoperte e ampi studi in materia avevano favorito l'affermarsi di questa idea: dalla teoria della *scala naturae* – secondo la quale i vari esseri viventi presentano analogie di parti e funzioni e si differenziano per la maggiore o minore perfezione con cui esse sono realizzate – alla teoria di Lamarck – secondo la quale nella natura sarebbe presente una spontanea tendenza all'organizzazione, tale per cui la vita, apparsa per generazione spontanea, tenderebbe a produrre, per filiazione, forme di organizzazione sempre più complesse, culminanti nei mammiferi e, specificamente, nella specie umana. L'elaborazione compiuta della teoria dell'evoluzione della specie si deve, come noto, a Darwin, il quale spiegò l'evoluzione degli esseri viventi basandosi su due principi fondamentali, quello di variazione e quello di selezione naturale. La grande novità di questa teoria, che probabilmente è stata il più importante contributo che la scienza abbia fornito nel XIX secolo ad una nuova concezione della natura e dell'uomo, è quella di aver trasformato la rappresentazione epicurea e lucreziana da speculazione manifestamente assurda in un'ipotesi estremamente plausibile, all'interno della quale vi può essere posto per un architetto od un creatore, ma non ve ne assolutamente la necessità. In merito rimando a JEAN BAPTISTE LAMARCK, *La filosofia zoologica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, a CHARLES DARWIN, *Origine della specie*, Newton, Roma, 1993 e Id., *Origine dell'uomo per selezione sessuale* Newton, Roma, 1994, e a LUDOVICO GEYMONAT, *Storia* cit., voll. V, pp. 247 sgg.

¹⁶⁶ FABIO GIOFFI, GIORGIO LUPPI, *Storia della filosofia*, Mondadori, Milano, 1998, Voll. III, p. 220.

¹⁶⁷ *Ge* 1, 26-27.

cultura occidentale, ossia “la visione teleologica della natura, l’idea che un piano divino, un disegno prestabilito governi armonicamente tutta l’economia degli esseri viventi”¹⁶⁸. In particolare egli sottolinea come l’idea di un mondo nato da un caso irrazionale¹⁶⁹ porti alla sostanziale eliminazione di qualsiasi regola etica¹⁷⁰. Se si cancella il ruolo di Dio come assiduo governatore delle cose naturali, egli può venir cancellato anche dal suo ruolo di governo nelle faccende degli uomini; se si sostiene l’autosufficienza della natura si spezza il legame essenziale tra il mondo fisico e quello morale. Il problema infatti non è più quello di giustificare le norme del comportamento umano secondo criteri etico-morali individuabili a priori, ma diventa quello di spiegare i motivi di detto comportamento¹⁷¹. In quest’ottica, non esisterebbe né un inizio razionale e preconstituito né un fine ultimo a cui tendere: tutto viene ricondotto alla materia per cui prima di essa c’era il nulla e dopo di essa ci sarà il nulla. Non esiste un *λόγος* precedente al *Big Bang* e, parallelamente, non esiste una verità ultima a cui tendere. In questo modo si fanno derivare dalle regole del gioco dell’evoluzione le regole del gioco per l’esistenza umana e si assume quale unico criterio di razionalità quello proprio della produzione tecnica su base scientifica: “la razionalità è nella direzione della funzionalità, dell’efficacia, dell’accrescimento della quantità della vita”¹⁷². Le conseguenze fondamentali di questa concezione sono due: l’idea dell’uomo come prodotto dell’uomo¹⁷³ e l’idea per cui tutto ciò che è possibile, realizzabile da un punto di vista tecnico-scientifico è, per ciò stesso, lecito. La prima conseguenza implica che gli esemplari imperfetti vadano scartati, per tendere all’uomo perfetto sulla via della pianificazione e della produzione. La sofferenza deve sparire, la vita essere solo piacevole e ogni individuo deve potere scegliere liberamente quan-

¹⁶⁸ LUDOVICO GEYMONAT, *Storia* cit., voll. V, p. 278.

¹⁶⁹ La forma degli organismi è infatti il prodotto del tempo e delle circostanze, cioè del caso. Per caso però non si intende l’assenza di una determinismo causale o di leggi precise che regolino tutti i processi naturali bensì l’ottenimento di una struttura organizzata senza che vi abbia parte un piano generale della creazione.

¹⁷⁰ Il problema in sostanza è che “il progresso della tecnica avviene in concomitanza con la fine delle grandi narrazioni morali e con lo sgretolarsi delle comunità monoetiche di un tempo, nelle quali esisteva una sola idea di bene per tutti i membri. (...) È la relativizzazione dell’assoluto; il politeismo dei valori; la desacralizzazione della morale”, CHIARA TRIPODINA, *Dio o Cesare? Chiesa cattolica e Stato laico di fronte alla questione della bioetica*, www.costituzionalismo.it, 15 gennaio 2007, p. 1.

¹⁷¹ Tali spiegazioni vennero da Darwin individuate negli istinti sociali, che vengono poi man mano rafforzati e sviluppati dalla selezione naturale e dalle aumentate capacità di astrazione e riflessione, funzionali al benessere del gruppo.

¹⁷² JOSEPH RATZINGER, *Riflessioni sull’Europa*, in *Europa* cit., p. 36.

¹⁷³ A ciò si accompagna anche un’idea “decentrata” dell’uomo, che viene ora visto come una forma particolare e passeggera del generale processo di evoluzione della vita.

do poter terminare la propria vita. La seconda conseguenza implica invece che non ci possa essere altro criterio nel valutare la vasta gamma delle azioni umane che quello tecnico, eticamente neutrale, della realizzabilità pratica: “La possibilità come tale diventa un criterio di per sé sufficiente”¹⁷⁴.

Il giurista che si muove in una simile *Weltanschauung* dovrà dunque limitarsi a prendere atto di ciò che è tecnicamente possibile e ciò sarà anche, per ciò stesso, giuridicamente lecito. La clonazione, l'eutanasia, il testamento biologico dovranno diventare realtà giuridicamente tutelate e non sanzionabili. Le prime due dovranno essere garantite in quanto scientificamente eseguibili; il terzo in quanto espressione della massima libertà dell'individuo. Lo scienziato, in questo modo, acquista un ruolo non solo fondamentale, ma pressoché unico, considerato che qualunque altro criterio di valutazione e classificazione dell'agire umano (criterio morale, etico, giuridico, economico) deve sottostare a quello scientifico. Il giurista, per potersi riappropriare del ruolo che gli spetta, deve invece ritenere che gli altri criteri di valutazione concorrano con quello scientifico, e che anzi si possa, per motivi extra-scientifici, impedire comportamenti tecnicamente possibili. In altri termini, solo se si ammette la possibilità di usare come parametro comportamentale elementi diversi dalla scienza, allora si può sostenere che il diritto abbia ancora qualche cosa da dire¹⁷⁵.

Da questo modo di pensare discende sul piano gnoseologico, secondo Benedetto XVI, un'ulteriore conseguenza negativa: da un lato la conoscenza non è più vista come un attributo della ragione, ma come una realtà coestensiva con la vita, nel senso che ogni singolo essere vivente elabora, in forme diverse, ma adeguate ai bisogni della sopravvivenza, le informazioni che provengono dal proprio ambiente; dall'altro lato, questa rivoluzione “radicalizza la svolta kantiana”¹⁷⁶ rispetto al problema della conoscenza: quello che chiamiamo mondo non è altro che la rappresentazione propria di una specie particolare, l'*homo sapiens*, che organizza i fenomeni secondo categorie ereditarie e funzionali alla sopravvivenza in un certo ambiente”¹⁷⁷.

¹⁷⁴ JOSEPH RATZINGER, *Riflessioni* cit., 36.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 36 sgg.

¹⁷⁶ In realtà rispetto a Kant i termini del problema gnoseologico vengono sostanzialmente modificati, in quanto non si tratta più del problema della fondazione e della giustificazione della conoscenza, di cui gli evoluzionisti assumono l'esistenza come dato naturale, bensì del problema della selezione degli esseri viventi e delle categorie da essi utilizzati. In sostanza se gli organismi che rappresentano il mondo secondo determinate forme e categorie sono potuti sopravvivere, ciò è dovuto al fatto che il loro apparato cognitivo è il più adatto in relazione all'ambiente circostante. In questo modo la sopravvivenza di alcuni schemi e di alcune categorie rappresenta la migliore giustificazione della loro validità.

¹⁷⁷ FABIO GIOFFI, GIORGIO LUPPI, *Storia* cit., Voll. III, p. 230.

Ratzinger si oppone a questa visione, sottolineando come al centro dell'indagine scientifico-filosofica vada posto l'uomo, inteso come essere razionale creato da Dio, nel quale si rispecchiano dunque tanto la *ratio* naturale quanto il *lóγος* divino, ed evidenziando parimenti come vi siano problemi, quali l'origine della materia, della forza, del movimento e della vita, la coscienza, il finalismo della natura, la formazione del pensiero e del linguaggio, la libertà del volere, che non sono spiegabili semplicemente in termini scientifico-evoluzionistici, ma che anzi possono essere indagati solo a partire dalla certezza dell'esistenza di un *lóγος* divino, a cui è possibile giungere solamente attraverso l'unione di fede e ragione. In quest'ottica la scienza può essere valutata positivamente, essere ritenuta "buona" solo se basata sulla consapevolezza che essa non può essere indipendente ed autonoma dalla moralità e dalla fede: "La scienza può servire all'umanità, ma può anche diventare strumento del male, permettendogli di sviluppare pienamente la propria terribilità; solo se è sostenuta dalla responsabilità morale è in grado di realizzare la propria vera essenza"¹⁷⁸.

In sostanza Benedetto XVI ritiene che solo se si riconosce che il progresso tecnico scientifico non può né bastare a sé stesso, né essere l'unico criterio guida per discernere cosa sia giusto, lecito e possibile - in quanto è necessaria una serie di criteri morali per orientare i comportamenti umani - e, contemporaneamente, solo se si diviene consapevoli del fatto che la dignità umana è sacra ed intangibile, si può avere fiducia nel progresso scientifico e nello sviluppo delle capacità tecniche. La dignità dell'uomo deve sempre essere vista come un limite interiore, perché "i progressi pagati al prezzo della violazione della dignità umana sono inaccettabili. Se la ricerca attacca l'uomo è una deviazione della scienza"¹⁷⁹. Il progresso, offrendo nuove possibilità tanto per il bene quanto per il male, è "intrinsecamente ambiguo"¹⁸⁰; per questo motivo, deve accompagnarsi alla crescita morale dell'umanità e deve ancorarsi a criteri etici da esso indipendenti¹⁸¹.

In quest'ottica deve essere condannata una ponderazione dei beni che

¹⁷⁸ JOSEPH RATZINGER, *Cielo e terra: riflessioni su politica e fede*, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 9.

¹⁷⁹ MARCO TOSATTI, *Il dizionario* cit., p. 110.

¹⁸⁰ JOSEPH RATZINGER, *Spe* cit., p. 45.

¹⁸¹ Così come la scienza deve evitare di emanciparsi dalle forze fideistiche, pena la distruzione dell'uomo e del mondo, allo stesso tempo il cristianesimo non deve commettere l'errore, di fronte ai successi della scienza nella progressiva strutturazione del mondo, di concentrarsi solamente sull'individuo e sulla sua salvezza, pena il restringersi dell'orizzonte della sua speranza ed il mancato riconoscimento della grandezza del suo compito. *Ibidem*, p. 51.

sacrifichi l'uomo per altri fini, erroneamente ritenuti più alti¹⁸², concependolo così come mezzo e non come fine: i criteri di funzionalità non possono e non debbono avere alcun valore. Ciò non vuol dire abbandonare il criterio di razionalità, bensì ancorarlo alle sue radici: “la razionalità può diventare devastante, se si separa dalle sue radici e innalza ad unico criterio la possibilità tecnica. Il legame con le due grandi fonti del sapere è necessario”¹⁸³. Porre al centro il tema della verità¹⁸⁴ non è infatti un atto meramente speculativo, bensì una questione vitale per dare profonda identità alla vita personale e per suscitare la responsabilità nelle relazioni sociali¹⁸⁵. Tutto ciò non implica la negazione delle conquiste che il pensiero umano ha conseguito, ossia i progressi nell'ambito tecnico-scientifico; e nemmeno che debba essere escluso “quell' *ethos* della scientificità come volontà di obbedienza alla verità là dove viene affermato, [così come] la conquista dei diritti umani e la libertà religiosa, che dall'illuminismo sono state proclamate”¹⁸⁶. Ciò che è necessario è riconoscere la necessità di un allargamento della ragione, tale per cui si escluda il suo esaurimento nell'ambito scientifico-sperimentale¹⁸⁷. Se si lascia cadere la domanda sulla verità, e dunque si perde la concreta possibilità per ogni persona di poter raggiungere la verità stessa, “la vita finisce per essere ridotta ad un ventaglio di ipotesi, prive di riferimenti certi”¹⁸⁸.

¹⁸² Ratzinger si riferisce in particolare a quelle visioni che giustificano anche lo sfruttamento dell'uomo o comunque la lesione della dignità umana in nome di principi più elevati. Se tolleriamo una situazione del genere si creeranno nuove oppressioni e una nuova classe dominante: “ultimamente, del destino degli altri uomini, decidono coloro che dispongono del potere scientifico e coloro che amministrano i mezzi. Non restare indietro nella ricerca diviene un obbligo cui non ci si può sottrarre, che decide esso stesso la sua direzione”, MARCO TOSATTI, *Il dizionario* cit., p. 37

¹⁸³ *Ibidem*, p. 38.

¹⁸⁴ Per avvalorare la sua tesi Ratzinger cita Erasmo (“Le opinioni sono fonte di felicità a buon prezzo! Apprendere la vera essenza delle cose, anche se si tratta di cose di minima importanza, costa una grande fatica”; ed è proprio questa la fatica che gli uomini di cultura devono impegnarsi a compiere) e Anselmo d'Aosta (“Che io ti cerchi desiderando, che ti desideri cercando, che ti trovi amando, che ti ami ritrovandoti”); in merito vedi ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, Fabbri, Milano, 1997, XL VIII e ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, I, Rizzoli, Milano, 1994.

¹⁸⁵ In merito vedi *Ef* 4, 25 “Per ciò, bando alla menzogna: dite ciascuno la verità al proprio prossimo; perché siano membra gli uni degli altri” e *Zc* 8,16 “Ecco ciò che voi dovrete fare: parlare con sincerità ciascuno con il suo prossimo; veraci e sereni siano i giudizi che terrete alle porte delle vostre città”.

¹⁸⁶ GIUSEPPE RICONDA, *Il discorso* cit., p. 13.

¹⁸⁷ Occorre peraltro riconoscere che il restringimento della ragione alla sua dimensione tecnico-scientifica in senso autoreferenziale non sia un enunciato scientifico, bensì filosofico: infatti una cosa è la scienza, un'altra lo scientismo come posizione filosofica.

¹⁸⁸ JOSEPH RATZINGER, *La scienza senza Dio farà precipitare l'uomo come Icaro*, discorso pronunciato alla Pontificia Università Lateranense il 21 ottobre 2006, p. 1.

La causa di questa visione viene da Ratzinger individuata¹⁸⁹ nel fatto che il progresso, la scienza e la libertà sono stati elevati a criteri etici. Nella società attuale il progresso si impone come norma dell'agire umano, a prescindere da qualsiasi altra considerazione d'altro tipo. Il problema non è il progresso in sé, ma il fatto che si sia rinunciato ad ancorarlo a criteri morali. Anche la scienza è un fenomeno positivo, ma solo se è una "forma di razionalità controllata e confermata dall'esperienza"¹⁹⁰. Se però, invece che al servizio della dignità dell'uomo, si mette a disposizione del potere o del successo, allora diventa una scienza patologica. Primo indice di tale sopravvenuta patologia è – secondo Benedetto XVI – la svolta metodologica di Francesco Bacone, il cui pensiero si basa su una nuova correlazione tra scienza e prassi. Se "fino a quel momento il ricupero di ciò che l'uomo nella cacciata dal paradiso terrestre aveva perso si attendeva dalla fede in Gesù Cristo, e in questo si vedeva la redenzione, ora questa redenzione, la restaurazione del paradiso perduto, non si attende più dalla fede, ma dal collegamento appena scoperto tra scienza e prassi"¹⁹¹. Questa operazione non nega la fede, ma la sposta sul livello del privato e dell'ultraterreno, rendendola così irrilevante per il mondo. Grazie alla sinergia di scienza e prassi si ha l'illusione che scoperte totalmente nuove portino alla creazione di un mondo totalmente nuovo, il "regno dell'uomo"¹⁹². Quello che qui emerge è la fede del progresso in quanto tale, l'idea che esso possa risolvere ogni cosa. Il problema però è che un progresso addizionabile è possibile esclusivamente nell'ambito materiale, ma non in quello della consapevolezza etica: infatti, se nell'un caso la padronanza della natura cresce con l'aumentare della conoscenza delle strutture della materia, al contrario nell'altro ciò non è possibile perché "la libertà dell'uomo è sempre nuova e deve sempre nuovamente prendere le sue decisioni"¹⁹³.

La cristianità non postula però un conflitto inevitabile tra fede soprannaturale e progresso scientifico¹⁹⁴: la scienza, nel momento in cui rispetta

¹⁸⁹ Vedi in merito *Visioni politiche e prassi della politica*, in *Europa* cit., pp. 55 sgg.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹⁹¹ JOSEPH RATZINGER, *Spe* cit., p. 37.

¹⁹² *Ivi*.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 48.

¹⁹⁴ In realtà, per Benedetto XVI, è precisamente il contrario: la ricerca deve essere illuminata da due luci: quella divina, la fede, e quella terrena, la scienza. Quest'idea era già stata prospettata da Giovanni Paolo II: "Il futuro sarà dominato da due fattori. Uno è legato alla nostra sfera trascendentale ed è la fede. L'altro fa invece parte della nostra esistenza nell'immanente che si rivolgerà sempre più alla componente rigorosa del nostro pensiero che è la ragione. Nella grande alleanza tra fede e ragione sta una forte sorgente di speranza affinché nel mondo possano essere sconfitti coloro che disprezzano sia la fede che la ragione" ANTONINO ZICHICHI, *Tra fede e ragione. Da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI*, Il Saggiatore, Milano, 2005, p. 273.

il fatto che “Dio ha creato gli esseri umani, li ha dotati di ragione e li ha posti al di sopra di tutte le creature della terra”¹⁹⁵, può contribuire e di fatto contribuisce positivamente alla miglioramento del mondo¹⁹⁶. Il problema si crea nel momento in cui l’uomo ripone nella scienza e nella tecnologia una fiducia così radicale ed incondizionata da credere che il progresso scientifico e tecnologico possa spiegare tutto e rispondere pienamente a tutte le sue esigenze esistenziali e spirituali. Se così accade, si determinano due conseguenze dannose. In primo luogo, l’uomo, ergendo i metodi scientifici di ricerca a norma superiore per arrivare alla verità, pensa di poter bastare a se stesso e smette di ricercare valori di tipo diverso. L’autolimitazione della ragione comporta infatti, contestualmente, la sua assolutizzazione, con la conseguenza che l’uomo ritiene di poter risolvere interamente, solo attraverso se stesso, qualsiasi problema. L’assolutizzazione della ragione produce così “una riduzione dell’uomo alla dimensione della sua vita che si esplica nel dominio in cui regnano i procedimenti tecnico-scientifici”¹⁹⁷, il che toglie alla religione e all’etica la forza di fondare una comunità autentica, pervenendo alla creazione “di una comunità dominata dal pensiero tecnico in cui non possono che darsi rapporti strumentali e reificati”¹⁹⁸.

In secondo luogo, si può pensare che lo scienziato sia privo di responsabilità etiche: convinzione totalmente falsa, in quanto lo scienziato deve rispettare non solo i principi del metodo scientifico, ma anche i principi etici, avendo “la responsabilità di usare saggiamente quel sapere a beneficio dell’intera famiglia umana”¹⁹⁹. La scienza deve, da un lato, contribuire al miglioramento

¹⁹⁵ JOSEPH RATZINGER, *Fiducia nella ricerca se riconosce i suoi confini*, Discorso alla Pontificia Accademia delle scienze, 06 novembre 2006, p. 1.

¹⁹⁶ Qui ci si riferisce soprattutto alla possibilità di previsione dei fenomeni naturali, che ha contribuito per esempio alla protezione dell’ambiente, al progresso delle nazioni in via di sviluppo, alla lotta contro le epidemie, alla crescita delle aspettative di vita. “Anzi, potremmo dire che l’attività di previsione, controllo e governo della natura, che oggi la scienza rende più praticabile che in passato, rientra essa stessa nel piano del creatore”, naturalmente solo e fintanto che essa venga posta al servizio della vita e della dignità umane.”, *Ivi*.

¹⁹⁷ GIUSEPPE RICONDA, *Il discorso cit.*, p. 15.

¹⁹⁸ *Ivi*.

¹⁹⁹ JOSEPH RATZINGER, *Fiducia cit.*, p. 1. Questa riflessione ratzingeriana mette in gioco il diritto di parola del giurista: se infatti accettiamo l’idea per cui lo scienziato ha delle responsabilità solo in caso di violazione di principi del metodo scientifico, allora ammettiamo che, nel caso in cui essi contrastino con le disposizioni legislative, saranno i primi a dover prevalere e le seconde a dover soccombere. Al contrario, se riteniamo che la morale ed il diritto possano ancora svolgere il proprio ruolo di guida dei comportamenti umani, allora dovremmo dire che il diritto, tenuto conto delle possibilità scientifiche e dei valori morali, dovrà bilanciarli e, qualora si verifichi il contrasto di cui prima, ciò che dovrà prevalere saranno le leggi, in quanto valide e in quanto – in una democrazia pluralistica – esito di un discorso pubblico ricapitolato da una decisione del potere rappresentativo.

delle condizioni ambientali del pianeta e al miglioramento delle condizioni di vita dei singoli individui, sempre nel rispetto della vita e della dignità umane; dall'altro, prendere atto dei suoi limiti intrinseci²⁰⁰. Anche a questo proposito Ratzinger sottolinea come l'idea di una ragione aperta e non limitata discenda dalla cultura greca: "I Greci ci hanno trasmesso due figure, le cui vite reali o mitiche si conformano a queste due nozioni, Platone e Ulisse. Uno condivide la sua ragione con gli Dei, l'altro con le volpi ... Si deve discriminare fra il peso dato all'opinione scientifica nella selezione dei suoi metodi e la sua affidabilità nel formulare giudizi intellettuali. Anche uno sguardo superficiale alla storia delle scienze naturali mostra che l'opinione scientifica corrente è quasi infallibile nel primo caso, invariabilmente errata nel secondo. L'uomo che possiede un metodo buono per gli scopi dei suoi interessi dominanti è un caso patologico, riguardo al suo più vasto giudizio della coordinazione di questo metodo con un'esperienza più completa. Alcuni dei più grandi disastri dell'umanità sono stati prodotti dalla ristrettezza mentale di uomini forniti di un'efficace metodologia. Ulisse non avrebbe saputo che farsene di Platone"²⁰¹. In sostanza: ad una netta condanna nei confronti della ragione che rinuncia a questo elemento divino-platonico deve accompagnarsi la consapevolezza dell'interazione fra i due momenti nella vita umana; se si perde di vista questo "platonismo" si nega l'apertura della ragione all'essere e dunque alla verità. Tale elemento, ossia l'idea di una ragione che ha in sé una dimensione che rimanda ad un principio che in essa si rivela senza peraltro in essa esaurirsi, ed in base al quale l'uomo può giudicare la propria posizione nella storia e nel cosmo, è precisamente quel concetto che Platone ha introdotto in Occidente e che il Cristianesimo ha poi ripreso²⁰².

Infine vi è la libertà: anch'essa ha, nell'epoca moderna, assunto diversi tratti mitici, venendo concepita in modo ora anarchico ora anti-istituzionale. Ma anche questa concezione è patologica, perché libertà non vuol dire possibilità di compiere qualsiasi gesto fattualmente esperibile, bensì agire secondo natura e secondo *ratio*, in accordo con i principi della fede e della ragione. Solo la libertà

²⁰⁰ Il Pontefice ritiene infatti che la scienza non possa presumere di fornire una rappresentazione completa e deterministica del nostro futuro e dello sviluppo di ogni fenomeno che essa studia e che debba perciò essere integrata dalla teologia e dalla filosofia. Ciò è ancora più vero se si considera che esiste un livello più alto, che necessariamente trascende tutte le previsioni scientifiche, e che è il mondo umano della libertà e della storia: "la libertà, come ragione, è una parte preziosa dell'immagine di Dio in noi, e non può mai essere ridotta ad analisi deterministica", *Ibidem*, p. 2.

²⁰¹ ALFRED NORTH WHITEHEAD, *The Function of reason*, Princeton, 1929, pp. 7-8.

²⁰² Sul punto si vedano in particolare le seguenti opere di Platone: *Fedro*, La Nuova Italia, Firenze 1967, *Teeteto*, Mondadori, Milano, 1940 e *La Repubblica* (segnatamente libri VI e VII), Rizzoli, Milano, 1996.

in Dio è vera libertà perché solo se c'è Dio ci può essere una *recta ratio*: Dio è infatti “la verità ultima a cui ogni ragione naturalmente tende”²⁰³. Conoscere Dio è conoscere la verità piena, grazie alla quale si trova la libertà²⁰⁴.

Emerge qui con chiarezza qual è il ruolo della fede in relazione alla scienza: la prima non sostituisce la seconda, ma contribuisce a porre in evidenza quelli che ne sono i valori essenziali: “attraverso la concretezza della vita nella fede quest'ultima conferisce ad essi una credibilità, che poi illumina e risana anche la ragione”²⁰⁵. La scienza ha il compito di cercare attraverso la prova sperimentale riproducibile le “impronte” del creatore; queste “impronte”, questi “segni”, sono indispensabili al fine di continuare a comprendere sempre meglio la logica della natura. La negazione della sfera trascendente come condizione indispensabile per la libertà di pensiero e di progresso scientifico rende in realtà la scienza sorda e cieca: solo se si riconosce che l'indagine scientifica è il mezzo attraverso il quale comprendere il disegno razionale di Dio si rimane fedeli agli autentici scopi della ricerca.

Una delle riflessioni a cui Benedetto XVI è più legato è quella sul problema del relativismo della scienza: “Nell'immaginario collettivo una delle più grandi conquiste della scienza sarebbe che «tutto è relativo». Ne consegue che è antiscientifico negare il relativismo. La scienza in realtà non ha mai detto che tutto è relativo. Quando Galilei formulò il principio di relatività, il tutto relativo si riferiva alla velocità dei corpi materiali in movimento. (...) Non è vero che nella scienza tutto è relativo. In scienza esistono realtà relativamente equivalenti. Ma esistono anche realtà che non cambiano mai. Assolute. Ed esistono anche quantità²⁰⁶ per le quali è come se il tempo non esistesse, in quanto non cambiano mai”²⁰⁷. In sostanza la scoperta del principio di relatività nel mondo delle scienze non deve mettere in dubbio l'idea che la scienza operi secondo leggi volute dal Creatore in quanto esso non è in alcun modo applicabile alla sfera trascendente della vita, o, più precisamente, è applicabile solo nella misura in cui siamo consapevoli del fatto che la scienza e il suo relativismo portano a scoprire che non siamo figli del caos²⁰⁸ ma che

²⁰³ JOSEPH RATZINGER, *La scienza* cit., p. 1.

²⁰⁴ In merito vedi *Gv* 8, 32: “conoscerete la verità e la verità vi farà liberi”.

²⁰⁵ JOSEPH RATZINGER, *Visioni politiche* cit., p. 59.

²⁰⁶ Sono tre: la velocità della luce, la costante di Planck e la costante di Newton.

²⁰⁷ ANTONINO ZICHICHI, *Tra fede e scienza* cit., pp. 303-305. Peraltro, anche a voler ammettere l'immutabilità delle leggi, non è in alcun modo scontato che tale circostanza provi il fatto che esse siano volute da Dio.

²⁰⁸ Nella visione ratzingeriana, proprio dal fatto che in natura esistono delle leggi anteriori a noi e che tutto accade secondo un ordine e un criterio prestabilito possiamo ricavare che noi non deriviamo

siamo depositari di un privilegio unico²⁰⁹, che è precisamente ciò che distingue l'uomo da tutti gli altri esseri viventi.

Quest'impostazione ha naturalmente tutta una serie di conseguenze, in particolar modo per quanto riguarda la posizione che deve essere presa di fronte alle principali questioni che vengono ricondotte al concetto di "bioetica". Infatti, partendo dall'idea secondo la quale la tutela della persona umana e della sua dignità devono essere il criterio guida per orientare l'azione degli esperti nel campo scientifico, tecnico e medico, Ratzinger condanna qualsiasi intervento volto ad interrompere volontariamente la vita stessa: sono dunque fondamentali "il diritto alla vita per ciascun essere umano e l'inviolabilità della vita in tutte le sue fasi"²¹⁰, dal concepimento alla morte naturale. Al centro della questione vi sono dunque la vita e i conseguenti limiti che essa impone alla scienza: in nome dell'"etica della sacralità della vita biologica"²¹¹, la vita umana è innocente in ogni suo frammento biologico e dunque è inviolabile, indisponibile e tutelabile al di sopra di qualsiasi altro valore. Il bambino, anche se solo concepito, ma non ancora nato, deve essere considerato un uomo, un individuo, una persona vera e propria, distinta dalla madre; esso va trattato come un essere umano perché lo è a tutti gli effetti. In nome della scienza – questa l'opinione del Pontefice – vengono invece inferte ferite sempre più gravi a questo diritto: "laddove l'aborto è considerato un diritto di libertà, la libertà di uno è posta al di sopra del diritto alla vita dell'altro"²¹². Di fronte alla diretta soppressione dell'essere umano non ci possono essere né compromessi né tergiversazioni dal momento che è necessario il suo pieno rispetto fin dal concepimento. Pronunciare una netta condanna nei confronti dell'aborto non significa esprimere un interesse specificatamente ecclesiale, ma "farsi avvocati di una richiesta profondamente umana (...) e portavoce dei nascituri che non hanno voce"²¹³.

Analoghe le riflessioni sull'eutanasia e sull'eugenetica: reclamare il diritto a scegliere in quale momento morire significa perdere di vista l'idea di sacralità

dal caos, ma da un progetto ordinato e razionale; in questo modo "la scienza ci dà la certezza che non siamo figli del caos", *Ibidem*, p. 333.

²⁰⁹ Ossia quello di poter scoprire le radici della logica del creato, radici che si rintracciano nei valori di riferimento della cristianità. La garanzia di questi valori consiste nel condurre la propria vita "come se Dio ci fosse".

²¹⁰ JOSEPH RATZINGER, *Visioni politiche* cit., p. 58.

²¹¹ CHIARA TRIPODINA, *Dio o Cesare* cit., p. 2.

²¹² JOSEPH RATZINGER, *Visioni politiche* cit., p. 58.

²¹³ JOSEPH RATZINGER, *Europa, fedele alle tue radici per servire tutta l'umanità*, discorso pronunciato dal Pontefice nella Hofburg di Vienna l'8 settembre 2007.

della vita; produrre esperimenti con embrioni umani comporta la negazione dell'essere più indifeso. "La ricerca sulle cellule staminali merita approvazione ed incoraggiamento quando coniuga felicemente il sapere scientifico, la tecnologia più avanzata in ambito biologico e l'etica che postula il rispetto dell'essere umano in ogni stadio della sua esistenza"²¹⁴. Deve invece essere ferma la condanna tutte le volte in cui le forme di ricerca prevedono la programmata soppressione di esseri umani già esistenti, anche se non ancora nati. "In tali casi la ricerca, a prescindere dai risultati di utilità terapeutica, non si pone veramente a servizio dell'umanità"²¹⁵. Nel momento in cui, per finalità terapeutiche, si sopprimono delle vite umane innocenti, si lede non solo la loro dignità, ma anche quella dell'intera umanità. Utilizzare embrioni per scoprire il modo in cui avere la possibilità di salvare altre vite umane non è ricerca, bensì un crimine. Anche perché non ci si deve mai dimenticare del fatto che un fine buono e giusto non può mai giustificare i mezzi, intrinsecamente illeciti o moralmente inaccettabili, usati per raggiungerlo²¹⁶. Contemporaneamente, la produzione in provetta di esseri umani deve essere nettamente condannata perché in questo modo l'uomo diventa un prodotto e non un fine, alterando così il rapporto con sé stesso. "Egli non è più dono della natura o del Dio creatore; è prodotto suo proprio"²¹⁷.

È dunque fondamentale per la società contemporanea dare spazio alle demitizzazioni dei concetti di libertà e di scienza, pena la perdita dei fondamenti di ogni diritto, del rispetto per l'uomo e per la sua dignità. Il progresso può essere considerato realmente tale solo nella misura in cui è utile per gli individui e solamente se permette una loro crescita in quanto persone umane, producendo così tanto un aumento del loro sapere tecnico quanto della loro capacità morale. È proprio per questo motivo che "nessuno può disporre della vita umana. Deve essere stabilito un confine invalicabile alle nostre possibilità di fare e sperimentare. L'uomo non è un oggetto di cui possiamo disporre, ma ogni singolo individuo rappresenta la presenza di Dio nel mondo"²¹⁸.

²¹⁴ JOSEPH RATZINGER, *La scienza senza Dio condannata dalla storia*, Discorso tenuto al congresso sulla bioetica, promosso dalla Federazione Internazionale dei medici cattolici e dalla Pontificia Accademia per la vita, il 17 settembre 1996, p. 1.

²¹⁵ *Ivi*.

²¹⁶ In quest'ottica dunque il bene dell'uomo va ricercato non solo nelle finalità universalmente valide, ma anche nei metodi utilizzati per raggiungerle.

²¹⁷ MARCO TOSATTI, *Il dizionario* cit., p. 110.

²¹⁸ JOSEPH RATZINGER, *Dio e il mondo*, p. 119.

Conclusione

Il pensiero di Benedetto XVI rappresenta una delle possibili risposte a quella che è stata definita “la crisi della crisi della ragione”²¹⁹: uno dei tratti distintivi di questi ultimi anni è infatti costituito dalla messa in discussione del paradigma secondo il quale non vi è un metodo unico e certo per arrivare alla Verità, poiché essa non esiste, ma esistono diverse e molteplici verità soggettive, corrispondenti alla visione del mondo di ogni singolo uomo, che percepisce nella propria peculiare maniera la realtà che lo circonda²²⁰. Di fronte al possibile nichilismo e relativismo derivante da questa impostazione, si è reagito tentando di offrire nuovamente risposte incardinate sul concetto di verità. Una di queste è rappresentata dall’elaborazione di Ratzinger sulla fede come custode della ragione.

Uno degli aspetti più significativi e più discussi del suo pensiero è in quest’ottica costituito dall’inscindibile nesso che lega la sua teoria epistemologica con quella politica: la traduzione del messaggio cristiano nelle categorie filosofiche greche, con la conseguenza che tale messaggio ha fatto proprio un’idea di *λόγος* universale, è ciò che permette di legittimare la predicazione della chiesa cattolica, che è la custode di esso, all’interno dei singoli ordinamenti statali. In sostanza, dal momento che il cristianesimo è il prodotto di un lavoro intellettuale che i credenti in Cristo del secondo e del terzo secolo, prima, ed i maestri-filosofi della scolastica, poi, hanno compiuto sul messaggio originario, interpretandolo, arricchendolo e rielaborandolo alla luce delle categorie mentali e filosofiche greche, esso è anche universale, nella misura in cui si può giungere ad esso attraverso la combinazione di fede e ragione. Si uniscono qui due piani del discorso legati eppure differenti. Da un lato vi è tutto l’insieme di quegli autori che, prima che essere cristiani, erano filosofi, e che si sono dunque avvicinati a questa nuova religione, che pure conteneva già nel suo

²¹⁹ In questo senso CLAUDIO CIANCIO, *Povertà del relativismo e universalità della ragione ermeneutica*, in LUCA SAVARINO (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino, 2008, pp. 171-183.

²²⁰ Quest’idea è stata declinata in modo differente a seconda delle diverse discipline: quella filosofica (in merito vedi KARL POPPER, *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 1981), quella scientifica (PAUL FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1981), quella psicologica (in merito vedi LLOYD KAUFMAN, *Sight and mind*, New York 1974, GAETANO KANIZSA, *Grammatica del vedere*, Il Mulino, Bologna, 1980 e DAVID KATZ, *La psicologia della forma*, Boringhieri, Torino, 1950) e quella letteraria (vedi per esempio il nichilistico senso di solitudine di Pirandello, l’exasperata analisi psicologica di Italo Svevo, la disarmonia e l’espressionismo marginale di Federico Tozzi; in merito rimando a AA.VV., *Lo spazio letterario*, La Scuola, Brescia, 1991, Voll. IV, pp. 21 sgg).

momento iniziale, se non genetico²²¹, molti elementi della tradizione e del pensiero ellenistico, con tutto il proprio bagaglio culturale ed intellettuale, che ne ha dunque necessariamente influenzato la lettura. Dall'altro vi è l'influenza che la scoperta delle opere di Aristotele ebbe sul pensiero religioso cristiano a partire dall'XI secolo: lo sforzo di conciliare la tradizione filosofica con quella religiosa portò ad una rivalutazione della ragione, intesa come strumento, necessario al pari della fede, per giungere al comune obiettivo della verità. In quest'ottica, la ragione e la fede, la scienza e la religione, non vengono concepite come antagoniste o contrastanti, bensì come complementari e parimenti importanti. L'unione di questi due piani conduce ad una valutazione positiva del ruolo della ragione all'interno della fede e, soprattutto, ad una universalizzazione dell'annuncio cristiano stesso: dal momento che questo messaggio è il messaggio del *λόγος*, che è universale ed è proprio di tutti gli uomini, allora esso non sarà appannaggio di pochi eletti, né sarà incomprendibile in quanto irrazionale o in quanto prodotto di un Dio nascosto, ma sarà raggiungibile da ogni uomo, perché comprensibile attraverso la *ratio* e perché espressione di un Dio che è *λόγος* e che si è mostrato agli uomini in quanto tale.

La chiesa cattolica è la custode di questo *λόγος* e deve quindi proteggerlo ogni volta che, all'interno della dimensione pubblica, si cerchi un suo superamento od un suo sovvertimento. Ciò implica che essa ha il diritto/dovere di intervenire nel momento in cui le leggi di uno stato contrastano con esso o con i principi da essi derivanti perché la sua tradizione e il suo patrimonio sono essenziali al fine della costituzione e del mantenimento della società. Questo intervento non è partigiano, ma è anzi concepito come teso alla salvaguardia di un insieme di valori comune all'intera umanità ed è legittimato proprio dal fatto che la chiesa non agisce a difesa di un singolo stato, di un singolo popolo od anche solo di un determinato gruppo di persone, ma a difesa di quella ragione che è comune all'intera umanità.

Dal punto di vista del diritto costituzionale si aprono a questo punto molte questioni. Ma lo scopo di questo scritto si esaurisce nella preliminare chiarificazione del loro oggetto.

²²¹ Il problema della presenza di elementi ellenistici all'interno del messaggio gesuano è complesso e non è dunque qui possibile affrontarlo. Quello che preme mettere in rilievo è che Ratzinger, pur ammettendo che una serie di credenze e di dottrine greche influenzarono profondamente la fede ebraica – si pensi ad esempio all'influenza che la teoria greca dell'immortalità dell'anima ebbe sulla concezione e sulla modalità dell'espiazione dei peccati –, tale influenza non fu però determinante tanto quanto sulla fede cristiana, e questo è dovuto dal fatto che, per un verso, unicamente nel cristianesimo vi fu, anche per ragioni contingenti, un'immediata lettura ed interpretazione del suo messaggio alla luce delle categorie filosofiche greche e che, per l'altro verso, solamente per la fede cristiana Dio, che è il *λόγος*, si è incarnato e si è così manifestato agli uomini.