

Gli scritti di valore non temono l'usura del tempo. La prolusione che il giovane professor Ratzinger tenne all'università di Bonn il 24 giugno 1959¹ ha l'indubbio merito di cimentarsi con una problematica cruciale per la disciplina della teologia fondamentale – e, di conseguenza, per l'assetto complessivo del discorso teologico –, prendendone in esame i punti di maggior rilievo, sia dal punto di vista storico che sistematico².

Al cuore dell'annuncio cristiano non c'è una verità esoterica, ma un annuncio che Dio rivolge a tutti (52). La consapevolezza che la comunità cristiana ha sempre difeso del nesso intrinseco della fede alla verità³ conferisce alla Chiesa il compito di esplicitare le condizioni di universalità del proprio credo nel suo fondamento singolare⁴. Chi, come Ratzinger, può vantare una stretta familiarità con la storia del dogma, sa che si tratta di una sfida che, sin dalle origini, connota tutti i momenti salienti della intelligenza della fede, in particolare la vicenda della fissazione del Simbolo della fede⁵. Sotto il profilo teorico-speculativo, il punto nevralgico è costituito dal rapporto tra l'istanza dell'universale e l'evidenza propria della storia. Per citare il caso più emblematico,

¹ Ripubblicata in italiano con il titolo: *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum, Venezia 2013; i numeri che verranno indicati in parentesi si riferiscono alla paginazione di questa edizione.

² «Quando ho riletto questa prolusione [...] mi sono reso conto pienamente [...] in quale misura le domande poste allora siano rimaste fino ad oggi [...] il filo conduttore del mio pensiero» (9). Raccogliendo questa indicazione, si farà riferimento – per lo più in nota – ad alcuni scritti successivi di Ratzinger – Benedetto XVI, ovviamente senza alcuna pretesa di completezza.

³ La difesa convinta di tale nesso è una costante dell'insegnamento universitario di Ratzinger («[...] Il problema di Dio non è altro, in definitiva, che il problema della verità in generale. C'è la verità? Si dà come conoscibile all'uomo? Si dà come possibilità per l'uomo?», J. RATZINGER, *Introduzione*, in ID. [ed.], *Die Frage nach Gott*, Herder, Freiburg i.B. 1972, 6; cfr. anche ID., *Interpretazione – contemplazione – azione. Riflessioni sulla missione di un'accademia cattolica* [1982], ora in *Perché siamo ancora nella Chiesa*, Rizzoli, Milano 2008, 198), come anche degli insegnamenti magisteriali più recenti.

⁴ «La fede parla alla nostra ragione perché dà voce alla verità e perché la ragione è stata creata per accogliere la verità. Da questo punto di vista una fede senza ragione non è autentica fede cristiana» (*Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, Cinisello Balsamo [Mi] 2001, 40). Dal primato della verità scaturisce un'apologia del *logos*, ch'è una difesa della capacità di verità che fonda la dignità singolare di ogni uomo. In nome del nesso della fede alla verità, Ratzinger difende l'"unità di relazione" di filosofia e fede (53). «Non c'è altra strada: ragione e religione devono di nuovo tornare a incontrarsi, senza risolversi l'una nell'altra. Non si tratta di tutelare gli interessi di antiche corporazioni religiose. Si tratta dell'uomo, del mondo» (*La fede tra ragione e sentimento* (1998), ora in *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, 151). Poiché "l'ethos della scientificità è volontà di obbedienza alla verità" – cfr. la *Vorlesung* di Regensburg, del 12 settembre 2006 –, la cura della fede esige un'apologia del *logos*: «[...] La fede senza la ragione non diventa umana» (*Le nuove problematiche avviate negli anni Novanta sulla situazione della fede e della teologia oggi* [1996], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 142). Quando la fede viene concepita come il puro paradosso, si assiste alla ritirata della ragione dalla verità per rifugiarsi nell'ambito della pura devozione, della pura fede, della sola rivelazione: cfr. *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, LEV-Queriniana, Brescia 2005, 132s; e quindi verrebbe preclusa la possibilità di una "religione dogmatica", cioè di riconoscere alla professione di fede un valore assertivo – universalmente comunicabile – e non soltanto espressivo.

⁵ «[Le grandi decisioni dei Concili antichi] garantiscono il realismo della fede biblica e impediscono un'interpretazione puramente mitologico-simbolistica [...]» (*Fede, religione e cultura* [1992], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 96). «Certamente ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura» (*Glaube, Vernunft und Universität*, Università di Regensburg, 12 settembre 2006).

rappresentativo di una tentazione sempre risorgente, il pensiero gnostico si qualifica come una risoluzione dell'essenza del cristianesimo sul piano universale storico di una verità da conseguire razionalmente. Più di recente, anche il dibattito sollevato dalle tesi moderniste ha revocato in dubbio l'idoneità del vincolo storico-culturale della fede cristiana a legittimarne la pretesa di universalità. D'altra parte, il nucleo cristologico del Credo non può essere fatto valere solamente su di un piano contenutistico-dottrinale, poiché la teologia sorge proprio in corrispondenza all'esplicitazione del rilievo sistematico (razionale) di tale nucleo. Nel contesto di un conclamato pluralismo culturale e religioso la verità cristiana non può ridursi ad espressione particolare di una sensibilità religiosa generale, e nemmeno rifugiarsi dietro il pretestuoso alibi di voler scampare al fanatismo di coloro che scambiano per il tutto la porzione del divino di cui fanno esperienza.

Per i cristiani, la nominazione di Dio è inseparabile da una esperienza: quella che germina e prende forma nella storia di Israele e trova in Gesù di Nazaret la sua realizzazione escatologica. Come può questa testimonianza suscitare l'interesse di ogni cercatore della verità?

Là dove Ratzinger afferma che la grandezza e la serietà della rivendicazione della fede cristiana possono apparire solo attraverso il legame con ciò che l'uomo ha compreso già prima, in una qualche forma, come l'Assoluto (52), lascia intendere non soltanto la possibilità di un "sapere di Dio" previo all'incontro effettivo con Cristo, ma il carattere di anticipazione che l'esperienza umana assume in rapporto all'inaudito della fede. Proprio a questa consapevolezza fa riferimento la problematica della *theologia naturalis*.

1. La problematica della *theologia naturalis*

All'esordio della prolusione, il confronto con il *Mémorial* di Pascal pone di fronte ad una alternativa all'apparenza insanabile: cosa vi può essere in comune tra il Dio puramente teoretico di una filosofia razionalistica e la fede che scaturisce dall'incontro vivente con il Tu di Dio? Nemmeno può soddisfare il superamento dell'*impasse* prodotto dalla frantumazione moderna della metafisica speculativa e dal confinamento – ad opera di autori come Kant e Schleiermacher – dell'elemento religioso nell'ambito extrarazionale del sentimento (17), destituendo così ogni ambizione dogmatica della fede religiosa, ovvero precludendo la legittimità di ogni asserzione razionale (quindi di rilevanza universale) sui contenuti religiosi⁶.

Il contributo di Ratzinger mira a disincagliare il dibattito da questa contrapposizione, appellandosi ad un orientamento programmaticamente già enunciato nei *Pensées* di Pascal: la filosofia dell'*esprit de finesse*, rivolta alla comprensione concreta della realtà, penetra più in profondità di quanto faccia l'astrazione matematica (16). È l'intuizione di una eccedenza dell'esperienza vissuta rispetto al dato misurabile scientificamente e, più in generale, rispetto alla formalizzazione del concetto. Il riconoscimento dello scarto tra l'effettività dell'azione e la sua ripresa teorica non squalifica il pensiero critico; anzi, radicalizza l'indagine sul *logos* della realtà. Sua tematizzazione sarà compito precipuo della filosofia e l'approdo sarà il riconoscimento della qualità religiosa dell'esistenza.

⁶ Ratzinger fa risalire alla Riforma la riduzione positivista e volontaristica della fede che affonda le sue radici in un atteggiamento antimetafisico. Solo dal XIX secolo tale atteggiamento ha sferrato con decisione il suo attacco alla dogmatica classica, considerata la quintessenza della ellenizzazione e della ontologizzazione della fede. Cfr. *Fede, filosofia e teologia* (1984), ora in *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 23.

Con un ritmo che ricorda da vicino la costruzione medievale della *quaestio* – dall’esposizione e confronto delle *auctoritates*, alla *determinatio*, fino alla *resolutio* – Ratzinger argomenta questa tesi in due tappe: (I) *Il problema*; (II) *Il tentativo di una soluzione*.

(I) Per la sua istruzione, Ratzinger mette a confronto due posizioni speculari a riguardo della consistenza della *theologia naturalis* e della sua congruità alla teologia della fede. Il pensiero di Tommaso d’Aquino viene riepilogato in un duplice assunto: il Dio della religione e il Dio dei filosofi coincidono *pienamente* (infatti, la *religio naturalis* non ha un contenuto più alto di quello di una teologia filosofica, essendo che la filosofia è la più alta possibilità dello spirito umano), mentre il Dio della filosofia e il Dio della fede sono *in parte* distinti, perché la fede comunica una nuova e più alta immagine di Dio, pur senza contraddire la teologia filosofica. Da questa schematizzazione si ricava che, secondo Tommaso, l’indagine filosofica del vero ne rivela la qualità originariamente religiosa e che la fede cristiana in Dio accoglie in sé la teologia filosofica e la perfeziona, in un rapporto di armonica continuità⁷. Sul fronte opposto abbiamo la riflessione di Emil Brunner, secondo il quale netta è la differenza tra il Dio dei filosofi (raggiunto mediante il superamento, ad opera del concetto, di ciò che è particolare e nominabile per concludere all’universale, rispetto al quale si dà unità di dipendenza, ma rimane escluso ogni rapporto di comunione) e il Dio della fede biblica che, manifestando il proprio nome, rivela la propria unicità rendendosi “chiamabile”, istituendo la possibilità di una (positiva) coesistenza. Ciò che soltanto Dio può rendere possibile – un rapporto dell’uomo con Dio –, secondo il teologo riformato costituisce uno scandalo per il pensiero filosofico. La traiettoria della contestazione mossa da Brunner raggiunge il vertice nella censura dell’interpretazione di *Es* 3,14 secondo la traduzione dei LXX: è un equivoco totale e disastroso far valere quel brano come la dichiarazione di un *ens a se*, nel quale essenza ed esistenza coincidono. La dottrina dell’*analogia entis* che ne scaturisce – per la quale il concetto finale della teologia filosofica coinciderebbe con l’autoaffermazione centrale del Dio biblico – è da ritenere, sempre secondo Brunner, una formulazione illegittima del rapporto tra conoscenza razionale e conoscenza di fede.

(II) Nella soluzione proposta da Ratzinger viene riconosciuta la legittimità del sistema tomasiano della parziale identità tra Dio della fede e Dio dei filosofi (53), perché la fede biblica fornisce il *legame* con il concetto filosofico di Dio (46), così come ha trovato determinazione nel pensiero greco. Nella tripartizione stoica, fissata da Varrone, tra una teologia *mitica* (poetica), *civile* (politica) e *naturale* (filosofica, la quale svolge, in nome della verità, una funzione catartica nei confronti degli antropomorfismi sconvenienti all’idea dell’Assoluto), Ratzinger mette in rilievo quella divaricazione tra una religione culturale senza Dio (in corrispondenza alla teologia mitica e civile) ed una metafisica teologica (impennata su di un divino apersonale, cui non corrisponde alcuna pratica religiosa) ch’è responsabile del politeismo. È proprio nella diastasi tra pratica religiosa e Dio dei filosofi che si dà l’essenza del politeismo. In esso, infatti, ciò che conta non è la mancanza dell’idea di unità, ma l’idea che l’Assoluto

⁷ «La fede suppone la ragione e la perfeziona, e la ragione, illuminata dalla fede, trova la forza per elevarsi alla conoscenza di Dio e delle realtà spirituali. [...] Con lungimirante saggezza, san Tommaso d’Aquino riuscì ad instaurare un confronto fruttuoso con il pensiero arabo ed ebraico del suo tempo, sì da essere considerato un maestro sempre attuale di dialogo con altre culture e religioni. Egli seppe presentare quella mirabile sintesi cristiana tra ragione e fede che per la civiltà occidentale rappresenta un patrimonio prezioso, a cui attingere anche oggi per dialogare efficacemente con le grandi tradizioni culturali e religiose dell’est e del sud del mondo» (*Angelus* del 28 gennaio 2007).

in sé non sia per gli uomini interpellabile e, per ciò, non rimanga che invocarne le immagini riflesse che sono finite. Il monoteismo, invece, osa interpellare l'Assoluto, come Dio che è *nello stesso tempo* l'Assoluto in sé e Dio dell'uomo (45)⁸: l'essenza della fede monoteista è il fondersi dell'Assoluto in quanto tale con il Dio che si è rivolto all'uomo come Assoluto (47-49)⁹. L'interpellabilità e non l'autocoscienza è il profilo decisivo della personalità (nota 7 a p. 44). Se dunque si assume che nella tematizzazione della referenza all'Assoluto la filosofia articola un profilo di trascendenza immanente all'esperienza di ogni uomo, la rivelazione biblica dischiude la possibilità più radicale della filosofia¹⁰, rivelando la filosofia stessa come la necessaria funzione *interna* all'annuncio missionario del Vangelo (52)¹¹.

Rileggendo complessivamente l'itinerario, si può dire che Ratzinger è d'accordo con Brunner nel ritenere che il legame di interpellabilità tra Dio e l'uomo possa essere reale soltanto se Dio stesso lo istituisce; ma Ratzinger si pone nella prospettiva di Tommaso nel pensare che quando Dio istituisce tale legame dà compimento ad una anticipazione ch'è la verità della creazione (cioè universale). Come non cogliere in questo assunto – la cui evidenza non è immediatamente cosmologica ma antropologica – l'influsso della

⁸ Nel cristianesimo la razionalità è diventata religione e non più il suo avversario. Il cristianesimo rappresenta una vittoria del pensiero sul mondo delle religioni; vittoria che comporta una duplice correzione nei confronti dell'immagine filosofica di Dio, mediante: a) una separazione tra la natura universale (oggetto della fisica) e l'Essere che la fonda (oggetto della metafisica); b) ed il riconoscimento che Dio si è volto verso gli uomini, facendosi incontro nella storia (cfr. *Il cristianesimo – la religione vera?* [2000], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 178s). «La razionalità può diventare religione, perché il suo Dio è entrato Lui stesso nella religione. [...] I due principi fondamentali del cristianesimo apparentemente in contrasto, il legame alla metafisica e il legame alla storia, dipendono l'uno dall'altro e appartengono l'uno all'altro [...]» (*Ivi*, 182). Per un rapido confronto con le religioni "mistiche" orientali, cfr. *Introduzione al cristianesimo*, nel *Saggio introduttivo alla nuova edizione 2000*, 17-19.

⁹ Cfr. *Introduzione al cristianesimo*, 107-127. «Il paradosso della fede biblica di Dio sta proprio nel legame e nell'unità dei due elementi così descritti, ossia nel credere che l'Essere è persona e la persona è l'Essere, che solo colui che è nascosto è il totalmente vicino, che solo l'inaccessibile è l'accessibile, che l'Uno è l'Unico, il quale è per tutto e per il quale tutti sono» (*Ivi*, 127).

¹⁰ Il percorso argomentativo di Ratzinger si snoda nell'alveo circoscritto da una duplice istanza: quella dell'universale (ciò che non ha le credenziali di valere per tutti non ottiene riscatto dall'arbitrio soggettivo) e quella della persona (o dell'unicità) (il piano veritativo universale non rimane formale a condizione che non venga obliterata la relazione di responsabilità; cfr. anche *Introduzione al cristianesimo*, 150). Pertanto sarebbe irricevibile una speculazione sul divino che ne precludesse di principio (deisticamente) la possibilità di azione nella temporalità umana. Cfr. *Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?*, in «Internationale katholische Zeitschrift – Communio» 29 (2000) 428s. Cfr. anche *Le nuove problematiche avviate negli anni Novanta sulla situazione della fede e della teologia oggi* (1996), ora in *Fede Verità Tolleranza*, cit., 124.

¹¹ In questa prospettiva si deve rileggere l'ardita formula del: «cristianesimo come sintesi tra fede e ragione» (*La fede tra ragione e sentimento* [1998], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 162). «[...] La fede cristiana ha fatto la sua scelta: contro gli dèi delle religioni per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della sola consuetudine per la verità dell'essere. [...] Nel sospetto di ateismo, col quale dovette battersi il cristianesimo primitivo, si riconosce chiaramente il suo orientamento spirituale, la sua opzione unicamente per la verità dell'essere, contro la *religio* e la sua consuetudine priva di verità. [...] La fede cristiana, optando decisamente solo per il Dio dei filosofi e dichiarandolo di conseguenza come il Dio che è possibile pregare e che parla all'uomo, ha attribuito a questo Dio dei filosofi un significato del tutto nuovo, lo ha sottratto alla sfera puramente accademica e lo ha profondamente trasformato. Questo Dio, che prima si presenta come un essere neutro, come il concetto supremo e ultimo, questo Dio inteso come 'puro essere' o 'puro pensare', che rimane eternamente chiuso in se stesso e non si avvicina all'uomo né al suo piccolo mondo, questo Dio dei filosofi, la cui assoluta eternità e immutabilità esclude ogni rapporto con ciò che è mutevole e soggetto al divenire, appare ora alla fede come il Dio di uomini, il quale non è solo Pensiero di pensiero, eterna matematica dell'universo, ma agape, potenza di amore creativo» (*Introduzione al cristianesimo*, 133s; cfr. anche 135-139).

riflessione agostiniana («Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te», *Confessioni* 1, 1, 1)?¹² Di qui Ratzinger conclude che il legame agostiniano tra ontologia neoplatonica¹³ e conoscenza biblica di Dio non solo non è tragico – come sosteneva Brunner –, ma necessario per dare espressione alla piena esigenza e a tutta la serietà della fede biblica (46). Ratzinger conferisce allo spirito ellenico il ruolo di rappresentante dello spirito filosofico in genere¹⁴; e, dallo sviluppo dell'argomentazione, si inferisce che lo spirito filosofico in genere concerne l'implicazione dell'attuazione dello spirito umano nella verità (tale è il nucleo della forma religiosa dell'esperienza), anche se soltanto Dio può tributare un valore salvifico a questa implicazione.

Anche se Ratzinger non si spinge fino a queste formulazioni, il suo modello teorico intende superare la contrapposizione tra il piano storico-evenemenziale e l'istanza critica dell'universale, perché l'universale non rimane formale quando attiene all'esperienza umana come tale, ed è reale nella misura in cui consegue effettività sul piano storico-singolare. «Ma ciò viene a significare che la verità filosofica rientra in un certo senso come elemento costitutivo nella fede cristiana, e, ribadito questo, che l'*analogia entis* è una dimensione necessaria della realtà cristiana, la cui cancellazione sarebbe nello stesso tempo la soppressione della precisa esigenza che il cristianesimo deve proporre» (46)¹⁵. Sul crinale della duplice contestazione di una ellenizzazione del cristianesimo¹⁶ e di una dogmatizzazione dell'ellenismo Ratzinger si muove con destrezza, rivendicando, in nome della fede biblica, una universalità dell'attuazione antropologica ch'è essenziale nel dinamismo della rivelazione¹⁷, senza essere riassorbita in esso. Sotto il profilo epistemologico, Ratzinger fa notare che la differenza tra fede e filosofia non viene eliminata: la filosofia rimane autonoma, non viene trasformata in

¹² La convinzione dell'originaria condizione religiosa dell'esperienza umana trova eco nel *proemio* della *Fides et ratio*: «È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso [...]».

¹³ «I seguaci della filosofia neoplatonica erano andati un passo oltre, interpretando il mito ontologicamente, spiegandolo come “teologia simbolica”, e tentando così di utilizzarlo come strumento interpretativo per giungere alla verità» (*Introduzione al cristianesimo*, 132).

¹⁴ Ratzinger considera “provvidenziale” il legame del cristianesimo con la razionalità greca (l'illuminismo socratico), come già realizzato nella Scrittura biblica (cfr. *Fede, religione e cultura* [1992], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 98). Nella lezione di Regensburg parla di una profonda consonanza (*tiefe Einklang*).

¹⁵ Nella nota 16 a p. 52, Ratzinger mutua da Pannenberg la convinzione che: «l'abbandono dell'elemento metafisico nel concetto di Dio significherebbe nello stesso tempo anche l'abbandono dell'esigenza universale del Dio cristiano». «Se rimane chiusa la porta della conoscenza metafisica, se restano invalicabili i confini posti da Kant alla conoscenza umana, la fede è destinata ad atrofizzarsi: le manca il respiro» (*Le nuove problematiche avviate negli anni Novanta sulla situazione della fede e della teologia oggi* [1996], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 141).

¹⁶ Sull'accusa di ellenizzazione, cfr. più diffusamente *Variazioni sul tema fede, religione e cultura*, ora in *Fede Verità Tolleranza*, 93-98; *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino* (1976), Queriniana, Brescia 2005, 94-103.

¹⁷ Senza il riconoscimento di questa inclusione essenziale – fondata sull'essere-persona di Dio stesso (sull'esigenza di articolare – senza sacrificio di parte – l'istanza dell'identità e della relazione ed il conseguente scardinamento della supremazia del pensiero della sostanza a favore della *relatio*, cfr. *Introduzione al cristianesimo*, 172-174) –, sarebbe inevitabile la riduzione antropomorfa della novità della rivelazione. Ratzinger aveva già denunciato la messa in parentesi – in specie nella Chiesa occidentale – della dimensione del “Noi” intratrinitario e la conseguente restrizione individualistica dell'io umano nel 1966, in una conferenza ripubblicata in *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 173-189, in particolare 188s; cfr. anche *Ivi*, 75-113.

fede¹⁸; ed anche il concetto di Assoluto, quando entra in relazione con la fede, subisce una profonda trasformazione, benché l'appropriazione patristica del concetto filosofico di Dio non sia avvenuta sempre in modo critico.

2. Le sfide aperte

“Un compito meraviglioso e difficile”, così Ratzinger qualifica la riflessione della teologia fondamentale, della cui ampia investigazione il punto cruciale è proprio la problematica del “Dio della fede e Dio dei filosofi” (34). La ragione è medio insostituibile per l'accesso al cristianesimo, *et quidem* alla sua verità dogmatica, ma il significato della ragione non può essere semplicemente presupposto. Con la difesa dell'*analogia entis*, Ratzinger non è preoccupato in primo luogo di tutelare la validità di una tecnica argomentativa, quanto piuttosto l'istanza di continuità, che trova la sua celebre formulazione nel *gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam* (24). Ora, dato che in questa nozione di “natura” si dà convergenza tra l'istanza biblica dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio e l'antropologia classica dell'*homo capax veritatis*, come dare conto di essa nello scenario del pensiero moderno e post-moderno? La questione è di rilievo centrale, perché, al di là delle stroncature che si sono abbattute sulle teorizzazioni classiche (come nel lemma della “fine della metafisica”¹⁹), in discussione è la possibilità della filosofia *tout-court*²⁰. La specializzazione e la frammentazione dei saperi hanno acuito il problema del punto di vista unificante, che, senza pregiudicare la legittima autonomia dei saperi, istituisca un discorso che non si disperda nel particolarismo dei giochi linguistici. Il pluralismo dei paradigmi della razionalità (scientifico, storico, ermeneutico, comunicazionale...) non ha semplicemente

¹⁸ «Rimane indiscusso che la filosofia precede la teologia e anche dopo l'avvenuta rivelazione non viene mai sussunta nella teologia, ma rimane una via autonoma dello spirito umano, però in modo tale che il pensiero filosofico può entrare nel pensare teologico, senza che venga con ciò distrutto come filosofico» (*Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, 332). Cfr. anche l'Allocuzione per la visita all'Università “La Sapienza” di Roma, prevista per il 17 gennaio 2008.

¹⁹ Cfr. *Verità del cristianesimo?*, in «Il Regno-Documenti» 45, n. 854 (2000) 190-195 (testo della conferenza tenuta alla Sorbona il 27 novembre 1999). «[...] Non si può “scorporare” la domanda metafisica dall'interrogazione filosofica né degradarla in qualche modo a “residuo” ellenistico. Là dove non si pone più la domanda circa l'origine e il fine di tutto il reale, si trascura proprio quanto è lo “specifico” dell'indagine filosofica» (*Fede, filosofia e teologia* [1984], ora in ID., *Natura e compito della teologia*, cit., 24).

²⁰ Ratzinger ha ripetutamente segnalato che il problema centrale per la fede nella nostra epoca è il relativismo, inteso non come semplice rassegnazione a fronte dell'incommensurabilità della verità, ma anche come positiva resistenza – in nome della tolleranza e del dialogo necessari all'ordinamento democratico (cfr. *Relativismo problema della fede*, relazione alle commissioni dottrinali degli episcopati latinoamericani nel maggio 1996, ora in «Il Regno-Documenti» 42, n. 784 [1997] 51-56; nel prosieguo, Ratzinger discute le tesi della cosiddetta teologia pluralista delle religioni) – nei confronti dell'affermazione di una verità valida per tutti. Cfr. *Le nuove problematiche avviate negli anni Novanta sulla situazione della fede e della teologia oggi* (1996), ora in *Fede Verità Tolleranza*, 121. Sul dogmatismo del relativismo cfr. anche il discorso *L'Europa nella crisi delle culture*, pronunciato a Subiaco, il 1 aprile 2005. In occasione della presentazione della *Fides et Ratio* Ratzinger aveva invitato a riconoscere come intento determinante dell'enciclica la riabilitazione del problema della verità in un mondo contrassegnato dal relativismo: *Fede, verità e cultura. Riflessioni in collegamento con l'enciclica “Fides et Ratio”* (1999), ora in *Fede Verità Tolleranza*, cit., 194. Ratzinger rivendica per la filosofia una capacità della totalità (un'abilitazione nei confronti dell'istanza veritativa, quindi radicale; di contro alla degradazione positivista, cfr. l'Allocuzione per la visita all'Università “La Sapienza” di Roma, prevista per il 17 gennaio 2008); capacità che impedisce il livellamento della filosofia a particolare discorso culturale, benché si dia sempre inscritta entro una determinata cornice culturale.

ampliato il ventaglio delle applicazioni, poiché ha radicalizzato la problematica di una filosofia prima, che metta a tema, al di là di ogni riduzionismo²¹, l'implicito fondamentale della costituzione di ogni senso.

Quando Ratzinger pone l'interrogativo: "quale razionalità si addice alla fede e come si rapporta alle dinamiche fondamentali della nostra esistenza" (10), invita a cercare il principio architettonico di una filosofia prima che abbia già la rilevanza di una *theologia naturalis* nell'originalità della condizione umana, nella forma singolare della nostra trascendenza²². Quando Ratzinger sostiene che: «Il riconoscere che Dio è un Dio in rapporto con il mondo e con l'uomo, che agisce nella storia, cioè, detto più profondamente, il riconoscere che Dio è Persona, Io che incontra il Tu, questo riconoscimento esige indubbiamente su tutta la linea una nuova verifica ed applicazione delle asserzioni filosofiche, che non è stata ancora sufficientemente effettuata» (55s), pone certamente un problema linguistico di traduzione; ma, più radicalmente, chiama in causa una verifica sul piano ontologico, del modello veritativo comunque presupposto. Istruttivo, al riguardo, è il confronto con la tesi di Brunner, polemica all'indirizzo di una filosofia dell'essere che, sviluppandosi come tecnica razionale dell'universale, ridurrebbe lo storico-concreto al piano del particolare sempre da superare. Al di là della preoccupazione specifica di Brunner, si può osservare che razionalistico non è il procedimento combinato di astrazione e deduzione, ma l'identificazione di tale processo con la verità pura e semplice²³. Precisamente in questa direzione sarebbe impensabile una *scientia singularium*: verrebbe di principio preclusa la possibilità di riconoscere valore universale a ciò che è e rimane singolare²⁴.

²¹ Come accade nella riduzione della ragione ad una funzione strumentale utilitaristica e, più radicalmente, nella riduzione scienziata: cfr. *Un secondo Illuminismo*, dal discorso tenuto al *Seminario Ambrosetti* l'8.9.2001, ora in «Il Regno-Documenti» 46, n. 890 (2001) 650-652; *La fede tra la ragione e il sentimento* (1998), ora in *Fede Verità Tolleranza*, 164. In *Fede, verità e cultura. Riflessioni in collegamento con l'enciclica "Fides et Ratio"* (1999), ora in *Fede Verità Tolleranza*, 193-221, Ratzinger fa riferimento anche a quello storicismo che censura come non scientifica la domanda sulla verità (chiusura emblematicamente rappresentata nella formula: «L'unica verità significa: liberarsi dalla morbosa passione per la verità», cfr. *ivi*, 196) ed alla svolta linguistica che approda ad una autoreferenzialità del linguaggio.

²² A documentazione dell'inattualità di tale impresa basterebbe riferirsi alla letteratura che fa del post-umanesimo l'ideale di una emancipazione compiuta.

²³ «Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel tentativo di voler ricostruire i *præambula fidei* con una ragione rigorosamente indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi, che vorrebbero fare lo stesso percorso, otterranno alla fine gli stessi risultati» (J. RATZINGER, *Le nuove problematiche avviate negli anni Novanta sulla situazione della fede e della teologia oggi* [1996], ora in *Id.*, *Fede Verità Tolleranza*, 141s)

²⁴ Benché vada al di là del limite imposto a queste riflessioni introduttive, si potrebbe discutere se in una prospettiva razionalistica come quella appena censurata non rimanga correlativamente insoluto il problema se si possa pensare come reale una alterità nell'essere che non sia destinata al riassorbimento. Ogni razionalismo è un monismo. Caratteristica della fede cristiana, rispetto ad ogni tipo di monismo, è l'idea di libertà. «Al principio di tutto l'essere essa non pone una qualsiasi coscienza, bensì una libertà creatrice, che a sua volta crea altre libertà. Sotto questo aspetto si potrebbe indicare, ben a ragione, la fede cristiana come una filosofia della libertà. Per essa la spiegazione della realtà nel suo complesso non si trova in una coscienza universale o in una indifferenziata materialità; al vertice sta piuttosto una Libertà che pensa e, pensando, crea altre libertà, e in questo modo fa della libertà la forma strutturale di tutto l'essere» (*Introduzione al cristianesimo*, 147). «In un mondo che, in ultima analisi, non è matematica, bensì amore, il minimo diventa massimo; quel più piccolo, che è capace di amare, diventa il più grande; il particolare prevale sull'universale; la persona, l'essere unico e irreiterabile, è al tempo stesso il supremo e definitivo. In una simile ampiezza di visione la persona non è semplicemente un individuo, un esemplare riprodotto attraverso la divisione dell'idea nella materia, bensì proprio 'persona'. Il pensiero greco ha interpretato i molti esseri singoli, anche i singoli esseri umani, sempre e unicamente come individui. Essi

Tornando all'elaborazione greca del concetto filosofico di Dio, l'analisi ripresa da Ratzinger ne ha evidenziato la necessaria contestualizzazione nel mondo spirituale e religioso coevo. Il rilievo che riguarda la dipendenza culturale ha una importanza sistematica, perché, nell'attestare l'eccedenza della pratica effettiva sulla ripresa concettuale²⁵, lascia intendere che lo scopo del pensiero critico è di esplicitare i tratti di universalità di una evidenza che è e rimane a posteriori. Veniamo dunque orientati ad un modello veritativo che riconosca la strutturale implicazione dell'attuazione umana nella costituzione dell'evidenza. Correlativamente, si profila una figura del *logos* che non ricerca l'universale nel superamento dello storico, proprio in ragione della rilevanza del soggetto per la verità²⁶. All'affinamento di questa consapevolezza il pensiero greco ha contribuito in modo aurorale, inaugurando un approccio investigativo al reale che nella modernità occidentale ha registrato una decisa virata antropologica. Al di là delle

si formano in seguito alla frantumazione dell'idea nella materia. Ciò che è moltiplicato, quindi, è sempre secondario: l'essere autentico sarebbe l'uno e l'universale. Il cristiano, invece, vede nell'essere umano non un individuo, bensì una persona. A me sembra che in questo passaggio dall'individuo alla persona stia tutta la tensione della transizione dall'antichità al cristianesimo, dal platonismo alla fede. Questo essere determinato non è affatto secondario, qualcosa che ci permetterebbe di presentire solo frammentariamente l'universale come ciò che è autentico. In quanto minimo, esso è un massimo; in quanto unico e irripetibile, esso è una realtà suprema e autentica» (*Introduzione al cristianesimo*, 150).

²⁵ «[...] La ragione deve mettersi in ascolto delle grandi tradizioni religiose, se non vuole divenire sorda e muta e cieca proprio in riferimento all'essenziale dell'esistenza umana. Non esiste nessuna grande filosofia, che non viva dell'ascolto e dell'accoglienza di una tradizione religiosa. Là dove questa relazione viene interrotta, il pensiero filosofico si inaridisce e diventa un vuoto gioco di concetti» (*Libertà e verità* [1995], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 268). «Dobbiamo [...] prendere congedo dal sogno dell'assoluta autonomia della ragione e della sua autosufficienza. La ragione umana ha bisogno dell'appoggio delle grandi tradizioni religiose dell'umanità» (*Ivi*, 274). «[...] Il tentativo di volersi tirare fuori dalla palude delle incertezze, per così dire prendendo se stessi per i capelli, attraverso una ragione rigorosamente autonoma, che non vuole sapere nulla in fatto di fede, non può avere successo. La ragione umana infatti non è per nulla autonoma. Essa vive sempre in particolari contesti storici» (*Le nuove problematiche avviate negli anni Novanta sulla situazione della fede e della teologia oggi* [1996], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 141). È muovendo da queste convinzioni che Ratzinger fa appello all'ideale di una laicità positiva, rispettosa del ruolo della religione nella vita pubblica. Cfr. gli interventi di illuminata rilevanza giuridica pronunciati a Regensburg (12 settembre 2006), New York (18 aprile 2008), Parigi (12 settembre 2008), Londra (17 settembre 2010) e al Bundestag (22 settembre 2011), raccolti e commentati in *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Rizzoli-Bur, Milano 2013. Cfr. anche il volume pubblicato con M. PERA, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004.

²⁶ «[...] Se la decisione cristiana in favore del *lógos* costituisce un'opzione per un Senso creativo, realtà personale, rappresenta al contempo una opzione per il primato del particolare sull'universale. Il valore supremo non è l'universale, bensì proprio il particolare; per cui, la fede cristiana è anzitutto anche opzione per l'uomo quale essere irriducibile, che dice relazione all'infinità. In tal modo, di nuovo, essa è opzione per il primato della libertà contro un primato della necessità delle leggi cosmico-naturali. [...] Qui è facilmente dimostrabile come la prima opzione – quella per il primato del *lógos* sulla nuda materia – non risulti possibile senza la seconda e la terza. O più esattamente: la prima opzione, presa isolatamente, rimarrebbe puro e semplice idealismo; solo l'aggiunta della seconda e della terza – primato del particolare, primato della libertà – crea un solido spartiacque tra idealismo e fede cristiana, la quale si presenta ora come qualcosa di ben diverso dal puro idealismo» (*Introduzione al cristianesimo*, 148). «Se, però, il *Lógos* di tutto l'essere, l'Essere che tutto sostiene e abbraccia è al contempo coscienza, libertà ed amore, va da sé che la suprema legge del mondo non è la necessità cosmica, bensì la libertà. Le conseguenze sono di vastissima portata. Ne viene, infatti, che la libertà appare, per così dire, come la struttura necessaria del mondo [...]» (*Ivi*, 149). Mentre il Dio filosofico fa essenzialmente riferimento solo a se stesso, «il Dio della fede, invece, è definito fundamentalmente dalla categoria della relazione» (*Ivi*, 138; rilievi pressoché identici si trovano in *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, Cinisello Balsamo [Mi] 2001, 86-99; come anche nell'enciclica *Deus caritas est*, 10, e nella meditazione per la Prima Congregazione generale del Sinodo mediorientale, tenuta l'11 ottobre 2010).

riduzioni che ne sono scaturite, si deve fare tesoro di una lezione: ogni discorso sulla verità deve mettere a tema l'istanza della soggettività come non estrinseca²⁷.

Per riprendere le distinzioni proposte da Ratzinger, si potrebbe dire che l'annuncio della verità monoteistica di un Dio interpellabile ha come *pendant* teorico una metafisica dell'essere appellabile; e quest'ultima è sospesa ad una ritrattazione del *logos* che tematizzi il rilievo ontologico (veritativo) dell'attuazione della libertà umana²⁸. Urge, insomma, una metafisica della singolarità umana e della costituzione drammatica del senso. Il *logos* immanente all'esperienza in quanto umana è l'elemento metafisico irrinunciabile; e non è puramente formale, poiché attiene ad una evidenza che si costituisce nell'a posteriori dell'atto della libertà²⁹. Là dove Ratzinger osserva che: «[...] solo la teologia è in grado di garantire che la ricerca metafisica rimanga aperta; ove la teologia abbandoni questo, anche per la filosofia è interrotta la via per porre la questione del principio fino alla sua più totale radicalità»³⁰, si dovrebbe aggiungere che analoga riserva vale anche a riguardo della singolarità di ogni soggetto³¹. Solo in rapporto alla storicità della testimonianza dalla quale origina il discorso teologico viene alla luce il rilievo anticipativo dell'attuazione umana in rapporto alla verità di Dio che la fonda³². Come dare conto di questa originaria referenza teologica nel contesto pluralistico attuale?³³ Della proficua contaminazione tra la fede biblica ed il pensiero

²⁷ È nel medio di una ontologia dell'uomo come coscienza/libertà/persona che filosofia e teologia trovano convergenza nell'assunto secondo cui: «la violenza è in contrasto con la natura di Dio e con la natura dell'anima». Cfr. *Glaube, Vernunft und Universität*, 12 settembre 2006, all'università di Regensburg. Dopo aver affermato che «la coscienza di verità dell'uomo si fonda sulla coscienza morale (*Gewissen*), Ratzinger lamenta però che il concetto di coscienza si è affermato nell'età moderna in chiave relativistica, quale sinonimo dell'impossibilità di adire a criteri comuni in ambito morale e religioso: cfr. *Fede, verità e cultura. Riflessioni in collegamento con l'enciclica "Fides et Ratio"* [1999], ora in *Fede Verità Tolleranza*, 217s.

²⁸ Sull'intrinsecità dell'attuazione umana nel primato della verità, si possono leggere: «[...] L'uomo è capace di conoscere la verità di Dio e, in base alla dignità interiore della verità, è legato a tale conoscenza» (*Discorso alla Curia romana*, tenuto il 22 dicembre 2005). «Poiché l'uomo gode della capacità di libera scelta personale nella verità e poiché Dio si aspetta dall'uomo una risposta libera alla sua chiamata, il diritto alla libertà religiosa si dovrebbe considerare innato alla dignità fondamentale di ogni persona umana, in sintonia con l'apertura innata del cuore umano a Dio» (*Discorso all'assemblea plenaria dell'accademia pontificia delle scienze sociali*, del 29 aprile 2011).

²⁹ Sull'antropologia della coscienza e sul ruolo dell'anamnesi, cfr. *Coscienza e verità*, in *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1991, 113-137.

³⁰ *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*,ewel, München 1982, 336. E siccome la teologia ha a che fare con (la verità che è) Dio, vale anche la reciproca: «il pensare teologico è connesso all'interrogare filosofico come al suo metodo fondamentale» (*Ivi*, 332).

³¹ In questo senso, la liquidazione/rimozione della questione di Dio costituisce *ipso facto* una minaccia per l'uomo. Cfr. *Introduzione al cristianesimo*, 13s.22, e il *Discorso al Convegno di Verona*, del 19 ottobre 2006.

³² Si tratta dell'"opzione filosofica" della fede (dell'assunzione dell'interrogativo di fondo circa la giustizia del vivere, che è inseparabile dalla questione della speranza) contro la pretesa totalizzante della "gnosi" (che rifugge dalla drammaticità dell'esistenza). Cfr. *Fede, filosofia e teologia* (1984), ora in *Natura e compito della teologia*, 17-31.

³³ «L'interculturalità mi pare oggi costituisca una dimensione indispensabile per la discussione intorno alle questioni fondamentali sull'essere uomo, discussione che non può essere condotta né solo all'interno del cristianesimo né solo nell'ambito della tradizione occidentale della ragione. Entrambi considerano se stessi, secondo la loro autocomprensione, come universali e *de iure* possono anche esserlo. *De facto* devono per necessità riconoscere d'essere accettati solo in parti dell'umanità e di essere anche comprensibili soltanto in parti di essa. [...] Che cosa segue da tutto ciò? Anzitutto, in primo luogo, così mi pare, la non universalità di fatto delle due grandi culture dell'Occidente, quella della fede cristiana come quella della razionalità "secolare", per quanto ambedue nel mondo intero e in tutte le culture

greco offre attestazione esemplare la *Sapienza*, che, alla radice dell'anelito umano al compimento rileva una condizione religiosa: il timore di Dio³⁴, il quale si traduce in un insonne *quaerere Deum*, che dispone umili alla sorpresa di scoprirsi cercati.

Massimo Epis

contribuiscano, ciascuna a suo modo, a dar l'impronta. [...] È un dato di fatto [...] che la nostra razionalità "secolare", per quanto chiara appaia alla nostra ragione formata secondo modalità occidentali, non è evidente a ogni *ratio*; è un dato di fatto che essa, nel suo sforzo di rendersi evidente come razionalità, urta in certi limiti. La sua evidenza è fattualmente legata a determinati contesti culturali, e deve per necessità riconoscere di non essere, come tale, riproducibile (*nachvollziehbar*) nell'intera umanità e quindi nemmeno operativa *in toto*. In altre parole, non esiste una formula per tutto il mondo, una formula, razionale, etica o religiosa che sia, sulla quale tutti siano concordi e che possa sostenere la totalità. Ad ogni modo, al presente una tale formula non la si può raggiungere» (*Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale* [2004], Morcelliana, Brescia 2004, 52-54). La conclusione di questi rilievi non è uno scetticismo desolato, ma un auspicio: che le due grandi componenti della cultura occidentale si coinvolgano in un ascolto, in una correlazione polifonica con le culture extra-occidentali: «[...] cosicché possa crescere un processo di purificazione universale, in cui in ultima istanza i valori e le norme essenziali in qualche modo conosciuti o presagiti da tutti gli uomini possano conseguire nuova forza d'illuminazione, cosicché possa ritornare ad avere forza operante quanto tiene unito il mondo» (*Ivi*, 56s).

³⁴ Si potrebbe rileggere in questa luce l'invito rivolto ai non credenti, da non equivocare nei termini di una ipocrita finzione, a vivere "come se Dio esistesse". Cfr., tra gli altri, *L'Europa nella crisi delle culture*, Subiaco, 1 aprile 2005, ora in *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli - LEV, Roma - Siena 2005, 27-65; e il messaggio per il Cortile dei Gentili in Portogallo, del 13 novembre 2012.