

# INTRODUZIONE<sup>1</sup>

di LUCA SAVARINO

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

Quali? In primo luogo, il prepotente «ritorno» del religioso sulla scena pubblica: anche gli scettici, ormai, sembrano aver preso atto che la religione non è scomparsa nel nostro mondo secolarizzato, e che è ben lungi dal rimanere confinata in ambito privato<sup>2</sup>.

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

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

È difficile dire se questa ripresa di attualità di questioni legate alla religione e al ruolo pubblico delle chiese – emersa con chiarezza dopo gli eventi dell'11 settembre del 2001, ma già latente sullo sfondo di questioni come quella del multiculturalismo – sia stata la causa (la malattia?) o l'effetto (la cura?) dell'ormai sempre più evidente difficoltà di autocomprensione dei propri fondamenti da parte dello Stato liberale secolarizzato. Certamente, tale ripresa ha dato risonanza al dibattito in corso sui presupposti normativi pre-politici della dimensione statale, secondo l'ormai celebre espressione del giurista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde: «Lo Stato liberale [*freiheitlich*] secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»<sup>3</sup>. La diagnosi dei problemi cui la modernità va incontro è chiara e si fonda su una altrettanto celebre teoria della secolarizzazione: l'ordine politico liberale, ormai costretto a fare a meno del fondamento religioso dal quale è sorto, fatica a garantire il proprio vincolo societario su una base puramente secolare<sup>4</sup>. La terapia proposta da Böckenförde è questione su cui torneremo in seguito: per ora basti dire che, all'interno di questo quadro concettuale, che nel corso degli anni ha raccolto un numero crescente d'interlocutori, tra i quali spiccano il filosofo tedesco Jürgen Habermas e l'attuale pontefice, la religione può essere pensata come uno dei fattori potenziali di creazione di un vincolo societario, di quell'*ethos* fondante della coesione sociale di cui le società liberali sentirebbero la mancanza<sup>5</sup>.

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

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

<sup>4</sup> Ivi, p. 66.

<sup>5</sup> Cfr. G.E. RUSCONI, *op. cit.*, p. 10.

cui accentua in modo unilaterale l'aspetto della libertà decisionale dell'individuo, non sembra tuttavia in grado di affrontare adeguatamente il problema della cosiddetta *slippery slope*, la «china scivolosa» relativa alle tendenze generali dello sviluppo tecnico, né il problema del potere economico legato alle nuove tecnologie<sup>6</sup>. Difficoltà di orientamento che sono la spia evidente di un disagio profondo che investe tutta la sfera etico-politica e a cui non portano rimedio i richiami alla laicità e all'autonomia della ragione e alla libertà della ricerca scientifica. Di qui la necessità, avanzata da più parti, di elaborare un nuovo quadro normativo, problema che talvolta viene risolto, anche da parte di autorevoli rappresentanti della cultura laica, con il recupero di un fondamento di stampo naturalistico o con il ricorso a categorie di stampo religioso o post-religioso. In questo senso, non sembra azzardato parlare di «crisi della crisi della ragione», secondo la felice espressione contenuta nel saggio di Claudio Ciancio che chiude il volume. Ed è proprio la crisi del pluralismo valoriale liberale, vera o presunta che sia, e il risorgere dei fondamentalismi, dolorosamente reale, che costringono a sollevare nuovamente il nodo filosofico del rapporto tra fede e ragione, nel tentativo – lo ricorda Oreste Aime – di fare chiarezza sui rapporti reciproci dei due contendenti e di trovare una soluzione che sia in grado di preservarne l'autonomia.

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

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

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

Nelle pagine che seguono, abbiamo scelto di ricostruire alcuni dei momenti fondamentali del dibattito recente sulle questioni sin qui accennate. Un punto di partenza privilegiato per cercare un filo conduttore all'interno di un territorio concettuale così ampio è costituito certamente dalle ultime opere di Habermas – a cui molti dei contributi qui raccolti fanno riferimento, in maniera diretta o indiretta – opere nelle quali vengono affrontati gran parte degli interrogativi posti da Böckenförde sin dalla metà degli anni Sessanta del secolo scorso<sup>7</sup>. In particolare, Habermas ha criticato la diagnosi pessimistica del giurista tedesco relativa alla legittimazione razionale dei fondamenti dello Stato costituzionale democratico: la democrazia non è infondata; il liberalismo politico rappresenta una giustificazione, secolare e autonoma, dei fondamenti dello Stato che può fare a meno di qualsivoglia sostanza pre-giuridica<sup>8</sup>. Per legittimare il potere non occorre, insomma, il riferimento a un *ethos* preesistente; sono sufficienti le procedure giuridiche prodotte discorsivamente e razionalmente accettabili da ogni cittadino.

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

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

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

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

modernizzazione deviante della società nel suo complesso [che] potrebbe benissimo infiacchire il vincolo democratico e logorare quel tipo di solidarietà da cui lo Stato democratico deve totalmente dipendere pur senza poterla imporre per legge<sup>9</sup>.

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

un'idea di sé scientificamente oggettivata delle persone [...] destinata a penetrare anche nei contesti quotidiani di comunicazione e azione [e a promuovere] la disponibilità a una corrispondente auto-strumentalizzazione<sup>10</sup>.

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

<sup>9</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* cit., p. 11.

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

In particolare, il ragionamento di Habermas sembra dar credito a Böckenförde su tre questioni fondamentali. Quanto al rapporto tra cristianesimo e modernità, Habermas non esita a riconoscere, sulla scia di Hegel (che, è bene ricordare, rimane un punto di riferimento indispensabile, insieme a Carl Schmitt, per comprendere la concezione del cristianesimo di Böckenförde e la sua lettura del rapporto tra cristianesimo e modernità<sup>11</sup>), che le grandi tradizioni religiose rientrano nella storia stessa della ragione. Il pensiero post-metafisico è di conseguenza chiamato ad avviare un processo di auto-riflessione sulle proprie origini, in dialogo con una teologia che sia in grado di accogliere le istanze razionali proprie del discorso filosofico.

Quanto al contributo delle religioni alla costruzione del senso che la modernizzazione mette in pericolo, Habermas ribadisce che le comunità religiose dovrebbero essere riconosciute per il loro apporto alla creazione di consapevolezza normativa e di motivazioni e atteggiamenti desiderabili. La neutralità ideologica dell'autorità statale non è conciliabile con la generalizzazione politica di una visione laicista del mondo, che sul piano metafisico si traduca in esplicito ateismo e sul piano politico in una svalutazione del ruolo dei credenti nella sfera pubblica: «alle convinzioni religiose [occorre riconoscere] anche dal punto di vista del sapere secolare uno status epistemico che non è semplicemente irrazionale»<sup>12</sup>. Per ovviare all'erosione dei fondamenti motivazionali della società secolare, in tal modo, è opportuno avviare un processo complementare di apprendimento da parte della ragione laica e di quella religiosa, all'interno del quale la tolleranza viene richiesta non solo ai credenti, nei confronti dei non credenti e dei diversamente credenti, ma, all'inverso, anche ai non credenti verso i credenti<sup>13</sup>.

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

<sup>12</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* cit., p. 17.

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

Sulla base di queste premesse – e giungiamo così al terzo punto, che riguarda le concrete modalità del rapporto tra ragione e fede – Habermas rifiuta il «principio di reciprocità» rawlsiano come elemento costitutivo della ragion pubblica, principio secondo il quale le religioni dovrebbero venir accolte nel dibattito pubblico unicamente a condizione che esse sappiano tradurre le proprie argomentazioni in ragioni strettamente politiche, cioè razionalmente condivisibili e comprensibili a tutti<sup>14</sup>. Habermas non intende tanto mettere in discussione che il senso comune democratico imponga ai cittadini credenti di riconoscere e accettare il fatto del pluralismo ideologico che caratterizza le nostre società (che, come ricorda Gustavo Zagrebelsky, implica, da un lato, la necessità di ridurre al minimo i valori non negoziabili e, dall'altro, di conferire plausibilità generale alle proprie argomentazioni nel momento in cui entrano a far parte della sfera pubblica), quanto riconoscere che un compito simile è richiesto soltanto ai credenti<sup>15</sup> e che

il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari è in ogni caso fluido. Perciò lo stabilimento di questo confine controverso dovrebbe essere concepito come un compito cooperativo, in cui entrambe le parti siano chiamate ad accogliere anche la prospettiva della parte avversa<sup>16</sup>.

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

<sup>15</sup> J. HABERMAS, *Fede e sapere* cit., p. 106.

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

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

Nella vita delle comunità religiose, nella misura in cui esse evitano il dogmatismo e l'obbligo di coscienza, può rimanere intatto qualcosa che altrove è andato perduto, e che nemmeno può venir reintegrato con il solo sapere professionale di esperti – voglio dire possibilità espressive e sensibilità sufficientemente differenziate per il fallimento esistenziale, le patologie sociali, il naufragio di progetti individuali di vita e per la deformazione di contesti vitali falsati<sup>18</sup>.

Nella posizione di Habermas sembra permanere un'ambiguità non totalmente risolta tra la possibilità di fare ricorso alle tradizioni religiose per difendere il fatto stesso della normatività e del senso – una posizione questa, che emerge dalla lettura di *Fede e sapere* – e la tentazione di ricorrere alle tradizioni religiose per ovviare alla carenza di “contenuti” normativi da parte del pluralismo liberale – sembrerebbe questo l'intento di un'opera come *Il futuro della natura umana*, dove Habermas non esita a utilizzare categorie di origine religiosa, o meglio post-religiosa, per fondare un orizzonte normativo. Quel che è certo, tuttavia, è che Habermas sembra sforzarsi di «urbanizzare» il pensiero di Böckenförde<sup>19</sup>, a differenza di quegli interpreti che preferiscono radicalizzarne il potenziale e gli esiti di critica alla modernità. Implicitamente, il riferimento va alle tesi di Benedetto XVI. A questo proposito, non

<sup>17</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* cit., p. vi.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 15.

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

è inutile ricordare come il celebre dialogo svoltosi a Monaco nel gennaio 2004 tra Habermas e l'allora cardinale Joseph Ratzinger si sia sviluppato proprio sullo sfondo delle prese di posizione di Böckenförde<sup>20</sup>. Sia in quell'occasione, sia nel più recente discorso (non pronunciato), all'Università La Sapienza di Roma<sup>21</sup>, il papa ha affrontato la questione del ruolo della teologia nel suo rapporto con la ragione, sottolineando la capacità della fede di tener desta la sensibilità per la verità, contro la tendenza a essere sopraffatta dalla sensibilità per gli interessi, per l'utilità, per il potere. Filosofia e teologia sono gemelle, e intrattengono un rapporto «senza confusione e senza separazione»: la filosofia è ricerca razionale, autonoma e libera, che deve tuttavia riconoscere i propri limiti, al modo in cui la teologia deve farsi razionale per non sconfinare nel dogmatismo<sup>22</sup>. Il messaggio della fede cristiana, per una filosofia che non sia chiusa alla fede, diventa «forza purificatrice» che le impedisce di inaridire e di ridursi a mero positivismo. Se, dal punto di vista teorico, come rilevano Piero Coda e Claudio Ciancio, una posizione simile – alla cui difesa ed elaborazione è rivolta la *lectio* di Ratisbona, che qui pubblichiamo – sembra equilibrata e condivisibile, le cose non sembrano altrettanto semplici sia dal punto di vista dell'analisi storica sia da quello della traduzione etico-politica delle posizioni teoriche di Benedetto XVI. Proprio a Ratisbona, in particolare, il papa si è scagliato contro la richiesta di de-ellenizzazione del cristianesimo, richiesta che si oppone alla tesi secondo cui il patrimonio della filosofia greca, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana. Vengono descritti tre successivi stadi della de-ellenizzazione, attraverso un processo che, dalla Riforma del XVI secolo e dal *sola Scriptura*, attraverso Kant e

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

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

<sup>22</sup> Cfr. J. RATZINGER, in: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 55.

Harnack, culmina, in una versione radicalizzata, nel pensiero delle scienze naturali e infine, nello scientismo positivista, nella «sintesi di platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato». Da Lutero a Jacques Monod, senza soluzione di continuità: l'impressione, qui, è che Benedetto XVI, tracciando una linea di continuità, comunque problematica, tra Riforma, illuminismo e positivismo, intenda contrapporsi in maniera frontale alla scienza moderna, che, da un lato, distrugge le antiche certezze morali, dall'altro non è in grado di produrre un *ethos* rinnovato. Una lettura che l'appello finale all'allargamento del concetto di ragione contro una visione riduttiva della scientificità consente appena di mitigare. Sul piano etico-politico, altrettanto problematico sembra il costante riferimento a un giusnaturalismo che viene inteso come unica possibile interpretazione della ragione umana. È vero che, proprio nel colloquio con Habermas, il giusnaturalismo stesso viene definito «uno strumento spuntato» e ormai inefficace<sup>23</sup>. Ma le ragioni di tale inefficacia non rinviando alla rigidità dello strumento stesso, bensì al fatto che il diritto naturale «presuppone un'idea di natura in cui natura e ragione si compenetrano, la natura stessa è razionale»<sup>24</sup>, un'idea che la scienza moderna, con la teoria dell'evoluzione, ha contribuito a indebolire e distruggere, con la conseguenza di ridurre le diverse dimensioni della natura stessa alla sola dimensione dell'animalità: con Ulpiano, «*Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*»<sup>25</sup>. Non stupiscono, in tal modo, i riferimenti polemici di Benedetto XVI nei confronti del potere di un'umanità che pretende di diventare creatrice di se stessa, con la conseguente condanna della genetica e la problematica equiparazione di genetica negativa e genetica positiva.

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

<sup>23</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 50.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

brano risolversi nella difesa e nella riproposizione di una metafisica di stampo oggettivistico, che sul piano etico si traduce in un giusnaturalismo intransigente. Ha certo ragione Piero Coda, quando sottolinea che la de-ellenizzazione del cristianesimo, se portata all'estremo, conduce a esiti irrazionalistici. E tuttavia, vale la pena di ricordare come l'esigenza di de-ellenizzazione, storicamente, nasca anche da una polemica nei confronti della rigidità della metafisica neoscolastica. Paolo Ricca parla, a questo proposito, di de-aristotelizzazione. Un esempio filosoficamente rilevante è quello del giovane Heidegger, che, negli anni precedenti a *Essere e tempo*, ha inteso condurre un'interpretazione de-ellenizzante del cristianesimo delle origini, proprio rileggendo autori come Troeltsch e Harnack: l'intenzione che lo guidava era, da un lato, la critica dell'aristotelismo neo-tomista, dall'altro, la ricerca di un'ontologia che fosse in grado di pensare maggiormente la vita nelle sue dimensioni di effettività e concretezza<sup>26</sup>. Se considerata in questa prospettiva, allora, come sembra riconoscere Coda stesso<sup>27</sup>, la vera posta in gioco del dibattito sul rapporto tra cristianesimo e greco non è soltanto lo spettro dell'irrazionalismo e del relativismo, quanto la possibile riformulazione della metafisica tradizionale, oggettivista, in direzione di un'ontologia ermeneutica. Non si può che concordare con la tesi di Claudio Ciancio, secondo cui dogmatismo e relativismo non costituiscono che due facce della stessa medaglia, nella misura in cui rimangono legate a una concezione oggettiva della verità.

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

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

<sup>27</sup> Cfr. *infra*, pp. 59-61

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

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

che non ha più a proprio fondamento un *ordo* cristiano e che si presenta invece nella forma di un ordinamento democratico dello Stato e di una società secolare, improntata al pluralismo ideologico – religioso ed etico – spirituale<sup>28</sup>.

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

Innanzitutto, il mancato, o quantomeno tardivo, pieno riconoscimento della libertà religiosa. Proprio l'insistenza sul valore cristiano della libertà religiosa dimostra con chiarezza come gli esiti della teoria della secolarizzazione del giurista tedesco non conducano alla pretesa di recuperare un fondamento originario che precede la modernità<sup>30</sup>: che la secolarizzazione non si risolva interamente in una scristianizzazione del mondo dipende unicamente dalla «mutevole autointerpretazione» della fede stessa, chiamata a scegliere se essere una religione tra le altre, la cui efficacia risiede nel culto pubblico, oppure se trascendere le religioni che la precedono, perché in grado di abbattere le forme sacrali e di condurre gli individui alla consapevolezza della propria libertà<sup>31</sup>. Per venire a patti

<sup>28</sup> E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 30.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 157.

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

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

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

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

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

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

sce forma e contenuto, preservandola dal vuoto soggettivismo, è un problema centrale che non è stato visto, oppure, se lo è stato, non è stato recepito per nulla<sup>33</sup>.

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

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

<sup>33</sup> E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà* cit., p. 160.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 161.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 193.

disfatte determinate istanze di contenuto<sup>37</sup>. Il vero pericolo, per il cristiano, diventa quello di cedere a una logica da amico-nemico, nel tentativo di negare l'influenza politica dell'avversario in nome di istanze avvertite come irrinunciabili: un simile atteggiamento, obietta però Böckenförde, corrompe necessariamente qualsiasi Stato e in particolare uno Stato democratico, la cui caratteristica è proprio il superamento delle logiche conflittualistiche e un *ethos* del riconoscimento tra i diversi gruppi che lo compongono<sup>38</sup>.

Le conclusioni di Böckenförde, in tal modo, non sono dissimili da quelle che il lettore ritroverà espresse nel saggio di un protestante come Fulvio Ferrario: qualsiasi chiesa ha il diritto di cercare di far sentire la propria voce e di usufruire delle possibilità che le democrazia offre per far accettare le proprie istanze etiche. Ma, soprattutto, essa è chiamata a svolgere un compito di sorveglianza e di monito: il che non significa rinunciare alla propria efficacia, ma tenersi fuori dalle dispute tra gruppi politici, lasciando che i singoli credenti acquisiscano piena maturità. Nella convinzione che soltanto una chiesa in grado di esercitare il proprio compito di testimonianza, al di fuori delle dispute della politica quotidiana, e in grado di mantenere la propria indipendenza rispetto a tutti i gruppi politici, abbia speranza di essere ascoltata e riconosciuta<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 192.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 196.

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