

Ragione e fede in dialogo

Joseph Ratzinger

Mentre i processi storici in cui siamo coinvolti evolvono con rapidità sempre maggiore, mi sembra che soprattutto due fattori si manifestino come caratteristiche di un'evoluzione che prima procedeva solo in tempi lunghi: il primo è la nascita di una società globale, in cui i singoli poteri politici, economici e culturali sempre più fanno riferimento l'uno all'altro e nei loro differenti spazi vitali entrano in contatto e si permeano vicendevolmente; il secondo è lo sviluppo delle possibilità dell'essere umano - il potere di creare e di distruggere - le quali sollevano la questione dei controlli giuridici e morali sul potere molto oltre rispetto a quanto siamo stati abituati finora.

Pertanto è assai urgente affrontare la questione di come le culture incontrandosi possano trovare fondamenti etici atti a condurle sulla strada giusta e a costruire una comune forma di delimitazione e regolazione del potere provvista di una legittimazione giuridica.

Ai due fattori succitati se ne aggiunge un terzo: nel processo di incontro e compenetrazione delle culture vengono distrutte quelle che erano state finora le principali certezze in materia di etica. La questione fondamentale di cosa sia dunque veramente il bene - soprattutto nel contesto attuale - e perché lo si debba mettere in pratica anche a costo di ricavarne un danno personale, rimane ampiamente senza risposta.

Ora, mi sembra evidente che la scienza come tale non può produrre un'etica e dunque una rinnovata consapevolezza etica non si realizza come prodotto di dibattiti scientifici. D'altra parte è anche innegabile che il fondamentale cambiamento della concezione del mondo e dell'essere umano, risultato delle crescenti conoscenze scientifiche, abbia svolto un ruolo essenziale nella distruzione delle antiche certezze morali.

A tale riguardo, esiste però una responsabilità della scienza nei confronti dell'essere umano in quanto tale, e soprattutto una responsabilità della filosofia nell'accompagnare criticamente lo sviluppo delle singole scienze e nell'esaminare criticamente conclusioni affrettate e finte certezze su cosa sia l'essere umano, da dove venga e perché esista; in altre parole, nel separare l'elemento non scientifico dai risultati scientifici - con cui spesso è mescolato - e mantenere lo sguardo sull'insieme, sulle altre dimensioni della realtà umana, di cui nella scienza si possono mostrare solo aspetti parziali.

Maggioranza e verità

In concreto, è compito della politica sottoporre il potere al controllo della legge, in modo da garantirne un uso assennato. Non deve valere la legge del più forte, ma la forza della legge. Il potere controllato e guidato da essa è l'opposto della violenza, che noi intendiamo come potere senza legge e contrario alla legge. Per questo è importante per ogni società superare la diffidenza nei confronti della legge e dei suoi ordinamenti: solo così, infatti, si esclude l'arbitrio e la libertà può essere vissuta come libertà condivisa dalla comunità.

Il compito di porre il potere sotto il controllo del diritto rimanda, di conseguenza, all'ulteriore questione di come nasce il diritto e di come deve essere il diritto affinché sia strumento della giustizia e non del privilegio di coloro che detengono il potere di legiferare. Il problema della necessità che il diritto non sia strumento di pochi, ma espressione dell'interesse comune, appare risolto - almeno per ora - attraverso gli strumenti del processo decisionario democratico, perché tutti collaborano alla nascita del diritto e perciò esso è la legge di tutti e può e deve essere considerato tale. Di fatto, la garanzia della collaborazione nella formazione della legge e nell'equa gestione del potere è il motivo fondamentale a favore della definizione della democrazia come la forma di ordinamento politico più adeguata.

Tuttavia, resta ancora aperta una questione. Dal momento che difficilmente c'è unanimità tra gli esseri umani, per il processo decisionario democratico rimangono come strumento indispensabile esclusivamente la delega della rappresentanza da un lato e la decisione a maggioranza dall'altro; per quanto riguarda quest'ultima, in base all'importanza della decisione si possono richiedere diversi ordini di grandezza della maggioranza. Anche le maggioranze, però, possono essere cieche o ingiuste. La storia lo dimostra in modo più che evidente: quando una maggioranza - per quanto preponderante - opprime con norme persecutorie una minoranza, per esempio religiosa o etnica, si può parlare ancora di giustizia o in generale di diritto? Il principio di maggioranza lascia pertanto sempre aperta la questione dei fondamenti etici della legge: la questione se non esista qualcosa che non può mai diventare legittimo, qualcosa dunque che di per sé rimane sempre un'ingiustizia, oppure al contrario anche qualcosa che per sua natura è legge immutabile, a prescindere da ogni decisione della maggioranza, e che da essa deve essere rispettata.

L'età moderna ha formulato un patrimonio di simili elementi normativi nelle differenti dichiarazioni dei diritti umani e li ha sottratti al gioco delle maggioranze. Ci si può accontentare, nella coscienza contemporanea, dell'evidenza interna di questi valori; tuttavia, anche una simile rinuncia autoimposta a indagare ha carattere filosofico. Ci sono dunque valori che valgono per se stessi, che provengono dalla natura umana e perciò sono inattaccabili per tutti coloro che possiedono questa natura. Sulla portata di una simile rappresentazione dovremo tornare ancora in

seguito, tanto più che tale evidenza oggi non è assolutamente riconosciuta in tutte le culture.

Quale rapporto tra religione e progresso?

Quando ci si occupa del rapporto tra potere e diritto e delle fonti del diritto, anche il fenomeno stesso del potere deve essere preso in esame più approfonditamente. Non voglio tentare di definire l'essenza del potere in quanto tale, ma delineare le sfide poste dalle nuove forme di potere che si sono evolute negli ultimi cinquant'anni. Nei primi tempi dopo la seconda guerra mondiale, incombeva lo spettro di un nuovo potere distruttivo per gli uomini, aumentato con la scoperta della bomba atomica.

L'uomo era improvvisamente in grado di distruggere se stesso e il suo mondo. Si levò la questione: quali meccanismi politici sono necessari, per scongiurare una simile distruzione? Come possono essere mobilitate forze etiche che creino tali forme politiche e conferiscano loro capacità operativa? De _41cto, per un lungo periodo furono la competizione tra blocchi di potere contrapposti e la paura di causare la propria distruzione insieme a quella dell'altro, a preservarci dallo spettro della guerra atomica. La limitazione reciproca del potere e la paura per la propria sopravvivenza si dimostrarono forze salvatrici.

Nel frattempo, non ci spaventa più tanto la paura di una grande guerra, bensì la paura del terrorismo onnipresente, che può colpire e attivarsi in ogni luogo. L'umanità, vediamo oggi, non ha bisogno della grande guerra per rendere invivibile il mondo. I poteri anonimi del terrore, che possono essere presenti ovunque, sono sufficientemente forti da perseguitarci tutti fin nella vita d'ogni giorno, dove permane la minaccia che elementi criminali guadagnino l'accesso a grandi potenziali di distruzione e perciò possano sprofondare il mondo nel caos fuori dall'ordinamento della politica. La questione del diritto e dell'etica si è dunque spostata: da quale fonte si alimenta il terrorismo? Come può l'umanità riuscire a scacciare questa nuova malattia dal suo interno? Inoltre è spaventoso che almeno in parte il terrorismo si legittimi moralmente. I messaggi di Bin Laden presentano il terrorismo come la risposta dei popoli oppressi e senza potere alla superbia dei potenti, come la giusta punizione per la loro arroganza e per il loro sacrilego autoritarismo e la loro crudeltà. Per persone in determinate condizioni sociali e politiche simili motivazioni evidentemente sono convincenti. In parte il comportamento dei terroristi è rappresentato come la difesa di una tradizione religiosa contro l'empietà della società occidentale.

A questo punto si impone un'altra questione su cui dovremo tornare: se il terrorismo è alimentato dal fanatismo religioso, come è, la religione è salvifica e risanatrice, o non piuttosto un potere arcaico e pericoloso, che crea falsi universalismi e perciò induce all'intolleranza e al terrorismo? La religione non deve pertanto essere

posta sotto la tutela della ragione e attentamente delimitata? Sorge dunque spontaneamente la domanda: chi può farlo? Come si può fare? Ma la domanda generale rimane: l'annullamento generalizzato della religione, il suo superamento, deve essere considerato un necessario progresso dell'umanità sulla via della libertà e della tolleranza universale, o no?

Nel frattempo è apparsa in primo piano un'altra forma di potere, che sembra del tutto benefica e meritevole di approvazione, ma in realtà può diventare una nuova minaccia per l'essere umano: l'uomo è ora in grado di creare esseri umani, per così dire di produrli in provetta. L'uomo diventa un prodotto, e di conseguenza cambia radicalmente l'atteggiamento dell'uomo verso se stesso. Non è più un dono della natura o del Dio creatore; è prodotto di se stesso. L'uomo è giunto alla sorgente del potere, nel luogo di origine della propria stessa esistenza. La tentazione di creare infine l'uomo perfetto, di condurre esperimenti sugli esseri umani, di vedere gli esseri umani come spazzatura e di metterli da parte, non è una fantasticheria di moralisti nemici del progresso.

Se poco fa ci si è posta la questione se la religione sia davvero una forza morale positiva, ora deve affiorare il dubbio sulla affidabilità della ragione. Alla fin fine, anche la bomba atomica è un prodotto della ragione e l'allevamento e la selezione di esseri umani sono stati ideati dalla ragione. Ora non dovrebbe dunque a sua volta essere messa sotto osservazione la ragione? Ma da chi o da cosa? O forse religione e ragione dovrebbero limitarsi a vicenda, e ciascuna mettere l'altra al suo posto e condurla sulla propria via positiva? A questo punto di nuovo si pone la questione di come, in una società globale con i suoi meccanismi di potere e con le sue forze senza freni, con le sue differenti visioni di ciò che è giusto e di ciò che è morale, si possa trovare una evidenza etica operativa, con sufficiente potere di motivarsi e di imporsi, per rispondere alle sfide delineate in precedenza e aiutare a superarle.

Diritto e ragione

Si raccomanda innanzi tutto uno sguardo alle situazioni storiche comparabili con la nostra, fino al punto in cui la comparazione è possibile. Vale la pena almeno di considerare brevemente che la Grecia conobbe il suo illuminismo, che il diritto fondato sugli dèi perse la sua evidenza e si dovette indagare alla ricerca di più profondi fondamenti del diritto. Così nacque l'idea che di fronte alla giurisprudenza, che può essere iniqua, deve esserci una legge che promani dalla natura, dall'essenza stessa dell'essere umano. Tale legge deve essere trovata e rappresenta quindi il correttivo del diritto positivo.

In un'epoca più vicina a noi, si può considerare la doppia frattura che si è verificata all'inizio dell'evo moderno per la coscienza europea e che ha costretto ad una nuova riflessione sul contenuto e sull'origine del diritto, sin dai fondamenti. In

primo luogo, dunque, l'evasione dai confini del mondo europeo e cristiano, che si compie con la scoperta dell'America. Si incontrano popoli che non appartengono alla compagine di credo e di diritto cristiana, che era stata fino ad allora l'origine del diritto per tutti e gli aveva conferito la sua fisionomia. Ma sono dunque privi di diritto, come molti pensarono allora e come fu praticato largamente, o esiste un diritto che supera tutti i sistemi giuridici e lega e delimita gli esseri umani come tali nel loro incontrarsi? Francisco de Vitoria in questa situazione ha sviluppato il concetto preesistente dello *ius gentium*, il «diritto dei popoli», in cui nella parola *gentes* è compreso anche il significato di pagani, non cristiani. La seconda frattura nel mondo cristiano si compì all'interno della cristianità stessa, attraverso lo scisma con cui la comunità dei cristiani si divise in comunità diverse e in parte ostili. Di nuovo occorre sviluppare un diritto comune precedente al dogma, almeno un minimo giuridico, le cui basi devono trovare il proprio fondamento non più nella fede, ma nella natura, nella ragione umana. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf e altri hanno sviluppato il concetto di un diritto naturale come diritto razionale, che oltre le barriere di fede pone in vigore la ragione come l'organo di comune costruzione del diritto.

Il diritto naturale è rimasto, soprattutto nella chiesa cattolica, la figura argomentativa con cui essa richiama alla ragione comune nel dialogo con le società laiche e con le altre comunità di fede e con cui ricerca i fondamenti di una comprensione attraverso i principi etici del diritto in una società laica e pluralista. Ma questo strumento è purtroppo diventato inefficace, e non vorrei basarmi su di esso in questo intervento. Il concetto del diritto di natura presuppone un'idea di natura in cui natura e ragione si compenetrano, la natura stessa è razionale. Questa visione della natura, con la vittoria della teoria evoluzionista, si è persa. La natura come tale non sarebbe razionale, anche se in essa v'è un atteggiamento razionale: questa è la diagnosi che per noi ne deriva e che oggi appare per lo più inoppugnabile. Delle differenti dimensioni del concetto di natura, su cui si fondava un tempo il diritto naturale, rimane dunque solo quella sintetizzata da Ulpiano (in secolo d.C.) nella nota formulazione: «*Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*». Ma ciò non basta per le nostre questioni, in cui si tratta di individuare non già cosa riguarda tutti gli «animalia», ma gli specifici doveri, che la ragione umana ha creato per gli uomini e ai quali non si possono fornire risposte senza la ragione.

Come ultimo elemento del diritto naturale, che vuole essere il più profondamente possibile un diritto razionale - almeno nell'età moderna -, sono rimasti i diritti umani. Essi non sono comprensibili senza presupporre che l'uomo in quanto tale, semplicemente per la sua appartenenza alla specie umana, sia soggetto di diritti, che il suo essere stesso comporti valori e norme che devono essere individuati, ma non inventati. Forse oggi la teoria dei diritti umani dovrebbe essere integrata da una dottrina dei doveri umani e dei limiti umani, e ciò potrebbe però aiutare a rinnovare la questione, se non ci possa essere una ragione naturale, e dunque un diritto razionale, per l'uomo e la sua esistenza nel mondo. Un simile discorso dovrebbe oggi essere interpretato e applicato interculturalmente. Per i cristiani ciò avrebbe a che fare con la

creazione e con il Creatore. Nel mondo indiano corrisponderebbe al concetto di «Dharma», la legge interna all'essere, nella tradizione cinese all'idea degli ordinamenti celesti.

L'interculturalità e le sue conseguenze

Prima di arrivare alle considerazioni finali, vorrei approfondire il discorso accennato pocanzi. L'interculturalità mi sembra rappresentare oggi una dimensione inevitabile della discussione sulle questioni fondamentali dell'essenza dell'essere umano, che non può essere condotta né del tutto all'interno del Cristianesimo né puramente all'interno della tradizione razionalista occidentale. Infatti, entrambi si considerano universali in base alla propria percezione di sé e aspirano ad esserlo anche de iure. Devono però riconoscere de facto che sono accettati e addirittura comprensibili solo per una parte dell'umanità. Il numero delle culture concorrenti è tuttavia molto più limitato di quanto può sembrare ad un primo sguardo.

Prima di tutto è importante il fatto che non esiste alcuna unanimità all'interno delle aree culturali, ma tutte subiscono l'influenza di profondi conflitti all'interno della propria tradizione culturale. In occidente è del tutto evidente. Anche se predomina largamente la cultura laica di una rigorosa razionalità, di cui Habermas ci ha fornito un'immagine persuasiva, ed essa si considera vincolante, la percezione cristiana della realtà oggi come ieri è una forza attiva. Gli estremi si trovano di volta in volta vicini o in conflitto, con reciproca disponibilità a imparare oppure in più o meno deciso rifiuto l'uno dell'altro. Anche la cultura islamica è influenzata da simili tensioni; dall'assolutismo fanatico di un Bin Laden fino agli atteggiamenti che rimangono aperti a una razionalità tollerante, si stende un ampio ventaglio. La terza grande area culturale - la cultura indiana, o meglio le aree culturali dell'Induismo e del Buddismo - è attraversata nuovamente da simili conflitti, anche se essi si manifestano in modo meno drammatico, almeno ai nostri occhi. Anche questa cultura si vede esposta alle rivendicazioni della razionalità occidentale come alle domande della fede cristiana, le une e le altre rappresentate in essa. Le culture tribali africane e quelle latinoamericane, risvegliate da determinate teologie cristiane, completano il quadro. Sembrano mettere in discussione la razionalità occidentale, ma anche la rivendicazione universale del messaggio cristiano.

Qual è la conseguenza di tutto ciò? Innanzi tutto, mi sembra, la non universalità di fatto di entrambe le principali culture dell'occidente, quella della fede cristiana e quella della razionalità laica, per quanto entrambe esercitino - ciascuna a suo modo - un influsso su tutto il mondo e tutte le culture. A tale riguardo mi sembra che la questione dei colleghi di Teheran, che Habermas ha citato, sia dunque di qualche peso: cioè la questione se la secolarizzazione europea, in una prospettiva di culture comparate e di sociologia della religione, non sia una deviazione che necessita di una correzione. Non ridurrei la questione esclusivamente, o almeno non necessariamente, alla posizione di Carl Schmitt, Martin Heidegger e Leo Strauss,

circa una situazione europea per così dire stanca di razionalità. Comunque, è un dato di fatto che la nostra razionalità secolare, per quanto illumini la nostra ragione di formazione occidentale, non è comprensiva di ogni ragione che, in quanto razionalità, nella sua ricerca di rendersi evidente urta contro dei limiti. La sua evidenza è di fatto legata a determinati contesti culturali, e deve riconoscere che, in quanto tale, non è comprensibile a tutta l'umanità e perciò in se stessa non può neppure essere del tutto operativa. In altre parole, non esiste una formula di interpretazione del mondo razionale, etica o religiosa, su cui tutti siano d'accordo e che potrebbe dunque sostenere il tutto; comunque è attualmente irraggiungibile. Perciò anche la cosiddetta etica globale rimane un'astrazione.

Disponibilità (reciproca) ad apprendere

Che fare, dunque? Per ciò che riguarda le conseguenze pratiche, mi trovo in ampio accordo con ciò che Habermas ha esposto sulla società post-secolare, riguardo la disponibilità ad apprendere e la autolimitazione da entrambe le parti. Vorrei riassumere la mia opinione personale in due tesi. In primo luogo, abbiamo visto che ci sono patologie nella religione, che sono assai pericolose e che rendono necessario considerare la luce divina della ragione come un organo di controllo, dal quale la religione deve costantemente lasciarsi chiarificare e regolamentare; questo era anche il pensiero dei Padri della Chiesa. Ma nelle nostre riflessioni si è anche mostrato che esistono patologie anche nella ragione (cosa che all'umanità oggi non è altrettanto nota); una *hi,brís* della ragione, che non è meno pericolosa, ma a causa della sua potenziale efficacia è ancora più minacciosa: la bomba atomica, l'uomo visto come un prodotto. Perciò anche alla ragione devono essere rammentati i suoi limiti ed essa deve imparare la capacità di ascolto nei confronti delle grandi tradizioni religiose dell'umanità. Quando essa si emancipa completamente e rifiuta questa capacità di apprendere, questo rapporto correlativo, diventa distruttiva.

Kurt Hiibner ha brevemente formulato una simile esortazione dicendo che con una tesi del genere non si tratterebbe di un «ritorno alla fede», ma della «liberazione dall'errore epocale, che essa (cioè la fede) non abbia più nulla da dire ai contemporanei, perché in contrasto con la loro idea umanistica di ragione, illuminismo e libertà». Di conseguenza parlerei della necessità di un rapporto correlativo tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate alla reciproca chiarificazione e devono far uso l'una dell'altra e riconoscersi reciprocamente.

In secondo luogo, questa regola di base deve essere messa in pratica nel contesto interculturale della contemporaneità. Senza dubbio i due partner principali in questo rapporto correlativo sono la fede cristiana e la razionalità laica occidentale: si può e si deve dirlo senza falso eurocentrismo. Entrambi determinano la situazione globale come nessun'altra delle forze culturali. Ciò non significa però che sia lecito accantonare le altre culture come un'entità in qualche modo trascurabile. Ciò sarebbe una *hybrís* occidentale, che pagheremmo cara e in parte già paghiamo. E importante

per entrambe le grandi componenti della cultura occidentale acconsentire ad un ascolto, ad un rapporto di scambio anche con queste culture. È importante accoglierle nel tentativo di una correlazione polifonica, in cui esse si aprano spontaneamente alla complementarità essenziale di ragione e fede, cosicché possa crescere un processo universale di chiarificazione, in cui infine le norme e i valori essenziali in qualche modo conosciuti o intuiti da tutti gli esseri umani possano acquistare nuovo potere di illuminare, cosicché ciò che tiene unito il mondo possa nuovamente conseguire un potere efficace nell'umanità.

(Monaco, Gennaio 2004, Confronto con Jurgen Habermas)