

## Ragione, etica e religione dopo Regensburg

André-Marie Jerumanis

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

### Introduzione

Nel contesto attuale il discorso sulla ragione e sull'etica è di primaria importanza, sia per la vita ecclesiale, sia per la vita "del mondo". Come concepire, infatti, un'etica fondata sulla ragione e, dunque, condivisibile nel contesto della società pluralista, quando predomina il pensiero debole che, relativizzando la capacità della ragione a cogliere il bene da seguire, privilegia un approccio consequenzialista e proporzionalista del bene? Il vero bene è solo il bene utile come afferma l'utilitarismo? Qual è il valore del criterio della dignità umana per fondare un'etica universale mentre assistiamo ad un riduzionismo dell'interpretazione dell'essere uomo? Quando si argomenta sull'etica è sufficiente ricercarne un fondamento solo per la vita pubblica e lasciare alla coscienza privata decidere il bene in modo soggettivo? Un'etica del bene comune è concepibile senza un'etica del bene personale? Jean-François Lyotard, in *Moralités postmodernes*, parla della frammentazione della morale, che tuttavia presenta un punto comune estetico. In modo sintetico, esprime in una frase significativa la nuova unità di una morale che ha rinunciato alla sua unità metafisica: «la moralità delle moralità sarebbe il piacere "estetico"»<sup>1</sup>. In questo contesto di relativismo morale si levano diverse voci per proporre una via praticabile nel contesto del mondo pluralista in cui predomina una tendenza sempre crescente a seguire un modello consumistico di vita. Pensiamo alla proposta di Habermas (etica del discorso), alla proposta di Mac Intyre (etica delle virtù in contesto comunitario), nonché alla proposta di una rivalutazione della legge naturale. Non possiamo non considerare l'appello, sempre più accorato,

<sup>1</sup> J.-F. LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Paris 1993, 11.

di Benedetto XVI a considerare il criterio della natura umana come criterio sempre valido per un'etica universalista<sup>2</sup>.

All'uomo di oggi si pongono diverse domande sul modo di concepire il trionomio ragione-etica-religione. Facendo prevalere l'uno o l'altro degli elementi del trionomio possono emergere le seguenti risposte: ragione-etica senza religione (modello radicale dell'*etsi Deus non daretur*, razionalismo), religione ed etica (modello volontarista-nominalista, pietismo, fideismo), ragione-religione-etica (modello cattolico, modello laico aperto). La stessa etica teologica si interroga sui suoi fondamenti, tentata, essa stessa, di relativizzare la dimensione teologica in vista di una comunicabilità razionale, con il rischio di togliere alla ragione credente la sintesi tra Logos e Verbo, tra verità del mondo e verità di Dio, relativizzando anche il contenuto offerto dalla comunità ecclesiale<sup>3</sup>.

Nel presente articolo intendiamo proporre una riflessione sul trionomio ragione-etica-religione, confrontandoci con la *Lectio Magistralis* che Benedetto XVI ha tenuto nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg il 12 settembre 2006 ai rappresentanti della Scienza.

Benedetto XVI prima ancora di accedere alla cattedra di Pietro si è espresso sulla questione etica in diverse occasioni sia direttamente come professore<sup>4</sup>, sia come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede<sup>5</sup>. Per chi conosce il suo pensiero, appare evidente il filo rosso che corre tra *Introduzione al cristianesimo* e il discorso di Regensburg. A nostro parere sarebbe un errore metodologico non tener conto dell'insieme del pensiero di Joseph Ratzinger per interpretare il suo discorso sull'etica e comprendere tutte le sfumature dei suoi recenti interventi in favore della ragione anche nel campo dell'etica. Occorre sempre tener presente che il ruolo della ragione e della natura umana è da interpretare ultimamente alla luce della fede. Per Ratzinger il principio della ragione non si oppone al principio della fede, anche quando per autonomia gnoseologica si riferisce alla capacità della ragione di cogliere la struttura

<sup>2</sup> Cfr. *Discorso di sua santità Benedetto XVI ai Membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5 ottobre 2007, in OR, 6 ottobre 2007, 5, in cui il Pontefice invita a creare nella cultura e nella società civile e politica le condizioni necessarie per una piena consapevolezza del valore inalienabile della legge morale naturale.

<sup>3</sup> Sul deficit teologico dell'etica teologica concepito secondo il modello della morale autonoma cfr. K. DEMMER, *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. Kommunikationsbasis in pluraler Gesellschaft?*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54 (2007) 89.

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Magistero ecclesiastico-Fede-Morale*, in J. RATZINGER – H. SCHÜRMANN – H. U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Roma 1986, 37-58.

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Il dramma della morale*, in Id., *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo 1985, 83-92.

dell'uomo da parte della ragione umana, purché sia concepita in modo autentico e non autolimitativo. In tal modo cercheremo di illustrare come il pensiero di Ratzinger interpellasse sia l'etica teologica sia l'etica filosofica. Egli auspica una nuova valorizzazione della grande tradizione morale del cristianesimo e, possiamo dirlo, per il bene di tutti. In accordo con Adorno e Horkheimer, egli constata che «Quando i teologi mettono fra parentesi il dogma, i loro discorsi perdono del tutto la loro validità; essi si piegano a quella "paura della verità", in cui l'appiattimento spirituale del presente affonda le proprie radici»<sup>6</sup>. Ratzinger indica la strada del contributo cristiano alla società: insegnare ad amare a cuori devastati dai valori materiali e che vivono secondo l'etica del *divertissement*. «La capacità di amare – cioè la capacità di attendere con pazienza ciò di cui non si può disporre né pretendere, e di lasciarsi colmare del suo dono – viene soffocata da quelle soddisfazioni veloci ed effimeri, in cui io non sono posto in relazione con alcuno, ma neanche devo mai uscire da me stesso, e perciò neppure entrare più profondamente in me stesso. Questa distruzione della capacità di amare partorisce una noia mortale, genera un vero e proprio avvelenamento dell'uomo. Dovesse essa imporsi nella situazione presente, verrebbero allora annientati l'uomo e con lui anche il mondo. In questo dramma non possiamo non opporci all'onnipotenza della quantità dei piaceri per schierarci nella fila del vero amore. Ecco la decisione che quest'ora esige da noi»<sup>7</sup>.

## 1. Il discorso di Regensburg e le sue implicazioni per l'etica

Nel contesto del mondo accademico di Ratisbona, Benedetto XVI ha offerto un discorso sulla ragione e la fede che ha conseguenze per l'etica filosofica e teologica. Esiste, infatti, un'intima coerenza nell'universo della ragione: anche se le specializzazioni impediscono sovente la comunicazione, gli scienziati, i filosofi e i teologi operano nell'insieme di un'unica ragione e condividono la responsabilità del suo uso corretto. La teologia è essenziale all'universo scientifico, perché s'interroga sulla ragionevolezza della fede e sulle sue correlazioni con la ragione comune. Il discorso di Regensburg costituisce il punto di partenza della riflessione sul trionfo etica-ragione-religione. Esso ci svela la chiave per una comprensione autentica della ragione nell'elaborazione

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992, 143.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 144-145.

di un'etica filosofica universale che non escluda a priori il principio di fede considerandolo irrilevante.

### 1.1. Agire secondo ragione

Benedetto XVI parte dall'affermazione dell'imperatore Manuele II Paleologo, secondo il quale «non agire secondo ragione, con Logos, è contrario alla natura di Dio»<sup>8</sup>, domandandosi se «La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale per sempre?»<sup>9</sup>. Secondo il papa, il Logos significa insieme ragione e parola; una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi, ma, appunto come ragione, evidenziando una sintesi tra il logos greco e la parola della fede biblica. Questa visione sarà contestata dal nominalismo: «La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene, non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangano per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive. In contrasto con ciò, la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata, esiste una vera analogia (...) il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore»<sup>10</sup>. La problematica sollevata da Benedetto XVI non è secondaria per la concezione della morale. Di fatto il nominalismo ha generato una concezione della morale che, sacrificando la verità dell'essere e la capacità umana di conoscerla, determinerà anche la concezione moderna della libertà intesa, innanzitutto, come libertà d'indifferenza e non più come libertà di qualità<sup>11</sup>. Una tale concezione renderà più difficile assumere la prospettiva di un'etica fondata sulla natura umana.

### 1.2. Autolimitazione moderna della ragione

Non è sufficiente voler fondare il discorso etico sull'assioma: agire secondo ragione. Benedetto XVI, in consonanza con il suo pensiero precedente, attira la nostra attenzione sull'autolimitazione moderna della ragione. «Nel sottofondo c'è l'autolimi-

<sup>8</sup> BENEDETTO XVI, Discorso *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* in occasione dell'Incontro con i Rappresentanti della Scienza nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12-9-2006, in OR, 14 settembre 2006.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Milano 1992, 385-443.

tazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle “critiche” di Kant, nel frattempo, però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali. Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato»<sup>12</sup>. Il Papa mostra le conseguenze per il metodo scientifico, che per principio accantona la questione di Dio e dichiara irrazionale un discorso che tiene conto di Dio. Egli parla di un riduzionismo criticabile della ragione: «Questo comporta due orientamenti fondamentali decisivi per la nostra questione. Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria ci permette di parlare di scientificità. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la sociologia e la filosofia, cercavano di avvicinarsi a questo canone della scientificità. Importante per le nostre riflessioni, comunque, è ancora il fatto che *il metodo come tale esclude il problema Dio*, facendolo apparire come problema ascientifico o pre-scientifico. Con questo, però, ci troviamo davanti ad una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione»<sup>13</sup>. Benedetto XVI evidenzia così il problema essenziale di un metodo valido ma riduttivo nel concepire in modo unilaterale il criterio di scientificità.

### 1.3. Riduzionismo disumanizzante

Benedetto XVI rileva come una tale concezione conduca ad un impoverimento dell'uomo. Il ruolo della teologia sarà ridotto, l'*ethos* stesso limitato alla coscienza soggettiva, cercando nelle scienze umane un interlocutore per la sua fondazione: «Il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la “coscienza” soggettiva diventa in definitiva l'unica istanza etica. In questo modo, però, l'*ethos* e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell'ambito della discrezionalità personale. È questa una condizione pericolosa per l'umanità: lo constatiamo nelle patologie minacciose della religione e della ragione – patologie che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell'*ethos* non la riguardano più. *Ciò che rimane dei tentativi di costruire un'etica partendo dalle regole dell'evoluzione o dalla psicologia e dalla sociologia, è semplicemente insufficiente*»<sup>14</sup>. La ragione intesa

<sup>12</sup> Benedetto XVI, *Discorso «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, cit.

<sup>13</sup> *Ibid.* (il corsivo è nostro).

<sup>14</sup> *Ibid.* (il corsivo è nostro).

in questo modo presenta dunque per Benedetto XVI delle conseguenze che generano deviazioni, sia della ragione, sia della religione. L'etica non può essere semplicemente fondata su un'interpretazione delle scienze umane.

#### 1.4. Per un allargamento della ragione

Benedetto XVI, nel discorso a sostegno della ragione, accoglie il positivo dell'illuminismo, ma invita ad allargare il concetto di ragione, considerati gli esiti minacciosi per l'umanità di una riduzione della ragione a qualcosa di puramente strumentale: «Questo tentativo, fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. (...) Non ritiro, non critica negativa è dunque l'intenzione; si tratta invece di un *allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa*. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umanoscientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze»<sup>15</sup>. Evidenziamo questo appello per l'allargamento della ragione che permette di giustificare il posto della teologia nell'ambito universitario e nel dialogo interdisciplinare; un'esclusione della teologia dall'ambito accademico riflette in certo senso una concezione "riduttiva" dell'essere umano.

#### 1.5. L'apporto delle grandi tradizioni religiose

Benedetto XVI invita a considerare il fatto che la ricerca dell'universalismo non si fa con l'esclusione della religione. Solo tenendola presente è possibile un vero dialogo interculturale e interreligioso, non essendo la religione una subcultura, ma una vera fonte di conoscenza. «Solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione, che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose

<sup>15</sup> *Ibid.* (il corsivo è nostro).

del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. *Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture.* (...) Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere<sup>16</sup>. Questo invito rivolto alla filosofia e alla teologia rappresenta un punto costante del pensiero di Ratzinger il quale invita il mondo occidentale – in modo particolare europeo – ad uscire dell'autosecolarizzazione. Ne emerge un'urgenza epocale del coniugare fede e ragione.

## 2. Approfondimento del significato del discorso di J. Ratzinger per l'etica

Il discorso di Regensburg ha suscitato scalpore e per settimane ha trovato una risonanza che attraverso i media ha raggiunto, possiamo dirlo, i confini della terra, polarizzando l'attenzione essenzialmente sulle parole del papa che riguardano il dialogo con il mondo musulmano. Una lettura ideologica ha impedito di coglierne la portata autentica e le sue implicazioni, sia per la fede sia per la ragione. La *Lectio Magistralis* offre dunque diversi elementi per cogliere il trinomio fede-ragione-etica. Benedetto XVI non invita a ritornare indietro, ma propone un allargamento del concetto di ragione che non può chiudersi alla conoscenza offerta dalle grandi tradizioni religiose. È necessario un superamento del concetto di ragione positivista. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione permette di elaborare un'etica universale a partire dalla questione dell'inclinazione naturale alla verità. La ragione deve aprirsi alla dimensione etica e religiosa per evitare una situazione patologica che può toccare sia la ragione, sia la religione, ma anche l'etica, ridotta ad essere una semplice manifestazione di una coscienza soggettiva senza legame con la verità.

### 2.1. Un'etica della libertà e/o della verità?

Il discorso del Papa a Regensburg non è in dissonanza con l'insieme del suo pensiero teologico. È attraversato dalla preoccupazione del relativismo etico che deriva da

<sup>16</sup> *Ibid.* (il corsivo è nostro).

una perdita del senso della verità (nichilismo) e da una concezione incompleta della libertà ereditata dall'Illuminismo. Accogliendo l'apporto di quest'ultimo, Ratzinger ha indicato le vie da seguire per superare la situazione attuale che rischia di rivolgersi contro l'uomo stesso. In *Fede. Verità. Tolleranza*, egli aveva già sottolineato che non dobbiamo prendere congedo dall'eredità dell'Illuminismo, ma correggerlo su tre punti. 1) «La libertà, se non intende portare alla menzogna e all'autodistruzione, deve orientarsi alla verità, cioè a ciò che veramente noi siamo e corrispondere a questo nostro essere»<sup>17</sup>. 2) «L'essere umano è sempre in cammino e sempre limitato»<sup>18</sup>; «...ogni escatologia intrastorica, non libera, ma di conseguenza inganna e asservisce»<sup>19</sup>. 3) «Dobbiamo anche 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. (...). Anche l'etica filosofica non può essere puramente e semplicemente autonoma. Essa non può rinunciare all'idea di Dio né rinunciare all'idea di una verità dell'essere, che ha carattere etico»<sup>20</sup>.

Gli studi di Servais Pinckaers mostrano come la morale attuale sia profondamente segnata dal modello introdotto da Guglielmo di Occam per quanto riguarda la concezione della libertà<sup>21</sup>. Ratzinger ha messo in evidenza i limiti di questa concezione della libertà: «Da una parte, si è isolato il concetto di libertà falsandolo: la libertà è un bene, ma lo è solo in unione con altri beni, con i quali costituisce una totalità inscindibile. Dall'altra si è ristretto il concetto di libertà stesso ai diritti individuali di libertà e lo si è così privato della sua verità umana»<sup>22</sup>. Dalla sua riflessione emerge che l'*humanum* è determinato dalla sua struttura relazionale come ha indicato in *Introduzione al cristianesimo*. L'essere umano ha una struttura dialogica filiale, esiste «da» e «per»<sup>23</sup>. Il concetto di libertà relazionale determina l'agire dell'uomo che è responsabile davanti alla sua natura umana relazionale.

Solo una libertà "relazionale" permette, secondo Ratzinger, di parlare di libertà responsabile. Ne mostriamo tutte le sfumature in quanto toccano direttamente la concezione del trionomio ragione-etica-fede. 1) La responsabilità è intrinseca alla verità

<sup>17</sup> J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 273.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 273.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 274-275.

<sup>21</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 286-287; 389.

<sup>22</sup> J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza*, 260.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, 262-263.



della libertà: «...la libertà, per essere compresa correttamente, deve sempre essere pensata insieme con la responsabilità»<sup>24</sup>. 2) La libertà è responsabile davanti alla verità del bene, alla verità dell'uomo e del mondo<sup>25</sup>. 3) Ma per cogliere la concretezza della responsabilità occorre mettersi all'ascolto delle grandi tradizioni religiose<sup>26</sup>. 4) Per cogliere il giusto rapporto tra libertà e responsabilità è necessario riferirsi all'essenza della libertà che è libertà nella coesistenza delle libertà. La responsabilità nasce dalla struttura stessa dell'uomo, dalla sua verità di "natura" di uomo. Possiamo ora comprendere meglio l'essenza del principio di responsabilità: «responsabilità allora significherebbe: vivere l'essere come risposta – come risposta a ciò che siamo in verità»<sup>27</sup>. 5) Si tratta quindi di essere responsabili davanti alla verità dell'uomo e dunque di considerare la responsabilità davanti a ciascun uomo. 6) Questa comprensione di responsabilità è condivisa dalle grandi tradizioni religiose: «Quest'unica verità dell'uomo, nella quale il bene di tutti e la libertà sono inscindibilmente ordinati l'uno all'altro, è espressa nella tradizione biblica centralmente nel Decalogo, il quale del resto sotto molti aspetti coincide con le grandi tradizioni etiche di altre religioni. (...) Vivere il Decalogo significa vivere la propria somiglianza con Dio, rispondere alla verità del nostro essere e così fare il bene»<sup>28</sup>. Si vede bene come per Ratzinger le tradizioni religiose non costituiscano un ostacolo alla creazione di un'etica della pace universale.

## 2.2. *L'etsi Deus non daretur o il velut Deus daretur?*

Ci pare importante a questo punto della riflessione capire bene l'asserzione *etsi Deus non daretur*, non solo perché ha determinato in modo significativo la situazione morale contemporanea, ma anche per il fatto che Ratzinger propone ai laici di sostituirla con *velut Deus daretur*. Ratzinger mette in evidenza la debolezza della ragione illuminista, il distacco della ragione dalle radici e conclude con fermezza: «non dobbiamo perdere Dio di vista, se vogliamo che la dignità umana non sparisca»<sup>29</sup>. Il cristianesimo non rifiuta la ragione, né l'apporto dell'illuminismo e della modernità, essendo una «religione secondo ragione»: il cristiano è chiamato ad essere un soggetto

<sup>24</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, 268.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, 270.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Roma-Siena 2005, 55.

di dialogo per la costruzione di un'etica della pace universale, nella fedeltà alla propria identità e, nello stesso tempo, aperto a tutto ciò che la ragione gli permette di cogliere d'autenticamente vero nella diversità delle culture. In modo particolare nel dialogo con la laicità le parole di Ratzinger sono preziose anche per la chiarezza. «Nel dialogo, così necessario, tra laici e cattolici, noi cristiani dobbiamo stare molto attenti a restare fedeli a questa linea di fondo: vivere una fede che proviene dal Logos, dalla Ragione Creatrice, e che è perciò anche aperta a tutto ciò che è veramente razionale»<sup>30</sup>. Ma Ratzinger fa una proposta innovativa nel senso che al posto dell'*etsi Deus non daretur* propone il *velut Deus daretur*. Egli constata il fallimento della proposta dell'*etsi Deus non daretur* che porta all'autodistruzione dell'uomo. «Neppure lo sforzo, davvero grandioso, di Kant è stato in grado di creare la necessaria certezza condivisa»<sup>31</sup>. La conclusione di Ratzinger può sembrare patetica e di un pessimismo esagerato, e tuttavia la spersonalizzazione dei rapporti umani, la cosificazione e la strumentalizzazione dell'essere umano nel campo della biomedicina tendono a rendere ragione del grido d'allarme da lui lanciato: «Vorrei dirlo con altre parole: il tentativo, portata all'estremo, di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio ci conduce sempre di più sull'orlo dell'abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo»<sup>32</sup>.

Rimandiamo all'approfondimento pertinente di Vittorio Possenti che evidenzia l'ambiguità dell'*etsi* in quanto portatore di estraneità tra fede e ragione, tra teologia e pensiero secolare. In modo particolare ha mostrato che la concezione dell'*etsi* rimane determinata da un approccio chiuso dell'autonomia umana che è già presente in Kant e va accentuandosi. L'autonomia reciproca dell'uomo e di Dio porta a rendere Dio eticamente irrilevante, e la ragione autonoma diventa piena e sovrana legislatrice. La separazione moderna operata tra etica e ontologia, tra etica e teologia ha creato una situazione che determina il concetto moderno di etica e, dunque, anche la difficoltà di creare un'etica universale. «L'*etsi* perpetua l'equivoco che la prima (etica) possa stare in piedi da sola, costituendo un settore separato della filosofia, privo di ogni impegno o aggancio ontologico»<sup>33</sup>. Inoltre Possenti rileva che l'*etsi* introduce una discriminazione tra credenti e non credenti: «Il criterio dell'*etsi*, se applicato a tutti (credenti e non credenti) sarebbe portatore di una grave discriminazione: mentre ragioni e argomenti teisti e religiosi non potrebbero venire invocati pubblicamente in una società liberale,

<sup>30</sup> *Ibid.*, 60-61.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 126.

lo potrebbero invece gli argomenti secolari e laicisti, con violazione del criterio di eguaglianza e reciprocità che sta alla base del concetto di giustizia politica»<sup>34</sup>. Ecco perché Possenti, ispirandosi alla distinzione di John Rawls tra ragione pubblica, secolare e religiosa, e designando ambiti differenziati, afferma che la ragione secolare «non può pretendere di identificarsi alla ragione pubblica in quanto tale»<sup>35</sup>.

Gli interrogativi posti da Possenti rispetto all'*etsi Deus non daretur* non sono da sottovalutare: spesso, infatti, si corre il rischio di assumerlo come un assioma “incontestabile” per l'elaborazione di un'etica universale. Tali interrogativi permettono di cogliere meglio il discernimento che Ratzinger propone alla ragione secolare odierna.

### 2.3. Attualità della legge naturale

Affermare la validità del principio della fede per l'etica anche nel contesto di pluralismo nel quale viviamo non è in contraddizione con l'appello che Ratzinger fa in favore della legge naturale, dei diritti innati della persona. «Sulla base della creazione, l'uomo ha diritti, che devono essere fatti valere, perché vi sia giustizia. La libertà non viene concessa all'uomo dall'esterno. Egli ha un diritto, per il fatto che è stato creato libero. Da una tale riflessione è stata sviluppata l'idea dei diritti dell'uomo come *Magna charta* del moderno movimento della libertà»<sup>36</sup>. Nel contesto odierno, questa valutazione positiva del diritto naturale non è una posizione marginale<sup>37</sup>. In quanto teologo in dialogo con l'uomo contemporaneo, Ratzinger s'impegna a mostrare la ragionevolezza dell'etica cristiana, la quale è in profondo accordo con la verità dell'essere umano. «Ciò che fu patrimonio comune a quasi tutta l'umanità prima dell'epoca moderna si dispone obiettivamente su di un'unica direttrice, rappresentata da una prima convinzione: nell'essere dell'uomo è inscritto un dover-essere; e da una seconda, per la quale l'uomo non *escogita* da sé la morale sulla base di calcoli utilitaristici,

<sup>34</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>36</sup> J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza*, 253.

<sup>37</sup> Questo discorso a sostegno di un'etica e di un diritto naturale si fa avanti anche nel mondo politico. Janne Haaland Matlary, nel suo libro *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del relativismo*, Lugano 2007, si riferisce alla posizione di Benedetto XVI che davanti alla «tirannia della maggioranza» propone il rimedio della ragione, ma non qualsiasi modello. La Haaland sottolinea come per Benedetto XVI la ragione strumentale dell'epoca attuale sia limitata e non possa servire da paradigma universale e mette in evidenza il valore dell'invito del papa a rivalutare il diritto naturale. Nello stesso senso, K. Demmer si chiede se non è arrivata l'ora di un'etica universale fondata sul diritto naturale; cfr. K. DEMMER, *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. Kommunikationsbasis in pluraler Gesellschaft?*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54 (2007) 101.

bensi la trova *prefigurata* nell'essenza delle cose»<sup>38</sup>. Ratzinger mette in evidenza un luogo comune del pensare odierno per mostrarne l'errore: «Gli uomini dell'epoca moderna si son lasciati convincere che le diverse morali del genere umano, come pure le religioni, si contraddicono radicalmente. In entrambi i casi se ne è tratta la facile conclusione che tutto ciò non sia che invenzione umana, la cui irrazionalità noi saremmo finalmente in grado di penetrare e di sostituire con conoscenze davvero razionali»<sup>39</sup>. La realtà è diversa. «La realtà è invece che l'intuizione fondamentale circa la densità morale dell'essere, e riguardo alla necessaria armonia dell'essenza umana con il messaggio della natura, è comune a tutte le grandi civiltà; e che pertanto anche i grandi imperativi sono universali»<sup>40</sup>. Esiste, dunque, una legge naturale che accomuna tutti gli uomini.

Ratzinger, in accordo con il pensiero cattolico, propone perciò un'etica naturale universale fondata sulla natura umana che non esclude Dio<sup>41</sup>, un'etica dei diritti umani a partire da una concezione della natura umana che sottolinea il ruolo della ragione nel cogliere la verità dell'uomo. Il riferimento al diritto naturale merita di essere preso in considerazione nel contesto pluralista della società nella quale viviamo. Egli lo fa basandosi sulla fede nella creazione che consente di fondare ontologicamente il diritto naturale in Dio. Dire questo non significa che a livello gnoseologico sia necessario professare la fede cristiana per cogliere l'importanza della legge naturale. «Non si tratta quindi di un tema di tipo esclusivamente o prevalentemente *confessionale*, anche se la dottrina sulla legge morale naturale viene illuminata e sviluppata in pienezza alla luce della Rivelazione cristiana e del compimento dell'uomo nel mistero di Cristo»<sup>42</sup>. Esiste una legittima autonomia gnoseologica che permette l'elaborazione di un'etica a valenza universale. In quanto credente non può parlare di autonomia ontologica del

<sup>38</sup> J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa?*, 22.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> La visione di Benedetto XVI è differente dalla concezione razionalista della natura, ereditata secondo G. Abbà da Grozio (cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma 1996, 90). Abbà rileva come la teologia morale si concentri nella riflessione sulla legge naturale, sul suo fondamento che sarà la volontà divina (teologi luterani e calvinisti) o solo la natura umana. Sarà quest'ultima linea a imporsi. Nascerà così un'etica secolarizzata della legge naturale che, volendo mantenere una morale cristiana senza i fondamenti dogmatici cristiani o diluendoli in modo da renderli ragionevoli, si svilupperà in tre direzioni (Hobbes, Pufendorf e Kant, Hutcheson e Hume). Tuttavia sfocerà progressivamente nell'eliminazione della legge naturale in favore di un'etica fondata sul modello matematico o della nuova fisica newtoniana. Verranno emarginati i temi della vita beata e delle virtù dando prevalenza al tema delle regole di giustizia. La nuova scienza morale rifiuterà il concetto di *telos* per privilegiare il concetto di causa efficiente.

<sup>42</sup> *Discorso di sua santità Benedetto XVI ai Membri della Commissione Teologica Internazionale*, 5.

creato: è proprio a causa della creaturalità dell'uomo e del suo compimento in Cristo che il credente possiede una visione forte della natura, e della capacità dell'uomo di cogliere la verità dell'essere umano.

#### 2.4. Legge naturale personale

Non possiamo non insistere sul fatto che Ratzinger colga la legge della relazionalità quale caratteristica essenziale della natura umana<sup>43</sup>. La natura umana non è una realtà chiusa, o astratta. La natura umana relazionale è un concetto chiave che ci consente di comprendere ciò che intende, quando chiama l'umanità a promuovere un'etica dei diritti umani o quando parla di etica per il bene dell'uomo.

Per Ratzinger, «il pensiero cristiano ha trovato il nucleo centrale del concetto di “persona”, che dice qualcosa di ben diverso e infinitamente più alto della semplice idea di “individuo”»<sup>44</sup>. Questo modo di vedere avrà delle conseguenze non solo sul modo di pensare ma anche di vivere. Partendo dalla cristologia giovannea, Ratzinger ha mostrato come il concetto di figlio implichi l'idea di relazione, e che il suo agire dipende dal suo essere filiale. Egli considera l'implicazione dell'affermazione cristiana «Il Figlio non può fare nulla da sé» (Gv 5,19.30) sull'agire dei cristiani: «Senza di me non potete fare nulla» (Gv 15,5). «In tal modo, l'esistenza cristiana, vissuta con Cristo, viene posta sotto la categoria della relazione»<sup>45</sup>.

Nel suo libro su Cristo, *Gesù di Nazaret*, Benedetto XVI propone un ricco insegnamento per capire l'importanza del “principio persona” radicato nella cristologia sia per l'etica teologica, sia per l'etica filosofica. Il messaggio evangelico sull'uomo permette di interpretare l'identità dell'uomo a partire dalla paternità di Dio nella prospettiva filiale.

A livello creaturale l'essere umano è figlio, perché creato da Dio<sup>46</sup>. Ma la piena filiazione viene data in Cristo. «Soprattutto, però, Gesù è il “Figlio” in senso proprio – è della stessa sostanza del Padre. Egli vuole accoglierci tutti nel suo essere uomo e così nel suo essere Figlio, nella piena appartenenza a Dio. Così la filiazione è divenuta

<sup>43</sup> Sul pensiero di J. Ratzinger rimandiamo al numero 6 dell'anno 2007 della rivista PATH dell'Accademia Teologica Pontificia, in cui segnaliamo in modo particolare l'articolo di Real Tremblay sull'antropologia di Ratzinger in *Introduzione al cristianesimo*: cfr. R. TREMBLAY, “L'exode” et ses lois aux pôles protologique e eschatologique. Le point de vue de l'EINFÜHRUNG, in PATH 6 (2007) 95-114.

<sup>44</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2007<sup>15</sup>, 173.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>46</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 167-168.

un concetto dinamico: noi non siamo già in modo compiuto figli di Dio, ma dobbiamo diventarlo ed esserlo sempre di più mediante una nostra sempre più profonda comunione con Gesù. Essere figli diventa l'equivalente di seguire Cristo. La parola che qualifica Dio come Padre diviene così un appello per noi: a vivere come "figlio" e "figlia"»<sup>47</sup>. Questo implica che il cristiano è chiamato a vivere secondo la pienezza della sua natura filiale, entrando sempre di più nel dinamismo filiale del Figlio per il quale ogni uomo è predisposto. La dignità umana è dunque una dignità filiale in quanto al livello creaturale è un essere che esiste "da" e "per". È una delle implicazioni filosofiche della rivelazione cristiana che "ricorda" una realtà che la ragione umana può cogliere<sup>48</sup>.

L'antropologia filiale non comporta per l'uomo la perdita della propria autonomia e grandezza, ma piuttosto interpreta l'essere umano, non semplicemente come pura *ratio*, ma anche come volontà chiamata all'amore. L'essere-figlio esiste, non solo perché pensa, ma perché è pensato e amato da qualcuno che lo sostiene: «Diviene evidente che "essere figlio" non significa dipendenza, ma quel rimanere in relazione di amore che sostiene l'esistenza umana, le dà senso e grandezza»<sup>49</sup>. Ritroviamo il filo rosso dell'antropologia di Ratzinger, il quale ha sempre sottolineato la dimensione relazionale dell'essere umano che, in fin dei conti, si radica nel suo essere *imago Dei*. Abbiamo qui elementi per pensare in modo giusto il principio dell'autonomia e dell'autodeterminazione e la correzione che egli propone all'immagine dell'uomo ereditata dall'Illuminismo.

Il rapporto tra la ragione e l'etica necessita dunque di una mediazione antropologica. Appare dalla riflessione teologica di Benedetto XVI in accordo con la sua ricerca precedente, che l'antropologia relazionale-filiale è l'antropologia più adeguata a esprimere la vera natura dell'uomo. Essa permette di impostare la questione della libertà secondo la struttura filiale dell'essere umano. Sia la ragione sia l'etica possono così essere interpretate come ragione filiale ed etica filiale e superare un concetto impoverito della libertà che si autopone in modo assoluto e vede nella relazione una minaccia.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>48</sup> Segnaliamo la ricerca di Henry sulla categoria di filiazione: cfr. M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Brescia 1997. La ricerca di J.-L. Marion sul dono come relazione pratica trascendentale (cfr. J.-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997) merita una attenzione particolare. Anche l'ontologia relazionale offre delle prospettive per superare una concezione dell'uomo autoreferenziale nel campo della bioetica; cfr. F. BELLINO, *Eubiosia. La bioetica della buona vita*, Roma 2005.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 169.

## 2.5. L'universale dell'amore

Nel progetto di un'etica universale il dinamismo dell'amore non può non essere preso in considerazione. L'amore rimane un ponte "praticabile" che unisce i diversi frammenti di un mondo "globalizzato". Il cristianesimo offre, a questo proposito, un contributo notevole da non marginalizzare. Già in *Introduzione al cristianesimo* Ratzinger aveva affermato che tutti i principi cristiani si sintetizzano in un unico trascendente: il principio dell'amore<sup>50</sup>. Esso non è un principio vago, ma aperto alla fede e solo così può essere veritiero. In *Fede. Verità. Tolleranza* egli ricorda che nel cristianesimo primitivo: «Il primato del *Logos* e il primato dell'amore si rivelavano identici. Il *Logos* non appariva più solo come ragione matematica alla base di tutte le cose ma come amore creatore fino al punto di diventare com-passione verso la creatura. La dimensione cosmica della religione che venera il Creatore nella potenza dell'essere, e la sua dimensione esistenziale, la questione della redenzione, si compenetravano e diventavano una cosa sola»<sup>51</sup>. La situazione nuova, creatasi dalla prevalenza del modello evoluzionistico del reale che procede senza un senso, non può fondare un *ethos* razionale sensato "universale", ma piuttosto un *ethos* "crudele" di selezione secondo la legge del più forte<sup>52</sup>.

Nel contesto di ricerca di un'etica della pace universale, la linea guida auspicata da Ratzinger non è quella di un nascondere il contributo possibile del cristianesimo, ma piuttosto di rendere più comprensibile il cristianesimo nella crisi attuale dell'umanità, puntando sull'ortoprassi e sull'ortodossia così che appaia come *religio vera*. L'autenticità apparirà nella misura in cui l'amore e la ragione coincidono in quanto veri. Così «la ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e il fine di tutto il reale»<sup>53</sup>. A Regensburg, Benedetto XVI sottolineava bene il legame tra *Logos* e amore: «è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l'amore, come dice Paolo, "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cfr. Ef 3,19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-*Logos*, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo λογική λατρεία – un culto che concorda con il Verbo eterno e

<sup>50</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 260-261.

<sup>51</sup> J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza*, 191.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, 192.

<sup>53</sup> *Ibid.*

con la nostra ragione (cfr. Rm 12,1)»<sup>54</sup>. Nella *Deus Caritas est* il papa sottolineava già come la ragione primordiale è amore<sup>55</sup>.

Una ragione strumentale non potrà cogliere l'importanza dell'amore per la fondazione dell'etica universale. L'amore sarà relegato nella sfera del puro sentimento, dimenticando che l'amore guida lo sguardo secondo il principio riconosciuto da Tommaso d'Aquino: *Ubi amor, ibi oculus*<sup>56</sup>. La rivalutazione dell'amore va di pari con la rivalutazione dell'estetica per l'etica. Giustamente Ratzinger parla della rivalutazione della bellezza nell'epistemologia, come di un'esigenza del nostro tempo, rivalutazione che permette una conoscenza piena della verità. Essa è una vera forma di conoscenza anche per la conoscenza etica. «Gli argomenti cadono così spesso nel vuoto perché nel nostro mondo troppe argomentazioni contrapposte concorrono le une con le altre (...). L'incontro con la bellezza può diventare il colpo del dardo che ferisce l'anima ed in questo modo le apre gli occhi, tanto che ora l'anima, a partire dall'esperienza, ha dei criteri di giudizio ed è anche in grado di valutare correttamente gli argomenti»<sup>57</sup>. Vediamo come per Ratzinger *si deve dunque affermare la reciprocità tra ragione teorica, pratica ed estetica*. Il sentimento estetico è fondamentale nella percezione della verità. Analogamente, il bene morale senza la dimensione estetica sembra esteriore al bene dell'uomo, al punto da presentarsi con la sola forza dell'obbligo della norma. Cadiamo, così, nel moralismo. Solo se accettiamo la circolarità della ragione teorica, pratica ed estetica, riusciamo a superare sia un oggettivismo estrinseco sia un soggettivismo relativista. Una morale genuina permette di integrare correttamente il vero e il buono, l'oggettivo e il soggettivo, la verità e la libertà, considerando la dimensione estetica della verità e della bontà. In questo senso diverse volte Benedetto XVI ha parlato della bellezza della fede, della gioia di essere cristiani, non essendo il cristianesimo un elenco di proibizioni.

La questione della bellezza permette di collegarci alla questione della felicità. Esiste un *desiderio di bellezza che accompagna un desiderio della beatitudine. Il desiderio di bellezza e di felicità sono correlativi*. La morale dell'obbligo, del puro dovere, esclude come fondante la dimensione dell'aspirazione universale alla felicità. Tutta

<sup>54</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni»*, cit.

<sup>55</sup> Cfr. DCE 10.

<sup>56</sup> *Super Sent.*, lib. 3, d. 35, q. 1 art. 2 c.; cfr. a questo proposito il commento di G. COTTIER, *Le vie della ragione. Temi di epistemologia teologica e filosofica*, Cinisello Balsamo 2002, 83.

<sup>57</sup> Messaggio del cardinale J. Ratzinger per la XXIII edizione del Meeting per l'amicizia dei popoli («Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza», Rimini 2002), ora in J. RATZINGER, *La bellezza della Chiesa*, Castel Bolognese 2005, 18-19.



l'impostazione gnoseologica della morale dell'obbligo non può concepire la felicità come un elemento determinante per fondare l'universalità della morale. Come nota J.-L. Bruguès, i Moderni hanno svalutato a torto la dimensione della felicità distaccandola dal *telos* normativo. «Dagli Antichi, infatti, alla cui cultura appartenevano gli autori del Nuovo Testamento, la ricerca della felicità era intesa come una *dimensione costitutiva della natura umana*»<sup>58</sup>. Riferirsi al diritto naturale o alla legge naturale implica necessariamente una rivalutazione dell'inclinazione naturale dell'uomo alla felicità. Dobbiamo ricordare che l'abbandono della dimensione della felicità in morale dipende storicamente dal nominalismo che sacrifica la natura umana la quale non più è portatrice di senso, di verità.

### 3. Conclusione

1. L'insieme dei discorsi di Joseph Ratzinger tende a far emergere l'idea che *la verità è all'origine del conoscere e dell'agire*. Nonostante il nichilismo e il relativismo, rimane nell'essere umano un'inclinazione naturale alla verità. È proprio questo il punto di partenza per la morale, come ha ben messo in evidenza G. Abbà: 1) «l'inclinazione naturale della ragione alla verità rende egemone la ragione, la libera dal dominio di desideri, passioni, interessi. Essa può riconoscere i beni e costruire un ordine nel desiderio dei beni in vista del bene umano e stabilire modi virtuosi di regolazione del desiderio»<sup>59</sup>; 2) «la stessa inclinazione della ragione alla verità può fungere da criterio principale nel costruire l'ordine, e la conoscenza della verità può fungere da bene o fine architettonico; essa diventa, nell'insieme del bene umano, il bene principale, in vista del quale la ragione ordina e regola il desiderio degli altri beni per il soggetto stesso e per gli altri soggetti umani»<sup>60</sup>; 3) «la capacità di verità conferisce pari dignità ai soggetti umani»<sup>61</sup>. Vivere *etsi veritatis daretur*, diventa una proposta che si può fare anche nel mondo "secolare" per la costruzione di un'etica universale<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> J.-L. BRUGUÈS, *Corso di teologia morale fondamentale*, Bologna 2007, 49.

<sup>59</sup> G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 254.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Sulla validità dell'esperienza della verità cfr. A. LIVI, *Verità del pensiero. Fondamenti di logica aletica*, Roma 2002. Sul potere veritativo della ragione naturale secondo l'Aquinate cfr. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Roma 2001, 261-263. L'autore mostra bene

2. *La rivendicazione della ragione* per fondare un'etica universale fatta da Ratzinger merita dunque d'essere presa in considerazione. Non si tratta però di una ragione debole, senza apertura alla verità dell'essere, impoverita da pregiudizi contro la religione, e nemmeno di una ragione "pura", "astratta", che si distacca dalla soggettività dell'essere umano con il suo desiderio di felicità e di salvezza<sup>63</sup>. La piena conoscenza della verità come amore richiede una rivalutazione del ruolo della ragione estetica per l'etica<sup>64</sup>. La ragione per essere norma di moralità deve dunque riconoscere «che al di sopra di essa vi è la verità, cioè qualcosa che la renda vera, ossia tale da trascendere verso l'essere inteso in tutta la sua ampiezza oggettiva, in modo che ciò che è vero in se stesso sia tale anche nell'apprezzamento pratico della coscienza. Ma la verità proviene dall'essere, e l'essere è "ciò che è"»<sup>65</sup>. Intanto la ragione nella prospettiva storico-salvifica non può non tener conto di una necessità di «purificazione»<sup>66</sup>. La "pura" ragione è un concetto astratto in quanto l'uomo reale si inserisce in una storia di salvezza. Affermare che l'uso della ragione sia determinato dall'*incurvatio* dell'uomo non significa diminuire la capacità della ragione umana di conoscere la verità. Una lettura "sinfonica" del Concilio Vaticano I (Denz. 1986), della *Veritatis Splendor*<sup>67</sup> e della *Fides et Ratio* ci offre il quadro "cattolico" dell'uso della ragione in teologia morale.

come per Tommaso qualsiasi cosa conosciuta dalla luce naturale della ragione derivi dalla partecipazione alla luce vera del Verbo (cfr. *Id.*, *Legge naturale e ragione pratica*, 262).

<sup>63</sup> A questo proposito segnaliamo lo studio di Schockenhoff che rivaluta il desiderio di felicità come fondamento per un'etica universale: cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Ostfildern 1996.

<sup>64</sup> Sull'importanza dell'estetica per l'etica cfr. A.-M. JERUMANIS, *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale*, Bologna 2005; A. PESSINA, *Il bello dell'etica. Per una rilettura del rapporto tra essere e dover essere*, in *Esperienza e Razionalità. Prospettive contemporanee*, a cura di R. Corvi, Milano 2005, 144-157; R. DIODATO, "Esperienza estetica" e razionalità, in *Esperienza e Razionalità*, 191-204; A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Assisi 2002.

<sup>65</sup> R. PIZZORNI, *Legge o diritto naturale*, in *Id.*, *Diritto. Etica e Religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Bologna 2006, 311.

<sup>66</sup> Benedetto XVI nella *Deus Caritas est* scrive: «Senz'altro, la fede ha la sua specifica natura di incontro con il Dio vivente — un incontro che ci apre nuovi orizzonti molto al di là dell'ambito proprio della ragione. Ma al contempo essa è una forza purificatrice per la ragione stessa. Partendo dalla prospettiva di Dio, la libera dai suoi accecamenti e perciò l'aiuta ad essere meglio se stessa. La fede permette alla ragione di svolgere in modo migliore il suo compito e di vedere meglio ciò che le è proprio» (DCE 28).

<sup>67</sup> «Dimenticando però la dipendenza della ragione umana dalla Sapienza divina e la necessità, nel presente stato di natura decaduta, nonché l'effettiva realtà della divina rivelazione per la conoscenza di verità morali anche di ordine naturale, alcuni sono giunti a teorizzare una *completa sovranità della ragione* nell'ambito delle norme morali relative al retto ordinamento della vita in questo mondo: tali norme costituirebbero l'ambito di una morale solamente «umana», sarebbero cioè l'espressione di una legge che l'uomo autonomamente dà a se stesso e che ha la sua sorgente esclusivamente nella ragione umana. Di questa legge Dio non potrebbe

3. *L'appello alla natura umana* per fondare un'etica universale secondo il modello della legge naturale (dall'essere dipende il dovere essere) necessita un approfondimento di ciò che si intende quando ci si riferisce alla verità dell'essere umano. Il pensiero di Ratzinger permette di leggere la natura umana nella sua struttura relazionale-filiale. L'uomo responsabile agisce in conformità al suo essere relazionale che la sua *recta ratio* può cogliere. Parlare di relazionalità significa considerarla secondo il suo aspetto immanente e trascendente. Il diritto naturale classico è entrato in crisi quando si è distaccato dalla religione<sup>68</sup>. Le patologie della religione e della ragione derivano, in ultima analisi, dalla dimenticanza della dimensione relazionale dell'essere umano. Il fondamentalismo, come ricorda Possenti, è di due colori: religioso e laicistico. «Il fondamentalismo che si esprime nell'intolleranza introduce un'alterazione del rispetto e dell'agape, poiché follemente ritiene che la guerra, il dominio, la forza siano l'antichiera della conversione e del vero. Uno dei compiti delle religioni, quando non devino dalla loro vocazione, consiste nel mantenere viva la consapevolezza della comune appartenenza alla famiglia umana»<sup>69</sup>. La triade ragione-etica-religione può essere letta correttamente solo nel prisma dell'amore. Una vera etica della tolleranza non si radica nell'indifferenza ma nell'amore. Ogni uomo di buona volontà lo sa per evidenza interiore seguendo la luce naturale della sua ragione. Alla luce di Cristo, il cristiano lo vede con un'intensità particolare.

4. A proposito del fondamento della legge naturale, possiamo affermare che dal punto di vista gnoseologico-fenomenologico ed anche ontologico-immediato, la natura umana è il fondamento dell'etica universale "razionale". Ma rimane sempre una fondazione *penultima* visto che dal punto di vista ontologico-metafisico mediato e ultimo occorre affermare che Dio ne è la fondazione ultima (*Letzbegründung*)<sup>70</sup>. «La vera razionalità non è garantita dal consenso di un gran numero, ma solo dalla trasparenza della ragione umana alla Ragione creatrice e dall'ascolto comune di questa Fonte della nostra razionalità»: così ricordava recentemente Benedetto XVI ai Membri della

essere considerato in nessun modo Autore, se non nel senso che la ragione umana esercita la sua autonomia legislativa in forza di un originario e totale mandato di Dio all'uomo. Ora queste tendenze di pensiero hanno condotto a negare, contro la Sacra Scrittura e la dottrina costante della Chiesa, che la legge morale naturale abbia Dio come autore e che l'uomo, mediante la sua ragione, partecipi alla legge eterna, che non è lui a stabilire» (VS 36).

<sup>68</sup> Cfr. R. PIZZORNI, *Dio fondamento ultimo della morale e del diritto*, 447-515.

<sup>69</sup> V. POSSENTI, *Il principio-persona*, Roma 2006, 224.

<sup>70</sup> Così si può affermare che la dignità della persona è fondamento *prossimo* della dimensione morale, ma esiste un rapporto *intrinseco* tra il fondamento prossimo e il fondamento ultimo che è Dio. Cfr. R. LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, Cinisello Balsamo 2007, 135-150.

Commissione Teologica Internazionale<sup>71</sup>. Come afferma Reginaldo Pizzorni: «l'etica e il diritto possono avere una autonomia gnoseologica, cioè relativa al soggetto umano, ma non una autonomia ontologica, cioè nei confronti di Dio e della religione»<sup>72</sup>. La *Veritatis Splendor* allude alla *fondazione ultima in Cristo* della morale (VS 53), riferendosi a *Gaudium et Spes*, 107<sup>3</sup>. È in questa prospettiva che si situa il pensiero di Ratzinger, che nei diversi testi analizzati ha proposto una visione che non esclude a priori la questione di Dio. La proposta di rivalutare la legge naturale nell'ambito dell'etica filosofica è lodevole. Nell'ambito dell'etica teologica, la fondazione teologica non potrà essere relativizzata come avviene nella proposta della «morale autonoma nel contesto della fede»<sup>74</sup>. Occorre sempre considerarla nella prospettiva del principio della fede, che non relativizza la legge naturale, ma la valorizza in quanto l'essere dell'uomo, e dunque la sua dignità, viene in ultima analisi fondata nel Figlio<sup>75</sup>. Ricordiamo che la neoscolastica aveva proposto una morale fondata sul diritto naturale. Una tale fondazione non è sufficiente dal punto di vista teologico, come mostrava M. J. Scheeben denunciando la confusione tra la teologia morale e l'etica naturale, dovuta alla situazione di «una morale senza contatto con la dogmatica»<sup>76</sup>. Anche la morale

<sup>71</sup> Cfr. OR, 6 ottobre 2007, 5.

<sup>72</sup> R. PIZZORNI, *Il giusnaturalismo ateo*, in ID., *Diritto. Etica e Religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, 220.

<sup>73</sup> «(...) la Chiesa afferma che al di là di tutto ciò che muta stanno realtà immutabili; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli» (GS 10). Cfr. A.-M. JERUMANIS, *Che cosa diventa la legge naturale nel contesto dell'antropologia filiale*, in Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003, *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis Splendor"*, Città del Vaticano 2006, 202-231; cfr. G. BORGONOV, *Che cosa diventa la legge naturale nel contesto dell'antropologia filiale: Reazione*, in *ibid.*, 232-252.

<sup>74</sup> Sulla coniugazione tra fede e ragione cfr. O. BERNASCONI, *Humanum et Divinum. Autonomia e Teonomia in teologia morale: coniugazione non insuperabile*, in Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003, *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis Splendor"*, 144-161.

<sup>75</sup> A questo proposito la ricerca svolta da R. Tremblay nella fondazione "filiale" della morale cristiana appare in consonanza con le indicazioni date da J. Ratzinger sulla dimensione filiale dell'essere umano; in modo particolare cfr. R. TREMBLAY, *Una antropologia filiale: cosa significa*, in Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003, *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis Splendor"*, 57-72; cfr. J. LAFFITE, *Una antropologia filiale: cosa significa?: Reazione*, in *ibid.*, 73-88.

<sup>76</sup> Citato secondo L. MELINA (a cura di), *L'agire morale del cristiano*, Milano 2002, 35. Notiamo che evidenziare questa confusione non significa cadere in un riduzionismo "cristocentrico" o "teologico", ma all'interno stesso del pensiero morale cattolico concepire la relazione tra la teologia morale e l'etica naturale in modo "correlativo".

autonoma è tributaria, secondo K. Demmer, del modello neoscolastico<sup>77</sup>. Il rinnovamento della morale auspicato dal Concilio Vaticano II dava la seguente indicazione per la teologia morale: «Parimenti tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza» (OT 16).

5. Rimangono sempre veri *i principi fondamentali dell'etica teologica cristiana* che Ratzinger evidenziava 30 anni fa (che non occorre troppo semplicemente identificare con le tesi della corrente teologica chiamata "etica della fede" e della quale B. Stoeckle è una figura di spicco)<sup>78</sup>, nei quali emerge con chiarezza la correlazione tra la fede, l'etica e la ragione (e non una sfiducia verso un'etica della ragione) e che possono servire da guida per la valutazione dell'uso della ragione nell'etica teologica onde evitare un'"autosecolarizzazione" della morale<sup>79</sup>: 1) *La fede include una prassi della fede*: «Della fede cristiana fa di fatto parte la prassi della fede; un'ortodossia senza ortoprassi smarrisce il senso del cristianesimo: l'amore che viene dalla grazia»<sup>80</sup>; 2) *La verità di Dio determina la verità dell'uomo, la quale a sua volta determina l'etica*: «La prassi della fede è legata alla verità della fede, nella quale, per mezzo della verità di Dio, si palesa e si eleva ad un livello nuovo la verità dell'uomo»<sup>81</sup>; 3) *I valori umani fondamentali possiedono una dimensione intrinseca*: «La prassi della fede, pertanto, nega radicalmente una prassi che intenda creare prima fatti e, mediante questi, verità: da una tale manipolazione totale del reale, essa difende la creazione muovendo

<sup>77</sup> K. Demmer riconosce al tentativo della "Morale autonoma nel contesto della fede" il merito di aver voluto costruire una morale in vista della comunicabilità razionale all'interno di una società pluralista, ma ne riconosce diversi riduzionismi epistemologici. Per capire la sua logica interna occorre vedere come sia tributaria della manualistica post-tridentina e neoscolastica con un accento di controriforma, tendendo ad identificare la *lex naturalis* con la *lex Christi*, con un riferimento all'Aquinate e un'attenzione particolare alla dimensione razionale secondo il metodo deduttivo (cfr. K. DEMMER, *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. Kommunikationsbasis in pluraler Gesellschaft?*, 89-90).

<sup>78</sup> J. RATZINGER, in *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, 37-58.

<sup>79</sup> Cfr. l'espressione usata da J.-L. Bruguès che parla di un rischio che attraversa tutto il pensiero cristiano attuale (cfr. J.-L. BRUGUÈS, *Corso di teologia morale fondamentale*, 61). In vista della comunicabilità razionale, che riconosciamo legittima e necessaria, esiste una tendenza ad un impoverimento fondativo teologico del discorso morale cristiano come se gli argomenti teologici fossero secondari, non significativi per il credente. Si corre così il rischio di una certa relativizzazione dell'uso della fonte primaria della Rivelazione privilegiando la fonte dell'esperienza umana. Un'autentica ermeneutica cristiana non dimenticherà mai la circolarità tra Parola ed esperienza umana nel fondare la morale.

<sup>80</sup> J. RATZINGER, in *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, 55.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 55.

dal Creatore stesso. Per essa, sono sottratti a qualsiasi manipolazione i valori umani fondamentali, di cui essa è consapevole guardando all'esempio di Gesù Cristo»<sup>82</sup>; 4) Per quanto riguarda il ruolo della ragione, *Ratzinger denuncia due modi sbagliati di considerare il rapporto fede-ragione: a) la ragione sarebbe incapace di verità; b) l'autolimitazione della ragione che esclude la fede dal suo ambito*. Scrive infatti: «nell'un caso, alla ragione viene contestata la capacità cognitiva della verità e la rinuncia alla verità viene elevata a metodo; nell'altro caso, la fede è enucleata dallo spazio della ragione e il razionale non è ammesso come possibile contenuto anche dal mondo della fede»<sup>83</sup>. Mentre la fede degli apostoli procede nel modo seguente: «Essa è convinta che la ragione è capace delle verità e che, di conseguenza, la fede non deve essere costruita al di fuori della tradizione della ragione, ma trova il suo linguaggio nella comunicazione con la ragione dei popoli, assimilando e rigettando»<sup>84</sup>. Per Ratzinger *esiste un colloquio positivamente critico con la ragione, cominciato nell'epoca protocristiana che deve continuare*. In questa linea si situa a nostro parere il suo intervento di Regensburg. La Chiesa «deve difendere scelte fondamentali dall'abbandono della ragione in balia del tempo, nonché dalla capitolazione della ragione dinanzi all'onnipotenza della prassi»<sup>85</sup>. Nel discorso di Regensburg e negli interventi successivi Benedetto XVI rimane fedele a questa impostazione espressa 30 anni fa come teologo della Commissione Teologica Internazionale: fede e ragione sono le due ali della conoscenza morale. Tutto il discorso del papa conferma che «agire secondo ragione e verità» è il paradigma di un'etica universale.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 55-56.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 57.