

MICHELE MAROLLA

Ratzinger: fasi e natura del relativismo contemporaneo

«*In Nihil ab nihilo quam cito recidimus/ Spe salvi facti sumus*».

L'enciclica *Fides et ratio* segna un momento importante nella comprensione della condizione della cultura contemporanea. Si iscrive nel solco della *Aeterni Patris* di Leone XIII e prima ancora della *Dei Filius* che concludendo il concilio Vaticano I prendeva distanza dal fideismo e dal tradizionalismo «per la loro sfiducia nelle capacità naturali della ragione»¹ come dal razionalismo e dall'ontologismo «perché attribuivano alla ragione naturale ciò che è conoscibile solo alla luce della fede»². Come nel percorso della *Humani generis* di Pio XII; l'enciclica che aveva discusso dell'evoluzionismo, dell'esistenzialismo, dello storicismo, documento di quel pontefice che aveva già criticato il modernismo. Ma l'enciclica woytiliana del '98 ha una consistenza propria che le proviene dalla latitudine temporale e culturale della fine del '900. Il secolo delle ideologie oramai tramontate viveva una condizione di post-modernità assai peculiare denotato dal crepuscolo della verità. Ha probabilmente ragione M. Pera nel rintracciare in sede filosofica una doppia manifestazione del relativismo, quello dei «contestualisti» alla Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* che partendo dall'assunto secondo cui il significato di un termine è l'uso che se ne fa in un linguaggio porta alla conclusione secondo cui «i criteri sono sempre *infra-*, mai *inter-*culturali. Né esistono *meta-*criteri che possano fissare il vero in sé»³; e i de costruttivisti, strada aperta da Nietzsche e battuta da Derrida che «opera con la tecnica del mostrare l'intrinseca aporeticità dei concetti supposti assoluti o universali»⁴. L'implosione del sapere non è un fenomeno limitato, coinvolge l'intero cosmo umano ed extra umano. Infatti il territorio del sapere si frammenta in incerte provincie autonome dei saperi (specialismo) che progressivamente si rivestono di autorità scientifica in forza dell'assunzione del così detto metodo. Il tramonto veritativo della filosofia non solo e non più per il declino della metafisica quanto per la non fondazionalità della ragione, segue quello delle religioni considerate come non scientifiche, puramente relegate alla sfera emotiva e privata, non collettiva, dei singoli; considerate persistenze arcaiche di visione magico superstiziosa. È l'intera civiltà umanistica fondata sulla distinzione tra l'umano e lo scientifico naturale a polverizzarsi con l'eliminazione della tradizione letteraria. Così è dall'inizio del '900 che la psicologia viene conquistata alle scienze, assieme allo sociologia, come l'antropologia; la statistica, l'etnologia, la demogra-

¹ K. Woytila, *Fides et Ratio*, Roma, 1998, p. 41.

² *Ivi*, p. 41.

³ M. Pera, J. Ratzinger, *Senza Radici. Europa Relativismo Cristianesimo Islam*, Mondadori, Milano, 2004, p. 15.

⁴ *Ivi*, p. 17.

fia e l'elenco potrebbe continuare. Il processo tellurico che ha scosso l'assetto della civiltà euro-occidentale è noto e diversamente valutato, diviso almeno tra i promotori entusiasti e i sempre minori critici, confortato da un assetto sociale pervasivo organizzato sulla tecnica. Ma, come osservato, quando Woytila scrive l'enciclica il contesto è inedito. Chiuse le certezze ideologiche della politica che hanno agito in profondità e come vere e proprie fedeli nel circuito del secolo trascorso, emerge un pericoloso contesto di vuoto.

L'enciclica si muove così in un'epoca di crolli. Se da una parte pare orientata al passato nella critica dell'immanentismo, verso cui rinnova l'accusa di falsa escatologia: «Alcuni rappresentanti dell'idealismo hanno cercato in diversi modi di trasformare la fede e i suoi contenuti, perfino il mistero della morte e resurrezione di Gesù Cristo, in strutture dialettiche razionalmente concepibili. A questo pensiero si sono opposte diverse forme di umanesimo ateo, elaborate filosoficamente, che hanno prospettato la fede come dannosa e alienante per lo sviluppo della piena razionalità. Non hanno avuto timore di presentarsi come nuove religioni formando la base di progetti che, sul piano politico e sociale, sono sfociati in sistemi totalitari traumatici per l'umanità»⁵, è molto netta riguardo alla emergente verità scientifica: «Nell'ambito della ricerca scientifica si è venuta imponendo una mentalità positivista che non soltanto si è allontanata da ogni riferimento alla visione cristiana del mondo, ma ha anche e soprattutto, lasciato cadere ogni richiamo alla visione metafisica e morale. La conseguenza di ciò è che certi scienziati, privi di ogni riferimento etico, rischiano di non aver più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita. Di più alcuni di essi consapevoli delle potenzialità insite nel progresso tecnologico, sembrano cedere, oltre che alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano»⁶. Certo manca di rilevare come la nuova disformità delle scienze risulti dal carattere ontologico del dato, ritenuto non oggettivo, quanto ritaglio funzionale, arbitrario. Ma non manca di comprendere la conseguenza principale: l'ascesa del nichilismo. A tal proposito annota: «teorizzano la ricerca come fine a se stessa, senza speranza né possibilità alcuna di raggiungere la meta della verità. Nell'interpretazione nichilista, l'esistenza è solo un'opportunità per sensazioni ed esperienze in cui l'effimero ha il primato [...] è all'origine di quella diffusa mentalità secondo cui non si deve assumere più nessun impegno definitivo, perché tutto è fugace e provvisorio»⁷

Il circuito critico adottato da Woytila è assai complesso. Probabilmente insufficiente a segnare l'epocalità e la stadialità culturale che rivela l'abisso contemporaneo, ma è scritto in "corsa", mentre un paradigma tramonta e uno nuovo avanza.

Il testo rimanda al rapporto tra fede e ragione. Oltre il mero contesto disciplinare che chiama in causa teologia e filosofia. Scava nel nucleo sclerotico della civiltà europea che fin dall'illuminismo ha frantumato, in nome del progresso, il cosmo culturale dell'Occidente. Provocando come contraccolpo il crearsi di un mito proprio della ragione, finendo per perdersi nella creazione di altri miti, alimentando il nazionalismo nell'800 e le ideologie del Novecento. Non è tanto la caduta della metafisica quanto il fallimento progressivo della ragione ad affermarsi quale *logos* ad essere sotteso; ed in specie l'ultimo atto che traduce

⁵ K. Woytila, *Fides et Ratio*, op. cit., p. 36.

⁶ *Ivi*, p. 37.

⁷ *Ibidem*.

ogni verità in prassi. Affrettatamente Woytila identifica questo fenomeno culturale con l'immanentismo *tout court*. Uno studioso troppo spesso citato e poco letto come J. Bendà aveva parlato di questo evento collocandolo attorno agli anni '30 del '900; in quella generazione, che oggi appare altissima ma controversa, d'intellettuali che, secondo lui, tradivano la verità. Il tradimento veritativo lo segnava plasticamente indicando nella svolta verso la prassi, il dominio degli interessi, la radice di una eclissi assai inedita. La verità, la cultura, entrava nella parzialità del mondo politico, animata e mossa da intellettuali che si schieravano, agitati da passioni e interessi. Dicendosi così la fine della ragione, della sua superiore fondatività. Oltre il crollo della metafisica, il crollo della morale. Anche perché se Kant, nella *Religione entro i limiti della sola ragione* aveva sovvertito l'ordine metafisico (dalla oggettiva verità alla soggettiva ragione, dalla religione alla morale, contrapponendo l'inverso dalla morale alla necessaria posizione della religione), portando in scena la radice assoluta e fondativa della libertà della scelta quale condizione morale dell'uomo moderno; ora dalla libertà (non empirica o passionale per Kant) irrompe la subordinazione alle passioni politiche, l'attaccamento al particolare, il disprezzo del sentimento dell'universale, la dipendenza dalle cose pratiche.

Così nelle pagine woytiliane vive il difficile rimando a un tema, quello fede ragione, imprescindibile alla coscienza contemporanea. Non solo perché è tema culturale degli ultimi secoli della civiltà europea, radice prima di escissioni e teorie che hanno condizionato e molto l'attualità, ma anche perché allora la condizione della coscienza, privata della verità, era pervenuta ad un punto morto. Così Ratzinger eredita una realtà impoverita e frantumata. In un testo del 2005, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, sottolinea quale è la gravità della negazione della verità; negazione doppia, della fede e della ragione stessa. Perché il discorso ratzingeriano che ha posto al centro della sua azione la relazione fede ragione, si muove a partire dalla convinzione che il tema debba riproporsi entro una doppia difficile condizione ermeneutica, quella storica e quella della fede. Non interviene direttamente a discutere la matrice teoretica della fondazione della ragione; non si tratta filosoficamente di ragionare sul valore oggettivo dell'essere e della sua eventuale e correlata gnoseologia come nemmeno di rientrare nel circuito della gnoseologia stessa elevata a risposta unica. Il rapporto soggetto/oggetto lo ripensa a partire dalla integralità del discorso cristiano. Probabilmente lo scandalo del suo intervento teorico è proprio questo. Comunque soggettività e oggettività vengono valutate a partire dalla tradizione storica, quella dell'incontro tra il *logos* greco e la fede cristiana. Si tratta, come la sua catechesi dell'ultimo periodo conferma, di ripartire proprio dalla rivisitazione teorica del percorso culturale d'Occidente, ma non supinamente entro un quadro strettamente storicista. Bensì per allargarlo, irrorarlo della ermeneutica della fede; quindi dotarlo di una verità che ci coinvolge non permettendo di assumere una neutralità pseudo-scientifica la quale *propria iuxta natura* mostra di essere mancanza dell'incontro di verità. Diversamente dalla linea tomista indicata alla filosofia cattolica già da Leone XIII e che ha portato al pensiero di Bontadini e per altro anche di Severino, rivendica una differente integralità della verità alla luce di quel rapporto *Io/tu* che nasce nell'apertura e incontro vivo all'Altro. Che tale Altro assume come direzione e radice della ricerca. Un cammino analogo al *quaerere Deum* che alimentò i monaci come ricordato nel magistrale discorso del 2008 a *San Bernardine* nell'in-

contro con gli intellettuali di Francia, che richiede una pre-comprensione, una ricerca della verità a partire dalla condizione di una assunzione prima, la possibilità della verità. È la categoria della relazione a costituire il perno logico-esistenziale che permette il trapasso fecondo dalla ermeneutica storica a quella della fede. Nel richiamato saggio *L'Europa*, la fede viene presentata a partire dalla consapevolezza che Dio ci giunge come «parola», come un sapere «non autonomo» connotato da «un fattore di fiducia reciproca, per il quale il sapere dell'altro diviene il mio sapere»⁸. È la relazione con gli uomini, il primo passo verso la fede, la comunione con gli altri (livello storico-sociale) richiede però che io metta alla prova e sperimenti il sapere altrui, e per far ciò che io stesso sia aperto a Dio. «L'atto di fede è un atto eminentemente personale, che è ancorato nella profondità più intima dell'io umano. Ma – annota – proprio essendo fino a tal punto personale, esso è nello stesso tempo un atto di comunicazione. Nella sua natura profonda l'io è sempre collegato al tu e viceversa»⁹. Il rapporto della fede: io, tu, noi, «è rapporto personale e parola, pre-conoscenza ed esperienza. A condizione che si rompa la malattia del «mio io», dell'isolamento. «L'io dissolto si ritrova in un io più grande, nuovo»¹⁰. La complessa concezione della fede ratzingeriana interviene nella dimensione filosofica a più livelli, messo in secondo piano il tema oggettivo dell'essere, vive la condizione relazionale della persona, a partire dalla doppia dimensione della pre-conoscenza sociale (il noi) e veritativa (Dio/tu) richiamando Pascal «comincia con la follia della fede e giungerai alla conoscenza. Questa follia è saggezza: cammino di verità»¹¹.

Fede/ragione, nel loro rapporto simbiotico costituiscono l'opposto del vuoto relativismo; la mossa veritativa giocata sul finire degli anni '90 da Woytila e Ratzinger dinanzi al tracollo dell'universo spirituale dell'Occidente. Il confronto con gli smottamenti della cultura contemporanea attraversano comunque tutto il '900 e prima ancora vivono la complessa dinamica cattolicità/età moderna (post-illuminista). Tuttavia verso il 1984 è da collocare un momento intenso segnato dal confronto con la teologia della liberazione che vede Ratzinger prefetto protagonista nell'analisi critica della verità quale prassi. Se gli anni '60 descrivono una Chiesa in fermento che si mette alla prova nel Concilio (Vaticano II); cercando di camminare al passo con il mondo, in cui trionfano progressivamente la liberazione sessuale, il marxismo e l'ateismo, già con gli anni '70 appare chiaro che il tema dell'ortoprassi diventa tema centrale nella sfera teologica, inter-religiosa come nella dimensione socio-politica. Negli anni '60 Ratzinger giovane si trova diviso tra gli studi teologici di cui diverrà docente a Bonn, Tubinga, Munster, Ratisbona, partecipa al Concilio quale consigliere del cardinale Frings, fonda la rivista *Communio* cementando la sua amicizia con Hans Kung. Ma gli anni '60 sono anni del difficile rinnovamento dove la Chiesa rielabora la propria dimensione pastorale rispetto ad un mondo mutato. È il mondo del *Clown*, dove il teologo come sosterrà Ratzinger vive il dramma della scelta tra il solipsismo della fede o la partecipazione alla comunità. Richiamando la storiella di Kierkegaard o

⁸ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Bologna, 2005, p. 126.

⁹ *Ivi*, p. 138.

¹⁰ *Ivi*, p. 140.

¹¹ *Ivi*, p. 142.

meglio la rielaborazione di Harvey Cox, esprime il dramma della crisi della dimensione teologica nei termini della figura del *clown* di un circo arrivato al villaggio. Un incendio divampa divorando il circo, lo strano personaggio vestito in modo circense così come può apparire il sacerdote, si precipita al villaggio per denunciare l'incendio. Ma il suo appello genera ilarità. Trovata pubblicitaria per lo spettacolo, si pensa. La conclusione è amara, il fuoco s'estende al villaggio, lo distrugge. Così il rogo della fede, la rinuncia al sapere teologico ma, secondo lui, umanistico assieme, vede bruciare la dignità dell'uomo, la civiltà. Nessuna apologia del *clown* tuttavia, perché nel dubbio circa Dio, nel disperdersi della dimensione metafisico-veritativa simboleggiata dalle fiamme, anch'esso non ha risposte fuori dalla comunità. È l'espressione del tormento dell'età moderna, l'impossibilità però di un'autosufficienza della dimensione religiosa fuori dai tempi. A quell'altezza Ratzinger vive l'esigenza del rinnovarsi della relazione del prossimo, del carico esistenziale, motivato dalla convinzione che solo una buona teologia possa interagire col contemporaneo; segreto approfondirsi di quella categoria della «relazione» che quale natura della trinità andava elaborando fin dai suoi giovanili studi agostiniani e che segnano altresì l'ultima fase, dopo la cristologia, l'ecclesiologia, la risposta esistenziale della fede, quella della croce e della *kénosi*, della sua lunga e complicata elaborazione teologica.

Tuttavia al giro di boa della metà degli anni '80 il contesto era significativamente mutato. Il concilio concluso, non si era tradotto nel centro del rinnovamento sperato, la Chiesa di Montini aveva vissuto appieno la difficoltà interna ed esterna del post-concilio. In conflitto con una società attraversata dai motivi della liberazione sessuale e che non poteva certo accogliere l'*Humanae vitae* e che scossa dai fremiti del marxismo viveva una rinnovata stagione ideologica. L'elezione di Woytila nel '78 aveva connotato in senso "politico", in funzione "anti-comunista" la nuova fase della Chiesa. Eppure l'eredità del Concilio, le aperture teologiche al superamento dei dualismi, di categorie quali anima / corpo, della distanza tra soprannaturale e naturale, la sovrapposizione di presente e futuro, sembravano incoraggiare intendimenti immanenti della realtà che aiutarono il costituirsi di quella complessa galassia teologica detta «teologia della liberazione» affine ai moti marxisti. È negli anni '80 che Ratzinger nella sua funzione di prefetto porta alla progressiva presa di coscienza della relazione tra certi intendimenti o meglio fraintendimenti del concilio, opera più dei fermenti che lo accompagnarono ma assai poco del vero, e l'ansia di liberazione che attraversava i continenti. La dimensione della liberazione era ampia, coinvolgeva il sud America, l'Asia, l'Africa. E certamente non si poteva sottovalutare le istanze del fenomeno. Di più, però, ciò colpiva il cuore teologico del cattolicesimo, si era creata una nuova eresia.

Nel *Rapporto sulla Fede*, saggio intervista con V. Messori, Ratzinger ripercorrerà le ragioni della critica. La teologia della liberazione appariva come una svolta verso la prassi. Certamente l'opera ermeneutica di R. Bultmann con la sua differenza tra il Cristo storico e quello della fede aveva costituito una premessa significativa. Perché la visione bultmanniana scavava un fossato tra il "Gesù storico" la cui esegesi apriva un varco significativo e un cedimento alle scienze che faceva *pendant* con quell'idea di apertura al mondo dello spirito post-concilio che si trasformò spesso in fede ingenua nelle scienze, un fossato tra il risultato delle indagini scientifiche e il Gesù della tradizione ecclesiale. «La figura di Gesù fu sradicata dal suo collocamento nella tradizione per mezzo della 'scienza' consi-

derata come istanza suprema»¹², irrealtà della tradizione e indagine scientifica, imponevano a causa della loro opposizione la ricerca di una nuova interpretazione di Gesù. La cristologia risultò così aperta a nuova definizione. L'ermeneutica allora parte dall'assunto che la mera interpretazione storica non intende i testi, ma nemmeno la tradizione, occorre «attualizzare», fondere gli «orizzonti» tra «l'allora e l'oggi». La risposta di Bultmann, in chiave heideggeriana, cioè esistenzialista perse rapidamente attualità ma l'incursione demolitoria costituita dall'asse scienze-ermeneutica dei contesti no. Nel clima degli anni '60 quando il fenomeno della liberazione muove i primi passi l'analisi marxista della società e della storia si poneva come garanzia scientifica e veritativa. Tramite il concetto biblico del povero si creò «il punto di partenza per la confusione tra l'immagine biblica della storia e la dialettica marxista; questo concetto viene interpretato con l'idea di proletariato in senso marxista e giustifica altresì il marxismo come ermeneutica legittima per la comprensione della Bibbia»¹³.

L'effetto distorsivo e semplificatorio della prassi quale verità agì pervasivamente all'interno della teologia della liberazione. L'ingenuo accoglimento delle concezioni scientifiche operarono quali modello d'azione per rispondere alla miseria del mondo. La speranza si confuse con il verbo marxista, la fede venne convertita in fedeltà alla storia «Gesù – si argomentava – è Dio»¹⁴ tuttavia «Il Dio è solo quello che si rivela scandalosamente in Gesù e nei poveri che continuano la sua presenza»¹⁵. La speranza ridotta a fiducia del futuro, la carità in opzione per i poveri aprirono la via ad una interpretazione del «Regno di Dio» in cui era assente ogni connotazione spirituale, universalistica. Il regno andava inteso invece in forma partitica e volto alla prassi. Con la convinzione che solo a partire dall'agire di Gesù e non spiritualmente è possibile compierlo. Così il regno assume la mondana direzione di un'opera nella realtà storica. Nota Ratzinger «l'uomo ha assunto così il potere di Dio e qui la trasformazione del messaggio biblico si manifesta in modo quasi tragico, se si pensa a come questo tentativo di imitazione di Dio si è esplicato e si esplica ancora»¹⁶. Così Ratzinger incrociava e individuava il più generale tema della cultura europea della riduzione della verità a prassi. Così pervasivo da appartenere ad un livello della coscienza ben più profondo e diffuso del semplice aspetto intellettuale. Ciò che il prefetto nella sua valutazione di alcuni aspetti della teologia della liberazione non aveva mancato di comprendere era il moto positivo con cui era sorto in molte coscienze; perché se è vero che non mancava di stigmatizzarne i tratti "imperialistici" con cui dal contesto europeo era stata introdotta in altri popoli e culture, sapeva che chi si era messo in cammino credeva veramente che la cristologia proposta fosse centro di evangelizzazione. Il Cristo nuovo s'aggravava come il Cristo vero, prima ancora sentito da coscienze che avevano vissuto il loro tempo, la crisi veritativa e la svolta politica, la critica della trascendenza e l'orizzonte immanente dell'uomo.

Al di là dalla teologia della liberazione gli anni '80 gli offrirono un più ampio confronto con il tema dell'ortoprassi. Centrale rimane la questione delle religioni. L'interessamento

¹² J. Ratzinger, a cura di V. Messori, *Rapporto sulla Fede*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1985, p. 190.

¹³ *Ivi*, p. 191.

¹⁴ *Ivi*, p. 194.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 196.

del prof. Ratzinger alla storia delle religioni è vecchio, risale ai suoi corsi di quella disciplina tra il 1955 e il 1963, quando ad imperare in quel settore era il verbo di K. Rahner. Il grande studioso aveva sostenuto che la bussola nello studio delle religioni fosse quella della «salvezza dei non cristiani»; unico criterio.

Ratzinger dissenti; in quel modello (il non cristiano come cristiano non ancora giunto) come nell'eclusivismo (la sola fede cristiana salva, K. Barth), nell'inclusivismo (seguendo Rahner il cristianesimo sarebbe presente *in nuce* in tutte le religioni) o nel pluralismo (connesso ai teologi J. Hick, P. Knitter, P. Schmidt-Leukel, secondo cui la salvezza non viene solo dal cristianesimo, è Dio che vuole il pluralismo) che sono i tre criteri di lettura poi prevalenti, Ratzinger vide l'errore della valutazione delle religioni quali "massa indistinta", l'ossessione nell'analisi per il profilo della salvezza. Rifiutò la valutazione *sub specie aeternitatis* per una ricerca storico-strutturale dove assume centralità l'idea della dinamica delle religioni e del progresso. L'eredità del suo insegnamento gli apre la via al confronto con gli inquieti mutamenti degli anni '80-'90. Prima di chiarire più direttamente cos'è l'ortoprassi, quale natura sottende il fenomeno religioso centrale tra gli anni '80/'90 s'incontra un evento inatteso.

È il 1986 quando Woytila promuove in Assisi il primo incontro tra i diversi esponenti delle religioni. Si tratta d'un incontro di preghiera. La domanda centrale per Ratzinger diventa: si può pregare insieme gli uni con gli altri? perché se comuni erano le angosce per le sofferenze, la miseria del mondo, la pace, la lotta al male, non si può non capire come l'intendimento del "divino" è gravato d'una differenza radicale. Il problema che intravede è la confusione tra la preghiera inter-religiosa a quella multi-religiosa. Ovvero se non si favorisca così il relativismo perché se Assisi è modello di preghiera multi religiosa, cioè un pregare in contemporanea ma in sedi separate il rischio è che ciò ingeneri confusione, o peggio ipocrisia, tramutandosi in inter-religiosità della preghiera. Devono, infatti, rimanere ferme le differenze tra chi prega un Dio personale e uno impersonale. Non si può però non comprendere come tale momento segni una differenza tra Ratzinger e Woytila, almeno di simbolo. Preoccupato il primo d'un arretramento dalla integralità della fede e il secondo motivato dalla volontà di mandare un segnale al mondo alienato da Dio. Controversa e complessa l'esperienza d'Assisi ('86, 2002) rivela la difficoltà del confronto in un mondo che di lì a poco sarebbe scivolato nella globalizzazione, e che avrebbe conosciuto le parole multi-culturalismo, inter-culturità.

Ratzinger aveva maturato da tempo su questa polarità una propria convinzione. In primo luogo aveva sostenuto che solo l'Europa moderna ha prodotto un concetto della cultura scissa o peggio contrapposta a religione. Mentre la religione, sostiene, è il centro della cultura. Certo proprio questa convinzione, mentre entrava in rotta con la dieresi illuminista, apriva un altro e più grave problema nel rapporto tra il cristianesimo e le diverse culture. L'inter-culturazione appare allora un problema perché come può il cristianesimo trapiantarsi in un'altra cultura se questa è il portato di una propria religione. Certo, l'inculturazione presuppone l'universalità delle culture, la capacità d'apertura di dare e ricevere, di svilupparsi, di lasciarsi purificare.

Cos'è cultura? È innanzitutto conoscenza e valori «è un tentativo di comprendere il mondo e l'esistenza dell'uomo in esso, ma un tentativo di tipo non puramente teoretico,

bensi guidato dagli interessi fondamentali della nostra esistenza»¹⁷, è sempre conoscenza con gli altri, cioè comunità. Nel problema dell'uomo e del mondo resta altresì sempre incluso quello della divinità. Ma inoltre e soprattutto «nella cultura quel che conta è un comprendere come conoscenza che apre alla prassi, quindi una conoscenza a cui indispensabilmente appartiene la dimensione dei valori, della moralità»¹⁸. La comunità inoltre procede nel tempo e nella storia, si sviluppa. Così le diverse culture s'incontrano. La propria esperienza di Dio entra in comunicazione con altri soggetti culturali. Così occorre parlare di una potenzialità d'universalità nelle culture, che è incontro e che più che inculturazione è inter-culturazione. La differenza è totale «inculturazione presuppone che una fede, per così dire, culturalmente spoglia si trasponga in una cultura religiosamente indifferente»¹⁹, ma ciò è irrealista nessuna cultura è priva di fede e viceversa. Quindi nel mentre si scopriva critico del multi-culturalismo che intende in modo monadico le culture e tutte indifferentemente vere e quindi nessuna vera (prodotto del verbo relativista), respingeva altresì l'idea di scindere il cristianesimo dalla sua storia, e dalla sua cultura storica. Ma rintracciava la possibilità di incontrarsi, come più volte nella storia ma magistralmente nell'inter-culturazione ellenistico-cristiana, fino a sostenere che tutti hanno bisogno di tutti. Tuttavia senza infingimenti, senza negare che esistono fenomeni religiosi alienanti, che tagliano l'uomo fuori della verità. Segnando la possibilità e dinamicità dell'universalità delle culture Ratzinger non manca di cogliere come universalità sia l'opposto del relativismo. Ma, e qui si cela un nodo complesso, ciò richiede il riconoscere il carattere dinamico e prioritario della verità. Come inoltre capire che una universalità puramente tecnica che magari lascia sussistere come nelle "riserve" le tradizioni oltre ad essere ipocrita genera una perdita della civiltà uno sradicamento spirituale. Ne concludeva che la «vera sintesi tra razionalità tecnica e religione [...] può compiersi non mediante la fuga nell'irrazionale, ma solo attraverso l'apertura della ragione in tutta la sua vera estensione»²⁰.

L'accento alla tecnica introduce il doppio volto che prenderà corpo alla fine degli anni '80 quando il dissolversi dei residui ideologici novecenteschi disegnano un nuovo scenario: universalità tecnica e relativismo religioso, culturale, valoriale. Ratzinger lo incrocia negli anni '80 quando l'indagine sui fenomeni religiosi contemporanei gli mostra l'emergere dell'ortoprassi. Tale termine nasce, probabilmente, dalla convinzione che le religioni indiane non dispongano di un ortodossia ma solo di ortoprassi. Il concetto poi trasmigra nella teologia moderna per indicare tutti quei fenomeni religiosi privi di una dottrina vincolante. Religioni che possiedono invece sistemi di pratiche rituali necessarie per la salvezza dei fedeli. Dunque il significato diviene «retto agire». Trasferito in Occidente il termine denota una prassi etica o politica. Oltre la già ricordata teologia della liberazione, che la intendeva quale «prassi giusta», si rinveniva allora nella teologia di Knitter per il quale la libertà distingue l'ortoprassi dalla pseudo-prassi. Più in generale Ratzinger constatava che il finire degli anni '80 apriva le porte ad un pericoloso relativismo; non solo individuabile per il tratto di «rassegnazione davanti all'incommensurabilità della verità» ma anche

¹⁷ J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Bologna, 2005, p. 62.

¹⁸ *Ivi*, p. 63.

¹⁹ *Ivi*, p. 66.

²⁰ *Ivi*, p. 81.

definibile in forza dei concetti di tolleranza, conoscenza dialogica, libertà. Fino a porsi quale fondamento della democrazia. Come s'intuisce, penetrava acutamente nel ventre del nuovo contesto. In sede etico religiosa ciò mostrava un fenomeno peculiare; il relativismo, prodotto tipico dell'Occidente, incrociava le intuizioni filosofiche e religiose dell'Asia. Il teologo presbiteriano americano J. Hick introduceva il relativismo in teologia con il conseguente risultato di abolire la cristologia. La sua parabola è sintomatica. Partiva dalla distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, per asserire la inconoscibilità della realtà ultima a fronte del solo apparire sotto le "lenti" della nostra percezione. Dopo un soggiorno in India abbandonò il contesto cristocentrico entro cui aveva cercato di formulare la sua visione per un nuovo teocentrismo che in Gesù vedeva solo una figura storica e la sua identificazione con il Dio vivente dichiarava mito. L'assoluto non può darsi, sosteneva, nella storia; in essa si hanno solo modelli che rinviano al totalmente Altro. La verità della Chiesa diveniva fondamentalismo, dunque, contrario allo spirito moderno, minaccia alla tolleranza, alla libertà. Il ponte tra la filosofia post-metafisica e la teologia negativa dell'Asia le univa nel relativismo, aggredendo il tessuto religioso tradizionale. Era poi Knitter a mettere in connessione il primato del fare con l'asseverazione relativista, l'assoluto non si può concepire ma fare. Saldava, insomma, la teologia pluralista delle religioni con la teologia della liberazione.

Ma al di là dello specifico il fenomeno appariva con tutta l'evidenza corrosiva sotto lo sguardo attento di Ratzinger che vedeva sorgere al fianco delle derive delle teologie razionaliste anche la reazione antirazionalista, la *New Age*. Qui non si tratta più di individuare un nuovo Tu o Noi qui il soggetto viene dismesso nel superamento estatico. Una moderna mistica dell'assoluto che non si può credere ma sperimentare. Vicina alla antica gnosi, osserva Ratzinger, si pensa in sintonia con quanto la scienza insegna, vuole valorizzare le conoscenze della biologia, della psicologia, della fisica, della sociologia ma tutto ciò però s'inserisce nella visione per cui la redenzione è svincolamento dall'io, ritorno al tutto. Constatava, Ratzinger, come qui tutta la strada dell'epoca moderna è capovolta. Il dominio del soggetto è revocato. Il relativismo non si limita a indebolire la ragione, quale malattia grave della contemporaneità ci reimporta gli dei. «Se non vi è – osserva in proposito – una verità comune che abbia valore proprio perché è vera, il cristianesimo diventa solo un prodotto importato dall'esterno, un imperialismo spirituale che bisogna scuotersi di dosso al pari di quello politico»²¹; ecco, la differenza tra il nucleo del relativismo all'altezza degli anni '90 e di quello di dopo l'inizio del III millennio è probabilmente in ciò. Ovvero nel passaggio da una dimensione di attacco al cristianesimo che poi, nella diagnosi ratzingeriana, si espande a difficoltà e crisi della civiltà occidentale nel suo complesso. L'indagine fino alla soglia del III millennio incontra il relativismo alla fine di quella sulla verità-prassi e della sua dirompente esplosione nel contesto delle religioni, nella dicotomia tra orto prassi e ortodossia. La teologia della liberazione riponeva, quindi la verità nell'agire stesso quale prassi liberatoria. Il multiculturalismo, poi, la dichiarava non connessa ai valori. La verità come prassi si manifesta quale luogo di una verità priva di valore, cioè d'universalità.

²¹ *Ivi*, p. 133.

La crisi della civiltà occidentale matura improvvisa dopo l'89. Nel decennio fino al 2000 s'assiste alla ascesa e declino della retorica della vittoria liberal-liberista del colosso statunitense e dei satelliti europei. Poche voci critiche meritano interesse, la più importante e significativa rimane quella di S. Huntington. Tocca proprio a questo politologo statunitense il compito di far riflettere circa il tramonto dell'universalità della cultura euro-occidentale. Modernizzazione, scandiva, non significa occidentalizzazione. Le civiltà riemergono pregne dei propri linguaggi e delle tradizioni religiose. Il fattore culturale, sostiene, è prioritario su quello materiale; e nel riordino mondiale, conseguente il crollo, avrebbero giocato un ruolo decisivo le culture e il loro substrato religioso. Naturalmente la diagnosi huntingtoniana evidenziava un tratto essenziale, l'universalismo occidentale risultava solo nella capacità tecnica e modernizzatrice, mentre la capacità valoriale e morale del suo modello (individualista e centrato sul diritto) non conteneva alcun tratto universale. Il 2001 con il suo 11 settembre sembrò precipitare le nazioni in un conflitto di civiltà.

Contemporaneamente l'Europa discuteva della costituzione e rinnegava la radice cristiana. In questo complesso contesto il ruolo di Ratzinger risulta emergente. Centrale la convinzione che ci si trovi in un'epoca di relativismo; e i piani di lettura del fenomeno risultano ampi: dalla scienza alla tecnica, dalla filosofia alla teologia, dall'etica e dalla libertà alla visione antropologica, fino alla politica. L'esplosione critica del fenomeno lo vede impegnato, si rintraccia nei numerosi saggi e interventi anche a più voci che edita rapidamente. Acquista un valore direzionale, come nella omelia della *Missa pro eligendo pontefice* che terrà nel 2005. È il segno d'una maturazione nuova e sentita che lo mette faccia a faccia con il neo-illuminismo (relativismo e scientismo, l'uno in appoggio dell'altro) e con il lato decrescente della civiltà. La verità ridotta a prassi segna una modificazione, si dilata nei molti ambiti della vita convinta che se l'uomo è prodotto del caso, tutto è relativo, ma relativo vuol dire che tutto è lecito. O meglio tutto ciò che si può con i potenti mezzi della tecnica è lecito. È il trionfo dello strumentale, della verità che è opinione, ma fino a un certo punto. Opinione senza pretesa valoriale perché laddove s'avanza ogni pretesa di verità etica scatta, come nei cani di Pavlov, il riflesso della censura. La verità quella con la v maiuscola è fondamentalismo, in sostanza vede emergere la "dittatura" pericolosa del relativo. La società moderna, quella nata con l'uomo massa, orteghianamente intesa, sembra essere scivolata pericolosamente verso l'abisso dell'anti-etica. I nuovi "mutanti", secondo la felice intuizione di un letterato quale Baricco, sembrano aver perso ogni direzione e gettati in una furia distruttiva di ogni segnavia valoriale che pare confermare la più apocalittica previsione di Leo Strauss.

La strategia ratzingeriana, a questo punto, diventa quella del ragionamento critico, pronto a seguire e delimitare gli eventi, senza utilizzare l'elegante trama deduttiva ma gettandosi nei contesti. Avvicinandosi alla dolorosa realtà delle coscienze, consapevole del disorientamento e del negativo sotteso ad un mondo mosso dall'alienazione dell'umano. Prevale, si potrebbe dire, il pastore sul teologo, il padre sul professore.

Una brillante a severa descrizione del clima del nostro tempo si rintraccia in un saggio del 2004, *Europa, i suoi fondamenti oggi e domani*. «Oggi ci troviamo – vi sostiene – in un secondo illuminismo, che non solo ha lasciato dietro di sé il *Deus sive natura*, ma ha anche smascherato come irrazionale l'ideologia marxista della speranza ed al suo posto ha po-

stulato una meta razionale del futuro, che porta il titolo di nuovo ordine mondiale ed ora deve divenire a sua volta la norma essenziale»²²; tale ordine mondiale trattiene l'idea evolucionistica di un mondo nato dal caso, privo di indicazione etica. Aggiunge «Crescono le voci di filosofi come Singer, Rorty, Sloterdijk, che ci dicono che l'uomo avrebbe ora il diritto e il dovere di costruire un mondo nuovo su base razionale»²³ ma, poi, cosa intendono per razionalità «il criterio di razionalità viene assunto esclusivamente dalla produzione tecnica su basi scientifiche. La razionalità è nella direzione della funzionalità, dell'accrescimento della qualità della vita. Lo sfruttamento della natura [...] vi è connesso»²⁴. Denuncia «la possibilità come tale diviene un criterio per sé sufficiente. In un mondo pensato in modo evolucionistico è anche di per sé evidente che non possono esistere valori assoluti, ciò che è sempre cattivo e ciò che è sempre buono, ma la ponderazione dei beni rappresenta l'unica via per il discernimento di norme morali. Ciò però significa che scopi più elevati, presunti risultati ad esempio per la guarigione di malattie, giustificano anche lo sfruttamento dell'uomo, se solo il bene sperato è abbastanza grande»²⁵. Un ordine mondiale così pensato è molto prossimo ad una utopia dell'orrore. Al fondo, perché l'utile desiderato diviene criterio di legittimità morale se funzionale. Con ciò l'uomo è ridotto a mezzo, privato di dignità. Questo clima, ricostruito con la sapienza del rapido scorcio critico del passato, muove la fase "laica" del rapporto di Ratzinger con gli intellettuali e i politici. Anche in *Senza Radici. Europa relativismo cristianesimo Islam*, si ripete ma con l'occhio al fondo del problema, della rottura tra fede e *logos*, che trovando precluso il nesso costitutivo della religione come verità razionale e filosofica, permette d'intendere l'ampio prospetto della questione. La civiltà europea che scissa dalla fede nella verità e dall'esercizio della ragione si rinserra nello strumentalismo scienziato e nel relativismo etico, del cristianesimo che si trova a dover evitare derive irrazionali e fondamentaliste. Perché, argomenta, la religione senza ragione diviene fondamentalismo, integralismo come per certi tratti anche nell'Islam contemporaneo ma la ragione senza fede si trova incapace di superare la materia, di aprirsi alla verità. Non, si badi, verità di fede ma fondazione di se stessa, almeno, quale verità. Il *Logos* decade, l'opinione, dittatura del fatto, prende corpo. Se la patologia della religione è un segno del nostro tempo che scinde fede e ragione e apre la scena al rischio del fondamentalismo, l'inversa, la patologia della ragione, rinchiusa nel miope orizzonte del finito e della etero-fondazione, produce il fenomeno della riduzione dell'umano allo strumentale. Riduce l'umanità a mezzo, dismette ogni radice umanistica. Così il relativismo diviene il nucleo "etico" dell'agire «Negli ultimi tempi mi capita di notare sempre di più che il relativismo – quanto più diventa la forma di pensiero generalmente accettata – tende all'intolleranza, trasformandosi in un nuovo dogmatismo. La *political correctness* [...] vorrebbe erigere il regno di un solo modo di pensare e parlare»²⁶, infatti «Il relativismo che costituisce il punto di partenza di tutto questo, diventa un dogmatismo che si crede in possesso della definitiva conoscenza della ragione, ed in diritto di considerare tutto il resto soltanto come

²² J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, pp. 35-36.

²³ *Ivi*, p. 36.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, pp. 36-37.

²⁶ J. Ratzinger, *Senza Radici*, op. cit., p. 116.

uno stadio dell'umanità in fondo superato e che può essere adeguatamente relativizzato»²⁷.

Il relativismo investe ulteriormente il nesso fede/scienza. Perché sono le scienze con la loro verità ridotta a verifica e capacità operativa a costituire la struttura profonda del relativismo della realtà. La *Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965) nel mentre sosteneva che «l'esperienza dei secoli passati, il progresso delle scienze, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana [...] è di vantaggio anche della Chiesa»²⁸ ribadiva che l'uso delle cose create non prevede la possibilità dell'uomo di adoperarle a proprio piacimento. Richiamava cioè all'idea di Paolo VI secondo cui il progresso della scienza deve avere dimensione anche morale. Nella *Fides et Ratio* Giovanni Paolo II chiariva la priorità dell'etica sulla tecnica ma contemporaneamente riconosceva che la scienza aiuta la Chiesa a superare ogni concezione magica o superstiziosa del mondo.

I tentativi di dialogo si sono succeduti ma indubbiamente gravati da diffidenza e ostilità. Insufficiente la riabilitazione di Galilei, fino a trasferire il motivo del contendere sempre più attorno all'ideologia delle scienze. Ratzinger si è mosso da un duplice presupposto: autonomia dei saperi, correlazione degli stessi. Pur rimanendo nel solco della linea post-conciliare, che pone l'etica quale argine alla scienza, la sua riflessione lo ha portato a introdurre tra fede/scienza il tema della ragione. Insistendo sulla natura contraddittoria della verità della scienza contemporanea. L'osservazione ricorda la radice antica della scienza. «Il Logos, la Sapienza di cui parlavano sia i Greci sia Israele, è stato assorbito nel mondo materiale e, al di fuori di esso, non è più accessibile. All'interno dello specifico cammino delle scienze naturali questa limitazione è esatta e naturale; se però questa viene dichiarata la forma invalicabile del pensare umano, il fondamento della stessa scienza diventa contraddittorio. Infatti essa, nel medesimo tempo, afferma e nega lo spirito»²⁹ questo perché «Tutto il pensiero scientifico e ogni applicazione tecnica sono basati sul presupposto che il mondo sia ordinato secondo leggi spirituali, abbia in sé spirito, che può essere imitato dal nostro spirito»³⁰. Legge come spirito, dunque; è questo quanto viene negato e affermato contemporaneamente da una verità che si pensa materiale, senza origine in se stessa. È la deriva del reale verso quel caos che la teoria del caso e della necessità come J. Monod l'ha sostenuta, ideologicamente getta in scena.

Si consideri che la doppia strategia ratzingeriana, che porta ad aprire la verità della scienza alla radice noetica della verità, gli permette di assorbire persino la teoria evuzionista che più di altre sembra essere inassorbibile nel dettato biblico. Infatti autonomia e correlazione dei saperi nel sapere gli consentono con coerenza di sostenere «La fede nella creazione ricerca l'esistere dell'essere in quanto tale, il suo problema è perché esiste qualcosa e non il niente. L'idea d'evoluzione invece si preoccupa del perché esistono queste cose e non altre»³¹ posizionando l'idea d'evoluzione sul piano fenomenologico, si salvaguarda anche

²⁷J. Ratzinger, *Europa*, op. cit., p. 54.

²⁸K. Woytila, *Fides et Ratio*, op. cit., p. 19.

²⁹J. Ratzinger, a cura di U. Casale, *Fede e Scienza. Un dialogo necessario*, Libreria editrice Vaticana, Torino 2010, p. 164.

³⁰*Ivi*, p. 163.

³¹*Ivi*, p. 169.

il piano ontologico. L'evoluzione non revoca l'idea di creazione da Dio dell'uomo poiché l'uomo è creato da Dio «non puramente come un essere che 'è qui' ma come un essere che lo conosce, non soltanto come entità che lui ha pensato, ma come esistenza che può di nuovo pensare a lui»³² non quindi nel tempo ma in ogni attimo del tempo «Il primo tu che una bocca umana pronunciò o balbettò a Dio, indica il momento in cui lo spirito era sorto nel mondo»³³. Il «cristianesimo – sostiene – non presuppone un conflitto inevitabile tra la fede soprannaturale e il progresso scientifico»³⁴ ma «la scienza non può sostituire la filosofia e la rivelazione rispondendo in modo esaustivo alle domande più radicali dell'uomo»³⁵. Certo il *Logos* greco e la sapienza cristiana che hanno visto l'unione di Atene e Gerusalemme oggi sono in crisi e occorre allora trovare una nuova evidenza davanti ad un mondo culturale che si restringe al materiale; tornare ad aprire la ragione, L'uomo d'oggi vive un doppio disagio, quello con la fede ma anche quello con la scienza. Il pensiero appare insufficiente e ci si arrende alla relativizzazione. Occorre allora ripensare la verità come più ampia del "fattibile", fuori dalla sterile ricerca dell'esattezza dei metodi impiegati, tornare alla sfida, questa la sua proposta, che fu di Papa Gregorio Magno «Se egli vide il mondo come unità davanti a sé, ciò non avvenne perché il cielo e la terra si erano ristretti, ma perché l'anima di colui che guardava si era dilatata»³⁶.

L'altro aspetto che concorre, affianco alla verità scientifica, a creare il contesto relativista è indubbiamente la tecnica. Argomento forse abusato come nella riflessione filosofica contemporanea. Ad essa rivolge un doppio sguardo, partendo dalla stretta affinità che coglie tra essa e la scienza. La tecnica è, in sede ideologica, l'esito dello svolgimento del pensiero filosofico moderno. Il primo passo che ha rovesciato il cosmo antico inteso quale caduta dell'uomo nel fenomeno e rielaborazione della realtà nella relazione primaria con l'uomo lo indica nello storicismo. L'equivalenza scolastica secondo cui «*verum est ens*» è capovolta nel «*verum quia factum*». Così dalla verità = essere si passa a verità = attualità. L'uomo costruisce e conosce il suo cosmo, la storia appunto. Ma è con la formulazione marxiana che stigmatizza «Sinora i filosofi hanno soltanto diversamente contemplato il mondo» e asserisce «si tratta ora di trasformarlo»³⁷, che al posto del capovolgimento sopra richiamato si introduce il «*verum quia faciendum*»³⁸. Quindi la verità non è più in relazione all'essere, nemmeno alle azioni compiute dall'uomo, bensì riguarda il cambiamento del mondo. La caduta del *factum* e la sua sostituzione col *faciendum* è motivato dalla reazione che secondo Ratzinger subentra con il fallimento dello storicismo. Se il solo fatto da solo non restituisce alcuna certezza ecco spiegata la svolta verso la certezza delle scienze che introducendo il metodo sperimentale sembrano garantire quella stabilità altrimenti mancata. Il primato del fattibile è il primato della tecnica che così vuole rappresentare uno stadio dello sviluppo umano. Diventa potere e dovere dell'uomo. Cogliendo questa matrice Ratzinger ricollegava e sviluppava il motivo già incontrato nell'analisi della teologia della

³² *Ivi*, p. 181.

³³ *Ivi*, p. 182.

³⁴ *Ivi*, p. 216.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 202.

³⁷ *Ivi*, p. 127.

³⁸ *Ibidem*.

liberazione e dell'ortoprassi, confermando il punto centrale: è il motore e momento primo della genesi del relativismo contemporaneo. Se sul piano operativo non vede ragione di contrapposizione tra lo sviluppo della tecnica e la compatibilità etica e addirittura religiosa ciò è perché distingue tra ideologia della tecnica e sua realtà operativa (come asserisce nella *Spe salvi*). Ma senza nascondersi il punto chiave, la tecnica non la sola ideologia non è neutra riguardo alla religione. La compatibilità, quindi, col cristianesimo è assicurata da un altro aspetto. Il cristianesimo è religione di fede e ragione. Già nel mondo antico optò per la verità quale rivelazione e *logos*. Dio è *Logos*, questa la matrice della compatibilità con la tecnica. Non è religione magica, irrazionale, bensì razionale. Di qui la responsabilità e la relazione del cristianesimo con la tecnica. Nel momento storico in cui la civiltà Occidentale si scopre nell'universalismo tecnico, può logicamente richiamare il vero universalismo che sottende, quello della ragione. Richiamare, allora, la tecnica alla ragionevolezza si chiarisce nella sua radice e manifesta l'approccio ratzingeriano alla crisi contemporanea.

Ma tra scienza e fede si pone la filosofia e anch'essa è epicentro della crisi relativista. Nella *Spe salvi*, come in altri contesti antecedenti, non manca di riflettere su questo nesso problematico. La filosofia moderna soggiace all'ipertrofia del soggetto, vive del nesso tra verità e libertà. Ma proprio la verità è tale solo in quanto è posta dalla libertà e nel far ciò si restringe a ragione umana, fenomeno. Che il nesso così pensato preoccupi si vede già in Kant che a fronte dell'ipotesi della dismissione del cristianesimo (inteso nella dimensione d'imperatività morale) annota «l'anticristo inaugurerebbe il suo, pur breve, regime (fondato presumibilmente sulla paura e sull'egoismo). In seguito, però, poiché il cristianesimo, pur essendo stato destinato ad essere la religione universale, di fatto non sarebbe stato aiutato dal destino a diventarlo, potrebbe verificarsi, sotto l'aspetto morale, la fine (perversa) di tutte le cose»³⁹. Quindi la libertà e la sua scoperta come radice di progresso, decentra l'uomo dalla verità. La crisi del *Logos* è, ad uno, crisi della metafisica e della morale. L'atteggiamento della Chiesa verso la filosofia rimane segnato dalla direzione posta da Woytila «Le fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità»⁴⁰.

La verità risulta così come il luogo in cui Dio e lo spirito umano s'incontrano; relazione entro cui l'uomo si apre al mondo, agli altri, a Dio. Così è sempre stato, come documentato da quel motto «conosci te stesso» che ad uno segna l'atto della conversione e della ricerca della verità. Certo esiste una filosofia "implicita", una saggezza inscritta al fondo dei popoli che, quale matrice valoriale, è più importante dello stesso ambito disciplinare. La Chiesa non si ritiene estranea al cammino di verità. Certo la filosofia dovrebbe reimpossessarsi della dimensione sapienziale che ricerca il senso globale e ultimo della vita. Rifiutare un radicalismo fenomenista, riaprire la dimensione metafisica. Bisogna riconoscere la distinzione dell'ambito filosofico da quello teologico, riconoscere di conseguenza la libertà assoluta dei criteri di ricerca. Ma anche iniettare fiducia ad una condizione attuale della filosofia che arretra davanti al compito del senso e della verità, richiamare alla risposta sul senso globale e ultimo dell'uomo. Centrare il discorso morale. Fino a riconoscere «il

³⁹ Benedetto XVI, *Spe Salvi*, Roma, 2007, p. 19.

⁴⁰ K. Woytila, *Fides et Ratio*, op. cit., p. 1.

pensiero filosofico è spesso l'unico terreno d'intesa e di dialogo con chi non condivide la nostra fede»⁴¹. La filosofia quale porta tra le culture per la verità, dunque. In questo scenario l'opera ratzingeriana è volta a ricordare quella radice soprannaturale e storica che vede uniti *logos* e rivelazione cristiana. Pronto a studiare e sottolineare i molteplici e fecondi nessi della inter-culturazione ellenistico-cristiana. Fermo nella convinzione che i cristiani debbano intervenire nel mondo attraverso la ragione, nella ragione. Aprire la ragione alla verità, entro il limite stesso della ragione è già rinascita veritativa che orienterebbe il nostro tempo. Ma anche libertà vera.

Il relativismo attraversa non solo il cosmo culturale ma anche quello "sociale". Etica, antropologia, politica ne risultano investiti. L'annunciarsi del verbo relativista si presenta fin dagli anni '90 ispirato da tre parole magiche: libertà, tolleranza, dialogo. Ratzinger, come già segnalato, aveva colto il carattere dispotico di questo "politicamente corretto". Man mano che prese corpo questa ideologia ha cercato di mostrare l'inconciliabilità di ciò col cristianesimo. La centralità della questione, nell'etica, chiama in causa la nozione di libertà. La libertà è intesa come licenza, liceità di fare tutto ciò che è possibile a partire da un impianto che al massimo chiama in causa il calcolo dei benefici. Effetti/benefici, calcolo dei ricavi, diviene il proprio dell'etica relativista. In tale condizione ogni valore che limiti l'esercizio della libertà su altro terreno che non sia quello del calcolo costi/benefici risulta intollerabile. Il relativismo mette così in opposizione il bene con la libertà. Il bene è considerato un relitto arcaico, un tabù. La verità diviene quindi elemento da guardare con sospetto. Davanti ad essa prevale, nota Ratzinger, l'atteggiamento di Pilato: cos'è verità? Aggredisce il fenomeno con una serie di interrogativi: quanto è libera la volontà? Una volontà irragionevole è libera? È un bene? «la definizione della libertà a partire dalle possibilità della volontà e da quelle di mettere in pratica il voluto non deve essere completata mediante il legame con la ragione, con la totalità dell'essere umano, perché non si giunga alla tirannia dell'irrazionale?»⁴² L'epoca moderna è determinata sin dal suo sorgere dal tema della libertà, Lutero in *Della libertà del cristiano* sostenne con vigore l'autonomia della coscienza dinanzi all'autorità ecclesiastica. La redenzione apparve quale liberazione. L'illuminismo col suo *sapere aude* invitava all'emancipazione e è risultato alla base delle filosofie "sociali" che con diversi programmi politici si sono susseguite.

Ratzinger constata sia l'implicazione della filosofia emancipativa con la sua traduzione politica quanto il suo dar corpo a soluzioni contrapposte. Il filone anglosassone orientato secondo il diritto naturale e tendente alla democrazia costituzionale, di contro quello radicale, a sfondo anarchico di rousseauiana memoria. I due diversi tagli della questione rivestono esiti differenti nell'approdo al mondo contemporaneo. Il filone "anarchico" convive in Nietzsche, Klages, ma anche nel marxismo. La libertà cioè come libertà totale. Il pensiero giusnaturalistico, invece, critico del diritto positivo parte dall'idea dei diritti innati della persona. Cioè l'uomo è creato libero. Certo, sostiene, è idea rivoluzionaria, contro l'assolutismo dello Stato e l'arbitrio della legislazione positiva ma è anche «un'idea metafisica: nell'essere stesso si fonda una esigenza etica e giuridica. Non è una cieca mate-

⁴¹ *Ivi*, p. 104.

⁴² J. Ratzinger, *Fede Verità*, op. cit., p. 247.

rialità, a cui si possa dar forma secondo la pura convenienza»⁴³. Ma certo il sistema liberale non attrae oggi, perché, afferma, troppi non partecipano di questa libertà, anzi molti con la disoccupazione, la sensazione d'inutilità, con l'angoscia oltre che con la povertà materiale la perdono. Si è diffuso lo sfruttamento, la criminalità organizzata che si nasconde dietro lo scudo del diritto, così si aggira «il fantasma della mancanza di senso». Commenta «La sensazione che la democrazia non sia ancora la forma giusta della libertà è abbastanza generale e si diffonde sempre più. La critica marxista della democrazia non può essere semplicemente messa da parte: quanto libere sono le elezioni? Quanto è manipolata la volontà attraverso la propaganda, quindi attraverso il capitale»⁴⁴? E aggiunge «Non esiste forse la nuova oligarchia di coloro, che determinano che cosa è moderno e progressista, che cosa deve pensare una persona illuminata? La crudeltà di questa oligarchia, la sua possibilità di 'esecuzioni' pubbliche, è da tempo conosciuta»⁴⁵.

La storia dell'età moderna come emergenza della libertà chiama in causa inevitabilmente il contesto politico, così meglio di altre indagini ricorda come l'affermazione della libertà come arbitrio individuale (formulazione del relativismo) oltre a sottendere una visione della realtà come prodotto materialistico del caso, comporta una ideologia niente affatto aperta, bensì totalitaria e sclerotica, che riconosce solo il suo dirsi come lecito e si mostra intollerante contro ogni altra idea. Né isolare la libertà quale unico bene (come nella linea anarchica) né restringerla ai soli diritti individuali (giusnaturalismo) risponde alla libertà umana. Anzi sfigura e modifica l'antropologia dell'uomo e della comunità. L'«'essere se stesso' – argomenta – è in modo radicale un 'essere dall'altro', mediante l'altro; viceversa l'essere dell'altro – della madre – viene stimolato da questa correlazione a un 'essere per', che contraddice al suo proprio voler e se stesso e così viene sperimentato come opposizione alla propria libertà»⁴⁶; la figura antropologica «rimane quella della dipendenza, che esige un 'per', un'accettazione dei limiti della mia libertà, o piuttosto un vivere la mia libertà non in prospettiva di concorrenza, bensì in reciproco sostegno»⁴⁷.

La sollecitazione del fenomeno della globalizzazione, il suo prendere la forma di scontro di civiltà e d'esportazione della democrazia nel suo secondo decennio s'incorporano nel dettato relativista. Poiché il relativismo è pervaso dal quel "politicamente corretto" sopra indicato. Libertà individuale, tolleranza come semplice affiancarsi senza mai fondersi del plurale culturale. Incontro dei mondi solo a condizione che i mondi s'uniformino al mercato, alla tecnica, ai diritti universali dell'uomo, alle sue mutazioni che vedono il diritto delle minoranze come diritto indiscutibile. Diritti senza doveri, diritti quale codificazioni di grumi di desideri che si ergono, attraverso l'ipocrisia, a verità. Riduzione antropologica dell'orizzonte dell'uomo nel manipolabile, nella rincorsa all'esperienza edonistica per colmare il vuoto della normalità lavorativa o precaria. Così nel discorso ratzingeriano il relativismo diventa crisi di civiltà che rivela il fondo dell'assenza di Dio.

⁴³ *Ivi*, p. 253.

⁴⁴ *Ivi*, p. 257.

⁴⁵ *Ivi*, p. 258.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 261-262.

⁴⁷ *Ivi*, p. 262.

La crisi della civiltà non è generica; negli anni tra il 2000 e il 2005 presenta una lettura del declino morale della civiltà europea che specifica fortemente l'intreccio tra la crisi, l'Europa o Occidente, le altre civiltà. L'Europa riveste uno specifico che le deriva sia dall'essere stata la civiltà universale quanto e soprattutto dall'essere inestricabilmente intrecciata alla storia del cristianesimo e della sua Chiesa. Non si tratta come per Huntington di rinnovare solo la dimensione articolata delle civiltà, bensì di chiedersi quale è il termometro della vita europea. Febbre, questo il responso. L'Europa, colosso cristiano, cultura del nesso osmotico fede/ragione, appare svuotato. L'ultimo regalo d'universalità che ha consegnato al mondo è quello delle tecno-scienze. Il potere della tecnica. L'etica del manipolabile. La crisi s'aggirava sotterranea fin dalla dieresi illuminista non tanto per la soggettività forte come si sostiene quanto perché ha indebolito il *logos* privandolo della fiducia in se stesso; il cogito forte appare come cogito rinnegato che cerca ansiosamente certezze nel dominio strumentale del mondo.

Così, differentemente da Huntington che analiticamente rinnova il legittimo convincimento della pluralità delle culture, vede un nesso tra la globalizzazione e la crisi etica dell'Europa. Trasmettere l'universalismo tecnico-scientifico non è processo neutro, bensì atto che muta e orienta il mondo. Ecco perché vi è un epicentro della crisi che si rintraccia nell'Occidente. L'alienazione religiosa che denuncia nel cuore della globalizzazione appare palese laddove anche a seguito dell'11 settembre, dell'esplosione del fondamentalismo islamico, nel mentre conferma la condanna, come nel discorso di Ratisbona, per ogni forma di violenza in nome di Dio, sottolinea che allo sguardo delle altre culture l'Occidente appare come immorale, immondo. Luogo della corruzione dei corpi, della sessualità sfrenata, della mercificazione di ogni relazione, privo di legami solidali e familiari, protervo nell'imposizione della propria democrazia che appare luogo dello sfruttamento e dello svuotamento culturale di ogni comunità; potenza effimera e distruttrice che dispiega la propria capacità straziando e martoriando vite e lo stesso pianeta.

Vi è un malato: l'Occidente, vi è una malattia: il relativismo; vi è un untore: la potenza tecnica e militare dell'Occidente. Ma l'Occidente è il luogo del cristianesimo. Coraggiosamente non dissocia o rinnega il legame storico tra cristianesimo e civiltà d'Europa, manifesta un programma: aiutare il *logos* ad aprirsi alla verità. Compito per i cristiani, interagire nel mondo con la ragione. Con la forza dell'argomento la coerenza della vita. Si lancia in discussioni ardite sull'arcipelago della cristianità. Guarda con sguardo benevolo alla capacità morale delle *free churches* delle chiese libere del mondo protestante. Ipotizza minoranze cristiane creative che possano rigenerare con la partecipazione un tessuto necrotico. Così dialogando con J. Habermas identifica tre grandi figure della civiltà: la fede, la ragione e le altre religioni. Occorre rompere l'accerchiamento degli altri che ci vedono come immorali, privi di religione, ritrovare nella verità il progetto dell'Europa, la collaborazione sinergica tra fede e ragione.

Troppo tardi? Ha ragione Spengler, siamo all'ineluttabile tramonto? Un no convinto è la sua risposta ma non sul tramonto quanto sull'ineluttabilità. Come scriverà nella *Caritas in veritate*, l'enciclica sociale, che con più forza s'avvicina all'uomo comune e alla comunità, non vi è un destino ineluttabile, la globalizzazione dipende da noi. Certo progresso non parla il ristretto discorso del materiale bensì, come Toynbee, è iscritto e dice mora-

le. Crisi di civiltà, la globalizzazione, in quanto crisi di quella occidentale; crisi di civiltà in quanto crisi di religione. L'ideale della tolleranza ha instillato la convinzione che il multiculturalismo sia il modo autentico del rispetto e della libertà. Ma multiculturalismo non significa altro che indifferentismo alla cultura e alla sua verità, è la variopinta cornice della perdita della verità sostituita dal tratto forte della potenza tecnica. Differentemente dall'inter-culturalismo che appunto indica la ricerca di un interaltà che cerca l'incontro nel comune veritativo, il multiculturalismo è la rinuncia, il disinteresse, per l'animo della verità e denuncia come lo sguardo si soffermi al colore, all'apparenza. Quei fenomeni che già gli anni '80, la preghiera d'Assisi, la fusione con le religioni indiane, l'universalismo del divino impersonale alla Radhakrishnan per cui la distinzione è relegata nella sfera del provvisorio, mentre la fusione è lo stadio definitivo, già vissuti prima della fine della Guerra Fredda sembrano essersi radicati nel sottosuolo dell'Occidente. Ora, come già allora, Ratzinger ritesse il percorso dell'incontro possibile, sottolinea con coraggio la saldatura di questi segmenti con l'ideologia relativista e sottolinea con forza come tutto ciò nasca dalla perniciosa convinzione occidentale della morte di Dio. Il ruolo della fede torna così centrale nel quadro d'un mondo globale entro cui la vicinanza con gli altri richiede senso religioso e la presenza del relativismo richiede di mettere in guardia anche quegli altri che avvicinandosi a noi rischiano il contagio.

«[...] il relativismo, cioè il lasciarsi portare 'qua e là da qualsiasi vento di dottrina', appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»⁴⁸; così Benedetto XVI/Ratzinger nel trapasso dalla chiesa woytiliana alla sua il 18 aprile 2005. «La piccola barca del pensiero di molti cristiani – aveva detto – è stata non di rado agitata da queste onde [...] dal marxismo al liberalismo fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo a un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo»⁴⁹. Chiamato anche come pontefice a fare i conti col relativismo lo oppone religiosamente al Cristo, ne richiama la dinamica etica e annota: il Cristo «non suppone la banalizzazione del male [...] brucia e trasforma il male nella sofferenza, nel fuoco del suo amore sofferente». Niente mediazioni, dunque, poiché il cristianesimo è e resta orizzonte vivo entro cui disciogliere i grumi acidi e corrosivi del relativismo. È una chiesa "sacramentale" e non politica quella che sulle orme di Gregorio Magno impone ad un mondo avvezzo ai compromessi. Nelle sue tre encicliche da pontefice si può e si deve considerare l'opera di riorientamento anti-relativismo. La *Deus caritas est* apre il primo atto riponendo il Dio d'amore, della grazia e del dono, del *logos*, al centro assoluto, temporale e metafisico dell'uomo. La *Spe salvi* poi chiarisce la tensione, la via, dell'umanità verso Dio. Fulminante e invalicabile l'opposizione tra la speranza, nella quale siamo stati salvati, radice d'essere, relazione e legame verso Dio e l'opposto il nulla che è sempre e incontrovertibilmente l'esito di ogni altro scenario che ponga al centro il caso, la storia, l'uomo, la libertà, la giustizia ma non quel legame ad uno personale e comunitario che è la relazione d'amore, di verità, che lega indissolubilmente l'uomo a Cristo, lo incardina nella vera libertà. La *Caritas in veritate*, infine, la grande enciclica sociale ove il

⁴⁸J. Ratzinger, *Missa Pro Eligendo Romano Pontifice*, 2005.

⁴⁹*Ibidem*.

conflitto e la denuncia dei danni del relativismo s'infittisce. La verità orienta anche l'azione sociale. In un contesto politico e sociale che sembra aver perso la capacità di volare alto, di vedere oltre lo *spread* o le banche; il respiro, l'analisi, la logica umana e il suo intreccio con l'autentico, fanno di questa enciclica, che pone al centro dello stesso mercato e dei rapporti con il pianeta l'etica del dono gratuito della responsabilità le condizioni dell'agire (in un ragionamento che richiama ad uno G. Crisostomo e lo Pseudo-Macario sulla funzione medicinale del rapporto uomo/natura ma anche Origene e la prospettiva salvifica dalla stessa terra), un centro pulsante e vivo ben oltre la cristianità.

Non solo Benedetto XVI ma anche J. Ratzinger contro il relativismo come nella sua opera *Gesù di Nazareth*, contro la perdita della verità che s'insinua attraverso le prospettive di lettura dette scientifiche. In un inedito quanto confermatario appello a quella ermeneutica origeniana che aveva insegnato «c'è il senso 'letterale', ma esso nasconde profondità che non appaiono in un primo momento; la seconda dimensione è il senso 'morale', che cosa dobbiamo fare vivendo la Parola; e infine il senso 'spirituale' cioè l'unità della Scrittura che in tutto il suo sviluppo parla di Cristo»⁵⁰. Ma oramai Ratzinger e Benedetto si fondono e la voce si confonde. Il 24 aprile 2005 nella omelia della messa del pallio e dell'anello del pescatore la dimensione religiosa, etica amplifica e rafforza il no al relativismo del nostro tempo. «Vi è il deserto della povertà, della fame della sete, vi è il deserto dell'abbandono e della solitudine, dell'amore distrutto. Vi è il deserto dell'oscurità di Dio, dello svuotamento delle anime senza più coscienza e dignità e del cammino dell'uomo. I deserti esteriori si moltiplicano nel mondo, perché i deserti interiori sono diventati così ampi»⁵¹ ma infine «Noi uomini viviamo alienati nelle acque salate della sofferenza e della morte; in un mare di oscurità senza luce. La rete del Vangelo ci tira fuori dalle acque della morte [...] Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio». Così si conferma quel decisivo rapporto Io-Tu che è affermazione e radice della speranza dell'essere le cui reti di luce traggono l'uomo dall'insidia del nulla.

⁵⁰ Benedetto XVI, *Testimoni del Messaggio Cristiano*, Mondadori, Milano, 2012, p. 25.

⁵¹ Benedetto XVI, *Santa Messa Imposizione del Pallio e consegna dell'Anello del Pescatore per l'inizio del ministero Petriano del Vescovo di Roma, Omelia di sua Santità Benedetto XVI*, 2005.