

## Ragione e rivelazione tra Ratzinger/Benedetto XVI e Aref Ali Nayed L'accesso alla Verità nella Lectio di Ratisbona

Mattia Lusetti

**I** RECENTI fatti di cronaca, più o meno evidenziati dai media, hanno nuovamente focalizzato l'attenzione sul problema costituito più immediatamente dal rapporto tra religione islamica e violenza, ma più in profondità sul rapporto tra la religione e la libertà e la ragione moderne. Tutt'altro che anacronistica apparirà quindi la ripresa di un breve saggio di uno studioso islamico di origini libiche, Aref Ali Nayed, scritto in risposta alla celeberrima lezione di Benedetto XVI a Ratisbona (2006): saggio che intende essere uno «studio accurato della lezione [...] che può predisporre a quel dialogo teologico e filosofico tra studiosi Islamici e Cattolici così urgentemente necessario»<sup>1</sup>. Numerosi sono i «fili» delle argomentazioni che costituiscono l'analisi del nostro autore, molti dei quali semplicemente tralascierò, per concentrarmi su due punti focali. Il primo è quello che Nayed riconosce come intento centrale del discorso di Benedetto XVI ovvero «l'importanza di approfondire e allargare la nozione della Ragione Occidentale in modo da accogliere ed includere il contributo che la religiosità rivelata può offrire». Il secondo è in realtà una sfida che il Nostro consegna a conclusione della sua analisi ovvero di inga-

giare una critica delle visuali espresse da Benedetto XVI nel suo discorso riguardanti «ciò che significa essere un essere umano ragionevole». L'altro grande filo che attraversa a tratti tutto il saggio e in maniera più diffusa la sua prima parte è la visione dell'Islam che sembra assunta dal Pontefice bavarese nel suo Discorso. Nayed si diffonde molto su questo tema che gli è, evidentemente, molto caro e che ritiene particolarmente esiziale nel Discorso che analizza. Questo è uno dei «fili» che tralascierò a favore dei punti sopra citati che ritengo, senz'altro assieme agli autori citati, essenziali e decisivi in questa congiuntura storica (e non soltanto in questa). Procederò così: dopo aver richiamato i tre principali snodi dell'analisi filosofico-teologica operata da Nayed passerò, a partire dagli spunti di critica che offrono, ad abbozzare un tentativo di ripresa dialogica alle due sfide lanciate dal pensatore libico.

Il dialogo tra l'Imperatore Manuele II Paleologo e il colto persiano riportato da Benedetto è concentrato sul rapporto tra diffusione della fede e violenza. Il culmine dell'argomentazione è raggiunto quando l'Imperatore afferma che diffondere la fede con la violenza è agire contro ragione, e non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio. L'osservazione di Benedetto secondo cui questa affermazione appare connaturata ad un uomo cresciuto e formato nella filosofia greca mentre non è scontata nell'ambito teologico islamico, è accolta come funzionale ad una logica di contrapposizione. Lasciando da parte questa nota mi preme invece di sottolineare in special modo alcune delle istanze critiche che Nayed fa valere di fronte a questa asserzione. La rilevazione di sostanziale ambiguità dell'espressione «ragione» in un contesto aperto come questo,

<sup>1</sup> Cf. Aref Ali Nayed, *A Muslims' Commentary on Benedict XVI's "Faith, Reason and the University: Memories and Reflections"* [accesso 21.11.2015], <http://masud.co.uk/a-muslims-commentary-on-benedict-xvis-faith-reason-and-the-university-memories-and-reflections>. Le citazioni che seguono saranno tratte d'ora innanzi da questa fonte (traduzione mia). Per il testo di Benedetto XVI cf. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Incontro con i rappresentanti della scienza – Discorso del Santo Padre, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 Settembre 2006, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html).



PROSPETTIVA  
PERSONA  
93-94 (2015/3), 39-44



rischia di essere un riferimento vago e fluttuante incapace di sostenere il proseguo dell'argomentazione di Benedetto XVI. È un'istanza da prendere e riprendere seriamente, specie se unita a quella secondo cui «il parlare della natura di Dio è esso stesso problematico»: è la questione dell'arbitrarismo divino e quindi del rapporto tra l'intelletto e la volontà di Dio e la sua stessa Parola (rivelata o "naturale").

La questione della nozione di ragione conduce al secondo punto ovvero alla constatazione dell'identificazione operata nel Prologo giovanneo tra Dio e il Logos, tra Dio e la Ragione/Parola, autentico fondamento della visione espressa dall'Imperatore bizantino. In Giovanni avverrebbe l'incontro fecondo tra la comprensione di Dio derivante dalla fede biblica e il pensiero greco. A questo punto

gioca chiedersi: qual è la ragione a cui Dio è identificato? «È questa la stessa ragione dei Filosofi Greci? Penso di no». Nayed ritiene che la ragione greca sia essenzialmente *theoria*, contemplazione, e non abbia nulla a che fare con la ragione auto-comunicativa e creativa che Benedetto intende trovare (a ragione) in Giovanni identificandola (a torto) con quella del pensiero greco. Il nostro pensatore anzi ritiene che la concezione prevalente nella grecoità, opposta a questa, sia quella di una ragione essenzialmente ricettiva di un essere che si auto-comunica. Il Logos giovanneo non può quindi vantare una comunanza con il concetto greco di ragione a parere del Nostro e soltanto un vero e proprio salto concettuale permette di identificarli.

La questione della pertinenza del percorso concettuale delineato da Benedetto del cammino della fede biblica come culminante nel Prologo apre alla terza istanza critica. Per Nayed le affermazioni sul «faticoso e tortuoso cammino» della fede biblica sono nient'altro che una riproposizione rivisitata della filosofia della storia (o della religione) hegeliana. La critica del pensatore libico non si muove tanto dal punto di vista teoretico di ingaggio della fondatezza della visione filosofica di Hegel (e del suo presunto allievo Ratzinger), ma si svolge come critica dell'interpretazione dello sviluppo storico effettivo. Un tale percorso di sintesi concettuale e storico infatti comporta necessariamente una valutazione negativa di ogni stadio antecedente: «mentre la sintesi e il superamento hegeliani suonano meravigliosamente eccitanti a colui con cui si realizza il superamento, è sicuro che vadano ad irritare tutti quelli che risul-



Benedetto XVI durante la Lectio di Regensburg

tano esser stati superati». Inoltre ogni altra linea alternativa di sintesi tra ragione e cammino di fede rivelata (quali quella giudaica e islamica) viene perciostesso trascurata e messa da parte. Inoltre appare a Nayed ulteriormente indicativo della unilateralità di questo percorso l'attenta minimizzazione della legittimità del processo di "deellenizzazione" del cristianesimo, da Benedetto diviso in tre fasi cronologicamente successive ma variamente orientate secondo intenzioni di senso diverse. L'orizzonte comune è dato dalla convinzione che il cristianesimo così come storicamente appare è sempre commistione dell'autentico Vangelo con elementi estranei ad esso. Scopo assunto dalle tre "ondate" di deellenizzazione è lo sviscerare il puro nucleo evangelico togliendo le incrostazioni derivanti dall'incontro del cristianesimo con la cultura greca avvenuto almeno fino al suo primo millennio e conservatosi tale. Proprio questo intento ci permette di riprendere la domanda iniziale di Nayed: il Logos giovanneo «È questa la stessa ragione dei Filosofi Greci?».

L'identificazione tra il Figlio di Dio e il Logos, o almeno il loro significativo accostamento è strettamente correlato con le interpretazioni "metafisicizzanti" del terzo capitolo dell'Esodo, come Benedetto XVI non manca di evidenziare nel suo discorso (riportando anche al suo "Introduzione al cristianesimo" per una discussione più diffusa della questione). Questo accostamento è stato frequentemente (e lo è ancora) messo in questione: il Dio della fede e il Logos giovanneo non avrebbero nulla a che fare con il logos greco e il Dio dei filosofi. «Dio di Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti<sup>2</sup>» è il

<sup>2</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, Paris 2004, n. 711 (traduzione mia). Si tratta del famoso *Mémorial*, al di fuori della numerazione secondo l'edizione Brunschvicg, edizione la cui chiara fama e universale utilizzo impongono sempre che ci si riferisca (anche) alla numerazione ivi adottata. L'edizione critica citata (ad opera di Michel Le Guern) ha il pregio di utilizzare una numerazione conseguente all'ordine dei frammenti così come assunti dagli eredi di Pascal, senza voler presentare un ordine razionalmente giustificato (come fa Brunschvicg), naturalmente secondo l'editore, o coltivando l'illusione critica di ricostruire

“grido di battaglia” che richiama ogni intento deellenizzante del cristianesimo. Prendendo spunto da Pascal è curioso che in genere un intento che proclama di trovare in ciò che è più antico e più puramente inserito nel proprio contesto originario lo scopo della nostra ricerca (il cristianesimo “così com'era”) dimentichi di contestualizzare proprio quella frase che intende esprimere al meglio lo scopo del proprio lavoro. Chi intende Pascal per “filosofi”? Prima di tutto Cartesio: ciò che è bene tenere a mente quando si assume la critica pascaliana alla teologia “filosofica”, se il metodo storico ha un valore. Una simile opposizione non può essere trasposta in maniera piuttosto *naïve* in contesti di pensiero 1600 o anche 2500 anni precedenti la sua affermazione. Quale nozione di ragione, e di divinità, ha di fronte Pascal è la domanda da porsi, così come quale ragione e quale esercizio della stessa avesse di fronte (o di fianco, forsanche alle spalle) il cristianesimo al momento in cui si trovò a mettere per iscritto le prime fondative riflessioni sul senso dell'evento che veniva annunciato. Del Dio di Cartesio, Pascal dice che «non posso perdonare a Cartesio: avrebbe egli ben voluto fare a meno di Dio in tutta la sua filosofia, ma non ha potuto impedirsi di farGli dare una piccola spinta per mettere il mondo in moto; dopo ciò, non sa che farsene di Dio<sup>3</sup>». Tralasciando la questione della piena correttezza di quest'immagine, la ragione operante in Cartesio<sup>4</sup> appare a Pascal come postulante una reciproca estraneità tra

l'ordine dei frammenti secondo quello (anche questo ricostruito presuntivamente) dell'opera di Apologia della religione cristiana a cui sarebbero serviti da materiale.

<sup>3</sup> Pascal, *Pensées*, n. 77 (Brunschvicg).

<sup>4</sup> La questione riguarda più che le affermazioni di carattere metafisico-teologico, sulle quali Cartesio è perlopiù inappuntabile, l'atteggiamento anche soggettivo-esistenziale nei confronti della questione di Dio. Di contro per Cartesio «fra le questioni di pertinenza della filosofia – dunque – ho sempre ritenuto che le più importanti siano quella di Dio e quella dell'anima» (René Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari 2010, 2-3). Per il dibattito sul (presunto) ateismo di Cartesio e sull'esito ateistico (problematico o “necessario”) della filosofia moderna cf. Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 2010, 9-211 e 235-265 e Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 2013.





il cosmo ordinato e Dio com'anche tra Dio e il filosofo stesso. Ritroviamo qui (ma non è un greco!) l'immagine di ragione come *theoria* solitaria dell'essere che si offre sotto lo sguardo della ragione. Un simile modello di esercizio della ragione, autarchico e oggettivante è naturalmente incompatibile con l'atteggiamento di fede, che è insieme relazionale, comunitario ed esistenzialmente "totalizzante". In che modo un'espressione Seicentesca può esser valida anche in un contesto storico estremamente diverso quale quello dei primi secoli dell'era cristiana? Tale validità è fuori di dubbio, e il capitolo primo della Lettera ai Romani ci offre un analogo avvertimento di un esercizio della ragione per cui il vero trovato nella ricerca non comporta un coinvolgimento esistenziale: «perché pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio» (Rm 1, 21). Pascal riprende, ma non ripete questo giudizio su un certo esercizio della ragione. Questo esempio ci offre un modello istruttivo del singolare rapporto che lo spirito umano intrattiene con la conoscenza del vero così come espressa in formule ed espressioni testuali. Un uomo del Seicento può cogliere ed esprimere una verità valida in ogni tempo non a dispetto delle sue limitazioni storiche, ma precisamente colta a partire da e nel contesto storico in cui vive e pensa. La limitatezza delle formule e dei termini è la normale via di accesso alla parcella di verità che le formule (a volte) contengono e perciò non rappresenta la dimostrazione della radicale incomunicabilità di epoche e culture. Le formule storiche sono di per sé impedimento alla formulazione del vero se e soltanto se lo studioso che lo afferma presuma di aver raggiunto, lui solo o la sua epoca, un accesso privilegiato alla verità espressa al di fuori delle limitazioni contestuali alla sua epoca. Altrimenti ogni formulazione (presunta) di una verità è non un ostacolo, ma un invito ad una ricerca che attivi le capacità di ricreare il contesto vitale che l'ha prodotta per attingere e poter riformulare negando, correggendo o confermando ciò che si è trovato. In questo senso il "pensiero assoluto" e il po-

sitivismo vanno di pari passo pensando che il pensiero di ogni epoca sia estraneo alla verità, o perché superato da un sistema finalmente espressivo della totalità della verità o perché da considerarsi come "epifenomeno" di forme legali scientifico-matematiche sempre più precise<sup>5</sup>.

Questo fatto evidenzia due aspetti fondamentali: il primo è che la distanza culturale non è di per sé una "pietra di scandalo" per l'appropriazione di un messaggio o di un'idea. La terza ondata delle deellenizzazione, così come delineata da Benedetto XVI, in questo senso fa propria in via previa la tesi dell'incomunicabilità cronologica e contestuale. Anche in questo caso l'incomunicabilità tra epoche e culture è fondata su una "presunzione" di assolutezza, questa volta ammantata di una fondazione teologica. L'elemento "greco" va eliminato dal cristianesimo per raggiungere la sua "forma pura", l'essenza del cristianesimo che come tale è in grado di raggiungere ogni uomo ed ogni cultura. Tuttavia questo presupposto è, paradossalmente, esso sì quanto di più greco, occidentale ed europeo si possa pensare, ovvero che la scienza (storico-critica) soltanto possa consegnarci l'idea del cristianesimo pura e scevra di ogni incrostazione storica accessoria<sup>6</sup>. Un approccio di questo tipo, allo stesso

<sup>5</sup> Particolarmente istruttivo al riguardo è il celeberrimo §9 in Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee*, Milano 2008, 53-88. Il lavoro di Husserl è, a livello strettamente filosofico, meno noto, ma molto più illuminante circa la necessità dell'allargamento della ragione e dei suoi orizzonti che non il lavoro, vera e propria pietra miliare, di Popper. Popper analizza i precisi confini epistemologici delle asserzioni scientifiche (a partire dalla loro forma logica) e il suo famoso principio di falsificabilità non è nient'altro che il criterio di demarcazione tra affermazioni empiriche scientificamente valutabili e affermazioni empiriche di altro genere (cf. Karl R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Torino 2010, 21-25). Un criterio di demarcazione non è un criterio di verità e perciò non è ancora una discussione sul senso della ricerca razionale e sul bisogno di allargarne orizzonti e metodi.

<sup>6</sup> Persino quando si parla di rendere accessibile l'evento della Rivelazione, a volte, pur utilizzando termini tipici di un accesso storico concreto ed immediato, si finisce per delineare una forma pura della Rivelazione che rischia di sfociare o nell'attualismo storico in fondo vuoto e sospeso sul nulla (Kierkegaard forse non rischia questo passo?) o in una generale ontologia dell'accesso dell'umano alla

tempo fideista e razionalista, impedisce precisamente l'accesso al cristianesimo a partire dall'immersione nel contesto biblico-ecclesiale al contempo della Scrittura e dello sviluppo teologico della Tradizione. Con ciò viene pregiudicata la possibilità di comunicazione tra le diverse culture nell'accesso al cristianesimo, tutte di per sé tenute a questa immersione in un orizzonte apparentemente estraneo e perciò tutte abilitate alla ripresa e riformulazione dell'eventuale verità lì trovata. Ovviamente tralasciando la complessità delle questioni teologico-dogmatiche che si possono naturalmente aprire<sup>7</sup>, va rilevato quanto questo processo di riappropriazione giovi anche alla comprensione reciproca tra religioni diverse. Specialmente le cosiddette religioni "rivelate" condividono l'apprensione di una verità originaria data in modo tale da richiedere un lavoro di accesso ad essa per immersione e riappropriazione personale.

L'altro aspetto fondamentale coinvolto nella particolare modalità di accesso alla verità da parte dell'uomo consiste nella fondamentale natura comunicativa e comunitaria implicitamente, ma essenzialmente implicata. L'esercizio della ragione come pura e solitaria *theoria* è del tutto insufficiente a rendere possibile l'accesso alla verità. Era questo l'esercizio della ragione dei greci, era questo il loro filosofare? In realtà era tutt'altro. «Non ci si immagina Platone e Aristotele se non nei loro abiti da pedanti. Erano gente onesta e come gli altri, che ridevano con i loro amici. E quando si sono divertiti a fare le loro Leggi e le loro Politiche, l'hanno fatto giocando. Era la parte la meno

filosofica e la meno seria della loro vita: la più filosofica consisteva nel vivere tranquilli<sup>8</sup>. L'esercizio della ragione dei Greci era essenzialmente comunitario e dialogico. Di Platone abbiamo dialoghi e di Aristotele appunti di corsi non a caso: per entrambi filosofare è vivere insieme, la sapienza si trova nella ricerca in comune. Fu questo aspetto a permettere ai primi pensatori cristiani, da Giustino fino ad Agostino, di chiamare il cristianesimo filosofia: «così infatti si crede e si insegna che è principio della salvezza umana essere la stessa cosa la filosofia, ovvero l'amore della sapienza, e la religione<sup>9</sup>». Se è vero che questo aspetto può emergere meno in ciò che leggiamo dei filosofi greci (a prima vista almeno) è altrettanto vero che la ragione dell'uomo greco è riconosciuta crescere, svilupparsi e raggiungere le proprie dichiarate vette all'interno di un contesto comunitario e dialogico. Il *logos* (come indice del filosofare greco) è ragione, intelletto, ma anche la parola del maestro, l'insegnamento e il dialogo.

L'annuncio cristiano dell'identità tra Cristo e il *Logos* non può che acquistare una pertinenza particolare alla luce di queste considerazioni, senz'altro presenti, peraltro, ad un discepolo di Agostino (più che della Scolastica!) qual è Ratzinger (e Benedetto XVI). L'apparente confusione ed eterogeneità di elementi nel concetto di *Logos* quale espresso da Benedetto XVI rilevata da Nayed ha un concreto fondamento. L'effettiva complessità del concetto di ragione e del legame col suo esercizio nella greicità non è rilevabile immediatamente nella sua unità<sup>10</sup>. Tuttavia i due elementi si compenetrano vi-

verità (anche quando mediato storicamente: forse il rischio della ripresa di categorie heideggeriane in teologia?). Per Kierkegaard cf. Fabro, *Avvertenza del Traduttore*, e Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Milano 2007, 165-179 (specialmente 178-179).

<sup>7</sup> Quand'anche si sia trovata in linea di principio la via di ricerca del disvelamento della verità nell'appropriarsi di formulazioni storicamente lontane, i singoli passi e le questioni particolari rimangono ancora tutte da definire. Il lavoro a questo punto spetta alla ragione teologica: quanto singole nozioni assunte nel dogma vincolano la fede e la ricerca teologica? Sono questioni che esulano, e di molto, dal presente lavoro.

<sup>8</sup> Pascal, *Pensées*, n. 472 (n. 331 Brunschvicg); citato in Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995, 12-13 tra un buon numero di citazioni da tutta la storia filosofico-letteraria dell'Occidente come "campioni" di quella nuova auto-comprensione filosofica che deriva dallo studio della filosofia antica, nella sua idea di ragione e nel suo concreto esercizio.

<sup>9</sup> Aurelio Agostino, *La vera religione*, Milano 1995, V, 8.

<sup>10</sup> Pensiamo a titolo di esempio all'Etica nicomachea di Aristotele. Gli ultimi 3 libri sono dedicati insieme all'amicizia e alla contemplazione e hanno sempre costituito un elemento di difficoltà per chi intendeva





cendevolmente e nel Dio-Logos acquistano particolare spessore a più livelli. L'accesso (ultimo, per il cristianesimo) alla verità, la persona di Gesù Cristo, è insieme senso, ragione e comunicazione e alla luce delle riflessioni fatte in consistente e «profonda concordanza [con] ciò che è greco nel senso migliore» (Benedetto XVI, *Discorso..*). Tale sintesi può con difficoltà esser detta “hegeliana” (a meno che ogni volta che si parla di sviluppo concettuale e di storia ci si riferisca ad Hegel) proprio in quanto motiva l'accesso comunitario, contestuale e dialogico alla verità così come il suo sviluppo non pre-determinato. Un attenta disamina storica delle nozioni e dei diversi esercizi della ragione svolgono l'utile compito di disinnescare opposizioni costruite non dico ad arte,

raggiungere una sintesi tra elementi eterogenei e tuttavia coinvolti nell'esperienza concreta del filosofare.

ma inserite in un contesto storico preciso e non oltrepassabile in sede di riflessione: qualcosa andrebbe detto della ragione operante a livello di costruzioni concettuali e di effettivo esercizio ai tempi di Lutero.

In conclusione questo percorso ha evidenziato come l'allargamento della ragione oltre gli stretti e artificiali confini del positivismo e dello storicismo costituisca un compito urgente ai fini di stabilire un modello ed una effettiva attuazione del dialogo tra culture e religioni diverse. In particolare il saggio di Nayed in risposta al discorso di Benedetto XVI e le considerazioni che qui hanno suscitato evidenziano un ulteriore valore legato al dialogo filosofico e filosofico-religioso. L'elemento religioso, la stessa adesione ad una tradizione religiosa offrono alla persona umana un potente motore di sviluppo armonico delle proprie capacità

di chiarificazione, di autentico illuminismo grazie alla capacità di un esercizio della ragione unificato e integrato con il proprio concreto vivere. Le religioni possono offrire un modello in cui la persona sia chiamata ad integrare nella propria riflessione il proprio concreto *ordo amoris*<sup>11</sup> (di scheleriana memoria) proprio perché riflessione sempre situata in un orizzonte comunitario e di condivisione di una ricerca etica e di senso.



Manuele II Paleologo e la moglie Elena

<sup>11</sup> Mi riferisco naturalmente al breve, ma denso e penetrante, saggio di Max Scheler, *Ordo amoris*, Brescia 2008. Tra gli altri riferimenti Scheler richiama l'*esprit de finesse* di Pascal come esempio della facoltà in grado di percepire il retto *ordo* di preferenza dei valori percepibile dal soggetto, al di là dell'apprensione teoretica e di quella sensibile-empirica. Senza condividere tutta l'impostazione gnoseologica ritengo che il rivolgere l'attenzione a questo aspetto del vivere umano sia fondamentale per rilevare l'unità e la mancanza di unità tra pensare, agire ed essere dell'uomo.