

La coscienza di ciò che manca

Su fede e ragione
e il disfattismo della ragione moderna

di Jürgen Habermas

Ragione e fede sono ancora coinvolti nella modernità in un reciproco processo di apprendimento. Il confronto autocritico della ragione secolare con le convinzioni di fede potrebbe aprire la consapevolezza per ciò che di non liquidato vi è nelle tradizioni religiose e rafforzare la ragione contro il disfattismo che è dentro di lei.

Il 9 aprile del 1991, nell'abbazia di San Pietro a Zurigo, si tenne la cerimonia funebre di Max Frisch. All'inizio di essa la compagna di Frisch, Karin Pöllod, lesse una breve dichiarazione dello scomparso, in cui, fra l'altro, si diceva: «Passiamo la parola al prossimo e senza Amen. Ringrazio i pastori di San Pietro... per aver accettato di ospitare la bara in chiesa durante questa cerimonia. Le ceneri saranno disperse in un qualche luogo». Parlarono poi due amici. Nessun prete, nessuna benedizione. La comunità dei presenti era composta da intellettuali, la maggior parte dei quali se ne intendeva poco di religione e di chiesa. Il *menù* del pasto che

fece seguito alla cerimonia era stato scelto dalla stesso Max Frisch.

A quel tempo non trovai strana questa cerimonia. Eppure la forma, il luogo e lo svolgimento di essa *sono* strani. Max Frisch – un agnostico, che aveva rifiutato qualsiasi confessione religiosa – ha evidentemente avvertito il carattere penoso dei funerali non religiosi e manifestato, con la scelta del luogo, un dato di fatto, e cioè che la modernità uscita dall'Illuminismo non ha ancora trovato un equivalente adatto per questo *rite de passage* con cui la religione padroneggia la conclusione di una storia di vita.

Malinconia, inquietudine

Si può intendere questo gesto come espressione di malinconia di fronte a ciò che è irrimediabilmente perduto. Ma si può anche considerare quella cerimonia come un paradosso, che ci dice qualcosa sulla ragione secolare: quest'ultima è inquietata dall'opacità del suo rapporto con la religione, che soltanto in apparenza è stato rischiato. Al tempo stesso anche la chiesa – perfino la chiesa riformata di Zwingli – ha dovuto farsi violenza per ammettere nel suo tempio sacro una celebrazione secolare e “senza Amen”. Vi è una peculiare dialettica tra l'autocomprensione filosoficamente ri-

schiarata della modernità e quella teologica delle grandi religioni mondiali, che spunta dal passato e s'infla nella modernità come un elemento che suscita il più grande imbarazzo.

Non si tratta qui di trovare un ambiguo compromesso con elementi che sono incompatibili. Non possiamo girare attorno all'alternativa tra una prospettiva antropocentrica e quella invece teo- o cosmocentrica. Vi è tuttavia una certa differenza tra il parlare *con* l'altro e il parlare *sull'*altro. Perché ciò accada devono essere soddisfatte due condizioni: da parte religiosa si deve riconoscere l'autorità della ragione “naturale”, cioè i risultati fallibili delle scienze istituzionalizzate e i principi di un egualitarismo universalistico nel diritto e nella morale. Dal canto suo, la ragione secolare non deve ergersi a giudice delle verità religiose, anche se alla fine essa accetta come razionale soltanto quello che può tradurre nel proprio discorso, che in linea di principio è accessibile a tutti. La prima condizione è tanto poco scontata nella prospettiva teologica, quanto lo è la seconda in quella filosofica.

L'epoca assiale

La scienza moderna ha costretto la ragione filosofica divenuta autocritica a prendere congedo una volta per

tutte dalle totalizzanti costruzioni metafisiche della natura e della storia. Questa spinta riflessiva ha consegnato natura e storia alle scienze empiriche e non ha lasciato alla filosofia molto più che le competenze generali dei soggetti conoscenti, parlanti e agenti. La sintesi tra fede e ragione, prodottasi da Agostino fino a Tommaso, si è così infranta. È vero che la filosofia moderna nella forma, se si vuole, di un pensiero "postmetafisico", si è appropriata criticamente dell'eredità greca, ma al tempo stesso ha ripudiato il sapere della salvezza ebraico-cristiano. Mentre essa può contare sulla metafisica come un fattore della propria storia evolutiva, la rivelazione e la religione rappresentano per lei qualcosa di estraneo, di esteriore. Con questo rifiuto l'attualità della religione è sicuramente di altro tipo da quella della metafisica da cui ci si è congedati. Lo strappo tra il sapere mondano e quello della rivelazione non si lascia ricucire. Eppure la prospettiva a partire dalla quale il pensiero postmetafisico incontra la religione cambia non appena la ragione secolare prende sul serio quella comune origine di filosofia e religione che si ritrova nella rivoluzione dell'immagine del tempo prodottasi nell'epoca assiale (intorno alla metà del primo millennio avanti Cristo).

Il pensiero metafisico, nel corso della storia occidentale, ha senz'altro collaborato con il cristianesimo, rendendo possibile a quest'ultimo l'abbandono di una posizione puramente contemplativa nei confronti dei beni salvifici desiderati; tuttavia, nei suoi inizi platonici, anche la filosofia aveva offerto ai suoi discepoli una

simile promessa di redenzione basata sulla contemplazione, esattamente come in Oriente le altre "religioni ideali" (Max Weber) di tipo cosmocentrico. Dal punto di vista della spinta cognitiva che operò il passaggio dal mito al *lógos*, la metafisica si schierò dalla parte di tutte le immagini del mondo sorte in quell'epoca, incluso il monoteismo ebraico. Tutte, infatti, permettevano di considerare, a partire da un punto di vista trascendente, il mondo come una totalità e di distinguere il flusso dei fenomeni dalle essenze che ne costituivano il fondamento. E con la riflessione sulla posizione dell'individuo nel mondo sorse una nuova coscienza della contingenza storica e della responsabilità del soggetto agente.

Se dunque sia le immagini del mondo religiose che quelle metafisiche hanno posto in atto processi simili di apprendimento, allora entrambi i modi, fede e sapere, con le rispettive tradizioni risalenti a Gerusalemme e Atene, appartengono alla genesi storica della ragione secolare, grazie alla quale oggi le figlie e i figli della modernità comprendono se stessi e la propria posizione nel mondo. Questa ragione moderna imparerà a comprendere se stessa soltanto se chiarirà la sua posizione rispetto alla coscienza religiosa contemporanea, che è divenuta riflessiva, ovvero se coglierà l'origine comune di queste due forme complementari dello spirito che sono il prodotto della spinta dell'epoca assiale.

Parlando di due figure dello spirito complementari, mi oppongo a due posizioni. Da una parte a quell'illuminismo ottuso, non rischiarato riguardo a se stesso,

che nega alla religione qualsiasi contenuto razionale, ma anche a Hegel per il quale la religione rappresenta certamente una figura dello spirito meritevole di essere ricordata, ma soltanto in quanto "pensiero in forma di rappresentazione", che è subordinato alla filosofia. Per il sapere la fede è qualcosa di opaco che non può essere negato né semplicemente accettato. In ciò si riflette il carattere ancora aperto del confronto che una ragione autocritica e disposta all'apprendimento opera con le tradizioni religiose del presente. Questo confronto può acuire la consapevolezza della società postsecolare riguardo a ciò che nelle tradizioni religiose dell'umanità vi è di non liquidato. La secolarizzazione non ha tanto la funzione di un filtro, che separa fra loro i contenuti della tradizione, quanto quella di un trasformatore che modifica la corrente della tradizione.

La ragione del mio impegno sul tema "fede e ragione" è il desiderio di mobilitare la ragione moderna contro il disfattismo che è dentro di lei. Il pensiero postmetafisico può farcela da solo a venire a capo di questo disfattismo della ragione che oggi ci viene incontro sia nella versione postmoderna della "dialettica dell'illuminismo" che nel naturalismo che accetta per fede i risultati delle scienze. Ma sul terreno della ragione pratica le cose vanno diversamente. Senza la filosofia della storia, quest'ultima dispera della forza motivante delle sue buone ragioni, poiché le tendenze di una modernizzazione deragliata ostacolano, invece che favorire, gli imperativi della sua morale di giustizia.

Conflitti politico-religiosi

La ragione pratica dà una fondazione a quei concetti morali e giuridici propri dell'universalismo egualitario, che definiscono, in chiave normativa, la libertà degli individui e le relazioni che intercorrono fra questi. Ma la decisione ad agire in modo solidale nell'ottica dei rischi che possono essere evitati soltanto grazie ad uno sforzo collettivo, non è soltanto una questione che abbia a che fare con l'intelligenza. Kant ha cercato di porre rimedio a questa debolezza della morale razionale con l'incoraggiamento proveniente dalla sua filosofia della religione, ma alla luce della stessa fragilità della morale razionale si capisce perché le immagini religiose che sono state conservate in etica – le immagini del regno di Dio sulla terra – debbano sfuggire di mano alla ragione illuminata come ideali collettivamente vincolanti. Altrimenti la ragione pratica viene meno al suo compito, quando essa non ha più la forza di risvegliare e di tenere desta negli animi profani la coscienza di una solidarietà ferita su scala mondiale, la coscienza di ciò che manca, di ciò che innalza il suo grido al cielo.

Forse che uno sguardo diverso sulla genealogia della ragione può aiutare a far uscire il pensiero postmetafisico da questo dilemma? In ogni caso esso getta un'altra luce su quel processo di apprendimento in cui sono già reciprocamente coinvolte la ragione politica dello stato liberale e la religione. Con ciò, vengo a toccare i con-

flitti che oggi sono connessi in tutto il mondo all'inaspettato rinnovamento spirituale e all'inquietante ruolo politico svolto dalle comunità religiose. Prescindendo dal nazionalismo indù, sono l'islām e il cristianesimo le fonti principali di questa inquietudine.

Dal punto di vista della diffusione geografica non sono tanto le comunità religiose nazionali come le chiese protestanti in Germania o in Gran Bretagna ad ottenere successo, quanto la chiesa cattolica presente in tutto il mondo e soprattutto i movimenti degli evangelici e dei musulmani che operano su scala globale con reti decentralizzate. Gli uni si diffondono in America Latina, Cina, Corea del Sud, Filippine, mentre gli altri si estendono dal vicino Oriente e dall'Africa che arriva oltre il Sahara fino all'Asia sudorientale, dove l'Indonesia è il paese con la più alta popolazione musulmana. A questa rivalizzazione si accompagna l'aumento dei conflitti tra diversi gruppi e diverse confessioni religiose. Anche se molti di questi conflitti sorgono per motivi diversi, l'etichetta religiosa ne accresce la portata. Soprattutto dopo l'11 settembre del 2001 la strumentalizzazione politica dell'islām è sulla bocca di tutti. Ma anche George W. Bush, senza la battaglia culturale fatta dalle destre religiose, non avrebbe trovato una maggioranza per quella politica che Thomas Assheuer chiama una «schiacciante coniugazione di esportazione della democrazia e del neoliberalismo».

La mentalità del nocciolo duro dei "cristiani rinati" è caratterizzata da un fondamentalismo che si appoggia

su un'interpretazione letterale delle sacre Scritture. Questo orientamento – fa lo stesso che s'incontrano in forma islamica, cristiana, ebraica o induistica – entra in diretta collisione con la convinzioni di base della modernità. Sul piano politico i conflitti si accendono riguardo alla neutralità ideologica del potere statale, cioè alla libertà di religione per tutti e all'emancipazione della scienza dall'autorità religiosa. Conflitti simili hanno dominato dalla autonomia religiosa. Conflitti simili hanno dominato dalla buona parte della storia moderna d'Europa, e oggi si ripetono non soltanto tra mondo occidentale e mondo islamico, ma anche tra gruppi di militanti religiosi e cittadini secolarizzati all'interno delle società liberali. Possiamo considerare questi conflitti o come lotte di potere tra lo stato e i movimenti religiosi oppure come confronti critici tra convinzioni secolari e convinzioni religiose.

Dal punto di vista politico lo stato ideologicamente neutrale potrebbe accontentarsi di un semplice adattamento delle comunità religiose alla libertà della religione e della scienza imposta con il diritto. L'adattamento, per esempio, è stato tipico della chiesa cattolica in Europa fino al concilio Vaticano II. Ma lo stato *liberale* non può accontentarsi di un simile *modus vivendi* e non tanto per l'instabilità che consegue ad un adattamento imposto. Come stato di diritto democratico, esso è infatti tenuto a darsi una legittimazione che si radica nelle convinzioni.

Per darsi questa legittimazione, deve fondarsi su ragioni che in una società pluralistica possono venir accertate ugualmente da cittadini credenti, a qualunque

religione appartengano, e non credenti. Lo stato costituzionale, dunque, non soltanto deve agire in modo ideologicamente neutrale, ma deve anche poggiare su fondamenti normativi che sono suscettibili di una giustificazione ideologicamente neutrale, il che significa postmetafisica. Le comunità religiose non possono rimanere sorde di fronte a questa pretesa normativa, ed è per questo che qui viene in gioco quel processo complementare di apprendimento in cui la parte secolare e quella religiosa sono *reciprocamente* coinvolte.

Nella sfera pubblica politica

Invece di adattarsi contro la propria volontà ad una costruzione imposta dall'esterno, la religione deve sostanzialmente accettare la richiesta, normativamente fondata, di riconoscere *per motivi propri* la neutralità ideologica dello stato, uguali libertà per tutte le comunità religiose e l'indipendenza delle scienze istituzionalizzate. In ciò non si tratta soltanto della rinuncia alla violenza politica e alla coercizione delle coscienze per mezzo delle verità religiose, ma del carattere riflessivo della coscienza religiosa che essa acquista di fronte alla necessità di porre in relazione le proprie verità di fede sia con le altre fedi concorrenti che con il monopolio scientifico della produzione del sapere mondano.

Viceversa anche lo stato secolare, che con la legittimazione che gli viene dal diritto razionale appare come una figura dello spirito e non soltanto come un potere empirico, non può certo passare sotto silenzio la questione se esso non imponga ai suoi cittadini religiosi un'obbligazione di tipo asimmetrico. Infatti, lo stato liberale garantisce uguale libertà nell'esercizio della religione non soltanto per conservare tranquillità e ordine, ma per il motivo normativo di proteggere la libertà e di fede e di coscienza di ognuno. Esso, perciò, non può chiedere ai suoi cittadini religiosi nulla che sia incompatibile con un'esistenza autenticamente condotta "a partire dalla fede".

Può lo stato prescrivere a questi cittadini di dividere la loro esistenza in una parte privata e in una pubblica, per esempio con il dovere di giustificare le loro prese di posizione nella sfera pubblica politica soltanto con motivazioni non religiose? oppure questi obblighi di un linguaggio ideologicamente neutrale deve valere soltanto per i politici, che prendono decisioni giuridicamente vincolanti nelle istituzioni statali? Se però le posizioni religiosamente fondate detengono un posto legittimo nella sfera pubblica politica, allora si ha il riconoscimento ufficiale da parte della comunità politica che le esternazioni religiose *possono* dare un contributo significativo al chiarimento di questioni fondamentali controverse.

Questo non solleva soltanto la questione di dare successivamente una traduzione del loro contenuto razio-

nale in linguaggio accessibile al pubblico. Piuttosto lo stato liberale deve aspettarsi anche dai suoi cittadini secolari che essi, nel loro ruolo di cittadini dello stato, non considerino le esenzioni religiose come qualcosa di semplicemente irrazionale. Di fronte alla diffusione di un naturalismo che accetta per fede i risultati delle scienze, questo non è un fatto ovvio. Il rifiuto del secolarismo è tutt'altro che scontato. Esso tocca ancora una volta il problema che ha costituito il nostro punto di partenza, e cioè come si debba comprendere il rapporto della ragione moderna, che si è congedata dalla metafisica, con la religione. Ugualmente poco scontata è sicuramente l'attesa che la teologia prenda seriamente in considerazione il pensiero postmetafisico.

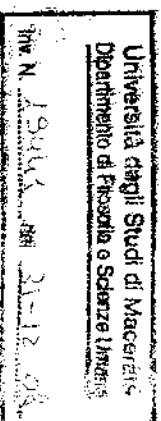
Il discorso di Ratisbona

Nel suo recente discorso a Ratisbona, papa Benedetto XVI ha dato una piega inaspettatamente critica nei confronti della modernità all'antico dibattito su ellenizzazione e deellenizzazione del cristianesimo. Con ciò egli ha dato anche una risposta negativa alla questione se la teologia cristiana debba venire a capo delle sfide poste dalla ragione moderna e quindi postmetafisica. Il papa si richiama alla sintesi prodotta da Agostino fino a Tommaso fra metafisica greca e fede biblica e contesta

implicitamente che esistano buoni motivi per la polarizzazione che di fatto si è prodotta nell'Europa moderna tra fede e conoscenza. Sebbene egli critichi l'idea che «si debba ritornare indietro, a prima dell'Illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna» [cf. *La lezione di Regensburg*, in *Il Regno - Documenti* 17/2006, 544], tuttavia non riconosce la forza di quegli argomenti che hanno determinato la rottura di quella sintesi.

Il passo da Duns Scoto al nominalismo, però, non porta soltanto al Dio volontaristico del protestantesimo, ma fa da apripista per la scienza moderna. La svolta critica di Kant non conduce soltanto ad una critica delle prove dell'esistenza di Dio, ma anche a quel concetto di autonomia che solo ha reso possibile la nostra comprensione moderna del diritto e della democrazia. E lo storicismo non conduce soltanto per forza di cose ad un autorinnegeamento relativistico della ragione. Come figlio dell'Illuminismo, esso ci rende sensibili alle differenze culturali e ci protegge dalla generalizzazione indebita di giudizi che dipendono in realtà da precisi contesti. *Fides quaerens intellectum*. La ricerca della razionalità della fede è sempre auspicabile, ma mi sembra di poco aiuto escludere quelle tre spinte alla deellenizzazione, che hanno contribuito all'autocomprensione moderna della ragione secolare, dalla genealogia di una "ragione comune" di credenti, non credenti e diversamente credenti.

Premessa



Titolo originale:
Knut Wenzel (ed.),
*Die Religionen und die Vernunft.
Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*

© 2007 by Verlag Herder, Freiburg im Breisgau
© 2008 by Editrice Queriniana, Brescia
via Ferri, 75 - 25123 Brescia (Italia/UE)
tel. 030 2306925 - fax 030 2306932
internet: www.queriniana.it
e-mail: direzione@queriniana.it

Tutti i diritti sono riservati.
È pertanto vietata la riproduzione, l'archiviazione o la trasmissione, in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo, comprese la fotocopia e la digitalizzazione, senza l'autorizzazione scritta dell'Editrice Queriniana.

ISBN 978-88-399-0834-6

Traduzione dal tedesco
di ANSILA AGATI

Stampato dalla Tipolitografia Queriniana, Brescia

Quando si dette inizio alle preparazioni per la visita pastorale in Baviera di papa Benedetto XVI, divenne manifesto il desiderio di quest'ultimo di un incontro con il mondo della scienza. Ratisbona era il luogo naturale per questo. La lezione che il 12 settembre 2006 fu tenuta nell'*Auditorium maximum* della locale università, dal titolo *Fede, ragione e università*, è stato uno dei discorsi più influenti degli ultimi anni e a ragione è stato scelto come "Discorso dell'anno 2006".

Il significato della lezione di Ratisbona non può certo essere dato dalla sua eco mediatica e non è ricavabile evidentemente nemmeno dalle reazioni veementi – indotte anche dai *media* – a certi passaggi che hanno suscitato scandalo. L'informazione globalizzata rende certamente disponibile l'insieme di ciò che accade nel mondo, ma essa costringe spesso anche a reazioni simultanee agli eventi, a reazioni, come si dice, "in tempo reale". È dunque un segnale degno di nota, a favore della pro-

Knut Wenzel, professore di teologia sistematica all'università Jo-

hann Wolfgang Goethe di Francoforte.

Uwe Justus Wenzel, dottore in filosofia, redattore della pagina culturale (ambito di competenza le scienze umane) della *Neue Zürcher Zeitung*.

Le fonti

I testi pubblicati in questo volume rappresentano la versione parzialmente rielaborata di saggi pubblicati originariamente in:

UWE JUSTUS WENZEL, *Glaube und Vernunft. Stolz und Lini. Ein Rückblick auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI.*, in *Neue Zürcher Zeitung* del 29 novembre 2006.

ANDREW ALI NAYYID, *A Muslim's Commentary on Benedict XVI's Regensburg Lecture*, in *Islamica Magazine* 18 (2006) 46-54.

KURT ELASTIK, *Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. Wie tolerant ist das Christentum, wie dialogbereit ist der Papst? Der Schlüssel liegt in der Regensburger Vorlesung*, in *Süddeutsche Zeitung* 239 (17 ottobre 2006) 11.

JÜRGEN HABERMAS, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Grenzen und Wissen und den Defizismus der modernen Vernunft*, in *Neue Zürcher Zeitung* n. 34 (10/11 febbraio 2007) 30s. (edizione internazionale).

WOLFGANG HUMER, *Glaube und Vernunft*, in *Frankefurter Allgemeine Zeitung* n. 253/32 (ottobre 2006) 10.

WALTER KASPER, *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.*, in *Stimmen der Zeit* 4 (2007) 219-228.