

Michele Marolla

**Benedetto:
politica, filosofia, fede
nel tempo della crisi**



editrice petite plaisance

MICHELE MAROLLA,
Benedetto: politica, filosofia, fede nel tempo della crisi
[pubblicato su *Koinè*, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 2009 –
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 10.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Benedetto: politica, filosofia, fede nel tempo della crisi

Quando il 19 aprile 2005 J. Ratzinger è eletto papa la cristianità si presenta avvolta da una crisi di direzione e senso i cui segni corrosivi erano da tempo operativi. Ateismo, settarismo, fanatismo islamico, “fai da te” religioso, si presentavano invero quali elementi dissolutori potenti e critici. Contemporaneamente, inoltre, la civiltà europea, se non culla certamente terreno tradizionale del cristianesimo cattolico, si presentava e si presenta come inadeguata e incapace a rispondere alle odierne sfide imposte dalla ristrutturazione mondiale a seguito della caduta dell’URSS e all’emergere di una “rinascita religiosa” propriamente da intendere come riaffermazione identitaria dell’Islam come delle religioni asiatiche, con capacità penetrativa interna al mondo occidentale.

Con un contesto di tale portata, fermentato già tradizionalmente dai problemi intracristiani ed ebraico-cristiani, Benedetto XVI si è trovato rapidamente a dover fare i conti. Nelle sue parole emerge fin da subito il tono epocale e apocalittico della sfida. I pilastri del suo ragionamento, che preme ripercorrere, sono essenzialmente tre, ben incastonati l’uno nell’altro: 1) carattere veritativo del cristianesimo; 2) relazione fede-ragione; 3) epicentro europeo (della cultura europea) della crisi in corso.

I documenti che permettono l’esame del pensiero ratzingeriano verranno citati volta a volta, naturalmente riferendoci al minimo indispensabile, fermo restando che il discorso è in continua espansione tramite interventi, viaggi, atti che costituiscono uno sfondo irrinunciabile ma anche improprio da ricostituire in tale sede.

Quanto ai tre tratti sopra evidenziati vale la pena anticipare che li esamineremo in ordine sparso.

1. “DIO PRIVATO”, CRISI DELLA CIVILTÀ EUROPEA

Per intendere il fondo della questione è bene richiamarsi a tre saggi antecedenti di poco l’ascesa al soglio di Pietro ma comunque tutti scritti dopo il 2000 e già pregni dell’evento dell’undici settembre 2001: *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*¹, *Senza Radici*², *L’Europa di Benedetto nella crisi delle culture*³. Tuttavia il lettore tenga a mente il *Discorso di Ratisbona* (2005).

¹J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo, 2004

²M. Pera J. Ratzinger, *Senza Radici. Europa Relativismo Cristianesimo Islam*, Milano, Mondadori, 2004.

³J. Ratzinger, *L’Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Roma-Siena, Cantagalli, 2005.

Il primo tassello è il seguente: oggi la civiltà europea si presenta come “universale” grazie alla “ragione strumentale” e ai suoi esiti tecnologici con i quali ha “colonizzato”, “modernizzato” e permeato il mondo tutto; come per la sua struttura capitalista. Contemporaneamente è sotto attacco da parte delle altre culture che intendono *religione* = *cultura*, senza ammettere la dieresi illuminista. Infine appare svuotata all’interno (dopo il crollo delle ideologie), priva di valori o, come direbbe Habermas, priva delle sue fonti religiose.

Il secondo tassello, propriamente storico, è il seguente: pur non essendo l’Europa della cristianesimo (nato all’intersezione delle civiltà europea, asiatica e africana), essa è stata indubbiamente parte essenziale della storia della cristianità. Luogo di moltiplicazione e di capacità vitale. Posto che storia, linearità del tempo dello spirito, è propriamente tema ebraico-cristiano (si pensi al libro di Daniele e al tema dell’irruzione di Dio come dell’evento del Cristo), dire che è consustanziale alla storia (ci si permetta tale definizione) posiziona la questione Europa nel centro stesso del cristianesimo e la sua crisi lo percorre all’interno.

Rifiutando la dieresi illuminista tra cultura e religione, Ratzinger ribadisce la esistenza e fecondità dell’interculturalità a fronte della multiculturalità, di quel momento dell’incontro delle culture tra loro attraverso la fusione nella Verità. Ora tanto il cristianesimo quanto le varie culture europee e pre-europee in quanto culture si sono fuse tra loro trovando uno sfondo più proprio e ambizioso di Verità da cui è ora impossibile essere escissi. È la grande questione dell’ellenismo cristiano ribadito a Ratisbona, ovvero del rapporto Logos e fede, fede e ragione.

Il terzo rilevante tassello che costituisce il complicato mosaico a cui come vedremo offre una analisi e un contributo straordinario, deriva dalla frammentazione intra-cristiana; tanto ortodossa quanto riformata. Se l’ortodossia è la chiave di volta per intendere le due “europes”, quella orientale e quella occidentale, il mondo protestante impone la questione delicata del rapporto tra religione e stato o meglio tra laicismo e religione. L’osservazione di Benedetto è la seguente: il mondo riformato apparentemente distingue lo Stato dalla fede ma di fatto fonda lo Stato su valori pre-politici e cristiani; nel mondo latino il divorzio tra fede e Stato si presenta come esito della grande Rivoluzione di Francia e dei lumi, come rifiuto della ragione a farsi Logos, a riconoscersi come più forte della materia e quale unica realtà dell’umano aperto al divino. Come dire che il Logos è ridotto a ragione strumentale a ideologia politica, limitato al dominio economico-politico, aperto al conflitto con le radici “umane”, fondate sul Cristo, sulla Persona per eccellenza.

Tuttavia, lungi dall’essere un riconoscimento di merito al protestantesimo, ciò manifesta solo il diverso travaglio del cristianesimo occidentale colpito dall’illuminismo. Infatti, anche e soprattutto nel mondo riformato Dio è fatto privato in quanto “sentimento”, voce fuori della comunità.

L’importanza della denuncia della “riduzione di Dio a fatto privato” s’intende esaminando la prospettiva assai stratificata attraverso cui Benedetto traccia la storia dell’Europa in connessione a quella delle chiese (del Dio pubblico). Fondata sulle macerie del mondo antico dall’unità cristiana essa si presenta duplice proprio per la separazione (1052) tra chiesa d’Oriente e d’Occidente. Inoltre si scinde come s’espande in virtù dell’esportazione

della fede ai popoli slavi come, altresì, si divide tra mondo nordico riformato e mondo latino. In sintesi estrema è sull'identità cultura religione che ricostruisce le grandi tappe d'Europa. Anche la conquista delle colonie come del Nord America è segnata soprattutto dalla fede. Nel Nord America domineranno le "chiese libere", sostanzialmente ripetendo la scissione tra cattolici e riformati. Cemento dell'identità collettiva pre-politica, morale.

La grande svolta illuminista comporta una frattura ancora attiva e antecedente della crisi d'oggi. La ragione si scinde dal Logos; se con Logos intende il verbo, la legittimità e realtà assoluta della parola o spirito in ordine alla vita, con ragione intende un Logos che nega a se stesso il diritto di essere fondamento ultimo e unico del reale, con ciò tradendo la stessa idea greca della verità (appunto fondamento meta-fisico e ultimo).

La crisi del Logos o illuminismo avvolge così tutta la coscienza occidentale, materia o caso divengono i principi di una fondazione di senso assai debole, vittima assai presto dell'utilitarismo, dell'edonismo. La teoria evoluzionista, poi assorbita dal marxismo (inteso quale eresia escatologica cristiana), si è tramutata nei nostri tempi, dopo il buio dei totalitarismi, in "relativismo"; ma si mediti "relativismo" circoscrive per il pontefice una precisa nozione "liceità di ciò che è possibile". Assenza di limiti morali, fondamento ultimo del discorso pubblico non nel vero-bene quanto nel possibile-lecito sempre più ingigantito dalle possibilità realizzatorie della tecno-scienza al servizio di multinazionali onnivore e di classi dirigenti prive di capacità direzionale e morale.

La notte della coscienza, l'Europa dei totalitarismi e delle ideologie, si dispiega così quale tracollo (pur nelle differenze tra nazi-fascismo quale forza del male, menzogna e inganno di un futuro migliore, e utopia marxista, cristiana nella visione del "pane" ma falsa e distorta nell'illusione che l'elevazione economica produca coscienza morale) della verità. Ritorna in questo intellettuale europeo l'eco di quella pesante denuncia nata nel primo dopoguerra e manifesta ad es. in J. Bendà, del "tradimento dei chierici". Ritorna con la consapevolezza e la concretezza del dopo. Con la capacità di mostrare come la seconda fondazione d'Europa sorse nel secondo dopoguerra con la generazione di politici quali Adenauer, De Gaulle, De Gasperi, formati dall'ethos cristiano. Risorse, quindi, con la consapevolezza della centralità della persona umana e con la ricerca di Cristo, "volto di Dio", "figlio dell'uomo".

Il "Dio privato" da lui lamentato acquista sempre più la forza ragionevole della rinuncia al prezioso patrimonio delle radici profonde e vere dell'Occidente e porta al perversimento della libertà non intesa come libertà-bene quanto come arbitrio e licenza. La misura della sfida del pontefice all'intellettualità laica è così massima, concreta della storia che gronda sangue e teoretica nell'accusa al rifiuto umanistico di un Logos che è discorso, comunità, solo in quanto non è strumentalità o calcolo ma invece si fonda sul Cristo figlio dell'uomo quale misura.

All'Europa che sembra aver smarrito la via della coscienza e della vita, che sembra aver perso se stessa, privata della stima delle altre culture accecata dal profitto e dall'aver, oppone Gesù, "figlio dell'uomo" quale "via, verità e vita". Ma non chiede a chi non crede una conversione sibbene di pensare "come se Dio fosse"; di non chiudersi ad una ipotesi che getterebbe un ponte non tanto verso la trascendenza quanto verso la nostra storia, l'umano che in essa alberga.

Anche perché la gravità dissolutoria della crisi in atto è tale che con essa si gioca oltre che la stessa storia della cristianità intrecciata all'Europa, qualcosa di più: la dignità dell'uomo. Aiuta a capire quanto sostiene il commento alla *Via crucis*⁴: «La superbia di pensare che siamo in grado di produrre l'uomo, ha fatto sì che gli uomini siano diventati una sorta di merce, che vengano comprati e venduti»⁵; «Questa superbia ha fatto sì che siamo come un serbatoio di materiale per esperimenti, con i quali speriamo di superare da noi stessi la morte, mentre in verità non facciamo altro che umiliare sempre più la dignità dell'uomo»⁶. Si trova scritto nel commento alla settima stazione (Gesù cade per la seconda volta) «possiamo pensare anche a come oggi la cristianità stancatasi della fede, abbia abbandonato il Signore. Le grandi ideologie, come la banalizzazione dell'uomo che non crede più a nulla e si lascia semplicemente andare, hanno costruito un nuovo paganesimo. Un paganesimo ancora peggiore, che volendo accantonare definitivamente Dio, è finito per sbarazzarsi dell'uomo. L'uomo giace così nella polvere»⁷.

Tuttavia nella riflessione attenta e pensosa di questo "padre" cristiano la sorte d'Europa appare ancora aperta, non vincolata da un destino immutabile. Tra Spengler e l'idea di un inarrestabile declino fondato sul ciclo nascita morte della civiltà (come un organismo vivente naturale) e Toynbee che distingue tra progresso materiale e vero progresso (morale) opta per il secondo, ricordando che ogni generazione di uomini, inclusa la nostra, è chiamata a determinare il grado di moralità e di eticità del proprio tempo; e ciò senza facili illusioni di progresso.

2. CRISTIANESIMO RELIGIONE DELLA VERITÀ

Se la crisi d'Europa è crisi morale in quanto riduzione della verità a possibilità, in forza della riduzione del Logos a ragione strumentale, cosa ha questo a che vedere con il cristianesimo? Come può una questione religiosa, sia pur notevole come quella cristiana, intersorsi in questo processo?

La latitudine a cui tale intersezione appare è spesso lontana dai nostri occhi e sbiadita nel tempo; Benedetto XVI tuttavia la ripresenta in una chiave nuova e antica che merita essere ascoltata. Le sue riflessioni più brillanti, di cui daremo qui sommario resoconto, maturano già intorno agli anni Sessanta durante i suoi corsi di storia delle religioni tenuti tra il 1955 e il 1963 a Frisinga e Bonn (e quindi animati dall'ansia rinnovatrice del Concilio vaticano II). Utile documento, peraltro aggiornato, su questo ed altri temi, è *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*⁸ (2003).

Semplificando oltre ogni limite Ratzinger propone assieme ad un impianto "dinamico" della storia religiosa l'idea che ad ogni cultura appartenga un momento in cui s'impone l'esperienza del divino a cui segue una fase mitica. L'uscita dal mito, la terza fase, è per noi la più importante.

⁴ J. Ratzinger, *Via Crucis. Ascolto, meditazione, preghiera*, Torino, Elledici, 2005.

⁵ *Ivi*, p. 9.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 17.

⁸ J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il Cristianesimo e le Religioni del mondo*, Cantagalli, 2003.

Essa si presenta triplice:

1) Quella della mistica (o indistinzione) in cui la delusione del valore simbolico del mito porta alla sottolineatura dell'esperienza vissuta. È il caso ad es. del buddhismo.

2) Quella della rivoluzione monoteistica (vedi Israele).

3) L'Illuminismo o assolutezza della conoscenza razionale la cui prima espressione fu quella greca.

Il cristianesimo, che è dunque uscita dal mito, è da ascrivere alla seconda "uscita" ma fin dall'antichità risulta fortemente compromesso con "l'illuminismo" greco.

L'importanza della tripartizione proposta è tale che arriva subito al cuore della realtà contemporanea. Infatti proprio alla fine del Novecento si è fatta strada anche in Occidente l'idea che la religione sia essenzialmente esperienza, esperienza meditativa o mistica che supera nell'unità indistinta degli opposti le forme religiose concrete o storiche il cui valore è ridotto entro la cornice di simboli parziali e superabili (dèi, miti, gradi ecc.) al fine di trovare una supposta unità mondiale della religione. Anche se oggi tale idea appare in minor auge resta reale il fatto che esperienze inter-religiose malamente intese e l'ansia dell'uomo odierno di trovare un senso religioso a partire dai propri "gusti" o "inclinazioni" soggettive costituisce un terreno di coltura assai resistente e pernicioso. Ma, come logico, il tema sottintende quello altrettanto e forse più capitale del rapporto religione-ragione. E, quindi, la ragione è esperienza o è forma dell'esperienza? È evidente il rischio di cadere in un relativismo senza fine qualora l'esperienza, sia pur quella del divino impersonale, diventi il criterio e la misura. La questione quindi involge la razionalità aprendo il dilemma tra Logos o ragione, intesa quest'ultima quale metodo o mezzo dell'intendimento della verità.

In effetti il confronto tra ragione greca e Logos cristianizzato si gioca tutto a partire dalla questione della verità. Oggettività di pure forme, metafisica delle idee pure e a priori o Verbo di Dio (*amore-volontà-Persona*). In verità il dilemma è in parte stato sciolto dalla storia che sorprendentemente ha posto una sintesi tra ciò che sintetizzabile non appariva, una sintesi che si può definire interculturazione greco-cristiana. È questa la via che interessa al pontefice ripresentare, via non priva di ambiguità e mai definitiva anzi palpitante dei tanti dissidi che attraversano e rendono ricco il mondo occidentale; al di là della posizione che il lettore intenderà assumere un dato resta certo: l'assenza della questione dalla attuale coscienza delle classi dirigenti come dei popoli europei ha come sterlizzato la stessa civiltà d'Europa.

L'interculturazione tra fede e Logos è, sostiene Benedetto, fatto antico. Illumina tale questione il rapporto di Agostino con il «più erudito dei romani» in fatto di filosofia religiosa, Marco Terenzio Varrone. Per quest'ultimo era valida la concezione stoica del mondo e di Dio (*animam motu ac ratione mundum gubernantem*). Per lui verità e religione si ponevano su due piani distinti; in estrema sintesi divideva conoscenza razionale e ordinamento culturale. Il culto poi apparteneva ai *mores* costumi e non all'ambito delle realtà. Nelle sue opere si ritrova la tripartizione della teologia in mitica, civile, naturale. I poeti erano i teologi del mito, i filosofi quelli della teologia fisica mentre i popoli quelli della teologia civile. Lo spazio delle teologie era rigorosamente ripartito: teatro, *urbs* e *kòsmos*. Infine determinava il contenuto: favole sugli dei, culto per la teologia di Stato mentre la teologia naturale rispon-

derebbe su chi sono gli dei. Quindi la teologia naturale determinerebbe la natura degli dei mentre quella di Stato, unica e sola *religio*, non avrebbe ad oggetto alcun dio ma solamente il culto, "la religione".

Quindi tra religione e conoscenza razionale si interponeva una separazione incolmabile, ebbene davanti a tale tripartizione della teologia Agostino colloca la religione cristiana, senza esitazioni, nell'ambito della teologia fisica, della conoscenza razionale. È ciò l'esito di una lunga storia d'intersezione che chiama in causa Giovanni e il quarto Evangelo, la antecedente traduzione dei LXX e le cerchie alessandrine, che volendo essere rigorosi stabilisce un nesso diretto con Socrate e la sua ricerca di verità come, inoltre, è confermata dagli Apologisti del II secolo e soprattutto da Paolo che nel suo discorso all'Areopago presenta la rivendicazione cristiana: *religio vera*.

Tale approccio comporta che la pretesa cristiana consista nel compimento pieno della demitologizzazione e nella proiezione entro il dominio veritativo e razionale. La religione cristiana, quindi, come religione di verità, argomentativa, ragionevole. Ma capace di dare una risposta alla crisi del mondo antico ove la crisi del mito s'appaiò alla crisi del puro pensare, come infatti pregare il solo prodotto del pensiero? Risposta, dunque, all'esigenza di fondere verità e religione che il mondo antico al suo tramonto richiedeva ma che non riusciva a compiere. Ora ecco invece che «il Dio trovato dal pensiero si lascia incontrare nel cuore della religione come un Dio che parla e agisce, il pensiero e la fede sono riconciliati»⁹. L'eterno e la salvezza si riconciliano, Dio irrompe nella storia.

Questi alcuni, e solo alcuni, dei nuclei e dei momenti al fondo del pensiero di Ratzinger quando rileva come il cristianesimo sia una religione della verità che non fugge la ragione ma che anzi ritiene la filosofia fondamento indispensabile all'uomo sempre e più ancora a quello moderno agitato da un uso distorto della ragione; di una razionalità che non si pensa quale fondata in se stessa ma bensì come derivata da una alterità priva di razionalità.

3. POLITICA E FEDE, QUALE COMUNITÀ PER L'UOMO CONTEMPORANEO?

L'impianto generale del discorso ratzingeriano, messo a fuoco nelle pagine precedenti, è soggetto ad un ulteriore ed essenziale ampliamento riguardo alla prassi politica. Testimonianza preziosa di ciò è il breve saggio *Ragione e fede in dialogo*¹⁰, che accoglie il dibattito con J. Habermas circa il mondo "post-secolarizzato". Agisce in questo bellissimo incontro tra il filosofo e il cardinale (dopo eletto Papa) l'ansia per la crisi della democrazia liberale moderna e la parallela crisi del Logos, le involuzioni, quindi, dell'Europa della ragione strumentale, preda del "relativismo", permeata dal vuoto di valori.

Il tema su cui si confrontano è quello delle basi pre-politiche dello Stato liberale, in sostanza è in esame il rapporto democrazia-religione. Habermas, che si pone quale erede del progetto illuminista e kantiano dell'agire comunicativo e dell'etica discorsiva, della democrazia deliberativa, inizia affrontando il tema seguente: può lo Stato democratico costituzionale rinnovare le condizioni normative della propria esistenza in modo autonomo? Quanto emerge in una lucida e critica rivisitazione è il rischio che se l'assunto del plurali-

⁹ *Ivi*, p. 179.

¹⁰ J. Habermas - J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio, 2005.

simo rende difficile la preservazione di tradizioni etiche e religiose viceversa una comunità pluralista privata dalle proprie fonti rischia esiti aberranti. Tuttavia, di fronte all'assunto che lo Stato liberale non possieda in sé le proprie premesse normative e che, quindi, sia insufficiente a se stesso Habermas ritiene che la costituzione, da intendersi come atto associativo dato dai cittadini a loro stessi, lungi dall'essere addomesticamento al potere sia un metodo per produrre legittimità di legalità. Ciò intende come sufficienza fondativa, priva di *deficit* etico.

La sua grande intuizione è così ricapitolata: «proporrò d'intendere la secolarizzazione sociale e culturale come un processo di apprendimento biunivoco, che costringe tanto le tradizioni illuministe quanto le dottrine religiose a riflettere sui rispettivi confini»¹¹.

Per Habermas, partendo dall'assunto dei cittadini quali co-legislatori, «Lo *status* di cittadino è per così dire incassato in una società civile nutrita da fonti spontanee o, se si preferisce, 'pre-politiche'»¹².

È in questo spazio, opposto ai mercati non democratici al "privatismo" (esito d'impotenza) all'assenza di controllo democratico nelle questioni sovranazionali, mal compreso dalle teorie postmoderne che concettualizzano tale crisi quale esito di una razionalizzazione sociale autodistruttiva, che propone di riassumere il tema della persistenza della religione in un ambiente secolarizzato. La "sfida cognitiva" e non meramente sociologica, richiama dunque l'esigenza di un nuovo impegno cattolico e religioso entro la sfera pubblica del cittadino intrecciando nel linguaggio pubblico quello religioso, sforzandosi i laici di tradurlo in un linguaggio laico e fruibile. Non vi è dubbio che la crisi odierna spinga Habermas verso questa strada che tuttavia pare anche storicamente ragionevole. Rinnovare cioè il dialogo tra i nuclei essenziali e non nichilisti della società democratica moderna, rinnovare lo slancio etico e civile di tale comunità.

La risposta di Benedetto a quanto sottolineato acutamente da Habermas verte su due aspetti focali; in primo luogo rileva come storicamente solo la civiltà occidentale possieda al proprio interno l'idea che potere politico e sfera religiosa siano distinte. Ciò ascrive a Gesù a quel «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». Ora, se sempre più a questa auto attribuzione cristiana di deteocratizzazione dell'ordinamento statale e di fondazione cristiana dell'asse democratico, sempre più si oppongono obiezioni del mondo laico, duramente critico e orgoglioso nel ricordare la lunga lotta d'emancipazione dal predominio religioso è vero, di massima, che solo nel mondo cristiano questa diresi si è posta. È anche vero che tra democrazia e riscatto cristiano dell'uomo un filo rosso corre certamente.

Più prudenti si può essere sul rapporto tra il papato e le nazioni ma questa è questione oggi superata mentre da apprezzare risulta la legittimazione della democrazia rilasciata dall'odierno pontefice; democrazia quale ordinamento migliore poiché consente o dovrebbe consentire dal "basso", dalla maggioranza vasto consenso e partecipazione alle scelte comunitarie.

Fermo restando che Benedetto è contemporaneamente critico del principio di maggioranza come unico criterio di fondazione della comunità. Resta infatti ai suoi occhi la neces-

¹¹ *Ivi*, p. 42.

¹² *Ivi*, p. 48.

sità del limite morale della difesa della vita e dei deboli, delle minoranze. Proprio sottolineando tale sfera morale e in accoglimento delle preoccupazioni habermasiane s'interroga su come oggi si possa determinare il dominio della moralità.

Gli attori di questo dominio sono due: Ragione e Fede, mentre il metodo di tale realtà resta quello dell'interculturalità (incontro nella Verità); inoltre apre anche all'aspetto del dialogo extra-occidentale includendo un terzo attore: le altre religioni.

Crollato lo *ius naturae* come lo *ius gentium* di romana memoria, i confini della modernità possono risorgere nella pace e convivenza solo aprendo la ragione alla fede e questa a quella, solo rinnovando la verità. L'urgenza proviene anche dal fatto che sempre più l'unilateralismo universalizzante della ragione e della fede si scontra con la particolarità di fatto di entrambe, mentre una revisione s'impone in forza del terrorismo religioso e dello sviluppo tecnico, che con l'atomica o lo sviluppo della ingegneria genetica, minacciano le radici stesse della vita e propalano una ideologia della morte.

La richiesta habermasiana del dialogo diviene subito idea del dialogo diretto tra le due grandi forze dell'Occidente: Ragione e Fede. Le malattie dell'unilateralismo (fondamentalismo religioso e assenza dei confini morali delle tecnoscienze) indicano un *unicum*, l'ideologia della morte e del vuoto contro la necessità della vita.

L'alleanza di verità che non si preannuncia né facile né priva di ambiguità o tentazioni, diviene così la risposta profonda di Benedetto per la comunità del nostro tempo, saldando i problemi della crisi d'Europa e della globalizzazione.