

# Benedetto XVI e l'illuminismo della fede cristiana

Francesco Viola

---

SOMMARIO: 0. Introduzione. – 1. Religione e fede. – 2. Teologia e filosofia. – 3. Ragione e tradizione. – 4. Diritto e ragione.

## 0. Introduzione

È stato rilevato che il magistero di Benedetto XVI è stato ricco di stimoli e di suggerimenti per la problematica filosofico-giuridica<sup>1</sup>. Non si tratta soltanto di chiamare in causa la sua attenzione per la legge naturale e i diritti<sup>2</sup>, per una rinnovata considerazione della natura umana, per la vita buona come fine della politica, per il ruolo pubblico della religione, nonché per l'ermeneutica delle Sacre Scritture che è di grande importanza per l'epistemologia delle scienze umane e giuridiche. Più in profondità, bisogna rifarsi al modo in cui Benedetto XVI intende il rapporto tra fede e ragione da cui deriva una concezione generale del ruolo della verità nella vita sociale. Le suggestioni per i giuristi vengono da lontano, ma non dall'estraneo o dall'eterogeneo o dall'estrinseco. Questa lontananza è dovuta piuttosto alla profondità delle radici. Per questo gli effetti o le implicazioni per il diritto e la scienza giuridica spesso non sono immediatamente palesi, ma non per questo irrilevanti.

## 1. Religione e fede

L'appello fondamentale del Pontefice non è rivolto – come ci si aspetterebbe – al campo della fede e della sua crisi nella società contemporanea, ma alla valorizzazione del ruolo della ragione. È noto che un punto fermo, da Benedetto XVI incessantemente ribadito, è la constatazione che il cristianesimo è una religione sensibile alla ragione, perché ciò che è contro la ragione è contro la natura stessa di Dio e “non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio”<sup>3</sup>. Benedetto si

---

<sup>1</sup> Cfr., soprattutto, F. D'AGOSTINO, *Un magistero per i giuristi. Riflessioni sugli insegnamenti di Benedetto XVI*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2011 e M. CARTABIA, A. SIMONCINI (a cura di), *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano, BUR, 2013.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite*, New York, 18 aprile 2008.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Discorso ai rappresentanti della scienza* (Aula Magna dell'Università di Regensburg), 12 settembre 2006.

spinge fino a sottolineare la natura “illuministica” del cristianesimo che mette a nudo la falsità degli idoli religiosi, della religione come idolatria, in primo luogo nei confronti della stessa religione pagana e del paganesimo di ritorno nel nostro tempo.

*Religio* per i pagani non era altro che il culto scrupolosamente prestato agli dei secondo le forme pubblicamente prescritte. Ma Lattanzio, all’inizio del IV secolo, ha fatto derivare l’etimologia di *religio* non da *relegere* (ripercorrere, considerare con cura tutto ciò che riguarda il culto, come voleva Cicerone), ma da *religare* (legare), individuando nel vincolo dell’obbedienza interiore l’essenza della religione, cosa che Tommaso d’Aquino sottolinea ripetutamente. L’obbedienza richiesta dalla religione è quella fondata sulla verità, cosa estranea agli dei pagani.

Così la considerazione del cristianesimo come *vera religio* non vuol dire affatto che tutte le altre religioni sono false, ma che una religione per essere a buon diritto considerata tale deve intendere i suoi obblighi in senso interiore in quanto fondati sulla verità di Dio. Dunque, non “religione vera”, ma “vera religione” o religione sensibile alla verità a differenza della religione pagana.

Nel *De vera religione* Agostino critica la doppiezza dei filosofi pagani, che, non sentendosi vincolati da un’obbedienza religiosa interiore, ritengono di poter esercitare in pubblico una pratica di culto incoerente con la dottrina che difendono in privato. Ma per il cristianesimo la religione coinvolge le convinzioni più importanti e intime della persona, perché il vincolo di obbedienza non è esteriore, ma riposa nelle profondità della coscienza. In tal modo si stabilisce una stretta connessione fra religione e morale, ma al contempo quest’ultima deriva la sua obbligatorietà direttamente da Dio stesso o, comunque, da una fonte trascendente. La vera religione implica un modo nuovo di considerare la morale, cioè come obbligo interiore proveniente direttamente dalla legge divina<sup>4</sup>.

Di recente, del tutto correttamente a mio parere, Ronald Dworkin ha identificato la religione con la credenza nella realtà piena ed indipendente dei valori, con particolare riferimento ai due valori fondamentali del significato intrinseco della vita umana e della bellezza intrinseca della natura<sup>5</sup>. Questi valori sono oggettivi, hanno un fondamento trascendente nel senso che da essi scaturiscono per noi obblighi e responsabilità, non sono misurati dalla ragione umana né fondati su di essa fino al punto da essere trattati come una questione di fede. In tal modo Dworkin, pur essendo contrario al naturalismo e al nichilismo, svincola la religione dal teismo, cioè dalla credenza in un Dio personale, e difende un ateismo religioso. Tuttavia a me pare che ciononostante il senso cristiano della religione sia nella sua essenza conservato, solo che Dworkin si ferma nella ricerca troppo presto. La meraviglia nei confronti del mistero della vita e della natura non è la fine di una ricerca, ma – come già pensava Aristotele – è l’inizio del filosofare, non è una risposta ma una domanda che non conosce il suo fine e non si lascia paralizzare dal mistero o dal rischio dell’impresa. L’ateismo religioso è una forma immatura di credenza.

<sup>4</sup> Cfr. F. VIOLA, *Cristianesimo e legge naturale*, in *Daimon*, 4, 2004, pp. 243-265.

<sup>5</sup> R. DWORKIN, *Religione senza Dio* (2013), trad. it., Bologna, Il Mulino, 2014, cap. I.

Le cose cambiano quando cambia la considerazione della vita morale, che, pur conservando la dimensione interiore, rigetta la fonte trascendente. Allora si configura un terzo significato di *religio*, intermedio tra quello del paganesimo e quello delle religioni rivelate. Abbiamo una concezione morale della religione o della religione come pura moralità fondata a sua volta sulla ragione umana e misurata da essa, cioè la religione nei limiti della ragione umana in quanto umana. Ciò che cambia non è tanto il contenuto di questa morale, quanto piuttosto la sua giustificazione ultima che non si appella più ad una fonte trascendente. Insomma, l'identificazione della religione con la morale razionale è frutto della secolarizzazione della *vera religio* che ha perso il senso della trascendenza dei valori e del Dio personale. Quel che resta della religione rischia di trasformarsi in mero culto esteriore, cadendo – come ha notato Karl Barth – nella superstizione a somiglianza del culto pagano. La *vera religio* del nostro tempo diventa una morale senza fede.

“Karl Barth ha operato una distinzione nel cristianesimo tra religione e fede. Ha avuto torto a voler separare del tutto queste due realtà, considerando positivamente la fede e negativamente la religione. La fede senza la religione è irreali, essa implica la religione, e la fede cristiana deve, per sua natura, vivere come religione. Ma ha avuto ragione ad affermare che anche fra i cristiani la religione può corrompersi e trasformarsi in superstizione, ad affermare, cioè, che la religione concreta, in cui la fede viene vissuta, deve essere continuamente purificata a partire dalla verità che si manifesta nella fede e che, d'altra parte, nel dialogo fa nuovamente riconoscere il proprio mistero e la propria infinitezza”<sup>6</sup>.

Anche la secolarizzazione è un fenomeno specifico della religione cristiana che prosegue così la sua opera illuministica. Il cristianesimo, a differenza delle altre religioni rivelate, è in grado di sopravvivere al processo di secolarizzazione, perché esso appartiene al suo dinamismo interno di incessante purificazione dagli idoli del tempo. Certamente il processo di secolarizzazione è complesso, perché, da una parte, designa l'acquisizione secolare di istanze nate nell'ambito dell'esperienza religiosa e, dall'altro, indica anche il rischio e il pericolo di una *perdita di senso* di queste forme di vita sociale nella misura in cui sono svuotate della loro linfa vitale originaria<sup>7</sup>.

Non v'è alcun dubbio che istituzioni di grande valore come gli ospedali, le università, le città comunali<sup>8</sup> e persino lo stesso Stato<sup>9</sup> hanno origine in seno all'espe-

<sup>6</sup>J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2000, pp. 72-73.

<sup>7</sup>Ad esempio, a proposito della secolarizzazione della regola aurea cfr. F. D'AGOSTINO, *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 208-209 e, in generale, L. LOMBARDI VALLAURI, G. DILCHER (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, 2 voll., Milano, Giuffrè, 1981.

<sup>8</sup>Max Weber ha riconosciuto il ruolo decisivo che la comunità ecclesiastica ha svolto nella costituzione tecnico-amministrativa della città medioevale in ragione della portata universalistica della religione cristiana che conduceva alla dissoluzione dei vincoli del gruppo parentale. Proprio per questo in tutte le città asiatiche e in quelle del Medioriente è mancato il comune, cioè la cittadinanza. M. WEBER, *Economia e società*, in P. ROSSI (a cura di), vol. IV, Milano, Edizioni di Comunità, 1980, pp. 358-359.

<sup>9</sup>Cfr. H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* (1983), trad. di, Bologna, Il Mulino, 1998.

rienza religiosa cristiana ed ora rappresentano valori illuministici egualmente partecipati da credenti e non credenti. E tuttavia la crisi d'identità che questi stessi prodotti della secolarizzazione attraversano induce a dubitare se il venir meno dell'ancoraggio ad una fonte trascendente possa essere adeguatamente sostituito da una dotazione di senso puramente secolare.

Fin dove può arrivare la secolarizzazione? Può arrivare sino al punto di distruggere la fonte trascendente da cui prende le sue energie? Può arrivare sino al punto di delegittimare il cristianesimo stesso da cui ha preso le mosse la lotta all'idolatria, con la conseguente caduta nell'irrazionalismo e nel nichilismo? Questo è il grande interrogativo che Benedetto XVI pone alla cultura contemporanea.

In effetti un mondo post-cristiano sembra del tutto disarmato nei confronti dei nuovi idoli. Due di questi sono particolarmente emblematici: lo scientismo e il soggettivismo. La restrizione della ragione al calcolo logico e all'empiria, da una parte, e il ritrarsi della scelta morale nel campo di un'insindacabile coscienza, che spesso nasconde il mero preferenzialismo emotivistico. L'oggettività inerte dei dati e la soggettività incomunicabile dei valori. La perdita della dimensione trascendente rende la ragione umana irriconoscibile proprio in quanto ragione ed incapace di giustificare qualsiasi vincolo interiore di obbligatorietà.

## 2. Teologia e filosofia

Questa premessa è stata necessaria al fine di poter mettere meglio in luce l'originalità dell'approccio di Benedetto XVI al rapporto fra fede e ragione che è a sua volta la chiave per comprendere anche quello del rapporto tra ragione e diritto. Intendo sottolineare che la specificità di questa difesa della ragione è quella di provenire da una prospettiva rigorosamente teologica<sup>10</sup> e che questa radice, ben lungi dall'indebolirla, la rafforza conferendole insieme originalità e capacità comunicativa.

Noi pensiamo che il credente possa farsi ascoltare dal non credente se mette tra parentesi la sua fede. Nell'opinione comune la teologia è un discorso sulla rivelazione e, quindi, privo di dimensione filosofica e con ciò stesso di portata universale. Si tratterebbe certamente di un discorso razionale nel senso della coerenza interna, ma dipendente da presupposti di fede e, quindi, non accettabili da tutti. Ma non bisogna dimenticare che Benedetto XVI è un professore tedesco di teologia, che in Germania viene insegnata in una posizione di parità con tutte le altre scienze. Il discorso all'Università di Regensburg è a questo proposito emblematico: l'interrogarsi su Dio, che è una domanda eminentemente filosofica, non solo è necessario e ragionevole, ma trova nel contesto della tradizione della fede cristiana un terreno particolarmente propizio e favorevole in ragione dell'avvicinamento tra la fede biblica e la filosofia greca, tra «autentico illuminismo e religione», un fatto storico che ha un'importanza non solo per la storia delle religioni, ma per la stessa storia universale.

<sup>10</sup> Per il radicamento teologico della filosofia cfr., da ultimo, F. D'AGOSTINO, *Diritto, religione e secolarizzazione*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 2013, numero speciale, pp. 5-20.

Si avvanza così l'idea che la religione cristiana, in modo peculiare rispetto alle altre religioni, abbia generato un contesto culturale d'irradiazione di cui la riflessione filosofica si nutre, anche quando non accetta la fede cristiana. Il cristianesimo in ogni caso fa bene alla filosofia<sup>11</sup>. D'altronde il paradosso della fede cristiana è il seguente: la fede è certissima, ma nelle cose umane la certezza viene dall'evidenza. Nella fede non c'è evidenza, ma oscurità. Lo spirito che crede, se crede veramente, si mette subito alla ricerca. Qui è l'origine non solo della teologia, *intellectus fidei* (secondo l'espressione di S. Anselmo), ma anche di un atteggiamento filosofico che può accogliere e potenziare quello della filosofia greca già predisposta a superare se stesso<sup>12</sup>. La fecondazione del sapere umano da parte della teologia consiste proprio nell'aprirlo alla trascendenza di sé per ritrovare più autenticamente se stesso, cioè la propria identità. L'identità si coglie solo andando oltre, cioè nell'essere di più<sup>13</sup>. "Essere di più" non vuol dire andare "oltre l'uomo", secondo gli orientamenti tecnologici del post-umanesimo, ma al contrario essere interpellati da ciò che sfugge al nostro dominio e nel rapportarsi agli altri nella dimensione del dialogo e del dono. Senza questo presupposto la stessa nozione di sviluppo umano sarebbe falsata e non si spiegherebbe neppure la storia della specie umana sulla terra.

Come l'uomo si rapporta agli altri, così si rapporta anche a se stesso. Il regime del dono prende l'avvio già nei confronti di se stessi. Ciò significa il rigetto di un modo d'intendere l'autonomia e la libertà umane che ritenga l'uomo produttore di se stesso. "Non solo le altre persone sono indisponibili, ma anche noi lo siamo a noi stessi"<sup>14</sup>. Meravigliarsi di se stessi vuol dire sporgersi al di là di se stessi. Ciò esclude un'antropologia egoistica e apre le porte ad un'antropologia relazionale integrale, che riguarda anche l'interdipendenza fra le varie forme del bene che sono oggetto e fine dell'azione umana. In ogni caso, la realizzazione dell'umano non è chiusura in se stessi, ma consapevolezza della provvisorietà e incompiutezza delle determinazioni storiche.

Se la teologia è disciplina speculativa, certamente le religioni non sono dottrine filosofiche o, in primo luogo, teologiche, ma forme di vita in cui le generazioni nel loro susseguirsi nel tempo trovano un deposito di senso per la vita e per la morte, per il bene e per il male, per la gioia e il dolore. Il sapere religioso è pratico. «Il vero sapere è in realtà un saper fare, e il vero saper fare è il saper fare il bene»<sup>15</sup>. È questo l'ideale antico della sapienza per cui il vero filosofo è anche un modello e un maestro di vita pratica. Gli stessi cristiani erano considerati "filosofi" in questo preciso senso<sup>16</sup>. La speculazione filosofica e teologica perderebbe gran parte della sua vitalità qualora non fosse più in grado di parlare all'esperienza comune. Tut-

<sup>11</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *Un magistero per i giuristi*, cit., pp. 36-52.

<sup>12</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003, p. 212.

<sup>13</sup> BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 11.

<sup>14</sup> *Ivi*, n. 68.

<sup>15</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it., Torino, Einaudi, 1998, p. 2.

<sup>16</sup> BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 6.

tavia quest'ultima non è né un criterio di verità né un dato irreformabile, ma deve sempre essere sottoposta alla riflessione critica. Secondo Benedetto XVI il cristianesimo offre la possibilità di questa purificazione della ragione dalle particolaristiche forme di vita pratica, elevandosi a discorso universale. Ha dimostrato, infatti, di poter parlare a tutte le culture, pur rispettandone le particolarità.

Con il cristianesimo la ragione diviene *sola* ragione (così come la politica diviene *sola* politica, e il diritto *solo* diritto) con tutti i pericoli e i rischi che ciò comporta. Pensiamo alla sublime purezza razionale della prova ontologica di S. Anselmo o al "Dio dei filosofi e degli scienziati" che Pascal opponeva al Dio di Gesù Cristo. S. Tommaso potrà affermare senza destare scandalo negli uomini di fede: "Perciò quanto è contrario all'ordine della ragione è propriamente contrario alla natura dell'uomo come tale; invece quanto è conforme alla ragione è conveniente alla natura dell'uomo come tale ... *Bene per l'uomo è essere secondo ragione, e male per l'uomo è essere difforme dalla ragione*. Quindi la virtù umana, la quale rende buono l'uomo, e buona l'opera che egli compie, in tanto è secondo l'umana natura, in quanto concorda con la ragione: il vizio invece in tanto è contro la natura dell'uomo, in quanto è contrario all'ordine della ragione"<sup>17</sup>. Qui S. Tommaso non dice che è contro la natura umana ciò che è contrario ai costumi dei padri o alle tradizioni stabilite o all'insegnamento cristiano, ma ciò che è contrario alla sola ragione.

Di fatto nell'Occidente cristiano è stata l'opera del teologo a suscitare la filosofia e il filosofare, cioè – come dice Benedetto XVI – "a dischiudere la chiusura dei linguaggi e a mostrare la loro possibile comunicabilità". Ciò è stato possibile per l'appello ad una verità trascendente che è fonte di comunicazione per tutti gli uomini e, quindi, terreno propizio al filosofare. Benedetto XVI si spinge fino ad affermare che il cristianesimo rappresenta "una vittoria dell'intelligenza nel mondo delle religioni". "La razionalità può diventare religione, perché il Dio della razionalità è egli stesso entrato nella religione. L'elemento che la fede rivendica come proprio, la Parola storica di Dio, è infatti il presupposto perché la religione possa ormai volgersi verso il dio filosofico, che non è più un Dio puramente filosofico e che nemmeno ripugna alla conoscenza della filosofia, ma l'assume"<sup>18</sup>.

Il vero e proprio avversario del cristianesimo non è certamente l'ateismo, che non rare volte porta in sé il desiderio di una purificazione dell'idea di Dio continuamente immiserita da credenze e da pratiche troppo umane. I primi cristiani erano giustamente considerati atei nei confronti delle divinità pagane o della sacralizzazione della politica, e restano tali nei confronti del nuovo politeismo dei valori e del secolarismo del nostro tempo. Il vero e proprio avversario del cristianesimo è la cancellazione dell'idea stessa di una verità, qualunque essa sia, l'affermazione dell'insignificanza dell'essere, della sua manipolabilità senza limiti e la negazione del dovere di prendersi cura dell'essere. Questo – come si sa – è il nichilismo, che nella sua forma più rigorosa e coerente dovrebbe rifiutare qualsiasi affermazione valutativa sull'essere, anche quella basata su "punti di vista" sog-

<sup>17</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 71, a. 2.

<sup>18</sup> J. RAZTINGER, *Quid est veritas?*, in *Micromega*, 2005, p. 208.

gettivi e relativi. La fede cristiana può accettare la sfida di un pluralismo alla ricerca della verità, ma per il nichilismo nessun fatto può avere qualche valore, neppure il “fatto” del pluralismo.

### 3. Ragione e tradizione

È bene sottolineare che Benedetto XVI rifiuta l'alternativa usuale tra la via di una ragione critica, riflessiva e distaccata e quella della tradizione. Questa separazione è propria della modernità che ha inteso la filosofia come una presa di distanza critica dalle tradizioni. Proprio in questo, ad esempio, il giusnaturalismo moderno, il cui razionalismo astratto ha esercitato una profonda influenza anche nella cultura cristiana, si distingue da quello aristotelico e da quello medioevale. Non dobbiamo accettare quest'alternativa tra ragione critica e tradizione, che però non bisogna confondere con le tradizioni particolari, cioè con una concezione debole o identitaria di tradizione<sup>19</sup>.

Per Benedetto XVI non si tratta di evocare le tradizioni particolari e neppure quelle più significative. Si tratta di ribadire che anche la ragione illuministica deve riconoscere di nascere in una culla che la tiene in vita. Non si tratta delle culture, ma piuttosto del deposito trasversale di valori che cresce con la crescita dell'umano a dispetto delle continue ricadute nella barbarie. Possiamo parlare dello stesso umanesimo come di una grande tradizione universale generata dall'incrocio delle grandi sapienze del mondo. In questa incontriamo l'idea di una legge morale naturale, che indica l'esistenza di un patrimonio di valori comuni a tutti gli uomini a prescindere dalla loro giustificazione filosofica o religiosa<sup>20</sup>. Quindi, quest'idea non è una costruzione concettuale astratta, ma prima di tutto una costante antropologica dell'umano, per quanto variamente intesa e praticata. Certamente la sua giustificazione filosofica e religiosa è ben lungi dall'essere irrilevante e – come ben sappiamo – è fonte di conflitti e di divisione<sup>21</sup> e, tuttavia, non si tratta di un dialogo tra sordi, ma tra persone che hanno in comune la convinzione dell'oggettività dei valori e la cura dell'umano.

Questo grembo vitale permette alla razionalità una grande libertà di esercizio e di sviluppo, ma a patto di non recidere il cordone ombelicale che l'alimenta. *Sola* ragione non significa ragione *sola*. Una volta che s'è preso il sentiero di una ragione revisionista, disincarnata e indipendente da ogni contesto e soprattutto dal suo lungo cammino, allora il ragionamento diviene sterile e si cade nello scetticismo e nella disperazione. Alasdair MacIntyre coglie nel segno quando afferma che il progetto disincarnato dell'Illuminismo ha contribuito a rendere credibile il pen-

<sup>19</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *L'obbligo giuridico e il paradigma della tradizione*, in *Ragion pratica*, 2014, n. 43, pp. 377-383 e anche dello stesso, *Il diritto tra tradizione e contingenza*, in *Philosophical News*, 2012, 5, pp. 67-71.

<sup>20</sup> Questo è un aspetto molto sottolineato dal documento della Commissione teologica internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, 2009.

<sup>21</sup> Cfr. da ultimo il testo molto istruttivo di A.M. EMON, M. LEVERING, D. NOVAK, *Natural Law. A Jewish, Christian and Islamic Trialogue*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

siero di Nietzsche. Si può tentare di evitare la questione del bene e del giusto rifugiandosi in un'etica procedurale, ma con ciò stesso si rinuncia al senso del cammino della ragione verso il bene e il giusto. L'ironia di tutto ciò – come nota Charles Taylor – risiede nel fatto che questa posizione è motivata all'origine dalla difesa di un bene, quello della libertà di agire e di scegliere in senso consapevole e razionale, che è uno dei beni trascendenti più importanti e costitutivi della nostra civiltà. Rinunciare a cercare il bene in nome del bene!

Dietro questo discorso noi possiamo intravedere un'epistemologia che vale non solo per le scienze umane, ma anche per quelle naturali: è impossibile uscire totalmente da noi stessi e guardarci dal di fuori senza cadere nel nichilismo, ma ciò non significa difendere una qualche forma di tradizionalismo. Significa che la natura umana non esiste allo stato puro, perché l'uomo è un animale culturale non solo nel senso del pluralismo delle culture, ma prima ancora nel senso trasversale, perché trascendente, di una progressiva civilizzazione che dà forma alla natura umana. C'è – a detta di Benedetto XVI – una sapienza dell'umanità come tale, a cui partecipano anche le grandi religioni, e che “non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee”<sup>22</sup>. Come non ricordare *I fratelli Karamazov* ove si dice: “Non vi sarebbe la civiltà se non avessero inventato Dio”. Ed anche, seppur con altri intenti, l'affermazione di Nietzsche ne *La gaia scienza* (af. 344): “anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina”.

Questa sapienza dell'umanità è l'involucro entro cui opera la filosofia, anche quella più decostruttiva e dissacrante. “La filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino”<sup>23</sup>.

C'è, dunque, una tensione dialettica fruttuosa tra la fonte trascendente dei valori e il loro processo di positivizzazione nel cammino storico di civilizzazione a cui partecipano, nel bene o nel male, anche le religioni. Ma, se queste accettano lo scrutinio di una ragione purificatrice, come l'accetta la religione cristiana, allora non c'è da temere<sup>24</sup> che la linfa della fede possa asservire una ragione laica fatta per il dialogo, il confronto e la ricerca di una verità mai data per scontata o dedotta da postulati superiori. È evidente che Benedetto XVI non pensa certamente di dedurre la filosofia o il diritto o la politica da premesse di fede<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> BENEDETTO XVI, *Allocuzione per l'incontro all'Università degli studi di Roma “La Sapienza”, 2008.*

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> Come temono, tra altri, A. VON BOGDANDY, S. DELLAVALLE, *Realtà e trascendenza: una questione non solo religiosa*, in *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, cit., p. 129.

<sup>25</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alle autorità civili*, Londra, Westminster Hall, 17 settembre 2010.

#### 4. Diritto e ragione

Da ultimo, mi preme notare che l'approccio teologico e filosofico di Benedetto XVI intercetta in modo significativo l'evoluzione del diritto contemporaneo.

Le affinità e i parallelismi fra diritto e religione, tra scienza giuridica e teologia sono indubitabili e non appartengono solo ad un passato ormai tramontato<sup>26</sup>. Sia nel diritto sia nella teologia l'interpretazione ha un ruolo cognitivo del tutto centrale<sup>27</sup>. Anche se Benedetto XVI non è un giurista, è vero che il rapporto tra teologia e diritto è simile a quello tra teologia e filosofia: la teologia ne custodisce il senso, ma a patto che cammini con le sue gambe e non si chiuda in se stesso. Se è vero che nella molteplicità delle parole umane dei testi rivelati si dispiega l'unica Parola di Dio – come Benedetto XVI ha ripetutamente sottolineato –, anche per il diritto la storia della sapienza umana è il luogo in cui si dispiega la ragione giuridica. Essa si esprime attraverso una molteplicità di ordinamenti giuridici che coesistono, s'intrecciano, si scontrano nelle forme più varie. Il diritto è positivo per sua natura ed è per questo che la spiegazione positivista è attraente per il giurista. Benedetto XVI non dice che sia falsa, ma che è incompleta o parziale. È ciò che oggi molti giuspositivisti riconoscono espressamente, seppur con il sottinteso che sia l'unica conoscenza scientifica possibile riguardo al diritto. Ma c'è un fenomeno del tutto empirico che dovrebbe inquietarli: quello della trasmigrazione degli istituti giuridici, dell'uso in una parte del mondo di un diritto formatosi in un'altra parte, della circolazione delle esperienze giuridiche, della somiglianza delle argomentazioni usate dalle corti costituzionali di tutto il mondo. Si è arrivati al punto di parlare di universalità del diritto positivo<sup>28</sup>. Non si tratta certamente di una uniformizzazione del diritto, ma del riconoscimento che categorie giuridiche, forme giuridiche e istituti giuridici formati nelle culture particolari (soprattutto in quelle di *common law* e di *civil law*) diventano significative e persino applicabili al di fuori del loro contesto d'origine.

Nell'ottica di una concezione chiusa del sistema giuridico per cui esso deve vivere solo delle risorse che trova in se stesso, un argomento tratto dal diritto straniero ha ben poco senso. Esso può essere accettato solo a condizione che si abbandoni una concezione del diritto come insieme di norme dettate dalle autorità costituite per considerarlo come in effetti è, cioè un insieme di pratiche interpretative e argomentative per risolvere problemi della vita comune. Poiché tali problemi sono in qualche modo ricorrenti in tutte le società e sono risolti in modo diversificato ma comunicabile, specie tra le società che hanno raggiunto un grado consimile di civilizzazione, allora è sensato apprendere dall'esperienza degli altri popoli.

Se il diritto fosse soltanto una questione di volontà legislativa, allora non si ve-

<sup>26</sup> Cfr., ad esempio, F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1997; ID., *Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Giappichelli, Torino, 2012.

<sup>27</sup> Cfr., ad esempio, BENEDETTO XVI, *Discorso al mondo della cultura*, Parigi, Collège des Bernardins, 12 settembre 2008.

<sup>28</sup> S. CASSESE, *Universalità del diritto*, Napoli, Ed. Scientifica, 2005.

de cosa mai potrebbero insegnarci i comandi giuridici propri degli altri popoli e le norme proprie dei sistemi giuridici stranieri. Ma, se il diritto è essenzialmente una *problem-solving enterprise*, cioè è materia di ragion pratica, allora ha senso osservare come gli altri hanno affrontato gli stessi problemi e indagare quali relazioni razionali vi siano fra il caso che dobbiamo risolvere e il modo in cui casi simili sono stati risolti in altre parti del mondo. Questo è compito della giurisdizione e della dottrina giuridica. Si forma, così, per accumulazione un patrimonio mondiale di conoscenze pratiche sull'uso del diritto, sui diritti e la giustizia. Si formano non solo patrimoni costituzionali comuni, principi giuridici comuni alle nazioni civilizzate, ma anche si attiva una comunicazione interculturale delle pratiche e delle forme giuridiche di vita. Non si tratta di un corpo di principi e di orientamenti giuridici uniforme o sistematico, ma di un serbatoio di forme giuridiche di vita comune che hanno retto la prova della storia e sono in qualche modo universalizzabili e intercambiabili, cioè non prigioniere nelle *enclaves* culturali. La ragionevolezza rende in qualche modo universale lo stesso diritto positivo.

Ciò non significa affatto che ci siano contenuti giuridici immutabili né che ci siano strutture fisse della giuridicità, ma che ci sono istanze fondamentali o orizzonti generali di bene che dovrebbero essere resi accessibili ad ogni essere umano e che costituiscono il senso del diritto e le ragioni del suo uso. Prima di tutto si tratta del valore trascendente della giustizia, sicché bisogna dire, con Gustav Radbruch, che il diritto è quella realtà il cui senso è quello di servire alla giustizia<sup>29</sup> o, con Jeremy Waldron, che è quella realtà che collabora positivamente alla ricerca della giustizia quando difende il principio dell'eguaglianza e del rispetto per le persone, quando chiede il *self-restraint* nell'uso del potere, quando invoca giustificazioni ragionevoli<sup>30</sup>. Ma il percorso dell'indagine dovrebbe essere induttivo come conviene alla ragion pratica. Bisogna prendere le mosse dai discorsi giuridici emblematici, in cui si parla della "cosa-diritto", per risalire alle ragioni e ai fini che la giustificano. Il discorso è quella "situazione" di linguaggio in cui si attua il comprendere e l'intendersi. Dalla positività di questi discorsi si risale alle ragioni che li animano, così come Aristotele prendeva le mosse dagli *éndoxa* del suo tempo per purificarli dal loro interno.

Come spiegare tutto ciò se non facendo ricorso a quelle due fonti della giuridicità che Benedetto XVI ha individuato nella ragione e nella natura umana<sup>31</sup>?

Le conseguenze dell'evoluzione del diritto contemporaneo sono, dunque, anche teoriche e filosofiche. Certamente l'eterno dibattito fra giusnaturalismo e giuspositivismo deve essere riformulato e aggiornato in modo radicale. Ma qui posso solo notare in conclusione che anche nel diritto si va evidenziando, per chi sa leggerla, quella vittoria dell'intelligenza che il cristianesimo ha rappresentato nel mondo delle religioni.

<sup>29</sup> G. RADBRUCH, *Legal Philosophy*, in *The Legal Philosophies of Lask, Radbruch and Dabin*, trad. ingl., Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 75.

<sup>30</sup> J. WALDRON, *Does Law Promise Justice?*, in *Georgia State University Law Review*, 17, 2000-2001, p. 776.

<sup>31</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al Parlamento Federale tedesco*, Reichstag di Berlino, 22 settembre 2011.