

Logos e Chresis (J. Ratzinger e C. Gnilka) .

Prospettive filosofiche da una sinergia di pensiero

Logos and Chresis (J. Ratzinger and C. Gnilka) .

Philosophical perspectives from a synergy of thought

di Giuseppe Fidelibus

Abstract: In questo contributo il pensiero di Joachim Gnilka opera in sinergia con quello di Joseph Ratzinger al fine di chiarire il vero nucleo tematico della lezione tenuta dal papa emerito a Regensburg nel 2006, valorizzando la sua rilevanza nel contesto della crisi della cultura occidentale. Se nell'antichità, argomenta Gnilka, la religione ha rappresentato una risposta alle domande dell'uomo, dando origine alla *chresis* di pensiero greco e biblico, la crisi contemporanea è da intendere come risultato del secolare processo di de-ellenizzazione del pensiero religioso con i suoi esiti patologici sia per la ragione filosofica sia per l'uomo in quanto tale. Occorre dunque fondare un nuovo illuminismo nel quale la ragione, non rinunciando alla sua pretesa di verità, possa aprirsi alla ricezione del senso, condizione inderogabile sia per stabilire un vero dialogo interculturale sia per liberare l'uomo da scetticismo, idolatria e irrazionalismo.

Abstract: In this contribution the thought of Joachim Gnilka works synergistically with that of Joseph Ratzinger to clarify the real topic of the lecture given by the Pope Emeritus in Regensburg in 2006, enhancing its relevance in the context of the crisis of Western culture. In ancient times, as Gnilka argues, religion represented an answer to man's questions and it gave rise to the chresis of Greek and biblical thought. But now the contemporary crisis is to be understood as the result of the centuries-long process of de-Hellenization of religious thought with its pathological effects both for a philosophical reason and for human beings in their essence. Thus, It is necessary to found new enlightenment in which reason, without renouncing to claim the truth, can open itself to the

reception of meaning which is a mandatory condition both to establish a true intercultural dialogue and to free man from skepticism, idolatry, and irrationalism.

Parole chiave: crisi dell'Occidente - chresis - dialogo - fede - ragione (logos)

Key words: chresis (discernment) - crisis of the West - dialogue - faith - reason (logos)

Il presente contributo ha, come intendimento non secondario, quello di allontanare un qualche equivoco e dirimere un facile fraintendimento a cui le operazioni massmediatiche hanno spensieratamente sottoposto il contenuto di questa preziosa *lectio magistralis* che Ratzinger ha tenuto nel settembre 2006, come Papa Benedetto XVI, nella “sua” Regensburg. Fraintendimento ed equivoco sono stati – più o meno volutamente – entrambi ingenerati dall’aver posto al centro dell’intero testo quello che l’autore stesso dichiara subito come «un argomento piuttosto marginale nella struttura dell’intero dialogo»⁵¹. Il riferimento va ad un passo dai *Dialoghi con un musulmano – VII discussione* di Manuele II Paleologo a partire dal quale si è voluto subito identificare il nucleo centrale della lezione col rapporto tra cristianesimo e Islam, tra le Sacre Scritture ed il Corano (per altro maldestramente recepito come messaggio accusatorio); invece «di ciò – chiarisce lapidariamente ed inequivocabilmente Ratzinger a favore del suo attento e competente uditorio accademico – non intendo parlare ora in questa lezione» (ibidem). La sua puntualizzazione ci basta, per ora, per cercare altrove i nuclei vitali del percorso così come l’autore ce lo prospetta. Al fine di controbilanciare il peso di quella clamorosa irrazionalità ed avvalendoci delle autorevoli ricerche filologiche di C. Gnilka, affideremo piuttosto la traccia delle nostre riflessioni alla stessa formulazione del titolo del presente contributo: *Logos e Chresis (J. Ratzinger e C. Gnilka). Prospettive filosofiche da una sinergia di pensiero*. La scoperta di una tale sinergia siamo convinti che acclarerà, al contempo, il vero nucleo centrale della lezione di Regensburg, facendo meglio risaltare la pertinenza dei due orientamenti di pensiero alle urgenze più vivide del lavoro della ragione nel nostro tempo. La stessa collocazione storica di quella lezione può aiutare a contestualizzare la questione, corroborando con pertinenza l’intento filosofico del percorso che andiamo ad intraprendere.

⁵¹(Ratzinger 2008: 8). Per le citazioni che seguiranno adotteremo quest’edizione critica del testo originale della lezione di Regensburg. Vi si trovano contributi di vari studiosi sull’argomento come anche il testo in italiano dai *Dialoghi con*

1. Il contesto

A 5 anni dal luttuoso episodio dell'attacco terroristico alle americane torri gemelle il dibattito culturale si presenta riduttivamente centrato sulla paternità religiosa che presiederebbe all'agire violento che la storia va registrando. Il marxiano "religione oppio dei popoli" sembra trovare nuove ragioni di conferma. Il cristianesimo stesso, con la sua connaturale "pretesa alla verità"⁵², finisce così, e si direbbe a titolo "privilegiato", in questa indifferenziata accusa. La lectio del settembre 2006 ha questo trascorso alle spalle; ma, appena due anni dopo (settembre 2008) il fallimento finanziario di Lehman Brothers apre le porte ad una crisi economica non meno luttuosa: è la destabilizzazione del sistema economico mondiale che determinerà una regressione epocale nell'equilibrio anche politico di popoli e nazioni di cui siamo tutt'ora partecipi vittime, più che neutrali spettatori. Fra retrospettiva e prospettiva – sul piano storico-culturale – la lezione di Regensburg si situa in una preziosa posizione di cerniera per ripensare questo primo tratto del nostro terzo millennio. È noto che gli interlocutori destinatari sono membri di una compagine accademica dedicata al lavoro della ragione nel contesto di un'Università che rappresenta anche un'importante luogo di memoria autobiografica per l'autorevole relatore. D'altro canto, è quanto mai significativo il fatto che, per argomentare sul tema della sua relazione - *Fede, Ragione e Università* – da Pontefice, Ratzinger scelga proprio di riandare al contenuto precipuo di un'esperienza vissuta (1959) da cui muove l'intero seguito di riflessioni. L'incipit del testo è già un atto di credito alla portata conoscitiva dell'esperienza i cui significati il percorso teoretico successivo provvederà a rinvenire: «un'esperienza di *universitas* [...] l'esperienza, cioè, del fatto che noi, nonostante tutte le specializzazioni, che a volte ci rendono incapaci di comunicare tra di noi, formiamo un tutto e lavoriamo nel tutto dell'unica ragione, con le sue varie dimensioni, stando così insieme anche nella comune responsabilità per il retto uso della ragione – questo fatto diventava esperienza viva» (Ratzinger 2008: 6). Qui il dato d'esperienza precede metodologicamente ed anima dall'interno l'investigazione speculativa che ci attende. Di questa "esperienza viva" del lavoro della ragione costituisce altresì parte integrante l'apporto delle facoltà teologiche, le quali «interrogandosi sulla ragionevolezza della fede, svolgono un lavoro che necessariamente fa parte del "tutto" dell'*universitas scientiarum*, anche se non tutti potevano condividere la fede» (ibidem). Il fenomeno che Ratzinger registra dalla storia come "fatto" è il contenuto di un'esperienza in cui si documenta quello che egli stesso denomina "coesione interiore nel cosmo della ragione": esso sta anche in mezzo all'incipiente scetticismo accademico in materia teologica. La storia risulta dunque apportatrice di evidenze e significati pertinenti all'ordine stesso

un musulmano. VII Discussione di Manuele II Paleologo su cui si è soffermato Benedetto XVI (Ratzinger 2008: 87-128).

della ragione, e tali apporti riguardano il connettivo epistemico che corre tra ragione e fede: «Che anche di fronte a uno scetticismo così radicale resti necessario e ragionevole interrogarsi su Dio per mezzo della ragione e ciò debba essere fatto nel contesto della tradizione della fede cristiana, questo, nell'insieme dell'università, era una convinzione indiscussa» (ibidem). L'università stessa risulta il luogo privilegiato di questa uni-totalità della ragione in quanto arriva a sondare il terreno di Dio alla luce della fede: unitotalità inscindibile che costituisce il *lògos* normativo che presiede alla stessa università come istituzione storica. Il tema centrale della lezione – il nesso tra fede, ragione ed università – risulta, dunque, come portato storico di un'esperienza. È alla luce di esso che il tema viene ripensato in un percorso teoretico del quale ora enucleeremo i tratti salienti.

2. Il logos: l'eredità filosofica di un incontro originario

In un suo studio del 1990 sulla conversione della cultura antica Gnilka ha osservato come «il mondo del paganesimo dotto accoglie con scetticismo e disprezzo la pretesa cristiana di possedere e annunciare la verità. Questo baratro attraversa la storia dello spirito nella tarda antichità e accompagna il cammino della chiesa dei primi secoli [...] un atteggiamento scettico e al contempo conservatore che si trova in nettissima opposizione con la convinzione religiosa del cristiano: dal momento che comunque non si può conoscere la verità o, in ogni caso, non la si è ancora trovata, è meglio lasciare tutto così com'è; è meglio riconoscere la veneranda cultura di un popolo e con essa la sua religione in toto»⁵³. Non sarà questo – rileva successivamente Gnilka – l'atteggiamento seguito dai Padri della Chiesa. A partire dalla titolarità primigenia del dialogo tra Cristo e Pilato egli ricostruisce l'intera vicenda tardoantica della collusione culturale tra un tale scetticismo filosofico e la conservazione della religione nelle forme tipiche dell'idolatria asservita al mito. Alla luce di tali premesse, rileggiamo dunque con interesse il testo che Ratzinger pone al centro della sua lezione e tratto dai *Dialoghi con un musulmano* di Manuele II Paleologo. L'alternativa allo scetticismo sarebbe quella di imporre, a persone o popoli, una qualche religione finanche con forza e violenza? No: «non agire secondo ragione (*sun-lógo*) è contrario alla natura di Dio». Ogni conversione religiosa è questione di ragione, a titolo di competenza epistemica; inversamente: ogni atto della

⁵² (Ratzinger 2003: 170). L'espressione è ripresa da un volume di J. Ratzinger ben noto a lettori e studiosi; vi sono raccolti diversi saggi sull'argomento.

⁵³ (Gnilka 1990: 126). Il testo di Gnilka contenuto nel volume coincide con quello della conferenza da lui tenuta al congresso internazionale *Les humanités Gréco-Latines et la civilisation de l'universel*, Coimbra 10-16 aprile 1988. A distanza di ormai due millenni il quadro qui sintetizzato da Gnilka come “scetticismo e disprezzo” – da parte del “paganesimo dotto” - della “pretesa cristiana di possedere e annunciare la verità” appare tutt'altro che obsoleto. Ratzinger ne ha sintetizzato così la vivida ed allarmante attualità culturale: «al termine del secondo millennio cristiano, il cristianesimo si trova, proprio nel luogo della sua originaria diffusione, in Europa, in una crisi profonda, basata sulla crisi della sua pretesa alla verità [...] Poiché sembra che di fronte al mistero di Dio siamo nati ciechi. Per il pensiero contemporaneo il cristianesimo non si trova assolutamente in una prospettiva più favorevole rispetto alle altre religioni, anzi: con la sua pretesa alla verità, sembra essere particolarmente cieco di fronte al limite di ogni nostra conoscenza del

ragione chiama in causa la natura stessa di Dio come *logos*. Si tratta di un'apertura originaria della ragione su di un piano epistemico nel quale essa sonda un territorio ulteriore del *logos* medesimo senza ricadere nella falsificante connivenza tra scetticismo filosofico e idolatria religiosa. Le ascendenze greche dell'enunciato adottato dall'imperatore bizantino nei riguardi del suo colto interlocutore persiano danno modo a Benedetto XVI di segnalare l'attualità problematica del dibattito e di tentare una domanda: «A questo punto – osserva – si apre, nella comprensione di Dio e quindi nella realizzazione concreta della religione, un dilemma che oggi ci sfida in modo molto diretto. La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio è soltanto greco o vale sempre e per sé stesso? Io penso – aggiunge – che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia» (Ratzinger 2003: 10). Questa profonda concordanza trova la sua inequivocabile ed efficace attestazione nel testo evangelico del Prologo di San Giovanni – “In principio era il *logos*” – e risuona, a distanza di oltre un millennio nelle parole dell'imperatore bizantino: «Dio – commenta Ratzinger - agisce *sun lógo*, con *logos*. *Logos* significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione [...]. In principio era il *logos*, e il *logos* è Dio, ci dice l'evangelista. L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era semplicemente un caso» (ivi: 10-11). Su quale base, dunque, si costruisce la plausibilità teoretica del dire del Paleologo? «Partendo veramente dall'intima natura della fede cristiana e, al contempo, dalla natura del pensiero greco fuso ormai con la fede» (ivi: 13). La sorpresa di questa originaria “connaturalità” di pensiero «tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è un fatto di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni ma anche di quello della storia universale – un dato che ci obbliga anche oggi» (ivi: 14). La scoperta di questa connaturalità costituisce dunque l'atto costitutivo della sinergia epistemica tra fede e ragione, tra ragione teologica e ragione filosofica, sinergia tutta fondata sul fatto che, ora, «il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore» (ibidem). Si stabilisce così una reciprocità normativa tra *logos* divino ed umana ragione, una correlazione epistemologica tra ragione teologica e ragione filosofica, reciprocità a motivo della quale “non agire secondo ragione” costituisce atto autodelegittimante per la ragione a motivo della sua sottrazione alla relazione originaria (*logos*) che la fonda. Operazione dis-sennata, questa, a causa della rimozione che essa comporta dell'ordinamento costitutivo che l'abilita al senso. L'enunciato, infatti, assume così – nella ripresa che ce ne offre Ratzinger – un connotato epistemico-normativo prima ancora che morale. Ne va della legittimità (sensatezza) stessa della ragione come tale, della sua soggettività giuridica

divino, sembra caratterizzato da un fanatismo particolarmente stolto» (Ratzinger 2003: 170-171). Il paradosso di uno

nell'orizzonte della storia universale: la sua perdita di senso è perdita della sua personalità propria quanto ai suoi stessi atti. Originariamente, infatti, l'agire storico della ragione ci viene ora rivelata come un co-agire, vale a dire come un operare all'interno di una relazione istitutiva nella quale trova il suo ordinamento universale legittimante. La coincidenza negativa del “non agire con ragione” e l' “essere contro la natura di Dio” equivale a stabilire l'ordinamento giuridico della ragione storica, il suo statuto epistemologico e non appena un suo semplice orientamento etico: *nec sine* – riferito alla ragione - *nec contra* – riferito alla natura di Dio. Così – ed in positivo - lo spazio ed il moto stesso del *logos* identificano uno spazio ed un moto a duplice senso di orientamento tra l'agire della ragione e la natura stessa di Dio. Su questa linea Ratzinger infila la triplice flessione di un tale moto: *logos* > *sun lógo* > *dia-lógo*. In quest'ordine l'agire storico della ragione *sun-lógo* rappresenta ed esprime una legge (*logos*) per la quale il suo stesso moto si configura come un “lasciar operare” in modo tale da non impedire il suo attualizzarsi nell'ambito della vita e del mondo – *dia-lógo*. Sta qui la genuina responsabilità della ragione: non avere obiezione a questa legge che la istituisce, legittimandola universalmente in termini di imputabilità storica⁵⁴. Sta qui anche il focus teoretico che segna il superamento di ogni compromesso di principio con idolatria religiosa e scetticismo filosofico. E ancora: in questa prospettiva il testo di Ratzinger parla a ragione di “vicendevole avvicinamento interiore” e non semplicemente di “inculturazione” tra l'annuncio cristiano dell'agire storico del *logos* e l'incedere interrogativo della filosofia greca. Anzi, non disdegna di scomodare termini storiograficamente ardati per connotare il fenomeno: «nel profondo, vi si tratta dell'incontro tra fede e ragione, tra *autentico illuminismo* e religione» (Ratzinger 2008: 12). È questo incontro che fa della storia un cosiddetto “caso serio”. Ci vengono così indicati, in essa, quattro passaggi chiave, che qui non possiamo sviluppare adeguatamente ma che corroborano e significano quell'incontro; ad essi succedono altri che segnano – per via teologica – la progressiva debilitazione di un tale “avvicinamento” generato dalla scoperta storica di una connaturalità di

scetticismo elevato a dogma si fa, così, sempre più incombente sulle dinamiche del pensare comune.

⁵⁴ Ci permettiamo di segnalare qui una feconda ed interessante convergenza teoretica del discorso di Ratzinger con l'orizzonte filosofico nel quale si muove la ragione teologica del suo amico e collega svizzero H. U. Von Balthasar. Proprio a riguardo della legge di fondo che presiede all'agire della ragione nello spazio storico del sapere, quest'ultimo fa osservare come «questa legge non opera soltanto “nel primo amore” o nell'atto sessuale, ma segna la famiglia e tutto ciò che le appartiene; segna infine tutta la vita umana che è un “giuoco” di “rappresentazioni” attualissime proprio laddove l'uomo, nel teatro della vita, assume su di sé le più grandi responsabilità morali. Se per un verso è *lui* il centro di tutto, per l'altro non è lui, ma una legge della vita e del mondo che egli rappresenta, di cui è espressione senza potersi identificare ad essa, nella cui affermazione si inserisce ben sapendo che il modo migliore di agire consiste nel lasciare operare la grande legge attraverso e senza impedimenti. Questa – continua Von Balthasar – può essere sia la legge della “natura” che supera e contiene in sé tutte le forme di attivazione individuale e sociale, ma può essere, ancora più globalmente, la legge della realtà dell'essere del mondo, in quanto tale, che si rivela in maniera ancora più enigmatica, per quanto riguarda il suo perché, in tutto ciò che è ordinato secondo le leggi della natura [...] La tensione esistente all'interno del sapere intramondano può essere espressa già con i termini “sapere e credere”» (Von Balthasar, 1961). L'agire storico della ragione è teoreticamente connotato come un agire nell'ordine di questa relazione originaria - pro, contro, senza, con... Sono determinazioni che la specificano declinandola ma mai potendola inoppugnabilmente

pensiero. Prima di procedere, non possiamo esimerci dal richiamare, in questo favorevole contesto - e per una più approfondita e dettagliata ricognizione di questi argomenti legati al fenomeno altrimenti noto come “ellenizzazione del pensiero cristiano” – il ricco e variegato materiale scientifico sull’argomento, contenuto nel volume *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio*⁵⁵.

1. Il “caso serio” della storia: la destituzione epistemologica di un’unità normativa

Parlando del metodo dei Padri e connotando le sue ricerche su *chresis*, C. Gnilka osserva che «una cultura non viene trasformata solo rifiutandone alcune parti e tollerandone altre. Vi deve contribuire una forza creativa che riconosca gli elementi della bontà, della verità e della bellezza, dando loro una nuova direzione e un nuovo senso [...] Qual è – si chiede giudiziosamente – la motivazione teologica del procedimento che è più di una scelta o rifiuto: e cioè scelta e incorporazione?» (Gnilka 1990: 146). Forza creativa di incorporazione al vero. E, commentando l’episodio di *Atti 16* sul passaggio di S. Paolo in Macedonia seguito alla precedente visione (il primo dei quattro passaggi storici segnalati), Ratzinger parla di una «“condensazione” (v. *incorporazione*) della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l’interrogarsi greco» (Ratzinger 2008: 11). “Condensazione” ed “incorporazione” descrivono e prospettano questo incontro come qualcosa che esula dal “semplice caso” e si attesta, spiegandosi, nell’ordine della corrispondenza ad una domanda (che è già esperienza di *dia-lógo*).

Nel secondo dei quattro passaggi storici di questo processo tale esperienza di corrispondenza s’approfondisce. A ritroso, il dialogo veterotestamentario tra Dio e Mosè contiene l’annuncio del nome di Dio come “Io sono”: «il suo essere – spiega Ratzinger – è, nei confronti del mito, una contestazione con la quale sta in intima analogia il tentativo di Socrate di vincere e superare il mito stesso» (ibidem). Anche qui è l’avvenimento di una corrispondenza di ragione che introduce il fenomeno di incorporazione ed offre “la motivazione teologica del procedimento che è più di una scelta o rifiuto”.

Con essa, la ragione è posta su di un piano ormai distante dal mito e, addirittura, in contestazione critica con esso. Il procedimento prosegue storicamente nel corso dell’esilio babilonese – terza tappa – con la lotta alla pratica idolatrica: «“Io sono”. Con questa conoscenza di Dio va di pari passo una specie di illuminismo, che si esprime in modo drastico nella derisione delle divinità che sarebbero soltanto opera delle mani dell’uomo» (ivi: 12). Nella prospettiva di Regensburg l’ambito

rimuovere. È infatti essa a stabilirne la significatività strutturale in termini d’intrascendibilità formale: *logos*, ovvero moto-a-senso. Teologia e filosofia vi trovano l’ordinamento filogenetico della loro inscindibilità epistemica.

⁵⁵ (Radice, Valvo 2011). Lo stesso A. Valvo ci ha consegnato un ulteriore strumento di approfondimento in occasione della ripubblicazione del 2013 (con testo in inglese) di quell’ormai classico tra gli studi sul tardoantico che è il libro di Werner Jaeger. Quanto alla ripresa del tema della ellenizzazione del pensiero cristiano il saggio presenta allo studioso notevoli apporti in termini di aggiornamento critico.

del “religioso” si scopre trapiantato nell’ordine della conoscenza – *logos* – per “una specie di illuminismo” che è teologico e filosofico al contempo. Anzi, proprio la ragione teologica si scopre ora come autentico “servizio” alla ragione filosofica: il procedimento critico che ne scaturisce tende, dunque, ad immunizzare la ragione da ogni compromesso giustificatorio con scetticismo filosofico e religiosità idolatrica. Questa sorta di *ancillitas* della teologia a beneficio della filosofia è salutare per la ragione come per la religione: un’inedita apertura critica del religioso al *logos*⁵⁶. Nel contesto di questa retrodatata e inedita forma di “illuminismo”, segnalato da Ratzinger, il lavoro di scelta-incorporazione-condensazione tra fede biblica ed interrogarsi greco viene – gli sviluppi successivi lo confermeranno - criticamente connotato nei Padri. È nell’ambito di un tale lavoro che “illuminismo” passa ad indicare, con la ricognizione operata da J. Ratzinger, l’originale ed innovativa istituzione di una correlazione epistemica fra teologia e filosofia, nonché di un incipiente e fecondo percorso dialogico tra i due rispettivi ambiti dell’esercizio della ragione.

Il quarto passaggio storico – quello forse più difficile – è rimarcato da Ratzinger come «una testimonianza testuale a sé stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo» (Ratzinger 2008: 12). Si tratta dell’epoca ellenistica, nel cui contesto si segnala l’evento letterario della traduzione greca dell’Antico Testamento – la cosiddetta “Settanta”. Con ciò la fede biblica incontra quella «parte migliore del pensiero greco», fino a un contatto vicendevole che si è poi realizzato specialmente nella tarda letteratura sapienziale» (ibidem). Gli stessi Padri faranno tesoro di questo lavoro, assumendolo nella *chresis* che caratterizza il loro metodo. Dove risiede la paternità normativa di un tale lavoro? Essi traggono profitto da quel fatto storico nel quale la “incorporazione” tocca la relazione stessa tra verità e metodo, tra umano e divino; laddove, cioè, quell’ “avvicinamento interiore” si realizza in forma personale come assunzione della storia nell’economia stessa del *logos*: «la prova della vicinanza di

⁵⁶ Altrove, lo stesso Ratzinger ci riporta ad un momento storico, in epoca tardoantica, in cui l’opera critica dei Padri giunge a formulare esplicitamente lo status epistemico di questo dialogo tra razionalità filosofica e ragione teologica sulla scorta di conoscenze provenienti dagli stessi studiosi pagani. È quello intrattenuto da Agostino con la teologia tripartita (*mitica* dei poeti, *civile* degli Stati, *naturale* dei filosofi) di M. T. Varrone: «Dov’è – si chiede il teologo J. Ratzinger – che egli (Agostino) situa il cristianesimo nella triade varroniana delle religioni? Quello che stupisce è che senza la minima esitazione Agostino attribuisce al cristianesimo il suo posto nell’ambito della “teologia fisica”, nell’ambito della razionalità filosofica [...] Il cristianesimo ha, in questa prospettiva, i suoi precursori e la sua preparazione nella razionalità filosofica, non nelle religioni [...] Il che significa: la fede cristiana non si basa sulla poesia e la politica, queste due grandi fonti della religione; si basa sulla conoscenza [...] Nel cristianesimo, la razionalità è diventata religione e non più il suo avversario [...] Ed è proprio questo che all’ampia tolleranza dei politeismi doveva necessariamente apparire come intollerabile, addirittura come nemico della religione, come “ateismo”; non si fondava sulla relatività e sulla convertibilità delle immagini, disturbava perciò soprattutto l’utilità politica delle religioni e metteva così in pericolo i fondamenti dello Stato, nel quale non voleva essere una religione tra le altre, ma la vittoria del pensiero sul mondo delle religioni» (Ratzinger 2003: 177-179 passim). L’effetto virtuoso di commistione inedita tra ragionevolezza della fede e religiosità della ragione che si verifica in un tale quadro epistemico profilato da Ratzinger è centrale – ai fini di questo dibattito – nel nostro recente studio (Fidelibus 2016) cui si rimanda il lettore interessato.

Dio – spiega Gnilka - è l’insegnamento fondamentale del cristianesimo [...] Questa vicinanza si manifestò con l’incarnazione di Cristo, nella quale Dio si unì alla natura umana nel modo più profondo senza deporre la natura divina» (Gnilka 1990: 149). Ciò segna ed attraversa le fibre interne della storia fino alla questione del suo senso, interpellando specificamente l’agire storico della ragione come anche le forme della religione nel culto. Dio è ormai «quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo – aggiunge Ratzinger – l’amore [...] sorpassa ogni conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero [...] tuttavia esso rimane l’amore del Dio-*Logos*, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo, *logikè latreia* – un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione»⁵⁷. Non si tratta, dunque, di ricondurre kantianamente “la religione nei limiti della semplice ragione” ma di aprire l’orizzonte della ragione all’esperibilità del senso della storia ad opera del Dio-*logos*, in persona storica. Tale esperibilità è genuina competenza della ragione, amorevolmente offerta per mano del Dio-*logos* anche come contenuto oblativo del culto. Ciò incorpora in unità i semi di verità sparsi nella storia, dischiudendone il loro senso finale; ancora Gnilka: «Cristo rende visibile la verità nella sua persona. Essa era presente anche prima, ma non tutti potevano riconoscere e discernere (*cernere atque discernere*) le verità parziali nel miscuglio del pensiero antico. Cristo le ha rappresentate [...] Egli non ha attestato solo le parole dei profeti, ma anche gli elementi, le parti, le tracce, i semi della verità negli autori antichi. Con ciò sono chiariti e spiegati quei *vera* non solo fin dalla loro origine (fin dalla creazione e dalla natura dell’uomo) – come altrimenti è usuale nei padri –, ma essi – conclude quanto alla legittimazione finale del compimento del lavoro di *chresis* – sono in un certo senso legittimati anche fin dal punto finale e più alto della storia della salvezza» (Gnilka 1990: 148). Il lavoro di *chresis* viene a connotare intrinsecamente la coincidenza di verità e metodo nella persona di Cristo: indica, dunque, la dinamica del *logos* sul fronte del suo stesso agire storico. Inversamente, esso stabilisce la pertinenza del metodo storico alla ragione nell’ordine della fede. Aggiungiamo: alla luce del riconoscimento della presenza storica di Cristo, in persona, la sentenza del Paleologo “non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio” acquista in cogenza nell’ordine della fede non meno che in quello della ragione. Per di più, tale cogenza si gioca al cospetto di ciascuno dei semi di verità di cui la storia si correda nel tempo (passato, presente o futuro): la *chresis* tende, così, a realizzare una comunione di verità come metodo, strutturandosi come istituzione epistemologica di un’unità normativa. In ciò riscontriamo una sinergia di pensiero tra la prospettiva di J. Ratzinger e quella di C. Gnilka: la sintesi tra spirito greco e spirito cristiano data e dischiude, sul piano storico, l’enorme prospettiva di pensiero che

⁵⁷ (Ratzinger 2008: 14). Ad attestazione documentativa di un tale giudizio, scegliamo dalla vastissima produzione patristica un solo richiamo paradigmatico: i capitoli 1-6 del libro decimo del *De civitate Dei* di S. Agostino. Vi si potrà

attende un tale lavoro – come lavoro della ragione, quella teologica e quella filosofica in uno statuto unitario di *universitas scientiarum* (vds. la nascita delle Università nel Medioevo). I passaggi storici indicati finora dalla lezione di Regensburg rendono ragione del processo costitutivo della *universitas scientiarum* come istituzione. Il lavoro di *chresis* costituisce la dinamica animatrice di un tale processo mentre identifica la declinazione metodologica dell'istanza di verità. Le quattro tappe storiche indicate da Ratzinger possono, pertanto, essere facilmente intese come correlativi passaggi filogenetici della instaurazione del lavoro di *chresis*. Tocca ora seguire quello della sua destituzione in altrettanti passaggi storici indicati dall'autorevole relatore.

Un anticipo di quel che ne deriverà nei tempi moderni è collocato già nel tardo Medioevo ed ha come protagonista Duns Scoto (sec. XIII-XIV). All'epoca, dice Ratzinger, «si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano [...] iniziò con Duns Scoto una impostazione volontaristica, la quale alla fine [...] portò all'affermazione che noi di Dio conosceremo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto [...] La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive» (Ratzinger 2008: 13). Il tentativo del Concilio Laterano IV (1215) di ristabilire sull'argomento l'originario regime di analogia (linguistica ed ontologica) non lascia prevedere quello che riserverà la storia successiva, in epoca moderna: Ratzinger lo denomina, a titolo di "opposizione", «la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo – una richiesta che dall'inizio dell'epoca moderna domina in modo crescente la ricerca teologica» (ivi: 15). Tale richiesta segna un processo che egli riassume in tre "onde" distinte ma associate in questo comune movimento di controtendenza.

Dapprima, sotto l'azione dei postulati della Riforma del XV secolo e in ordine ad essi la ricerca teologica persegue un ritorno della fede allo stato storico di purezza primordiale: essa andrebbe dunque epurata dalle giustapposizioni filosofiche che le si sono sovrapposte dall'esterno. Alla luce del *sola Scriptura*, "vivente parola storica", la richiesta di deellenizzazione dovrebbe riguardare soprattutto la metafisica; essa «appare come un presupposto derivante da altra fonte, da cui occorre liberare la fede per farla tornare ad essere totalmente se stessa» (ibidem). Questa prima onda si radicalizza, in seguito, nella decisione di Kant di "accantonare il pensare per far spazio alla fede": si apre un baratro epistemico incolmabile tra fede e ragione che condanna la fede ad uno svuotamento di potenziale teoretico-conoscitivo e ad un suo relegamento nelle zone "pratiche" della ragione. Già

trovare un quanto mai serrato dialogo critico tra Agostino e la produzione di matrice (neo)platonica sull'argomento;

qui deellenizzazione comporta una frattura insanabile all'interno della *universitas scientiarum*: un dualismo di fondo separa ormai, epistemologicamente, teologia e filosofia, credere e sapere. Se la fede non riguarda più le domande della ragione, questa viceversa, si ritrae dall'originario nesso col Dio-*logos*, autoprecludendosi così uno spazio rilevante della sua competenza conoscitiva.

La seconda onda del programma di deellenizzazione – storiograficamente qualificato da Ratzinger come “fortemente operante anche nella teologia cattolica” – ha come protagonista la teologia liberale nei secoli XIX e XX, in particolare il suo capofila Adolf von Harnack. Conciliare il cristianesimo con la ragione moderna presume un ritorno alla figura storica di Gesù e del suo messaggio, liberata da ogni forma (ellenizzante) di sofisticazione teologica o filosofica. Il cosiddetto “Gesù storico”, oggetto dell'esegesi-storico-critica del Nuovo Testamento, sarebbe sì oggetto di ricerca teologica, ove, però, questa abbia assunto il metodo d'indagine delle scienze naturali. Quest'ultimo risulta, tuttavia, patrocinato da un modello epistemico risultante, nella scienza moderna, da una sintesi tra platonismo/cartesianismo (concetto moderno di natura e struttura matematica della materia) ed empirismo. Il testo argomenta diffusamente e con termini profondamente critici questa “onda” della deellenizzazione; il suo esito ferisce patologicamente innanzitutto la ragione a motivo del metodo di scienza, che «come tale esclude il problema Dio, facendolo apparire come problema ascientifico o prescientifico. Con questo però ci troviamo davanti a una riduzione del raggio di scienza e ragione che – conclude Ratzinger - è doveroso mettere in questione» (Ratzinger 2008: 18). A questa riduzione dello spazio epistemico della ragione, consegue un altrettanto patologica riduzione che colpisce l'uomo come tale, a titolo di soggetto stesso della scienza: «se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l'uomo stesso che con ciò subisce una riduzione, poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del “da dove” e del “verso dove”, gli interrogativi della religione e dell'*ethos*, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla “scienza” intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito soggettivo»⁵⁸. La portata di tale riduzione antropologica risulta, a detta di Ratzinger, davvero destabilizzante; le questioni cruciali del vivere umano sono consegnate ad un arbitrio irrazionale e indeterminato; il quadro che ci viene offerto non lascia spazio ad equivoci: «È

un'utile opportunità di approfondimento per il lettore studioso.

⁵⁸ (ib.). Si tratta di una rottura patologica e patogenetica dell'unità originaria tra posizione teoretica ed etica, tra evidenza e decisione, una rottura nella quale H. U. Von Balthasar ha indicato “uno dei frutti del razionalismo moderno”: «quello di chiudere il campo della verità in un presunto isolamento puramente teoretico. Così il territorio del buono e del bello è finito al di fuori di ogni controllo conoscitivo ed è stato abbandonato all'arbitrio soggettivo comunque atteggiato, oppure a un mondo privato della fede o del gusto. In questo modo – argomenta il teologo svizzero assumendo le istanze della causa filosofica – l'immagine dell'essere, la visione unitaria del mondo è rimasta lacerata ed è stato reso impossibile qualsiasi dialogo reale sulla verità. Si parla quindi ancora di contenuti accessibili in genere, in ultima analisi senza importanza, mentre le questioni più profonde della verità, che non si possono attingere senza decisione e senza gusto, vengono affidate al falso pudore del silenzio. Se la verità è incapace di decisione – ne conclude – allora la decisione personale circa il mondo è senza verità. Un rapporto simile del dialogo circa la verità si confonde [...] con un annientamento della verità stessa» (Von Balthasar, 1985: 33).

questa una condizione pericolosa per l'umanità: lo constatiamo nelle patologie minacciose della religione e della ragione, patologie che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell'*ethos* non la riguardano più» (ivi: 19). Se la prima onda toccava direttamente la relazione epistemica unitaria tra teologia e filosofia questa seconda fa leva sulla relazione tra teologia e sapere scientifico: e tuttavia i danni per l'unità normativa vivente della *universitas scientiarum* sono ingenti a causa della loro cooperazione alla riduzione patologica – preclusiva a motivo del metodo – della vita della ragione non meno che di quella della religione. La notevole sottolineatura è dello stesso Ratzinger nel suo storico dialogo con Habermas, dove fa valere – eloquentemente per quanto stiamo trattando in questa sede – il corrispondente insegnamento dei Padri: «Ci sono patologie nella religione che sono assai pericolose e che rendono necessario considerare la luce divina della ragione come un organo di controllo, dal quale la religione deve costantemente lasciarsi chiarificare e regolamentare; questo era anche il pensiero dei Padri della Chiesa. Ma [...] esistono patologie anche nella ragione (cosa che all'umanità oggi non è altrettanto nota); una *hybris* della ragione, che non è meno pericolosa ma a causa della sua potenziale efficacia è ancora più minacciosa [...] Perciò – osserva Ratzinger – anche alla ragione devono essere rammentati i suoi limiti ed essa deve imparare la capacità di ascolto nei confronti delle grandi tradizioni religiose dell'umanità. Quando essa si emancipa completamente e rifiuta questa capacità di apprendere, questo rapporto correlativo, diventa distruttiva» (Habermas, Ratzinger 2004: 79-80).

Da ultimo, quanto alla terza “onda” del processo di deellenizzazione, il testo fa riferimento a quella - a sua modo molto attuale - che considera la sintesi del cristianesimo con l'ellenismo una forma di riduzione penalizzante per le altre culture: queste – si dice – avrebbero diritto ad un ritorno al proprio passato precedente all'inculturazione ellenistica. Ratzinger liquida però questa tesi come “semplicemente sbagliata”, “grossolana” e “imprecisa”: il contatto tra cristianesimo e spirito greco è infatti attestato come “assimilazione interiore” dal fatto, puro e semplice, che, se il Vecchio Testamento fu tradotto in greco dall'ebraico, il Nuovo è stato scritto direttamente in greco ed in tal forma ha trovato diffusione iniziale il cristianesimo. Ora, se è vero che non tutti gli elementi della formazione della Chiesa antica debbano trovare universale integrazione culturale, pur tuttavia, ne conclude il relatore, «le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura» (Ratzinger 2008: 19-20).

Come si può ben vedere, al termine della disamina sulla deellenizzazione, questa costituisce problema e processo interno alla teologia – ed a quella cristiana in particolare - nelle sue tappe storiche. Se ne trae una situazione di pensiero nella quale ad una fede alquanto “spensierata”

corrisponde una ragione senz'altro depauperata nella sua propria istanza di verità. Per il Papa teologo è la stessa ricerca teologica che ha cooperato al processo di deellenizzazione del cristianesimo, cioè a quello di divisione tra ragione (filosofica/teologica) e fede biblica. È qui – e non in una fantomatica accusa all'Islam! – che risiede l'obiettivo critico del testo di Regensburg. Neppure l'ateismo moderno ma propriamente la teologia esce sotto accusa. Ecco perché la conclusione non prospetta affatto un nostalgico ritorno al passato pre-moderno, pre-illuministico o pre-islamico, bensì – casomai – un nuovo, “autentico illuminismo” che chiama in causa la ragione come tale: nel suo esercizio teologico, filosofico e scientifico (*universitas scientiarum*). Si tratta di una nuova (ri)costituzione epistemologica di quella che poi non è che un'antica unità normativa: «Non ritiro – abbiamo sentito dire a Regensburg - non critica negativa è dunque l'intenzione; si tratta invece di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa [...] In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze» (ivi: 20). Se la ragione deve riaprire il suo vasto orizzonte epistemico, la teologia deve pure, in tal senso, ritrovare la *sua* ragione epistemologicamente legittimante. È così che il discorso di Ratzinger sulla deellenizzazione incontra a distanza l'urgenza del filosofo G. Bontadini nel suo saggio del 1975 – *Metafisica e deellenizzazione*: «In questo nuovo clima lo stesso pensiero religioso, la teologia, tematizza il suo rifiuto dell'approccio razionale, che vuol dire, poi, rifiuto di una tradizione che risale nei secoli, fino alle origini della filosofia greca. È il tema della deellenizzazione del cristianesimo. Deellenizzazione che riguarda non solo i *preambula*, ma la stessa articolazione interna del discorso religioso, nonché il suo confronto con la negazione che il pensiero laicista ne fa [...] la *deellenizzazione* riguarda, appunto, precisamente, il Cristianesimo»⁵⁹. Così l'adagio “non agire secondo ragione è contro la natura di Dio” vale oggi, a maggior titolo, per la razionalità teologica il cui contributo all'allargamento della ragione si profila proprio come ripensamento della fede alla luce dell'esperienza amorevole e gratuita del *Dialogos*⁶⁰. Se “la *deellenizzazione* riguarda, appunto, precisamente, il Cristianesimo”, ciò non è per un regressivo passatismo culturale, né per progettare teologicamente un nuovo, improbabile processo di inculturazione; ciò tocca la peculiarità ed imprescindibilità del suo contributo all'allargamento della ragione, vale a dire il suo radicamento nelle ragioni della fede e la rappresentazione di queste per le vie della testimonianza storica: un agire, cioè, *sun-lógo*. Per converso, è in questa direzione di senso che la lezione di Regensburg, con la sua rilettura del fenomeno “deellenizzazione”, costituisce comunque una sollecitazione invitante per la razionalità filosofica; con sorprendente

⁵⁹ Corsivo dell'autore.

sintonia di pensiero ce lo ribadisce, per parte filosofica, lo stesso G. Bontadini: «La deellenizzazione, si sa, interessa peculiarmente il Cristianesimo, ma riguarda anche la filosofia»⁶¹.

A questo punto, tra le grandi possibilità dell'uomo odierno e le minacce che lo attentano, la condizione di opportunità è data, secondo il Papa teologo, dal fatto che «ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza»⁶². Questa unità, che è superamento della limitazione della ragione, è urgenza di tutti gli ambiti dell'odierna *universitas scientiarum* e dà i connotati a quel nuovo "autentico illuminismo" che è un agire *sun-lógo* da parte della ragione in ognuno di quegli ambiti. Così questo agire *sun-lógo* si configura, per Ratzinger, come un autentico *dia-lógo* delle culture e delle religioni non meno che delle scienze e della razionalità filosofica: esso fa storia nella misura in cui lascia libero spazio – e diritto - all'agire e parlare, in essa, del *logos*⁶³. La stessa *chresis* antica, per parte teologico-cristiana, si prospetta qui come possibilità di tesaurizzare gli odierni apporti di verità dai diversi ambiti di esperienza della ragione: perciò, come un rinnovato spazio già esemplificativo di *dia-lógo*.

...ed ora?...

In un suo recente studio, parlando del nuovo senso delle parole su cui s'attestano i dialoghi contenuti negli Atti dei martiri dei primi secoli, Gnilka evocava una "lotta", una "battaglia" (spirituale) per il senso delle parole che questi dialoghi prospettano. Nella confessione dei martiri vede documentata quella che egli stesso denomina "rivoluzione semantica" e che rappresenta «un emblematico esempio della *chresis*, dell'uso cristiano del patrimonio di forme e idee antiche» (Gnilka 2017: 228). *Accipite ergo, novis quae sit sententia rebus*: col verso del poeta biblico Giovenco egli sintetizza i discorsi dei martiri «perché questo è ciò che essi vogliono dire, ciò che

⁶⁰ (Bontadini 1975: 67-140). Interessanti ed approfonditi contributi sull'argomento, con suggestive istanze teoretico-comparative tra mondo antico e mondo contemporaneo, possono trarsi dal variegato saggio di A. Mazzanti del 2014 cui si rimanda il lettore interessato.

⁶¹ Ciò che il filosofo vede in gioco, allo stato attuale del dibattito filosofico ed in ordine ad ogni sapere scientifico, «è l'assunto della *pensabilità* dell'esperienza, delle condizioni di tale pensabilità» (Bontadini 1975: 158 – corsivo dell'autore). Potrà sembrare solo un particolare tra i tanti temi urgenti per la ragione odierna, tuttavia esso tocca uno dei massimi apporti del cristianesimo all'allargamento del suo stesso esercizio. Anche qui gli apporti metodologici della *chresis* potrebbero riservare sorprese costruttive ancora da esplorare, se laicamente appuntati sulla pensabilità stessa dell'esperienza nell'ordine variegato dei saperi in dialogo tra loro.

⁶² (Ratzinger 2008: 20). La riapertura di questa "ampiezza" interpella ancora la ragione filosofica nell'epoca della crisi della fede e dell'egemonia epistemologica della razionalità scientifica; vi trova ancora posto il tema della deellenizzazione come fattore debilitante ogni possibilità di dialogo tra i due ambiti. È ancora un pronunciamento – filosofico a pieno titolo - di Bontadini a riscontrarlo: «Da questa crisi della fede si potrà uscire anche solo per fede: ma a patto che il *contenuto* resti quello già indicato dalla ragione (nei limiti e per la parte che le sono competenti). Contro questo contenuto la scienza moderna non ha nulla da dire, sempre per ragione di competenza. La deellenizzazione, in quanto voglia ispirarsi alla cultura retta da quella scienza, è senza fondamento, gratuita» (Bontadini 1975: 127 – corsivo dell'autore).

vogliono annunciare ai loro giudici» (ivi: 233-234). Se questo invito (*accipite*) ad accogliere, ascoltare e ricevere in sé il senso della realtà caratterizza il significato ed il lavoro di *chresis* così come ci viene testimoniato dai martiri, il richiamo finale di Regensburg ad allargare la ragione ci appare come sinergico e consonante con un tale messaggio. La crisi economica, la questione del dialogo tra le culture e le religioni dopo l'esplosione del fenomeno migratorio, la questione di una reimpostazione della concezione della scienza e della tecnica...sono fenomeni a noi presenti che suonano come sfide che acquiscono universalmente una tale urgenza e sollecitazione ad accogliere il contenuto di questo richiamo che ci viene da lontano ma si può avvertire più prossimo che mai. È il vero “caso serio” della storia dei nostri tempi: «una ragione – soggiunge Ratzinger - che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture [...] Essa stessa deve semplicemente accettare (v. *accipite*) la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura (v. *novis sententia rebus*) come un dato di fatto» (Ratzinger 2008: 21). Questa sordità potrebbe avere anche i suoi “nuovi” martiri ma, in loro, la prima vittima sarebbe la ragione stessa, mentre «per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa – ammonisce il Papa – significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere» (ibidem). Significherebbe ancora – aggiungiamo noi – “non agire secondo ragione (*sun-lógo*)” e quindi subire quel “grande danno” (di socratica memoria) di “perdere la verità dell'essere”, insieme al senso umano della vita⁶⁴. Nell'uso stesso delle parole siamo richiamati all'ascolto degli interrogativi fondamentali della ragione più che neanche ad un generico ed anonimo “credere in Dio”. *Accipite ergo, novis quae sit sententia rebus*: da questo punto di vista, un rinnovato lavoro di *chresis* può rappresentare oggi, con apporto profittevole, un alleato per l'esercizio salutare della razionalità sia teologica che filosofica; per superare le patologiche alternative fra intolleranza e indifferenza, tra anonimato e fondamentalismo, tra scetticismo e dogmatismo. In tempo di “crisi”, la riabilitazione del pensiero alla *krisis* passa attraverso l'invito a questa rinnovata *chresis* della ragione: facoltà del ricevere senso e verità dalla realtà, nell'esperienza. Dal punto d'intersezione teoretica tra la lezione di Ratzinger a Regensburg

⁶³ «Di conseguenza – fa ancora osservare nel suo dialogo con Habermas - parlerei della necessità di un rapporto correlativo tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate alla reciproca chiarificazione e devono far uso l'una dell'altra e riconoscersi reciprocamente» (Habermas, Ratzinger 2004: 80).

⁶⁴ Il richiamo dal Socrate del *Fedone* è subito avvertito come carico di riflessi a noi contemporanei: «Nei colloqui precedenti si erano toccate molte opinioni filosofiche sbagliate, e allora Socrate dice: “Sarebbe ben comprensibile se uno, a motivo dell'irritazione per tante cose sbagliate, per il resto della sua vita prendesse in odio ogni discorso sull'essere e lo denigrasse. Ma in questo modo perderebbe la verità dell'essere e subirebbe un grande danno”. L'Occidente – commenta Ratzinger – da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno» (Ratzinger 2008: 21-22). Il “danno” suona come una regressione della ragione dal piano del *logos* a quello del mito, seppur tecnologicamente dotato.

ed il metodo della *chresis* di Gnilka veniamo ora a scoprire qualcosa d'importante per lo stato attuale del dialogo tra le culture, tra i saperi, tra religione e ragione, qualcosa che riguarda proprio lo statuto epistemico del dialogo. In un'epoca in cui la sua possibilità viene fatta dipendere da un necessario (?) presupposto scettico del pensiero (sulla stregua della democrazia in politica) e da un abbandono dell'istanza di verità (rea di stare in capo ad ogni forma di intolleranza) ci viene qui indicato tutt'altro orizzonte epistemico – di lavoro e di senso – per la ragione. *Logos*>*sun-lógo*>*dia-lógo*: non solo l'istanza di verità è fondamento, condizione del dialogo piuttosto che l'obiezione preclusiva alla sua possibilità, ma la stessa istanza di verità - nel suo proprio nucleo centrale - è intrinsecamente vita di relazione, dunque e propriamente movimento dialogico. Così la *chresis* si propone come metodo appropriato di un agire storico conforme a questo movimento ed ingenerato dall'interno dell'esperienza – poco o tanto che sia raggiunta e detta – di una tale vita di relazione dia-logica. È infatti nel suo ordine che la ragione si dispone ad agire in modo da riconoscere e recepire positivamente senso da qualsiasi altrui e da qualunque altrove. S'appunta qui, sul piano ordinamentale, l'apporto salutare del cristianesimo all'odierno dibattito intorno all'urgenza di dialogo tra le culture e le religioni come tra queste ed il variegato mondo dei saperi. Così, infatti, verità e metodo trovano una coniugazione pertinente, anche performativa e non ostativa, alle possibilità proprie dell'agire storico – per così dire “sillogico” (*sun-lógo*) - della ragione. In tal modo, ciò per cui il cristianesimo appariva, in apertura del nostro percorso, in posizione più sfavorevole tra le religioni (vale a dire il motivo della sua originaria “pretesa alla verità”) rispetto al pensiero contemporaneo ed ai suoi presupposti scetticizzanti, ci si rivela ora come il suo più urgente contributo di pensiero e la sua più fortunata risorsa ai fini delle esigenze e della ripresa di ogni forma di dialogo. *Dia-lógo* – poiché, nell'ordine e nel segno di quella fede, la religione diviene propriamente questione di ragione; la fede infatti, nel cristianesimo, è fonte di ragioni per la ragione stessa al seguito del contenuto significativo di un'esperienza storicamente rinvenibile.

Ma c'è forse di più. È in questa diversa prospettiva metodologica, aperta già dalla *chresis* patristica e ripresa da Gnilka, che la storia viene assunta – a pieno titolo di legittimità teoretica – come parte integrante della vita conoscitiva della ragione. E ciò non per un potenziamento delle sue capacità poetiche, bensì per l'abilitazione della sua originaria disposizione ricettiva. *Chresis* comporta, con ciò, potenziamento appropriato delle dinamiche interne della ragione.

A ben vedere, già nel suo notissimo saggio del 1968 J. Ratzinger ci aveva resi edotti quanto a questa essenziale disposizione ricettiva della ragione all'interno del “credere cristiano”: «Un senso fasullo della realtà – scriveva allora – in ultima analisi, non è nemmeno un senso. Il senso vero, ossia il terreno su cui la nostra esistenza possa realmente reggersi e vivere, non può venir fabbricato

empiricamente, ma solo venir ricevuto dal di fuori [...] Credere cristianamente significa in effetti abbandonarsi con fiducia al senso della realtà che sostiene me e il mondo; significa accoglierlo come il solido terreno su cui possiamo stare, reggendoci senza timore [...] Significa dare il proprio assenso a quel “senso” che non siamo in grado di fabbricarci da noi, ma solo di ricevere come un dono, sicché ci basta accoglierlo ed abbandonarci ad esso. La fede cristiana è pertanto una opzione a favore d’una realtà, in cui il ricevere precede il fare; senza che per questo il fare venga sminuito di valore o addirittura dichiarato superfluo. Solo perché noi abbiamo ricevuto, siamo anche in condizione di “fare”» (Ratzinger 1968: 41). È, dunque, in questa disposizione ricettiva della ragione all’istanza di senso che viene indicata la vera garanzia per un autentico dialogo. Insomma, guardando retrospettivamente l’itinerario sin qui da noi percorso tocca a noi registrare un dato teoreticamente alquanto rilevante: *chresis* (Gnilka) e “agire *sun-lógo*” (Ratzinger) indicano, con distinta coniugazione, fedeltà ad una comune paternità di pensiero (tradizione) come fonte di nuovi approcci e contributi a nuove questioni, fonte di progresso della ragione. In entrambi i casi assistiamo al fenomeno di una sinergica fedeltà come ragion d’essere di un’autentica originalità di pensiero sulla scena della storia odierna.

Affidiamo ora, conclusivamente, la condensazione sintetica di questa convergenza di pensiero tra la lezione di Regensburg e la prospettiva di *chresis* a due consonanti passaggi che risuonano come invito – parola di una laicità oggi quanto mai significativa! – ad un lavoro comune di testimonianza anziché come monito ad una irrepremissibilità etica. «“Non agire secondo ragione, non agire con il *logos* è contrario alla natura di Dio [...] È a questo grande *logos* – conclude la *lectio* di Regensburg – a questa vastità della ragione che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo è il grande compito dell’università» (Ratzinger 2008: 22). In questo dialogo la parola detta e quella ascoltata decidono a motivo della verità che portano e custodiscono nel loro senso. Nel testo della sua conferenza Gnilka mette questa “parola” (qui nel suo senso di *logos*), con una quanto mai suggestiva relazione comparativa, in bocca al filosofo stoico e a quella dell’uomo cristiano: «Per lo stoico le parole acquistano il loro vero significato quando vengono applicate ad un uomo, e precisamente all’uomo ideale; ma ciò restringe per molti versi le possibilità di questo uso del linguaggio. Per il cristiano invece, il più profondo significato della parola si fonda nel fatto che Dio per la sua infinita bontà si è compiaciuto di dare la propria rivelazione nella lingua degli uomini, che ha adattato la Sua parola alla parola degli uomini» (Gnilka 2017: 218). Proprio l’esperienza storica di questo “adattamento” e di questo “compiacimento” da parte del *logos* che, come tale, “ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore” – agisce ora come principio ergonomico e fattore di *dia-logo* per ogni atto di *chresis* nel tempo degli uomini e delle culture. La *chresis* antica in Gnilka dettaglia sinergicamente il contenuto

stesso dell'invito di Ratzinger a noi ed ai nostri contemporanei: *chresis*, ovvero l'arte di apprendere *logos* dalla storia, sulla scorta di una sua connotazione ricettiva e performativa (qui performativa *proprio perché* ricettiva) prima che prescrittiva. Analogamente, l'invito alla *chresis* risulta oggi – per la storia presente – indicativo di un lavoro di *universitas* quanto mai urgente verso un autentico dialogo tra le scienze e i saperi di ogni ordine e grado; lo stesso che, in epoca tardoantica, prelude anche – preparandola – all'istituzione medievale della *universitas scientiarum*. Il risuonare di questo invito può ancora fare della nostra storia odierna, un nuovo “caso serio” della storia universale. L'opera rinnovata di *chresis* si propone qui come rischioso appello a tutto l'umano, per una ragione che s'apra all'ascolto di una parola proferita, sì, da altrove, ma esperibile nelle forme prossime del *hic et nunc*, in mezzo anche alle brutte eventualità della storia. Nel loro corso siamo invitati e convocati ad un agire *sun-lógo*, contando solo sulla riconosciuta paternità di un *logos* che in mezzo ad esse si preannuncia – compagno di cammino nella storia – presente per via di un incontro grazioso che lasci pregustare alla ragione – almeno in qualche modo ed a suo favore – l'esperienza di un'altra (antica eppur sempre nuova) paternità di senso: in mezzo ai più improbabili e precari interstizi della storia... l'imprevedibile attrattiva dell'amore del Dio-*logos* redentore.

È su questa soglia vertiginosa che il filo-sofico “amore-per-la-sapienza” rischia di essere raggiunto, toccato e convertito (?) nella *filio-sofica* “sapienza-dell'Amore”.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bontadini, Gustavo. 1975. *Metafisica e deellenizzazione*. Milano

Fidelibus, Giuseppe. 2016. *J. Ratzinger come Agostino: religiosità della ragione, laicità della fede. L'attualità di un dibattito antico*, in *Storia e mistero. Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Danielou*. Maspero, Giovanni – Lynch, Jonah (cur.), Roma

Gnilka, Christian. 1990. *La conversione della cultura antica vista dai padri della chiesa*, in *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, in Beatrice, Pier Franco (cur.). Bologna

Gnilka, Christian. 2017. *Il nuovo senso delle parole: giudice e confessore negli Atti dei Martiri*, in *Krisis e cambiamento in età tardoantica*, Mazzanti, Angela Maria – Vigorelli, Ilaria (cur.). Roma

Habermas, Jürgen - Ratzinger, Joseph. 2004. *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katolische Akademie in Bayern, Verlag Herder GmbH Freiburg im Breisgau 2005; trad. it. di Bosetti, Giancarlo (2005), *Ragione e fede in dialogo*, Venezia

Jaeger, Werner. 2013. *Early Christianity and Greek paideia (Cristianesimo primitivo e paideia greca) – Con saggi integrativi di autori vari*, Valvo, Alfredo (cur.). (coll. Il pensiero Occidentale). Milano

Manuele II Paleologo. *Dialogo con un musulmano. VII discussione* in Barzagli, Giuseppe – Manuele II Paleologo – Ratzinger, Joseph, *Logos. La ragione in Dio* (2008), testo critico e note di Khoury, Theodore, trad. it. di Artioli Federica, Bologna

Mazzanti, Angela Maria (cur.). 2014. *Il Logos di Dio e il logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei*. Milano

Radice, Roberto – Valvo, Alfredo (cur.). 2011. *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*. Milano

Ratzinger, Joseph. 1968. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel-Verlag, München; trad. it. di Martinelli, Edoardo (1968 – 1984 settima edizione), *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*. Brescia

Ratzinger, Joseph. 2003. *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena

Ratzinger, Joseph. 2008. *Fede, Ragione e Università*, in Manuele II Paleologo. *Logos. La ragione in Dio*, Barzagli, Giuseppe – Ratzinger, Joseph. Bologna

Von Balthasar, Hans Urs. 1961. *Schau der Gestalt*, vol. I di *Herrlichkeit*, Johannes Verlag, Heinsiedeln; trad. it. di Ruggieri, Giuseppe (1971), *La percezione della forma*. Milano

Von Balthasar, Hans Urs. 1985. *Wahrheit der Welt, Theologik*, Einsiedeln; trad. it. 1989, *Verità del mondo, TeoLogica vol. I*. Milano