

MICHAEL SEEWALD (ed.)

UNA FEDE SENZA VERITÀ?

*Teologia e Chiesa
alla prova del relativismo*

gdt

452

QUERINIANA

[...]

Colpisce quanto poco la discussione sul relativismo, fatta dal magistero e dalla teologia, tenga conto delle discussioni filosofiche su questo argomento che si svolsero già a partire dal XIX secolo. Sembra che il discorso sul relativismo intraecclesiale e quello in campo filosofico siano avvenuti in gran parte senza espliciti punti di contatto o senza reciproche conoscenze che andassero oltre gli slogan. Per questo fatto ci potrebbero essere ragioni, almeno dal punto di vista teologico. Con la sua affermazione del 1939 che nel «modernismo dogmatico» è insito un «relativismo» nelle sue conseguenze morali, giuridiche e sociali¹², Pio XII colloca l'azione del magistero contro il relativismo nel contesto dell'antimodernismo ecclesiastico. In questo modo partecipa a un'impresa estremamente diffusa. Infatti all'inizio del XX secolo l'eresia del modernismo – una «autentica invenzione romana» perché «nessuno sosteneva seriamente lo spettro del modernismo che si aggirava per la Curia»¹³ – divenne un concetto collettivo comprendente tutto ciò che al magistero non piaceva della Modernità, per cui – secondo Claus Arnold – la “novità” dell'antimodernismo nella storia della teologia consisteva nel fatto che «una nuova eresia generale, il modernismo appunto, era stato ormai smascherato e presentato nel suo contesto strutturale»¹⁴. Potrebbe essere che il «“relativismo” dogmatico» (DH 3883), che Pio XII criticò duramente nella *Humani*

¹² PIO XII, *Discorso*, in *Acta Apostolicae Sedis* (= AAS) 31 (1939) 245-251, qui 247.

¹³ K. MÜLLER, *In der Endlosschleife von Glaube und Vernunft. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)*, Berlin 2012, 32.

¹⁴ C. ARNOLD, *Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika 'Pascendi'* (1907), in *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 201-224, qui 203.

generis, sia parimenti un'eresia fantasma come lo era il modernismo, spiegando così perché il relativismo sia diventato uno spettro teologico, i cui contorni spesso rimangono poco chiari? Pio XII in ogni caso aveva una cognizione molto ampia di ciò che bollava come relativistico. Fu inclusa in questo anche la cosiddetta *nouvelle théologie*, le cui istanze furono in seguito riprese dal concilio Vaticano II e influenzarono questo concilio come forse nessun'altra corrente teologica. Pio XII attaccò la *theologia nova* che, a suo giudizio, poneva troppo in primo piano la relatività storica e quindi anche la contingenza fattuale e linguistica dell'insegnamento della chiesa¹⁵. Se si aderisse a una tale teologia, che si muove «insieme a tutte le cose in moto perenne» (*cum universis semper volventibus rebus, una volvatur*), «che ne sarebbe – chiede il papa – dei dogmi cattolici, che non devono mai cambiare? Che ne sarebbe dell'unità e della stabilità della fede?»¹⁶. Per la relatività del concetto di relativismo della chiesa e quindi anche per la relatività del discorso del magistero contro il relativismo, è istruttivo che le persone qui bollate (si pensi a Henri de Lubac, Jean Daniélou o Yves Congar)¹⁷, che sotto il pontificato di Pio XII furono tutte oggetto di rappresaglie, divennero in seguito pionieri del concilio e cardinali,

¹⁵ Cf. M. SEEWALD, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018, 220-236 [trad. it., *Il dogma in divenire. Equilibrio dinamico di continuità e discontinuità*, Queriniana, Brescia 2020, 185-198].

¹⁶ PIO XII, *Allocutio ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores*, in *AAS* 38 (1946) 381-385, qui 385. Per questo discorso e per il “senso di crisi” espresso in esso, cf. C. FREY, *Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Göttingen 1969, 57-59.

¹⁷ Per come le persone colpite affrontarono le misure loro imposte, cf., ad esempio, H. DE LUBAC, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 2011², 78 [trad. it., *Meditazione sulla chiesa*, Jaca Book, Milano 2017, 53].

la cui lungimiranza fu lodata da quella stessa chiesa che in precedenza li aveva avvicinati a un ibrida eresia modernista-relativista.

IV.

L'impulso più recente dato al forte interesse del magistero per il problema del relativismo si collega all'opera di Joseph Ratzinger. Egli non riprende esplicitamente le posizioni antirelativistiche del magistero prima di Giovanni Paolo II. È possibile che a Ratzinger sia apparso problematico il collegamento tra antirelativismo e antimodernismo inaugurato da Pio XII, poiché il giovane Ratzinger si è staccato chiaramente dalle posizioni antimoderniste. La teologia della rivelazione del decreto *Lamentabili sane exitu* (DH 3421), che insieme all'enciclica *Pascendi dominici gregis* forma la *Magna Charta* dell'antimodernismo, «non solo si frappone – afferma molto chiaramente Ratzinger – ad una comprensione dello sviluppo storico del fatto cristiano in tutto il suo significato, ma contraddice anche i dati risultanti dalle testimonianze bibliche»¹⁸. A causa del suo oblio della storia, un concetto di rivelazione configurato in senso antimodernista rappresenta «un'insufficiente riflessione del rapporto fra rivelazione e storia»¹⁹. Poiché Ratzinger non si considerava un combattente contro il modernismo (e gli si fa ingiustizia se gli si attribuisce – in modo strumentale e critico – questo orientamento), non sorprende che egli conduca il suo confronto col relativismo sotto

¹⁸ J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln et al. 1966, 18 [trad. it., *Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica*, in ID., *Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1971, 11-34, qui 24].

¹⁹ *Ibid.*, 10 [trad. it. cit., 16]. Per questa interpretazione, cf. SEEWALD, *Dogma im Wandel*, cit., 247-262 [trad. it. cit., 207-220].

segni diversi da come aveva insinuato Pio XII per mezzo della connessione tra relativismo e modernismo. Nell'opera di Ratzinger il tema del relativismo compare in modo evidente negli anni Novanta del secolo scorso, un fatto che si spiega se si guarda alla derivazione storico-filosofica del relativismo da parte di Ratzinger:

Il marxismo era stato fino allora l'ultimo tentativo di offrire una formula universalmente valida per conferire la forma giusta all'agire storico. Esso credeva di conoscere la forma atta a costruire la storia del mondo e, pertanto, di poter mostrare come tale storia possa essere definitivamente portata sulla retta via. Porre come fondamento di questa costruzione metodi in apparenza rigorosamente scientifici, e perciò sostituire per intero alla fede il sapere e fare del sapere una prassi, conferiva al marxismo il suo enorme fascino. Tutte le promesse inadempite delle religioni sembrava potessero essere mantenute da una prassi politica scientificamente fondata. La caduta di questa speranza dovette per necessità comportare un'immane disillusione che non è stata ancora del tutto "elaborata". Io ritengo senz'altro pensabile che ci si presenteranno nuove forme dell'immagine marxista del mondo. Per prima cosa, ciò che rimase fu sgombrato. Il fallimento dell'unico sistema per una soluzione scientificamente fondata dei problemi umani non poteva che dar ragione al nichilismo o comunque al relativismo totale²⁰.

Ratzinger considera il predominio da lui percepito del relativismo come un fenomeno che si basa sul crollo dei sistemi politici dell'Europa orientale orientati al marxismo e che ha incorporato allo stesso tempo elementi teorici che da Ratzinger sono identificati come marxisti. Il marxismo, nella forma

²⁰ J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, 94 [trad. it., *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, 120-121].

della sua ideologia del materialismo storico e dialettico, pretendeva di chiarire al modo del sapere le grandi domande sul senso e sul fine della storia alle quali il cristianesimo risponde solo al modo della fede. In questo modo allo *status* epistemico apparentemente carente della fede è stato contrapposto il più alto *status* della conoscenza umana – il sapere. Quando gli sconvolgimenti degli anni Ottanta e Novanta hanno mostrato che questa conoscenza era solo apparenza, il sapere totale che il marxismo rivendicava ha lasciato un vuoto che, afferma Ratzinger, ha «legittimato il relativismo totale». Secondo questa interpretazione, il relativismo è l'eredità del marxismo, in quanto il primo riempie il vuoto lasciato dal secondo. Allo stesso tempo, secondo Ratzinger, l'erede ha ereditato dal testatore anche qualcosa di fatale: il primato della prassi.

Questo relativismo, che oggi, quale sentimento base della persona “illuminata”, si spinge ampiamente fin dentro la teologia, è il problema più grande della nostra epoca. Questo è anche il motivo per cui oggi la verità è surrogata dalla prassi e il fulcro delle religioni è spostato. Noi non sappiamo ciò che è vero, ma sappiamo quel che dobbiamo fare²¹.

²¹ *Ibid.*, 60 [trad. it. cit., 75]. Per l'interpretazione di Ratzinger del marxismo nell'ambito conflittuale di verità e prassi, cf. la sua prefazione alla nuova edizione di *Introduzione al cristianesimo* dell'anno 2000: «Chi, tuttavia, accoglieva Marx (o le varianti del pensiero neomarxista) come rappresentante della ragione universale non aderiva semplicemente a una filosofia, a una visione dell'origine e del senso dell'esistenza, bensì e soprattutto a una prassi. Perché questa filosofia è sostanzialmente una 'prassi', che crea innanzitutto 'verità', non la presuppone. Chi fa di Marx il filosofo della teologia accetta anche il primato della politica e dell'economia, elevandole al ruolo di forze effettive di salvezza (e di non-salvezza, se male utilizzate)» (ID., *Einführung in das Christentum*, München 2000, 12 [trad. it., *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2023²⁶, 10]).

Secondo la narrativa di declino da lui costruita, Ratzinger vede nel relativismo una minaccia globale per l'ordine religioso e statale.

Avere una fede chiara, secondo il credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare «qua e là da qualsiasi vento di dottrina», appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odier-ⁿⁱ²².

Un simile atteggiamento si contrappone alla fede nel Dio incarnato in Gesù di Nazaret. Infatti per il relativismo vale questo:

Ciò che è assoluto, oppure Colui che è l'assoluto, non può darsi nella storia, dove si hanno solo modelli, figure ideali che ci rinviano al totalmente Altro, il quale non si può appunto afferrare come tale nella storia. È chiaro che con questa tesi anche la chiesa, il dogma, i sacramenti non possono più avere il valore di necessità assoluta²³.

Anche politicamente, però, Ratzinger vede nel relativismo un grande pericolo. La questione: «Che cosa è sottratto al relativismo, perché e come», costituisce

il centro della disputa odierna, nella nostra lotta per la vera democrazia. Semplificando un po', si può dire che ci sono due posizioni fondamentali contrapposte, che si presentano in diverse varianti e che in parte si incontrano anche tra loro. Da un lato troviamo la posizione relativistica radicale che vuole escludere completamente dalla politica il concetto di bene (e tanto più con esso quello di vero), perché mette in pericolo la libertà. Il

²² ID., Omelia nella messa *pro eligendo pontifice*, in *Enchiridion vaticanum* (= EV) 23,616-624, qui 619.

²³ ID., *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, cit., 97 [trad. it. cit., 124].

“diritto naturale” viene respinto, in quanto sospettato di metafisica, al fine di mantenere coerentemente il relativismo: in definitiva quindi non c’è altro principio dell’ambito politico che la decisione della maggioranza che nella vita dello Stato prende il posto della verità. [...] Questa concezione si oppone all’altra tesi secondo cui la verità non è il prodotto della politica (della maggioranza), ma la precede e la illumina: non è la prassi che crea verità, ma la verità rende possibile la retta prassi²⁴.

Laddove domina politicamente la posizione relativistica citata in precedenza, è – secondo Ratzinger – «inevitabile un cinismo», dal quale «la legge viene calpestata», perché alla fine conta solo «il potere del più forte»²⁵ e la verità può essere pensata solo come fatta e disponibile, non più come ricevuta e non disponibile. La «tesi metafisica e cristiana», che si oppone al «relativismo scettico», considera «il cristianesimo come fonte di conoscenza» anche in campo politico, per cui «il cristianesimo non è inteso come una religione di rivelazione, ma come lievito e come uno stile di vita storicamente provato»²⁶ che, sotto forma di una «ragione maturata in forma di fede storica», ancora oggi «offre alla ragione quella struttura di base della visione morale che o conduce a una certa evidenza o quanto meno fonda una ragionevole convinzione morale senza la quale una società non può esistere»²⁷.

Nel corso del pontificato di Benedetto XVI queste considerazioni – sia per quanto riguarda la critica del relativismo sia per le alternative nominate da Joseph Ratzinger – hanno trovato accesso al magistero della chiesa, il quale, nonostante le sue tendenze all’autocitazione e all’autoreferenzialità, dif-

²⁴ ID., *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. Br. 2005, 51-52.

²⁵ *Ibid.*, 58.

²⁶ *Ibid.*, 60-61.

²⁷ *Ibid.*, 64.

ficilmente riprende il decennale discorso antirelativista dei precedenti papi, ma si orienta ampiamente alle deduzioni storiche di Ratzinger e alle sue diagnosi dei problemi. L'esempio più recente è fornito sicuramente dall'enciclica *Lumen fidei*, che papa Francesco ha completato sulla base dei lavori del suo predecessore. Lo scritto deplora un «relativismo in cui la domanda sulla verità di tutto, che è in fondo anche la domanda su Dio, non interessa più» e si vede posto di fronte a una «crisi di verità» nella «cultura contemporanea»²⁸.

V.

Quali sfide si pongono alla teologia alla luce di questo stato delle cose? Quando Joseph Ratzinger considera il relativismo come «la filosofia dominante»²⁹, se la cava sorprendentemente con pochi riferimenti alla filosofia contemporanea. Rimane nell'oscurità chi dovrebbero essere i sostenitori e gli agenti della presunta grave minaccia rappresentata dal relativismo. Nella sua diagnosi Ratzinger si basa quasi esclusivamente sull'opera del filosofo italiano Vittorio Possenti, *Le società liberali al bivio*, pubblicata nel 1991, e si occupa, ad esempio, del giurista Hans Kelsen, che nel suo scritto *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, pubblicato nel 1920, aveva sostenuto la tesi che il relativismo fosse «la visione del mondo che presuppone l'idea democratica»³⁰, o del pensiero di Richard Rorty, esclusivamente dal punto di vista di Possenti, e quindi solo

²⁸ FRANCESCO, Enciclica *Lumen fidei*, 25, in *AAS* 105 (2013) 555-596, qui 569-570.

²⁹ RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, cit., 94 [trad. it. cit., 121].

³⁰ H. KELSEN, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1920, 36-37 [trad. it., *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, Il Mulino, Bologna 1966].

indirettamente³¹. Di conseguenza, ciò che Ratzinger critica come relativismo rimane generico. Ne emerge uno spettro teologico³² i cui contorni peraltro possono essere descritti molto precisamente da un punto di vista filosofico, perché in filosofia c'è una vivace discussione su relativismo e antirelativismo. Questo tema, trascurato dalla teologia, è oggetto di caricatura da parte della filosofia. Infatti alle posizioni relativistiche si è sempre contrapposta anche una critica anti-relativistica, che ha impedito al relativismo di prendere il sopravvento. Già Platone non lasciò inconfutata l'affermazione *homo-mensura* di Protagora³³ e anche negli ultimi decenni, in cui hanno trovato ampia attenzione approcci costruttivisti o postmoderni – di cui si discute in dettaglio se e in che misura siano relativistici³⁴ – non sono mai mancate opposizioni ad essi all'interno della filosofia e della teologia³⁵. Ad oggi, gli

³¹ Cf. RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, cit., 52-61. Ratzinger si richiama a V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1992. Devo a Daniel Bugiel il riferimento a questa ricezione puramente indiretta.

³² Su questo problema, cf. M. SEEWALD, *Was ist Relativismus? Zu den Konturen eines theologischen Schreckgespensts*, in *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift* 45 (2016) 493-508.

³³ Cf. PLATONE, *Teeteto*, 152a.

³⁴ Wolfgang Welsch, ad esempio, si rifiuta di classificare relativistico l'approccio di Jean-François Lyotard. Tale classificazione si basa «su pigrizia mentale e arroganza» (W. WELSCH, *Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert*, Köln 1988, 65). Nonostante questa invettiva, in considerazione delle caratteristiche qui sviluppate che definiscono le posizioni relativistiche, appare giustificato considerare come relativistica la tesi di Lyotard di un'incommensurabilità di varie forme di razionalità che sul piano fondativo-logico possono tutte rivendicare per se stesse lo stesso diritto (cf. J.-F. LYOTARD, *Dépêche à propos de la confusion des raisons*, in *Id.*, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986, 95-103).

³⁵ Cf. ad esempio negli anni Novanta, quando Ratzinger formulava la sua diagnosi, S. WENDEL, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von*

approcci relativistici nel contesto di un realismo teoricamente sempre più raffinato (per cui l'antirealismo non è la stessa cosa del relativismo) sono soggetti a critiche sempre più profonde. Tra i progetti più recenti mi limito a citare il *Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus* di Paul Boghossian o i tentativi di Markus Gabriel di sviluppare un'ontologia e un'epistemologia realistiche³⁶.

In sostanza il discorso della chiesa sull'antirelativismo ha riconosciuto qualcosa di importante: un relativismo normativo e globale sarebbe non solo la fine della fede cristiana, ma anche la fine di ogni scienza. Infatti, dove non ci sono più pretese di verità, dove cioè il vero non è più distinto dal falso, le buone azioni non si differenziano più dalle cattive azioni, non può più esserci alcun progresso nella conoscenza e neppure un *ethos* universale. Tutto sarebbe giusto o sbagliato e tutto sarebbe permesso. Il rispetto dei diritti umani, ad esempio, non potrebbe più essere perennemente rappresentato con la rivendicazione di una validità assoluta e universale, ma diventerebbe parte di un *ethos* particolare, le cui costruzioni morali possono essere seguite – oppure no. È comprensibile, persino necessario, che la chiesa alzi la sua voce contro un

christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in K. MÜLLER (ed.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 193-214, qui 205-206: «Predominano le obiezioni al progetto postmoderno che rendono più che discutibile una connessione tra pensiero postmoderno e teologico e suggeriscono che nella postmodernità vi sia di fatto una 'presunzione' diretta alla teologia che si deve più criticare che recepire in modo acritico».

³⁶ Cf. P. BOGHOSSIAN, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Mit einem Nachwort von Markus Gabriel*, Berlin 2015³ [ed. it., *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci Editore, Roma 2006]; M. GABRIEL, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016 [trad. it., *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Carocci Editore, Roma 2012].

simile atteggiamento. Non dovrebbe però cadere nella falsa conclusione di essere la sola voce che grida nel deserto. La teologia e il magistero farebbero bene a intervenire in modo argomentativo nei dibattiti attuali di critica del relativismo invece di diffondere narrazioni culturalmente pessimistiche sul declino.