

Tra Fede e Ragione, il dialogo che convince

1.: Robert Louis Wilken: nel suo libro "I cristiani visti dai Romani" (ed. Paideia): scrive:

«Prendevano essi il nome da Cristo che era stato suppliziato ad opera del procuratore Ponzio Pilato sotto l'impero di Tiberio: e quella funesta superstizione, repressa per breve tempo, riprendeva ora forza non soltanto in Giudea, luogo di origine di quel male, ma anche a Roma...».

Così scriveva Tacito nel II secolo. Lo storico latino raccontava dell'esecuzione dei primi cristiani, giustiziati non perché "incendiari", ma a causa delle loro "tendenze antisociali" e della brutalità di Nerone. A tal punto che lo stesso Tacito ammette: "Nasceva un senso di pietà, in quanto essi morivano per saziare la crudeltà di uno, non per il bene di tutti».

Oltre a ribadire una volta di più la storicità di Gesù, simili testimonianze fanno luce sul rapporto tra Roma antica ed il cristianesimo delle origini. Perché non si può capire fino in fondo la novità della rivoluzione di Cristo fuori dal contesto storico dell'epoca. Anzi, son proprio gli autori pagani del tempo a far emergere la differenza cristiana. E' questa la convinzione che ha ispirato l'esemplare saggio di Robert Luis Wilken, professore di storia del cristianesimo all'Università della Virginia. Lo studio delle fonti antiche non cristiane può rivelarsi sorprendente. Wilken focalizza l'esperienza dei primi cristiani con gli occhi dei loro oppositori: Plinio il Giovane, Galeno, Celso, Porfirio e Giuliano l'Apostata, vissuti a cavallo tra il II ed il IV secolo. Sono cinque figure di rilievo del mondo romano che non risparmiarono accuse anche assai dure nei confronti del cristianesimo.

Eppure molti pagani non ignoravano affatto le Scritture ed ebbero subito la percezione di ciò che distingueva il "movimento" di Cristo dalla religione tradizionale. In taluni casi i critici pagani contribuirono perfino alla formazione della teologia cristiana. Wilken cita a tal proposito Galeno, medico e filosofo, il quale sollevò per primo la discussione intorno a quella che sarebbe diventata una pietra miliare del pensiero cristiano: la creazione di Dio dal nulla.

Il primo autore romano a menzionare il movimento cristiano fu Plinio il Giovane, governatore della Bitinia (odierna Turchia), nel II secolo. Iniziò lui a bollare il cristianesimo come "suoerstizione". E più tardi il filosofo Celso scriverà che Gesù era un mago e uno stregone. Ma tutti i culti stranieri venivano etichettati come superstizioni. Che poi la società romana fosse poco religiosa o immorale sembra solo uno stereotipo. In realtà la pietà dei romani si esprimeva in una religiosità civile, pubblica. Gli dèi rientravano in molte manifestazioni sociali. Era pertanto ritenuto un affronto l'astensione dei cristiani dalle attività civiche, dal servizio militare o dai giochi, come spettacoli dei gladiatori o le gare atletiche, veri e propri avvenimenti religiosi. Ai critici pagani il cristianesimo appariva come una scuola filosofica, colpevole di allentare i legami tra la religione ed il mondo politico. Se non proprio una setta pericolosa che reclutava i suoi seguaci negli strati più bassi della società. I discepoli di Gesù sembravano più interessati alla conversione degli individui, al loro cambiamento spirituale e morale. Ma tra intellettuali pagani e cristiani non ci furono solo ingiurie ed invettive. Verso la fine del II secolo gli apologeti di Cristo cominciarono a controbattere. Origene rispose a Celso, Cirillo vescovo di Alessandria replicò a Giuliano, Agostino a Porfirio. Nacque un dialogo autentico in cui si affermava l'originalità del cristianesimo: la fede in un Dio fatto uomo e la sua Chiesa, una comunità che andava oltre quella statale. Ma fu uno scambio di idee che non escludeva la ragione. "Gli insegnamenti della nostra fede – affermò Origene – sono in completo accordo con le nozioni universali". Wilken sradica un luogo comune che dall'illuminismo in poi vede il cristianesimo in opposizione all'antichità classica e la fede sostituirsi alla ragione: "Uno degli aspetti per i quali i pagani provavano più fastidio – scrive lo storico americano - era il fatto che, per esporre il loro insegnamento, i pensatori cristiani avessero adottato le idee ed i metodi del pensare deo Greci". Porfirio disse che Origene "giocava a fare il greco" e Celso rimproverava i cristiani di dare uso dell'allegoria, un prodotto della ragione greca. Ma anche Ambrogio, vescovo di Milano nel IV secolo, per comporre la sua opera sulla vita morale prenderà a

A questo punto Il Papa, fa notare che alcuni (John Rawls) pur distinguendo tra ragione privata e ragione pubblica e pur negando a dottrine religiose comprensive il carattere della ragione "pubblica", vedono tuttavia nella loro ragione "non pubblica" almeno una ragione che non potrebbe, nel nome di una razionalità secolaristicamente indurita, essere semplicemente disconosciuta a coloro che la sostengono. J. Rawls vede un criterio di questa ragionevolezza fra l'altro nel fatto che simili dottrine derivano da una tradizione responsabile e motivata, in cui nel corso di lunghi tempi sono state sviluppate argomentazioni sufficientemente buone a sostegno della relativa dottrina.

Da questa affermazione, dice il Papa, si evince il riconoscimento che l'esperienza e la dimostrazione nel corso di generazioni, il fondo storico dell'umana sapienza, sono anche un segno della sua ragionevolezza e del suo perdurante significato.

Di fronte ad una ragione teorica (il papa la chiama a-storica) che cerca di autocostruirsi soltanto in una razionalità a-storica, la sapienza dell'umanità come tale – la sapienza delle grandi tradizioni religiose – è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee.

In base anche soltanto a queste osservazione possiamo affermare che Il Papa parla come rappresentante di una comunità credente, nella quale durante i secoli della sua esistenza è maturata una determinata sapienza della vita; parla come rappresentante di una comunità che custodisce in sé un tesoro di conoscenza e di esperienza etiche, che risulta importante per l'intera umanità: in questo senso parla come rappresentante di una ragione etica.

3.: Quindi il Papa passa ed esaminare cos'è l'Università.: E che cosa è l'università? Qual è il suo compito? Penso si possa dire che la vera, intima origine dell'università stia nella brama di conoscenza che è propria dell'uomo. Egli vuol sapere che cosa sia tutto ciò che lo circonda. Vuole verità. In questo senso si può vedere l'interrogarsi di Socrate come l'impulso dal quale è nata l'università occidentale. Il papa fa notare come Socrate risponde a Eutrifone contrapponendo la domanda: "Tu credi che fra gli dei esistano realmente una guerra vicendevole e terribili inimicizie e combattimenti ... Dobbiamo, Eutifrone, effettivamente dire che tutto ciò è vero?" (6 b – c). **In questa domanda apparentemente poco devota – che, però, in Socrate derivava da una religiosità più profonda e più pura, dalla ricerca del Dio veramente divino – i cristiani dei primi secoli hanno riconosciuto se stessi e il loro cammino. Hanno accolto la loro fede non in modo positivista, o come la via d'uscita da desideri non appagati; l'hanno compresa come il dissolvimento della nebbia della religione mitologica per far posto alla scoperta di quel Dio che è Ragione creatrice e al contempo Ragione-Amore. Per questo, l'interrogarsi della ragione sul Dio più grande come anche sulla vera natura e sul vero senso dell'essere umano era per loro non una forma problematica di mancanza di religiosità, ma faceva parte dell'essenza del loro modo di essere religiosi.**

Non avevano bisogno, quindi, di sciogliere o accantonare l'interrogarsi socratico, ma potevano, anzi, dovevano accoglierlo e riconoscere come parte della propria identità la ricerca faticosa della ragione per raggiungere la conoscenza della verità intera. Poteva, anzi doveva così, nell'ambito della fede cristiana, nel mondo cristiano, nascere l'università.

4.: Il Papa passa quindi ad esaminare il rapporto tra verità e felicità di vita.

“L'uomo vuole conoscere – vuole verità. Verità è innanzitutto una cosa del vedere, del comprendere, della *theoría*, come la chiama la tradizione greca. Ma la verità non è mai soltanto teorica. Agostino, nel porre una correlazione tra le Beatitudini del Discorso della Montagna e i doni dello Spirito menzionati in *Isaia* 11, ha affermato una reciprocità tra "*scientia*" e "*tristitia*": il

Ma come possono esse corrispondere a questo compito? Questa è una domanda per la quale bisogna sempre di nuovo affaticarsi e che non è mai posta e risolta definitivamente. Così, a questo punto, neppure io posso offrire propriamente una risposta, ma piuttosto un invito a restare in cammino con questa domanda – in cammino con i grandi che lungo tutta la storia hanno lottato e cercato, con le loro risposte e con la loro inquietudine per la verità, che rimanda continuamente al di là di ogni singola risposta.

Teologia e filosofia formano in ciò una peculiare coppia di gemelli, nella quale nessuna delle due può essere distaccata totalmente dall'altra e, tuttavia, ciascuna deve conservare il proprio compito e la propria identità. È merito storico di **san Tommaso d'Aquino di aver messo in luce l'autonomia della filosofia e con essa il diritto e la responsabilità propri della ragione che s'interroga in base alle sue forze.** Tommaso si trovò ad agire in un momento privilegiato: per la prima volta gli scritti filosofici di Aristotele erano accessibili nella loro integralità; erano presenti le filosofie ebraiche ed arabe, come specifiche appropriazioni e prosecuzioni della filosofia greca. Così il cristianesimo, in un nuovo dialogo con la ragione degli altri, che veniva incontrando, dovette lottare per la propria ragionevolezza. La Facoltà di filosofia che, come cosiddetta "Facoltà degli artisti", fino a quel momento era stata solo propedeutica alla teologia, divenne ora una Facoltà vera e propria, un partner autonomo della teologia e della fede in questa riflessa.

Io direi che **l'idea di san Tommaso circa il rapporto tra filosofia e teologia potrebbe essere espressa nella formula trovata dal Concilio di Calcedonia per la cristologia: filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro "senza confusione e senza separazione".** "Senza confusione" vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità.

La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità.

La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero.

Insieme al "senza confusione" vige anche il "senza separazione": 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.

Varie cose dette da teologi nel corso della storia o anche tradotte nella pratica dalle autorità ecclesiali, sono state dimostrate false dalla storia e oggi ci confondono. Ma allo stesso tempo è vero che la storia dei santi, la storia dell'umanesimo cresciuto sulla base della fede cristiana dimostra la verità di questa fede nel suo nucleo essenziale, rendendola con ciò anche un'istanza per la ragione pubblica.

Certo, molto di ciò che dicono la teologia e la fede può essere fatto proprio soltanto all'interno della fede e quindi non può presentarsi come esigenza per coloro ai quali questa fede rimane inaccessibile. È vero, però, al contempo che il messaggio della fede cristiana non è mai soltanto una "dottrina comprensibile solo nell'ambito religioso" nel senso di Rawls, ma una forza purificatrice per la ragione stessa, che aiuta ad essere più se stessa. Il messaggio cristiano, in base alla sua origine, dovrebbe essere sempre un incoraggiamento verso la verità e così una forza contro la pressione del potere e degli interessi.

fede e ragione, non sono da separare né da contrapporre, ma piuttosto devono sempre andare insieme. Come ha scritto Agostino stesso dopo la sua conversione, fede e ragione sono “le due forze che ci portano a conoscere” (*Contra Academicos*, III, 20, 43). A questo proposito rimangono giustamente celebri le due formule agostiniane (*Sermones*, 43, 9) che esprimono questa coerente sintesi tra fede e ragione: *crede ut intelligas* (“credi per comprendere”) - il credere apre la strada per varcare la porta della verità - ma anche, e inseparabilmente, *intellige ut credas* (“comprendi per credere”), scruta la verità per poter trovare Dio e credere.

Le due affermazioni di Agostino esprimono con efficace immediatezza e con altrettanta profondità la sintesi di questo problema, nella quale la Chiesa cattolica vede espresso il proprio cammino. Storicamente questa sintesi va formandosi, prima ancora della venuta di Cristo, nell'incontro tra fede ebraica e pensiero greco nel giudaismo ellenistico. Successivamente nella storia questa sintesi è stata ripresa e sviluppata da molti pensatori cristiani. L'armonia tra fede e ragione significa soprattutto che Dio non è lontano: non è lontano dalla nostra ragione e dalla nostra vita; è vicino ad ogni essere umano, vicino al nostro cuore e vicino alla nostra ragione, se realmente ci mettiamo in cammino.

pPapa Bonifacio VIII, l'istituzione era alle dirette dipendenze dell'Autorità ecclesiastica, sia
:/successivamente quando lo *Studium Urbis* si è sviluppato come istituzione dello Stato
/ italiano, la vostra comunità accademica ha conservato un grande livello scientifico e
wculturale, che la colloca tra le più prestigiose università del mondo. Da sempre la Chiesa di
wRoma guarda con simpatia e ammirazione a questo centro universitario, riconoscendone
wl'impegno, talvolta arduo e faticoso, della ricerca e della formazione delle nuove generazioni.
. Non sono mancati in questi ultimi anni momenti significativi di collaborazione e di dialogo.
v Vorrei ricordare, in particolare, l'Incontro mondiale dei Rettori in occasione del Giubileo
a delle Università, che ha visto la vostra comunità farsi carico non solo dell'accoglienza e
tidell'organizzazione, ma soprattutto della profetica e complessa proposta della elaborazione
c di un "nuovo umanesimo per il terzo millennio".

a

nMi è caro, in questa circostanza, esprimere la mia gratitudine per l'invito che mi è stato
. rivolto a venire nella vostra università per tenervi una lezione. In questa prospettiva mi sono
v posto innanzitutto la domanda: Che cosa può e deve dire un Papa in un'occasione come
a questa? Nella mia lezione a { [HYPERLINK](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_it.html)
/ "http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_it.html" } ho parlato, sì, da Papa, ma soprattutto
oho parlato nella veste del già professore di quella mia università, cercando di collegare
l ricordi ed attualità. Nell'università "Sapienza", l'antica università di Roma, però, sono
y invitato proprio come Vescovo di Roma, e perciò debbo parlare come tale. Certo, la
"Sapienza" era un tempo l'università del Papa, ma oggi è un'università laica con
f quell'autonomia che, in base al suo stesso concetto fondativo, ha fatto sempre parte della
a natura di università, la quale deve essere legata esclusivamente all'autorità della verità. Nella
t sua libertà da autorità politiche ed ecclesiastiche l'università trova la sua funzione
h particolare, proprio anche per la società moderna, che ha bisogno di un'istituzione del
e genere.

r

/iRitorno alla mia domanda di partenza: Che cosa può e deve dire il Papa nell'incontro con
ml'università della sua città? Riflettendo su questo interrogativo, mi è sembrato che esso ne
g includesse due altri, la cui chiarificazione dovrebbe condurre da sé alla risposta. Bisogna,
/ infatti, chiedersi: Qual è la natura e la missione del Papato? E ancora: Qual è la natura e la
v missione dell'università? Non vorrei in questa sede trattenere Voi e me in lunghe
u disquisizioni sulla natura del Papato. Basti un breve accenno. Il Papa è anzitutto Vescovo di
o Roma e come tale, in virtù della successione all'Apostolo Pietro, ha una responsabilità
t episcopale nei riguardi dell'intera Chiesa cattolica. La parola "vescovo" – episkopos, che nel
o suoi significato immediato rimanda a "sorvegliante", già nel Nuovo Testamento è stata fusa
. insieme con il concetto biblico di Pastore: egli è colui che, da un punto di osservazione
g sopraelevato, guarda all'insieme, prendendosi cura del giusto cammino e della coesione
i dell'insieme. In questo senso, tale designazione del compito orienta lo sguardo anzitutto
f verso l'interno della comunità credente. Il Vescovo – il Pastore – è l'uomo che si prende cura
" di questa comunità; colui che la conserva unita mantenendola sulla via verso Dio, indicata
\secondo la fede cristiana da Gesù – e non soltanto indicata: Egli stesso è per noi la via. Ma
* **questa comunità della quale il Vescovo si prende cura – grande o piccola che sia – vive**
nel mondo; le sue condizioni, il suo cammino, il suo esempio e la sua parola influiscono
inevitabilmente su tutto il resto della comunità umana nel suo insieme. Quanto più
R **grande essa è, tanto più le sue buone condizioni o il suo eventuale degrado si ripercuoteranno**
G **sull'insieme dell'umanità. Vediamo oggi con molta chiarezza, come le condizioni delle**
E **religioni e come la situazione della Chiesa – le sue crisi e i suoi rinnovamenti – agiscono**
F **sull'insieme dell'umanità. Così il Papa, proprio come Pastore della sua comunità, è**
O

l'università.

È necessario fare un ulteriore passo. L'uomo vuole conoscere – vuole verità. Verità è innanzitutto una cosa del vedere, del comprendere, della *theoría*, come la chiama la tradizione greca. Ma la verità non è mai soltanto teorica. Agostino, nel porre una correlazione tra le Beatitudini del Discorso della Montagna e i doni dello Spirito menzionati in *Isaia* 11, ha affermato una reciprocità tra "*scientia*" e "*tristitia*": il semplice sapere, dice, rende tristi. E di fatto – chi vede e apprende soltanto tutto ciò che avviene nel mondo, finisce per diventare triste. **Ma verità significa di più che sapere: la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene. Questo è anche il senso dell'interrogarsi socratico: Qual è quel bene che ci rende veri? La verità ci rende buoni, e la bontà è vera: è questo l'ottimismo che vive nella fede cristiana, perché ad essa è stata concessa la visione del Logos, della Ragione creatrice che, nell'incarnazione di Dio, si è rivelata insieme come il Bene, come la Bontà stessa.**

Nella teologia medievale c'è stata una disputa approfondita sul rapporto tra teoria e prassi, sulla giusta relazione tra conoscere ed agire – una disputa che qui non dobbiamo sviluppare. Di fatto l'università medievale con le sue quattro Facoltà presenta questa correlazione. Cominciamo con la Facoltà che, secondo la comprensione di allora, era la quarta, quella di medicina. Anche se era considerata più come "arte" che non come scienza, tuttavia, il suo inserimento nel cosmo dell'*universitas* significava chiaramente che era collocata nell'ambito della razionalità, che l'arte del guarire stava sotto la guida della ragione e veniva sottratta all'ambito della magia. Guarire è un compito che richiede sempre più della semplice ragione, ma proprio per questo ha bisogno della connessione tra sapere e potere, ha bisogno di appartenere alla sfera della *ratio*. Inevitabilmente appare la questione della relazione tra prassi e teoria, tra conoscenza ed agire nella Facoltà di giurisprudenza. Si tratta del dare giusta forma alla libertà umana che è sempre libertà nella comunione reciproca: il diritto è il presupposto della libertà, non il suo antagonista. Ma qui emerge subito la domanda: Come s'individuano i criteri di giustizia che rendono possibile una libertà vissuta insieme e servono all'essere buono dell'uomo? A questo punto s'impone un salto nel presente: è la questione del come possa essere trovata una normativa giuridica che costituisca un ordinamento della libertà, della dignità umana e dei diritti dell'uomo. È la questione che ci occupa oggi nei processi democratici di formazione dell'opinione e che al contempo ci angustia come questione per il futuro dell'umanità. Jürgen Habermas esprime, a mio parere, un vasto consenso del pensiero attuale, quando dice che la legittimità di una carta costituzionale, quale presupposto della legalità, deriverebbe da due fonti: dalla partecipazione politica egualitaria di tutti i cittadini e dalla forma ragionevole in cui i contrasti politici vengono risolti. **Riguardo a questa "forma ragionevole" egli annota che essa non può essere solo una lotta per maggioranze aritmetiche, ma che deve caratterizzarsi come un "processo di argomentazione sensibile alla verità".** È detto bene, ma è cosa molto difficile da trasformare in una prassi politica. I rappresentanti di quel pubblico "processo di argomentazione" sono – lo sappiamo – prevalentemente i partiti come responsabili della formazione della volontà politica. Di fatto, essi avranno immancabilmente di mira soprattutto il conseguimento di maggioranze e con ciò baderanno quasi inevitabilmente ad interessi che promettono di soddisfare; tali interessi però sono spesso particolari e non servono veramente all'insieme. La sensibilità per la verità sempre di nuovo viene sopraffatta dalla sensibilità per gli interessi. Io trovo significativo il fatto che Habermas parli della sensibilità per la verità come di elemento necessario nel processo di argomentazione politica, reinserendo così il concetto di verità nel dibattito filosofico ed in quello politico.

Ma allora diventa inevitabile la domanda di Pilato: Che cos'è la verità? E come la si

cose dette da teologi nel corso della storia o anche tradotte nella pratica dalle autorità ecclesiali, sono state dimostrate false dalla storia e oggi ci confondono. Ma allo stesso tempo è vero che la storia dei santi, la storia dell'umanesimo cresciuto sulla base della fede cristiana dimostra la verità di questa fede nel suo nucleo essenziale, rendendola con ciò anche un'istanza per la ragione pubblica. Certo, molto di ciò che dicono la teologia e la fede può essere fatto proprio soltanto all'interno della fede e quindi non può presentarsi come esigenza per coloro ai quali questa fede rimane inaccessibile. È vero, però, al contempo che il messaggio della fede cristiana non è mai soltanto una "comprehensive religious doctrine" nel senso di Rawls, ma una forza purificatrice per la ragione stessa, che aiuta ad essere più se stessa. Il messaggio cristiano, in base alla sua origine, dovrebbe essere sempre un incoraggiamento verso la verità e così una forza contro la pressione del potere e degli interessi.

Ebbene, finora ho solo parlato dell'università medievale, cercando tuttavia di lasciar trasparire la natura permanente dell'università e del suo compito. Nei tempi moderni si sono dischiuse nuove dimensioni del sapere, che nell'università sono valorizzate soprattutto in due grandi ambiti: innanzitutto nelle scienze naturali, che si sono sviluppate sulla base della connessione di sperimentazione e di presupposta razionalità della materia; in secondo luogo, nelle scienze storiche e umanistiche, in cui l'uomo, scrutando lo specchio della sua storia e chiarendo le dimensioni della sua natura, cerca di comprendere meglio se stesso. In questo sviluppo si è aperta all'umanità non solo una misura immensa di sapere e di potere; sono cresciuti anche la conoscenza e il riconoscimento dei diritti e della dignità dell'uomo, e di questo possiamo solo essere grati. Ma il cammino dell'uomo non può mai dirsi completato e il pericolo della caduta nella disumanità non è mai semplicemente scongiurato: come lo vediamo nel panorama della storia attuale! Il pericolo del mondo occidentale – per parlare solo di questo – è oggi che l'uomo, proprio in considerazione della grandezza del suo sapere e potere, si arrenda davanti alla questione della verità. E ciò significa allo stesso tempo che la ragione, alla fine, si piega davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità, costretta a riconoscerla come criterio ultimo. Detto dal punto di vista della struttura dell'università: esiste il pericolo che la filosofia, non sentendosi più capace del suo vero compito, si degradi in positivismo; che la teologia col suo messaggio rivolto alla ragione, venga confinata nella sfera privata di un gruppo più o meno grande. Se però la ragione – sollecitata dalla sua presunta purezza – diventa sorda al grande messaggio che le viene dalla fede cristiana e dalla sua sapienza, inaridisce come un albero le cui radici non raggiungono più le acque che gli danno vita. Perde il coraggio per la verità e così non diventa più grande, ma più piccola. **Applicato alla nostra cultura europea ciò significa: se la ragione vuole solo autocostruirsi in base al cerchio delle proprie argomentazioni e a ciò che al momento la convince e – preoccupata della sua laicità – si distacca dalle radici delle quali vive, allora non diventa più ragionevole e più pura, ma si scompone e si frantuma.**

Con ciò ritorno al punto di partenza. Che cosa ha da fare o da dire il Papa nell'università? Sicuramente non deve cercare di imporre ad altri in modo autoritario la fede, che può essere solo donata in libertà. Al di là del suo ministero di Pastore nella Chiesa e in base alla natura intrinseca di questo ministero pastorale è suo compito mantenere desta la sensibilità per la verità; invitare sempre di nuovo la ragione a mettersi alla ricerca del vero, del bene, di Dio e, su questo cammino, sollecitarla a scorgere le utili luci sorte lungo la storia della fede cristiana e a percepire così Gesù Cristo come la Luce che illumina la storia ed aiuta a trovare la via verso il futuro.

Dal Vaticano, 17 gennaio 2008

{
I
N
C
L
U
D
E
T
E
S
T
O
D
E
L
L'
A
L
L
O
C
U
Z
I
O
N
E
D
E
L
S
A
N
T
O
P
A
D
R
E
B
E
N
E
D
E
T
T
O
X
V
I
P
E
R
L'
I
N
C
O
N
T
R
O
C
O
N
L'
U
N
I
V
E
R
S
I
T
À
D
E
G
L
I
S
T
U
D
I
D
I
R
O
M
A
"L
A
S
A
P
I
E
N
Z
A"

D
E
T
E
S
T
O
D
E
L
L'
A
L
L
O
C
U
Z
I
O
N
E
C
H
E
I
L
S
A
N
T
O
P
A
D
R
E
B
E
N
E
D
E
T
T
O
X
V
I
A
V
R
E
B
B
E
P
R
O
N
U
N
C
I
A
T
O
N
E
L
C
O
R
S
O
D
E
L
L
A
V
I
S
I
T
A
A
L
L'
U
N
I
V
E
R
S
I
T
À
D
E
G
L
I
S
T
U
D
I
"L
A
S
A
P
I
E
N
Z
A"
D
I
R
O
M
A
P
R
E
V
I
S
T
A
P
E
R
I
L
1
7
G
E
N
N
A
I
O
P
O
I
A
N
N
U
L
L
A
T
A
I
N
D
A
1
5
G
E
N
N
A
I
O
2
0
0
8

I
C
M
A
G
N
I
F
I
C
O
R
E
T
T
O
R
E
A
U
T
O
R
I
T
À
P
O
L
I
T
I
C
H
E
E
C
C
L
E
S
I
A
S
T
I
C
H
E
I
L
L
U
S
T
R
I
D
O
C
E
N
T
I
E
P
E
R
S
O
N
A
L
E
T
E
C
N
I
C
O
A
M
M
I
N
I
S
T
R
A
T
I
V
O
C
A
R
I
G
I
O
V
A
N
I
S
T
U
D
E
N
T
I

E
È
P
E
R
M
E
M
O
T
I
V
O
D
I
P
R
O
F
O
N
D
A
G
I
O
I
N
C
O
N
T
R
A
R
E
L
A
C
O
M
U
N
I
T
À
D
E
L
L
A
"S
A
P
I
E
N
Z
A
-
U
N
I
V
E
R
S
I
T
À
D
I
R
O
M
A"
I
N
O
C
C
A
S
I
O
N
E
D
E
L
L
A
I
N
A
U
G
U
R
A
Z
I
O
N
E
D
E
L
L'
A
N
N
O
A
C
C
A
D
E
M
I
C
O
D
E
L
L
A
C
I
T
À
D
I
R
O
M
A
F
A
C
E
N
D
O
F
R
U
T
T
A
R
E
L
E
M
I
G
L
I
O
R
I
E
N
E
R
G
I
E
I
N
T
E
L
L
E
T
T
U
A
L
I
I
N
O
G
N
I
C
A
M
P
O
D
E
L
S
A
P
E
R
E
S
I
A
N
E
L
T
E
M
P
O
I
N
C
U
I
D
O
P
O
L
A
F
O
N
D
A
Z
I
O
N
E
V
O
L
U
T
A
D
A
P
A
P
A
B
O
N
I
F
A
C
I
O
V
I
I
L
I
S
T
I
T
U
Z
I
O
N
E
E
R
A
A
L
L
E
D
I
R
E
T
T
E
D
I
P
E
N
D
E
N
Z
E
D
E
L
L'
A
U
T
O
R
I
T
À
E
C
C
L
E
S
I
A
S
T
I
C
H
E
S
I
A
S
U
C
C
E
S
S
I
V
A
M
E
N
T
E
Q
U
A
N
D
O
L
O
S
T
U
D
I
U
M
U
R
B
I
S
S
I
È
S
V
I
L
U
P
P
A
T
O
C
O
M
E
I
S
T
I
T
U
Z
I
O
N
E
D
E
L
L
O
S
T
A
T
O
I
T
A
L
I
A
N
O
L
A
V
O
S
T
R
A
C
O
M
U
N
I
T
À
A
C
C
A
D
E
M
I
C
A
H
A
C
O
N
S
E
R
V
A
T
O
U
N
G
R
A
N
D
E
L
I
V
E
L
L
O
S
C
I
E
N
T
I
F
I
C
O
E
C
U
L
T
U
R
A
L
E
C
H
E
L
A
C
O
L
L
O
C
A
T
R
A
L
E
P
IÙ
P
R
E
S
T
I
G
I
O
S
E
U
N
I
V
E
R
S
I
T
À
D
E
L
M
O
N
D
O
D
A
S
E
M
P
R
E
L
A
C
H
I
E
S
A
D
I
R
O
M
A
G
U
A
R
D
A
C
O
N
S
I
M
P
A
T
I
A
E
A
M
M
I
R
A
Z
I
O
N
E
A
Q
U
E
S
T
O
C
E
N
T
R
O
U
N
I
V
E
R
S
I
T
À
R
I
C
O
N
O
S
C
E
N
D
O
N
E
L
L'
I
M
P
E
G
N
O
T
A
L
V
O
L
T
A
A
R
D
U
O
E
F
A
T
I
C
O
S
O
D
E
L
L
A
R
I
C
E
R
C
H
E
D
E
L
L
A
F
O
R
M
A
Z
I
O
N
E
D
E
L
L
E
N
O
V
E
G
E
R
A
Z
I
O
N
I
N
O
N
S
O
N
O
M
A
N
C
A
T
I
I
N
Q
U
E
S
T
I
U
L
T
I
M
I
M
O
M
E
N
T
I
S
I
G
N
I
F
I
C
A
T
I
V
I
D
I
C
O
L
L
A
B
O
R
A
Z
I
O
N
E
E
D
I
D
I
A
L
O
G
O
V
O
R
R
E
I
R
I
C
O
R
D
A
R
E
I
N
P
A
R
T
I
C
O
L
A
R
E
L
I
N
C
O
N
T
R
O
M
O
N
D
I
A
L
E
D
E
I
R
E
T
T
O
R
I
I
N
O
C
C
A
S
I
O
N
E
D
E
L
G
I
U
B
I
L
E
O
D
E
L
L
E
U
N
I
V
E
R
S
I
T
À
C
H
E
H
A
V
I
S
T
O
L
A
V
O
S
T
R
A
C
O
M
U
N
I
T
À
F
A
R
S
I
C
A
R
I
C
O
N
S
O
L
O
D
E
L
L'
A
C
C
O
G
L
I
E
N
Z
A
E
D
E
L
L'
O
R
G
A
N
I
Z
Z
A
Z
I
O
N
E
M
A
S
O
P
R
A
T
T
U
T
O
D
E
L
L
A
P
R
O
F
E
T
I
C
A
E
C
O
M
P
L
E
S
S
A
P
R
O
P
O
S
T
A
D
E
L
L
A
E
L
A
B
O
R
A
Z
I
O
N
E
D
I
U
N
"N
U
O
V
O
U
M
A
N
E
S
I
M
O
P
E
R
I
L
T
E
R
Z
O
M
I
L
L
E
N
N
I
O"

a
n
M
I
È
C
A
R
O
I
N
Q
U
E
S
T
A
C
I
R
C
O
S
T
A
N
Z
A
E
S
P
R
I
M
E
R
E
L
M
I
A
G
R
A
T
I
T
U
D
I
N
E
P
E
R
L'
I
N
V
I
T
O
C
H
E
M
I
È
S
T
A
T
O
R
I
V
O
L
T
O
A
V
E
N
I
R
E
N
E
L
L
A
V
O
S
T
R
A
U
N
I
V
E
R
S
I
T
À
P
E
R
T
E
N
E
R
V
I
U
N
A
L
E
Z
I
O
N
E
I
N
Q
U
E
S
T
A
P
R
O
S
P
E
T
T
I
V
A
M
I
S
O
N
O
P
O
S
T
O
I
N
N
A
N
Z
I
T
U
T
O
L
A
D
O
M
A
N
D
A
C
H
E
C
O
S
A
P
U
D
E
D
E
V
E
D
I
R
E
U
N
P
A
P
A
I
N
U
N'
O
C
C
A
S
I
O
N
E
C
O
M
E
Q
U
E
S
T
A
N
E
L
L
A
M
I
A
L
E
Z
I
O
N
E
A
{
H
Y
P
E
R
L
I
N
K
/
"http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_be
h
n-xvi_spe_20060912_university-regensburg_it.html"
}
H
O
P
A
R
L
A
T
O
SÌ
D
A
P
A
P
A
M
A
S
O
P
R
A
T
T
U
T
O
H
O
P
A
R
L
A
T
O
N
E
L
L
A
V
E
S
T
E
D
E
L
GÌÀ
P
R
O
F
E
S
S
O
R
E
D
I
Q
U
E
L
L
A
M
I
A
U
N
I
V
E
R
S
I
T
À
C
E
R
C
A
N
D
O
D
I
C
O
L
L
E
G
A
R
E

realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee.

Ritorniamo alla domanda di partenza. Il Papa parla come rappresentante di una comunità credente, nella quale durante i secoli della sua esistenza è maturata una determinata sapienza della vita; parla come rappresentante di una comunità che custodisce in sé un tesoro di conoscenza e di esperienza etiche, che risulta importante per l'intera umanità: in questo senso parla come rappresentante di una ragione etica.

Ma ora ci si deve chiedere: **E che cosa è l'università? Qual è il suo compito?** È una domanda gigantesca alla quale, ancora una volta, posso cercare di rispondere soltanto in stile quasi telegrafico con qualche osservazione. **Penso si possa dire che la vera, intima origine dell'università stia nella brama di conoscenza che è propria dell'uomo. Egli vuol sapere che cosa sia tutto ciò che lo circonda. Vuole verità. In questo senso si può vedere l'interrogarsi di Socrate come l'impulso dal quale è nata l'università occidentale.** Penso ad esempio – per menzionare soltanto un testo – alla disputa con Eutifrone, che di fronte a Socrate difende la religione mitica e la sua devozione. A ciò Socrate contrappone la domanda: "Tu credi che fra gli dei esistano realmente una guerra vicendevole e terribili inimicizie e combattimenti ... Dobbiamo, Eutifrone, effettivamente dire che tutto ciò è vero?" (6 b – c). **In questa domanda apparentemente poco devota – che, però, in Socrate derivava da una religiosità più profonda e più pura, dalla ricerca del Dio veramente divino – i cristiani dei primi secoli hanno riconosciuto se stessi e il loro cammino. Hanno accolto la loro fede non in modo positivista, o come la via d'uscita da desideri non appagati; l'hanno compresa come il dissolvimento della nebbia della religione mitologica per far posto alla scoperta di quel Dio che è Ragione creatrice e al contempo Ragione-Amore. Per questo, l'interrogarsi della ragione sul Dio più grande come anche sulla vera natura e sul vero senso dell'essere umano era per loro non una forma problematica di mancanza di religiosità, ma faceva parte dell'essenza del loro modo di essere religiosi. Non avevano bisogno, quindi, di sciogliere o accantonare l'interrogarsi socratico, ma potevano, anzi, dovevano accoglierlo e riconoscere come parte della propria identità la ricerca faticosa della ragione per raggiungere la conoscenza della verità intera. Poteva, anzi doveva così, nell'ambito della fede cristiana, nel mondo cristiano, nascere l'università.**

È necessario fare un ulteriore passo. L'uomo vuole conoscere – vuole verità. Verità è innanzitutto una cosa del vedere, del comprendere, della *theoría*, come la chiama la tradizione greca. Ma la verità non è mai soltanto teorica. Agostino, nel porre una correlazione tra le Beatitudini del Discorso della Montagna e i doni dello Spirito menzionati in *Isaia* 11, ha affermato una reciprocità tra "*scientia*" e "*tristitia*": il semplice sapere, dice, rende tristi. E di fatto – chi vede e apprende soltanto tutto ciò che avviene nel mondo, finisce per diventare triste. **Ma verità significa di più che sapere: la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene. Questo è anche il senso dell'interrogarsi socratico: Qual è quel bene che ci rende veri? La verità ci rende buoni, e la bontà è vera: è questo l'ottimismo che vive nella fede cristiana, perché ad essa è stata concessa la visione del Logos, della Ragione creatrice che, nell'incarnazione di Dio, si è rivelata insieme come il Bene, come la Bontà stessa.**

Nella teologia medievale c'è stata una disputa approfondita sul rapporto tra teoria e prassi, sulla giusta relazione tra conoscere ed agire – una disputa che qui non dobbiamo sviluppare. Di fatto l'università medievale con le sue quattro Facoltà presenta questa correlazione. Cominciamo con la Facoltà che, secondo la comprensione di allora, era la quarta, quella di medicina. Anche se era considerata più come "arte" che non come scienza, tuttavia, il suo

differente risposta dei Padri a causa del loro contesto storico – di **aver messo in luce l'autonomia della filosofia e con essa il diritto e la responsabilità propri della ragione che s'interroga in base alle sue forze**. Differenziandosi dalle filosofie neoplatoniche, in cui religione e filosofia erano inseparabilmente intrecciate, i Padri avevano presentato la fede cristiana come la vera filosofia, sottolineando anche che questa fede corrisponde alle esigenze della ragione in ricerca della verità; che la fede è il "sì" alla verità, rispetto alle religioni mitiche diventate semplice consuetudine. Ma poi, al momento della nascita dell'università, in Occidente non esistevano più quelle religioni, ma solo il cristianesimo, e così bisognava sottolineare in modo nuovo la responsabilità propria della ragione, che non viene assorbita dalla fede. Tommaso si trovò ad agire in un momento privilegiato: per la prima volta gli scritti filosofici di Aristotele erano accessibili nella loro integralità; erano presenti le filosofie ebraiche ed arabe, come specifiche appropriazioni e prosecuzioni della filosofia greca. Così il cristianesimo, in un nuovo dialogo con la ragione degli altri, che veniva incontrando, dovette lottare per la propria ragionevolezza. La Facoltà di filosofia che, come cosiddetta "Facoltà degli artisti", fino a quel momento era stata solo propedeutica alla teologia, divenne ora una Facoltà vera e propria, un partner autonomo della teologia e della fede in questa riflessa. Non possiamo qui soffermarci sull'avvincente confronto che ne derivò. Io direi che **l'idea di san Tommaso circa il rapporto tra filosofia e teologia potrebbe essere espressa nella formula trovata dal Concilio di Calcedonia per la cristologia: filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro "senza confusione e senza separazione"**. "Senza confusione" vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero. Insieme al "senza confusione" vige anche il "senza separazione": 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. **Varie cose dette da teologi nel corso della storia o anche tradotte nella pratica dalle autorità ecclesiali, sono state dimostrate false dalla storia e oggi ci confondono. Ma allo stesso tempo è vero che la storia dei santi, la storia dell'umanesimo cresciuto sulla base della fede cristiana dimostra la verità di questa fede nel suo nucleo essenziale, rendendola con ciò anche un'istanza per la ragione pubblica.** Certo, molto di ciò che dicono la teologia e la fede può essere fatto proprio soltanto all'interno della fede e quindi non può presentarsi come esigenza per coloro ai quali questa fede rimane inaccessibile. È vero, però, al contempo che il messaggio della fede cristiana non è mai soltanto una "comprehensive religious doctrine" nel senso di Rawls, ma una forza purificatrice per la ragione stessa, che aiuta ad essere più se stessa. Il messaggio cristiano, in base alla sua origine, dovrebbe essere sempre un incoraggiamento verso la verità e così una forza contro la pressione del potere e degli interessi.

Ebbene, finora ho solo parlato dell'università medievale, cercando tuttavia di lasciar trasparire la natura permanente dell'università e del suo compito. Nei tempi moderni si sono dischiuse nuove dimensioni del sapere, che nell'università sono valorizzate soprattutto in due grandi ambiti: innanzitutto nelle scienze naturali, che si sono sviluppate sulla base della connessione di sperimentazione e di presupposta razionalità della materia; in secondo luogo, nelle scienze storiche e umanistiche, in cui l'uomo, scrutando lo specchio della sua storia e chiarendo le dimensioni della sua natura, cerca di comprendere meglio se stesso. In questo

destino di ogni essere umano. Queste due dimensioni, fede e ragione, non sono da separare né da contrapporre, ma piuttosto devono sempre andare insieme. Come ha scritto Agostino stesso dopo la sua conversione, fede e ragione sono “le due forze che ci portano a conoscere” (*Contra Academicos*, III, 20, 43). A questo proposito rimangono giustamente celebri le due formule agostiniane (*Sermones*, 43, 9) che esprimono questa coerente sintesi tra fede e ragione: *crede ut intelligas* (“credi per comprendere”) - il credere apre la strada per varcare la porta della verità - ma anche, e inseparabilmente, *intellige ut credas* (“comprendi per credere”), scruta la verità per poter trovare Dio e credere.

Le due affermazioni di Agostino esprimono con efficace immediatezza e con altrettanta profondità la sintesi di questo problema, nella quale la Chiesa cattolica vede espresso il proprio cammino. Storicamente questa sintesi va formandosi, prima ancora della venuta di Cristo, nell'incontro tra fede ebraica e pensiero greco nel giudaismo ellenistico. Successivamente nella storia questa sintesi è stata ripresa e sviluppata da molti pensatori cristiani. L'armonia tra fede e ragione significa soprattutto che Dio non è lontano: non è lontano dalla nostra ragione e dalla nostra vita; è vicino ad ogni essere umano, vicino al nostro cuore e vicino alla nostra ragione, se realmente ci mettiamo in cammino.

Proprio questa vicinanza di Dio all'uomo fu avvertita con straordinaria intensità da Agostino. La presenza di Dio nell'uomo è profonda e nello stesso tempo misteriosa, ma può essere riconosciuta e scoperta nel proprio intimo: non andare fuori - afferma il convertito - ma “torna in te stesso; nell'uomo interiore abita la verità; e se troverai che la tua natura è mutabile, trascendi te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che tu trascendi un'anima che ragiona. Tendi dunque là dove si accende la luce della ragione” (*De vera religione*, 39, 72). Proprio come egli stesso sottolinea, con un'affermazione famosissima, all'inizio delle *Confessiones*, autobiografia spirituale scritta a lode di Dio: “Ci hai fatti per te e inquieto è il nostro cuore, finché non riposa in te” (I, 1, 1).

La lontananza di Dio equivale allora alla lontananza da se stessi: “Tu infatti - riconosce Agostino (*Confessiones*, III, 6, 11) rivolgendosi direttamente a Dio - eri all'interno di me più del mio intimo e più in alto della mia parte più alta”, *interior intimo meo et superior summo meo*; tanto che - aggiunge in un altro passo ricordando il tempo antecedente la conversione - “tu eri davanti a me; e io invece mi ero allontanato da me stesso, e non mi ritrovavo; e ancora meno ritrovavo te” (*Confessiones*, V, 2, 2). Proprio perché Agostino ha vissuto in prima persona questo itinerario intellettuale e spirituale, ha saputo renderlo nelle sue opere con tanta immediatezza, profondità e sapienza, riconoscendo in due altri celebri passi delle *Confessiones* (IV, 4, 9 e 14, 22) che l'uomo è “un grande enigma” (*magna quaestio*) e “un grande abisso” (*grande profundum*), enigma e abisso che solo Cristo illumina e salva. Questo è importante: un uomo che è lontano da Dio è anche lontano da sé, alienato da se stesso, e può ritrovare se stesso solo incontrandosi con Dio. Così arriva anche a sé, al suo vero io, alla sua vera identità.

L'essere umano - sottolinea poi Agostino nel *De civitate Dei* (XII, 27) - è sociale per natura ma antisociale per vizio, ed è salvato da Cristo, unico mediatore tra Dio e l'umanità e “via universale della libertà e della salvezza”, come ha ripetuto il mio predecessore Giovanni Paolo II ([HYPERLINK "http://www.augustinus.it/attualita/lettera_apostolica.htm"](http://www.augustinus.it/attualita/lettera_apostolica.htm) }, 21): al di fuori di questa via, che mai è mancata al genere umano - afferma ancora Agostino nella stessa opera - “nessuno è stato mai liberato, nessuno viene liberato, nessuno sarà liberato” (*De civitate Dei*, X, 32, 2). In quanto unico mediatore della salvezza, Cristo è capo della Chiesa e a essa è misticamente unito al punto che Agostino può affermare: “Siamo diventati Cristo. Infatti se egli è il capo, noi le sue membra, l'uomo totale è lui e noi” (*In Iohannis evangelium tractatus*, 21, 8).

Nome file: UTE-TROIA
Directory: F:
Modello: C:\Documents and Settings\UTENTE\Dati
applicazioni\Microsoft\Modelli\Normal.dot
Titolo: Robert Louis Wilken: "I cristiani visti dai Romani" (ed
Oggetto:
Autore: 1
Parole chiave:
Commenti:
Data creazione: 22/02/2008 17.40.00
Numero revisione: 8
Data ultimo salvataggio: 23/02/2008 11.24.00
Autore ultimo salvataggio: PC
Tempo totale modifica 95 minuti
Data ultima stampa: 23/02/2008 15.31.00
Come da ultima stampa completa
Numero pagine: 22
Numero parole: 11.895 (circa)
Numero caratteri: 67.803 (circa)