

Walter Kasper

Università e teologia di fronte alla questione della verità

*Prolusione accademica
per l'inaugurazione della Facoltà Teologica del Triveneto
(31 marzo 2006)*





Università e teologia di fronte alla questione della verità

Cardinale Walter Kasper

Sono molto grato ed onorato per le parole con le quali sono stato introdotto e presentato. Sua Eminenza sa bene che ho esitato a lungo prima di accettare questo invito. I miei attuali compiti sono veramente troppi e molto limitato il tempo necessario per preparare adeguatamente un intervento diretto ad un uditorio accademico. Ma, una volta accettato l'invito – non senza un incoraggiamento delicato, ma chiaro da parte di Sua Eminenza – nell'impegnarmi a preparare la prolusione, ho avvertito questo compito non soltanto come un onore, ciò che esso in effetti è, ma anche come una gioia poiché esso mi ha riportato indietro a un periodo di circa trentacinque anni, ad un periodo felice, che ha occupato la metà della mia esistenza, quando cioè ero in Germania e insegnavo all'Università.

Questa prolusione mi offre l'opportunità – ad una distanza di più quindici anni – di riflettere di nuovo su un tema, che mi ha impegnato sin da studente, con una tesi che verteva sull'opera di San Tommaso d'Aquino *Quaestiones disputatae de veritate*, e successivamente nei miei primi scritti e fino alla mia lezione accademica di congedo nel 1989, su ciò che costituisce il fondamento della teologia e dell'università: la questione della verità, una questione fondamentale e allo stesso tempo immensa. Devo anche aggiungere che, nei quindici anni trascorsi, malgrado il mio immutato interesse, ho potuto seguire soltanto a distanza e molto parzialmente il vasto dibattito e lo sviluppo più recente di tale questione. Le riflessioni che seguono sono dunque un contributo modesto ad una discussione tanto urgente quanto vasta.

I

Inizio con una constatazione: sin dalla loro creazione nell'alto Medioevo, le Università europee e le Facoltà teologiche sono state legate alla questione della verità. Come è noto, tali istituzioni accademiche, che si devono all'iniziativa della Chiesa e soprattutto dei Papi, hanno profondamente inciso il volto dell'Europa, hanno rappresentato uno dei vincoli d'unità del Continente e ne hanno fondato la grandezza culturale e scientifica d'Europa. Se si parla delle radici cristiane dell'Europa, non si può passare sotto silenzio l'istituzione delle Università, che costituivano e costituiscono uno dei vanti della cristianità, e che hanno avuto un influsso su tutto il mondo civilizzato. Le Università hanno tramandato la saggezza della filosofia antica, arricchita dalla sapienza del Vangelo; esse hanno sviluppato la scienza che, con la tecnologia, è diventata la *conditio sine qua non* del ristabilimento dell'unità dell'Europa, del suo benessere e, ancora di più, della sopravvivenza dell'umanità.

Tuttavia, dopo una tale constatazione, può sorgere un serio interrogativo: la scienza e la tecnologia sono veramente una benedizione? Oppure esse costituiscono una minaccia? La tecnologia può salvaguardare il creato, ma può anche distruggere la natura intesa come ambiente umano. Ed oggi, non esiste forse la possibilità che la tecnologia scientificamente basata conduca all'auto-distruzione? Oggi, noi siamo veramente in grado di «mettere in scena» un'apocalisse. Le armi ed i mezzi scientifici nelle mani dei terroristi sono diventati un incubo per tutta l'umanità. Ma non esistono soltanto queste minacce fisiche, per quanto esse siano reali, pesanti e terrificanti. Esistono anche le sfide spirituali. Nei tempi moderni, ed a detta di molti contemporanei, la scienza non ha forse indebolito, minato e perfino confutato la fede? Si pensi ai Galileo, ai Darwin, ai Freud. Nel Novecento, in molti paesi il laicismo ha considerato la fede cristiana come una superstizione ed ha bandito la teologia dalle università pubbliche. Si è sviluppato così uno scisma, si è scavato un vero e proprio abisso tra fede e cultura moderna, che costituisce – secondo Papa Paolo VI – uno dei problemi più seri della situazione attuale.

Molti cristiani, anche cattolici, hanno reagito barricandosi nella

sacrestia, nel sentimentalismo, nel sopra-naturalismo o nel fondamentalismo. Anche la teologia cattolica attuale, pur non arrivando a tali estremi, ha spesso trascurato le questioni fondamentali del rapporto tra fede e scienza, fede e cultura moderna, e si è accontentata di trattare le questioni interne della teologia e della Chiesa. Nei decenni trascorsi abbiamo spesso abbellito gli «arredamenti» ed abbiamo dimenticato di rendere più sicure le fondamenta dell'edificio Chiesa.

Il problema di una tale dicotomia tra fede e scienza non è del tutto nuovo. Già nel Medioevo fu necessario condannare la teoria della doppia verità – la verità filosofica e la verità della fede. In tempi più recenti, non soltanto il Concilio Vaticano II, ma anche il Concilio Vaticano I, hanno rifiutato il fideismo, ribadito il rapporto tra fede e ragione e la conoscibilità di Dio attraverso la ragione. Il Concilio Vaticano II, sulla scia della teologia francese, la cosiddetta *théologie nouvelle*, ha inoltre superato il sopra-naturalismo, cioè la cosiddetta teoria dei due piani – naturale e soprannaturale –, rinnovando la visione dei Padri e di San Tommaso d'Aquino su un interiore legame fra fede e ragione, natura e grazia. Papa Giovanni Paolo II, nella sua Enciclica *Fides et Ratio* (1998), ha vigorosamente difeso ed approfondito questo legame. Papa Benedetto XVI segue lo stesso orientamento. Secondo lui la fede riconosce la legittima autonomia della ragione e delle scienze, ma d'altra parte, nella ragione avulsa dalla fede, vi è l'insito pericolo di provocare i problemi a cui ho fatto cenno. Ne consegue che i cristiani, e soprattutto i teologi, hanno l'obbligo di purificare ed aiutare la ragione affinché essa possa svolgere il proprio compito a beneficio dell'umanità. In questo senso, sin dal Concilio Vaticano II, parliamo di dialogo tra fede e ragione, teologia e scienze umane, Chiesa e cultura moderna.

Papa Benedetto XVI, nel discorso di inaugurazione del Pontificato in Piazza San Pietro, il 24 aprile 2006, ha ripetuto le parole del suo predecessore, «Non abbiate paura». Esse valgano anche per la questione che stiamo trattando, e vogliono dire: non abbiate paura della sfida che pongono le scienze e la filosofia attuali. A causa dei problemi interni della Chiesa – di struttura e di riforma – abbiamo troppo dimenticato e trascurato i problemi al di fuori, che tuttavia sono fondamentali per i nostri

stessi fedeli, e sono problemi che li superano con la loro rapidità di espansione. Abbiamo bisogno di uno slancio nuovo, dobbiamo affrontare i problemi fondamentali e non smarrirci soltanto nelle questioni interne, per quanto esse siano importanti.

II

L'originario legame tra la Chiesa e la sua teologia, che aveva condotto nel Medioevo alla creazione delle Università, non è avvenuto per caso, o esclusivamente a motivo di condizioni e ragioni storiche; esso era fondato sulla natura della stessa fede cristiana. Per la Bibbia diventare cristiano significa giungere alla conoscenza della verità (*1Tim 2,4; cfr. Ebr 10,26; Tit 1,1 e. a.*); nel quarto Vangelo «credere» e «conoscere» sono spesso interscambiabili (*cfr. Gv 1,10; 6,70; 8,27 e. a.*). Pertanto il conoscere appartiene alla struttura interna della fede; la fede è persino una forma del conoscere. Perciò, secondo la prima Lettera di Pietro, è dovere di ogni fedele dare conto della sua speranza (*1Pt 3,15*); il testo greco dice: dare *apologia*, cioè mostrare il *logos* interno, la ragione interna e la razionalità della fede e della speranza cristiana. Tale è il programma della teologia.

L'apostolo Paolo sapeva che la questione e il desiderio della verità sono iscritti nel cuore dell'uomo (*Rom 2,15; cf. Atti 17, 27-29*), e che essi fondano e costituiscono la sua stessa identità. La dignità dell'uomo ed il fondamento della sua libertà non consistono appunto in ciò che esiste solamente, però con la questione della verità, l'uomo trascende ciò che è e si interroga sul perché e per cosa egli esiste; l'uomo in quanto uomo ricerca la verità, vuole conoscere la ragione e lo scopo della sua esistenza, e si chiede: chi sono? Da dove vengo? Dove vado? La fede vuole dare una risposta a tali questioni esistenziali. Perciò l'apostolo chiama la fede una *logiké latreia*, un culto ragionevole o logico (e non solo «spirituale», come traduce l'edizione ufficiale italiana) (*Rom 12,1*). Il Concilio Vaticano I traduce in modo più consono al senso originario, e definisce la fede come «*obsequium rationi consentaneum*» (ossequio che corrisponde alla ragione) (*DS 3009*).

Per l'apostolo Paolo – come per tutto il Nuovo Testamento –, Gesù Cristo non è una rivelazione a parte, sovrapposta o persino imposta all'interrogativo esistenziale, una risposta non deducibile e superflua, ma vera e ragionevole. Paolo poteva affermare sull'Areopago: «Quello che voi adorate senza conoscere, io ve l'annuncio» (*Atti 17,23*). Secondo il Vangelo di Giovanni, il Logos è presente in tutta la creatura: «tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (*1,3*). Questo Logos, la cui luce splende in tutte le cose, si è fatto carne in Gesù (*1,14*), e così Gesù è «la luce del mondo» (*8,12*), «la via, la verità e la vita» (*14,6*).

Il Padri della Chiesa hanno ben compreso questo legame tra fede e ragione, malgrado l'essenziale differenza che esiste tra le due. Dopo Clemente d'Alessandria e Origene, soprattutto Sant'Agostino ha formulato il principio della «*fides quaerens intellectum*» (la fede che ricerca l'intelligenza), un principio che ha trovato la sua definitiva formulazione nel primo Medioevo con Sant'Anselmo di Canterbury: «*fides quaerens intellectum*» e «*intellectus quaerens fidem*». San Tommaso d'Aquino usa la nota formula della fede che presuppone la ragione. Papa Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio* espone la lunga tradizione al riguardo e, riassumendola, parla della fede e della ragione come delle due ali dell'anima umana, che, benché lungo vie diverse, conducono l'uomo a Dio.

III

Questa concezione cattolica, rinnovata dal Concilio Vaticano II e dai Papi postconciliari, è fortemente contrastata oggi da correnti opposte, che pongono la teologia in una situazione difficile, ovvero – volendo esprimersi in modo positivo – costituiscono una sfida ed una prova da affrontare. Entro i limiti del mio intervento non posso presentare la vasta discussione filosofica attuale sul concetto di verità; né posso commentare le diverse teorie della verità che la filosofia propone oggi. Vorrei limitarmi a descrivere alcune correnti contrarie, e potrò farlo solo brevemente ed in modo schematico.

Nel Novecento, dopo il naufragio dell'Illuminismo, si faceva strada l'Empirismo e lo Scientismo, con il suo propagatore, il filosofo Auguste Comte (1778 - 1857) e la sua famosa «Legge dei tre stadi». Comte era convinto che, allo stadio teologico, cioè religioso, e allo stadio astratto o metafisico, si fosse giunti allo stadio ovvero al secolo della scienza; egli era inoltre convinto che la scienza e la tecnica avrebbero potuto risolvere i veri problemi dell'umanità molto meglio e molto più efficacemente di quanto non avessero fatto i secoli della teologia e della metafisica. Ancora oggi, sono molti ad essere convinti della valenza di questa teoria o utopia del progresso scientifico e tecnico.

Tuttavia, con le catastrofi del ventesimo secolo l'ideologia del progresso è giunta all'assurdo. è apparso ovvio che il progresso scientifico e tecnico è profondamente ambivalente; con la tecnica è possibile costruire ospedali moderni e la bomba atomica, salvando la vita di molti esseri umani e compiendo massacri di massa. Si parla di «dialettica dell'Illuminismo». La scienza e la tecnica hanno bisogno di un criterio normativo basato sull'etica. Resta dunque aperta la questione dell'uso responsabile della scienza e della tecnica e la questione del vero progresso; resta così la questione di una verità che non neghi la verità empirica, ma la trascenda e la diriga. Ai nostri giorni da tale questione deriva la sopravvivenza dignitosa e pacifica dell'umanità.

Nel ventesimo secolo il Positivismo del Novecento e l'ideologia del progresso sono stati superati. Karl Popper (1902 - 1994) con sua teoria della scienza ha dimostrato che la verità non può mai essere percepita con assoluta certezza. Per lui, essa è soltanto un'idea *regolativa* in un processo del sapere mai finito; la verità può essere riconosciuta soltanto attraverso un processo di «trial and error» (prova ed errore). Ciò vuol dire che la verità non può mai essere verificata, ma soltanto falsificata. Con questa tesi, Popper ha criticato ogni pretesa di verità assoluta, che blocca il progresso della scienza e anche la libertà dell'uomo. Ma d'altra parte, dobbiamo chiederci: Una tale teoria non è forse disumana? Non è forse contraria alla dignità umana l'affermazione che l'uomo è oggetto di «trial and error»? L'essere umano non merita forse un rispetto assoluto? Successivamente Popper, nell'intento di salvare la libertà e la responsabi-

lità, ha sviluppato il suo pensiero, proponendo la teoria dell'indeterminismo in un universo aperto («Open Universe»). Ma anche da un tale universo aperto ed indeterminato (per timore di incorrere nel pericolo di un totalitarismo), una verità assoluta resta esclusa.

Infatti molti sono dell'opinione oggi che il monoteismo, cioè l'assunzione di un unico Dio assoluto conduce, per la sua natura stessa, al totalitarismo. Tale critica è sollevata non soltanto nei confronti dell'Islam, ma di tutte le religioni monoteistiche, e dunque anche nei confronti del cristianesimo e del giudaismo. Si favorisce, invece, una cosiddetta religiosità asiatica nella quale il divino si svela in una molteplicità di apparizioni ed incarnazioni. Con questa opzione siamo giunti non soltanto alla religiosità di *New Age*, ma anche al pluralismo della cosiddetta filosofia e teologia postmoderna. Essa ribadisce che il divino resta un mistero irraggiungibile e sconosciuto dietro le molteplici rivelazioni o al di sopra di esse. Esiste dunque non solo di fatto, ma per così dire anche *de iure*, un pluralismo religioso. Esaurito il richiamo assoluto ed universale del cristianesimo, secondo questa filosofia vi è spazio per una pluralità di religioni, le quali sono tutte relative e poiché tali lasciano spazio per la libertà umana.

Questa teologia postmoderna fa parte del relativismo fondamentale della filosofia postmoderna la quale, da parte sua, corrisponde ad un atteggiamento ed una mentalità molto diffusi oggi. Una fonte di questa filosofia (facendo astrazione dalle altre), è la tarda filosofia di Rudolf Wittgenstein (1889 - 1951) e dei suoi allievi. La loro tesi fondamentale consiste nell'affermare che il significato di ogni termine è determinato dall'uso che ne fa il linguaggio. La verità si definisce in corrispondenza con i diversi «giochi linguistici». Ogni cultura o civiltà ha il proprio universo linguistico; il vero, il buono ed il bello sono definiti secondo regole diverse; non esistono regole universali, sopra-culturali o meta-culturali; tutti i criteri sono contestuali. Una tale teoria ha influenzato una gran parte dell'attuale filosofia linguistica. Portata agli estremi e alla sua ultima conseguenza, essa nega persino l'esistenza di diritti umani universali, riconducendoli a diritti derivati dal contesto e dallo sviluppo della cultura europea. Si comprende bene che, con tali teorie postmoderne, assi-

stiamo ad una distruzione della modernità e del progresso umano da essa compiuto per il riconoscimento dei diritti umani universali.

Giungiamo così a Friedrich Nietzsche (1844 - 1900), il vero padre e “signore” della filosofia postmoderna e profeta dell’epoca postmoderna. Per Nietzsche la verità non esiste. Essa è una finzione, un’invenzione che ne giustifica l’utilità per la vita; in ultima analisi, la verità è condizionata dalla volontà di acquistare il potere. Nietzsche arriva ad affermare che la verità è un errore senza il quale una certa categoria di esseri viventi non potrebbe vivere. Così, in sostanza la pretesa della verità è una bugia. A partire da Nietzsche lo scetticismo sfocia nel nichilismo e la domanda scettica di Pilato «che cos’è la verità?» (*Gv 18,38*), si svela in una radicalità fino ad ora inaudita. Infatti, Nietzsche, benché sia morto già nel 1900, resta un contemporaneo molto scomodo.

La sfida che si pone alla teologia è ovvia e urgente. Tuttavia essa non riguarda soltanto la teologia, ma con quest’ultima la fede cristiana; la sfida riguarda tutta la cultura europea che, confrontata a tale pluralismo nichilista, appare come paralizzata davanti all’assalto dell’ideologia del relativismo assoluto da una parte, e dall’Islam radicalizzato (o meglio dall’islamismo radicale) dall’altra, il quale vede nell’Occidente nichilista soltanto decadenza, ed il cui assolutismo religioso (o meglio: pseudoreligioso) scredita anche la religione cristiana agli occhi di molti. Ci troviamo tra due fronti, in una *sandwich-existence*, che ci schiaccia e spesso ci paralizza. Di conseguenza la teologia, e con essa la filosofia, debbono risvegliarsi. Esse debbono mostrare di nuovo che soltanto la verità ci farà liberi (*Gv 8,32*).

IV

In una prima tappa dell’argomentazione è relativamente facile mostrare che l’affermazione di un relativismo assoluto è una contraddizione in sé. Infatti tale affermazione afferma ciò che nega – ovvero nega ciò che afferma – poiché essa fa dell’affermazione del relativismo e della negazione di una verità assoluta una affermazione assoluta. Il relativismo

assoluto è dunque un'ideologia; la sua tolleranza è in verità una tolleranza oppressiva, che scredita ed esclude ogni convinzione ferma come intollerante e dunque oppressiva.

Una tale confutazione meramente logica rimane astratta e – benché vera ed irrefutabile – essa non è sufficiente. La seconda tappa deve tendere ad un'argomentazione positiva. In questo senso possiamo mostrare che un relativismo assoluto contraddice ovviamente a tutte le convinzioni fondamentali della Bibbia e dell'intera tradizione cristiana. La confessione di un solo ed unico Dio, il quale merita e richiede dall'uomo un amore dato con tutto il suo cuore, tutta la sua mente e tutta la sua forza (*Mc 12,30*) è tanto centrale e fondamentale sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento da escludere fundamentalmente e del tutto ogni relativismo assoluto. Lo stesso vale per la fede in Gesù Cristo, unico ed universale mediatore e salvatore dell'intera umanità (*1Tim 2,5*). Il termine «uno» è il termine fondamentale della Bibbia: un solo Dio e Padre di tutti, un solo Signore, un solo Spirito, una sola fede, un solo battesimo, un solo corpo (*cf. Ef 4,4 s*).

Questa confessione in un solo Dio, Padre di tutti gli uomini, è per la Bibbia il fondamento dell'uguale dignità di tutti gli esseri umani ad esclusione di ogni differenza di appartenenza etnica, culturale, religiosa, o di sesso. L'affermazione, sin dalla prima pagina della Bibbia, che l'uomo come tale è creato ad immagine e somiglianza di Dio (*Gen 1,26*), per un'epoca in cui soltanto il re era considerato immagine di Dio, costituiva una vera rivoluzione, che richiedeva per ogni uomo e per tutti gli uomini una dignità assoluta, inalienabile ed inviolabile.

Dopo una lunga e complessa trasformazione storica, questa affermazione biblica fondamentale è diventata molto più tardi, in epoca moderna, la base dei diritti umani universali. Possiamo così constatare che per la Bibbia e per la tradizione cristiana – e contrariamente a ciò che afferma la filosofia postmoderna – la confessione di un solo Dio e l'attaccamento assoluto ed esclusivo a Lui, non sono in contraddizione con la dignità e la libertà dell'uomo, e che anzi essa è il suo fondamento ultimo e la sua più alta garanzia.

Il Concilio Vaticano II su questa base, è stato in grado di accettare uno dei più fondamentali intenti dell'epoca moderna e dichiarare che la libertà religiosa non è in contraddizione con la fede cristiana e che anzi la fede, in quanto atto libero, non nega, ma presuppone, difende e fonda la libertà religiosa. Con tale affermazione della Dichiarazione *Dignitatis humana*, il Concilio ha superato l'atteggiamento antimodernista e restauratore del Novecento ed ha iniziato un approccio dialogico con la filosofia e la cultura moderne. Approccio dialogico non significa approccio ingenuo o acritico, ma approccio costruttivo che, accentuando i fondamentali intenti della modernità, allo stesso tempo li difenda dal pericolo dell'autodistruzione la quale sfocia, come abbiamo visto, nel nichilismo.

V

La nostra argomentazione deve ora affrontare una terza tappa. Le questioni e le sfide alle quali siamo confrontati oggi sono talmente fondamentali da non permettere di superare tale situazione soltanto con riferimenti alla Sacra Scrittura; sulla base della fede, sono anche necessarie una riflessione ed un'argomentazione razionali. La contingenza attuale sollecita la teologia – ed in ultima analisi ogni disciplina universitaria – a riflettere sui suoi fondamenti.

Per ciò che riguarda la teologia attuale, un suo punto debole consiste nel fatto che essa, da una parte, è troppo impegnata con se stessa e coltiva troppo un positivismo biblico e magistrale, e dall'altra ha perduto – o almeno corre il pericolo di perdere – il contatto con la realtà, in particolare con la natura e le scienze della natura, ovvero, teologicamente parlando, il contatto con la creatura. Però proprio tale contatto può essere utile per uscire dalle ideologie postmoderne.

Le scienze attuali sanno bene che non possono ritrarre la realtà, come pretendeva l'Empirismo ed il Marxismo popolare; comprendiamo la natura soltanto tramite immagini, categorie, concetti, paradigmi umani, che talvolta possono essere persino complementari; nondimeno, per il tramite di tali immagini e concetti umani, fino ad un certo grado noi comprendiamo la realtà ed a motivo di questa conoscenza possiamo

anche manipolarla con la tecnica, il che vuol dire che la nostra conoscenza in qualche modo «funziona», e che esiste una vera corrispondenza tra natura e conoscenza della natura.

Perciò il concetto tradizionale della verità presente già in Aristotele e successivamente sviluppato più ampiamente da Tommaso d'Aquino – «*adaequatio rei et intellectus*» – non è superato. In tale definizione classica della verità il termine *adaequatio* non significa ritratto, ma corrispondenza fra la realtà e l'intelligenza umana. Questo concesso presuppone che la *res*, cioè la realtà, è conoscibile e che essa ha la sua propria verità oggettiva, che si svela nella conoscenza umana. Noi non siamo dunque maestri della natura, ma umili ascoltatori e ricercatori della sua verità. Malgrado il fatto che la nostra conoscenza non è un semplice ritratto, una nostra interpretazione della realtà può essere falsificata o verificata e così può progredire nel processo della scienza. La conoscenza della verità è dunque un processo laborioso che si realizza tramite «*trials and errors*». Con la nostra conoscenza della verità siamo *in via* e sempre esposti ad errori.

Questo processo del sapere diventa molto più difficile a mano a mano che raggiungiamo le verità più profonde e più alte, perveniamo alla verità esistenziale sul fondamento e lo scopo ultimo della nostra esistenza, quando tocchiamo il vero mistero della nostra esistenza ed il mistero di Dio. Possiamo comprendere Dio, il fondamento e lo scopo della nostra esistenza, solo attraverso immagini e paragoni. Certamente vi sono argomenti razionali a favore della sua esistenza, ma anche così conosciamo di più ciò che Dio non è rispetto a ciò che Egli è. Restano soprattutto pesanti obiezioni e contro-domande provocate in massima parte dall'esperienza del male nel mondo. Non di rado l'ateismo ha origine da una violenta protesta contro il male del mondo (*cf.* GS 19). Infine l'uomo resta un enigma ed un mistero in se stesso. Rimane dunque alla fine un grande punto interrogativo? Rimane forse un agnosticismo?

Da fedeli, siamo convinti che Dio non ci ha lasciato nelle tenebre; a causa della sua bontà, Egli ha voluto nella sua rivelazione, rispondere alla nostra situazione umana. Nella sua rivelazione, non ci comunica una qualsiasi cosa soprannaturale, anzi svela e rivela se stesso (DV 2); in

quanto rivela se stesso ed il suo proprio mistero, Dio rivela anche il nostro mistero umano, rivela l'uomo a se stesso, rivela l'uomo all'uomo. Il Concilio Vaticano II riassume: «Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22).

La conoscenza del mistero di Dio e dell'uomo non è un possesso. Come ogni verità, anche la verità rivelata non concorda sempre con ciò che riteniamo di sapere. Già secondo Parmenide la verità libera da ciò che i greci chiamano la *doxa*, ovvero la pura apparenza delle cose e allo stesso tempo la comune opinione della gente. La questione della verità vuol sapere che cosa è la realtà, e vuole vedere come la realtà si svela nella sua non occultezza (in greco: la sua *a-letheia*). La questione della verità ha dunque sempre un impulso critico e una dimensione liberatrice. Ciò vale maggiormente per la verità rivelata. Essa ci apre gli occhi su noi stessi e sulla realtà, ci libera dagli errori su noi stessi e ci fa scoprire la verità su noi stessi e sulla realtà in tutta la sua profondità e nel suo scopo ultimo. La verità della rivelazione ci fa liberi (Gv 8,32), ci libera dai luoghi comuni e ci dà libertà e franchezza per contraddire e confutare la menzogna e l'inganno del mondo.

Infine, la verità si impone soltanto in forza della stessa verità (DH 1). Non si può verificare ovvero provare la verità, soprattutto la verità rivelata dal di fuori. Il fondamento della fede è che solamente Dio è la verità (cfr. DS 3008), e la sua verità consiste nel fatto che Egli è fedele, corrisponde a se stesso e alla sua creatura. Il concetto ebraico di verità, *emeth*, significa al contempo verità e fedeltà, affidabilità a motivo della corrispondenza a se stesso, ed ha dunque una struttura simile a *aletheia*, cioè la corrispondenza tra realtà e intelligenza. In tal senso l'Antico Testamento, in una delle sue formule più primitive afferma: Jahwe è ricco di «chesed» e di «emeth» (ricco di grazia e di fedeltà e cioè verità) (Ex 34,6). Nel Nuovo Testamento Gesù Cristo è la verità in persona (Gv 14,6; cfr. DV 4). Egli è pieno di grazia e di verità (Gv 1,14). San Tommaso d'Aquino dice di Gesù Cristo: «*viam veritatis in seipso demonstravit*» (S. th. III prol.).

Adesso questa verità resta ancora nascosta. Soltanto alla fine, quando vedremo Dio così come Egli è, sapremo anche ciò che saremo noi (*1 Giov 3,2*). In questa vita la verità della fede resta una anticipazione escatologica che è intimamente connessa con la speranza, ma una speranza che, a motivo della fedeltà di Dio, non ci ingannerà mai. Così l'*emeth-aletheia* è per noi luce lungo la via della vita.

VI

Oggi la speranza è merce rara. Testimoniare la verità della speranza e la verità come speranza è forse il servizio più importante e più urgente che i cristiani possono compiere oggi. A questo punto, vorrei interrompere le riflessioni astratte e riferirmi a conseguenze più concrete. Vorrei mostrare, almeno da un punto di vista, quale significato e quale importanza hanno oggi la questione e la ricerca della verità.

Sin dall'inizio di questo mio intervento abbiamo visto che la ricerca della verità e l'istituzione delle università hanno contribuito a che l'Europa diventasse ciò che essa è e come tale ricerca abbia fondato la grandezza del Continente. Oggi non può essere altrimenti. Pertanto, anche oggi il rinnovamento delle università come luoghi di ricerca della verità è fondamentale per la ricomposizione e la reintegrazione dell'Europa. Per spiegare questa tesi, vorrei riferirmi agli argomenti di Papa Benedetto XVI nel suo discorso al Corpo Diplomatico per la presentazione degli auguri per il nuovo anno, il 9 gennaio 2006. Ciò che il Papa ha detto in questo contesto sull'importanza della verità per la pace nel mondo vale anche per l'Europa e per il nuovo ordine di pace che si sta edificando in un'Europa riunita.

I punti sollevati dal Papa sono tre: il primo: «*L'impegno per la verità è l'anima della giustizia*. Chi è impegnato per la verità non può non rifiutare la legge del più forte... La menzogna si ammantava spesso di un'apparenza di verità, ma in realtà è sempre selettiva e tendenziosa, egoisticamente rivolta a strumentalizzare l'uomo e, in definitiva a sopraffarlo... Sul versante opposto si collocano la verità e la veracità, che portano all'incontro dell'altro, al suo riconoscimento ed all'intesa: per quello

splendore che le è proprio – lo *splendor veritatis* –, la verità non può non diffondersi; e l'amore del vero è, per suo intrinseco dinamismo, tutto rivolto alla comprensione imparziale ed equanime ed alla condivisione, nonostante qualsiasi difficoltà». Così l'impegno della verità si oppone al pericolo di uno scontro di civiltà, che oggi ci minaccia più che mai, e favorisce una coesistenza tollerante e la possibilità di scambio e di reciproca comprensione.

Il secondo enunciato: «*L'impegno per la verità dà fondamento e vigore al diritto di libertà*». La grandezza unica dell'essere umano ha la sua ultima radice in questo: l'uomo può conoscere la verità. E l'uomo la vuole conoscere. Ma la verità può essere raggiunta solo nella libertà. Ciò vale per tutte le verità, come appare dalla storia delle scienze; ma è vero in maniera eminente per le verità in cui è in giuoco l'uomo in quanto tale, le verità dello spirito: quelle che riguardano il bene ed il male, le grandi mete e prospettive di vita, il rapporto con Dio. Perché esse non si possono attingere senza che ne derivino profondi riflessi sulla conduzione della propria vita. Ed una volta liberamente fatte proprie, hanno poi bisogno di spazi di libertà per poter essere vissute secondo tutte le dimensioni della vita umana».

Finalmente un terzo enunciato: «*L'impegno per la verità apre la via al perdono ed alla riconciliazione*». Questo punto è di interesse particolare, poiché alla necessaria connessione tra l'impegno per la verità e la pace si solleva un'obiezione: le convinzioni diverse sulla verità danno spesso luogo a tensioni, ad incomprensioni, a dispute, tanto più forti quanto più profonde sono le convinzioni stesse. Nel corso della storia esse hanno dato luogo addirittura a guerre di religione. Per quanto riguarda specificamente la Chiesa cattolica – prosegue il Papa – «in quanto anche da parte di suoi membri e di sue istituzioni sono stati compiuti gravi errori in passato, essa li condanna, e non ha esitato a chiedere perdono. Lo esige l'impegno per la verità». Poi ricorda le parole luminose di Giovanni Paolo II: «Non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono». Concludendo il Papa cita la profezia del Salmista: «*misericordia e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno; la verità germoglierà dalla terra e la giustizia si affaccerà dal cielo*» (Sal 84, 11-12).

Concludendo posso affermare: Europea non è né un'unità geografica né un'unità etnica; Europa è un'unità storica e culturale, essa è tenuta insieme dai valori comuni fondati sulla comune verità sull'uomo e su Dio. L'Europa può riacquistare la sua unità e la sua grandezza soltanto se non si lascerà avvolgere dalle spire dello scetticismo e del nichilismo, o meglio se ritornerà a quella ricerca della verità e a quella vita secondo la verità, che una volta l'ha resa grande. Soltanto così potrà ritrovare la sua missione e il suo ruolo universale nel mondo.

In questo processo, potrei anche affermare: con tale conversione, le università come luoghi della ricerca della verità avranno il loro ruolo e la loro missione irrinunciabile e insostituibile per Europa e per il mondo. Oggi la loro sfida storica, il loro banco di prova e la loro *raison d'être* consiste proprio nello schierarsi di nuovo di fronte alla questione della verità. Nella verità la libertà, nella verità l'unità e nella verità la pace.

Stampato «pro manuscriptu»

Finito di stampare nel mese di aprile 2006
Villaggio Grafica - Noventa Padovana