

Dalla vita della Facoltà

Raffaele Beretta Piccoli*

1. Introduzione

Era martedì 12 settembre 2006 quando Benedetto XVI, nel contesto del suo viaggio in Germania, tenne nell'aula magna dell'Università di Regensburg un discorso rivolto ai rappresentanti della scienza. Esso risulta oggi celebre a causa di una vasta polemica accesa nelle ore successive e alimentata dalla convinzione che il Papa, nella sua lezione, abbia voluto lanciare un attacco alla cultura musulmana. Osservazioni e critiche giunsero così soprattutto dai paesi islamici, là dove, in certi casi, i toni assunsero i caratteri dell'offesa e della minaccia. Molti luoghi di culto cattolico vennero assaltati e dati alle fiamme. Lo stesso assassinio di una suora italiana operante a Mogadiscio parve inserirsi in questa ondata di violenza.

Ma anche in Occidente, seppure con toni decisamente più pacati, le parole del Papa sollevarono numerose critiche. Nella serata del 14 settembre il Direttore della Sala Stampa della Santa Sede, Padre Federico Lombardi, rilasciò ai giornalisti una dichiarazione volta a placare gli animi: «A proposito delle reazioni di esponenti musulmani circa alcuni passi del discorso del Santo Padre all'Università di Regensburg, è opportuno rilevare che – come risulta da una attenta lettura del testo – ciò che sta a cuore al Santo Padre è un chiaro e radicale rifiuto della motivazione religiosa della violenza». All'*Angelus* del 17 settembre, lo stesso Benedetto XVI dichiarò: «Il mio era un invito al dialogo franco e sincero. (...) Spero che questo valga a placare gli animi». Queste ultime precisazioni furono abbastanza efficaci come emerse da alcune succes-

* L'autore di queste pagine è uno studente che si è laureato in filosofia nel 2007 presso l'Istituto di Filosofia Applicata della Facoltà di Teologia di Lugano e che ha redatto un articolo sul ciclo di conferenze «Fede e ragione: che c'entrano con l'amore?», svoltesi tra il 27 marzo e il 5 giugno 2007 presso la FTL (*ndr*).

sive reazioni, tra cui quella del presidente dell'Iran Mahmoud Ahmadinejad, che il 19 settembre, criticando l'atteggiamento dei media, manifestò il suo rispetto per il Papa.

Occorre sottolineare che le reazioni critiche, fin dall'inizio, furono accompagnate da tendenze opposte, vale a dire in aperto sostegno del Pontefice; come quella della Commissione Europea che difese fermamente la libertà d'espressione del Papa. In effetti, ad un'attenta analisi, le reazioni risultarono piuttosto disomogenee e questo non si rilevò unicamente nella contrapposizione tra opinioni critiche e favorevoli, ma anche, e forse soprattutto, all'interno delle prime. Il malcontento sollevatosi sia in Occidente sia nei paesi musulmani fu infatti espresso con reazioni tra loro molto diverse, oltre che nei modi, anche nei contenuti. Ci fu chi accusò il Santo Padre di operare un attacco offensivo e volontario alla fede musulmana, altri affermarono invece che dietro alle parole del Papa sussistesse una finalità politica, come quella di avvicinare il Cattolicesimo alla Chiesa Ortodossa e al contempo di allontanarlo da quelle protestanti. Ciò che invece parve accomunare le prese di posizione più critiche fu un particolare atteggiamento nei riguardi dei contenuti della lezione. In particolare, vi fu una tendenza ad isolare un unico passo del discorso che, così presentato, poteva in effetti sembrare offensivo nei riguardi della fede musulmana. È oggi provato che nelle prime ore, il discorso del Papa venne diffuso in forma parziale e spesso accompagnato da commenti di pertinenza quantomeno dubbia. Questo problema è già stato rilevato nella citata reazione di Padre Lombardi, il quale ha invitato ad una «lettura attenta» della lezione, unica via per comprenderne la vera finalità.

Per quanto le varie precisazioni espresse dalla Chiesa abbiano almeno in parte placato gli animi, sul discorso di Regensburg ancora oggi si staglia l'ombra della successiva controversia e questo potrebbe essere di ostacolo a chi volesse fruire pienamente del messaggio papale. Anche per questo motivo la Facoltà di Teologia di Lugano, nel semestre estivo dell'anno accademico 2006-2007, ha offerto al pubblico un ciclo di otto conferenze, interamente basato sulla lezione di Regensburg, il cui titolo è stato: «Fede e ragione: che c'entrano con l'amore?». In questo articolo ripercorreremo liberamente i contenuti di tali incontri, nel tentativo di fornire al lettore qualche coordinata utile per contestualizzare e meglio comprendere gli insegnamenti del Papa. Non si tratta quindi di un riassunto della lezione di Regensburg, la cui lettura risulta a questo punto imprescindibile, ma unicamente di una riflessione a largo spettro e sostanzialmente basata sul tema dell'amore.

Nella prima sezione introdurremo il tema dell'amore che, nella seconda parte, cercheremo di cogliere nella specificità della fede cristiana. A partire da queste osser-

vazioni, nella conclusione dell'articolo, trarremo alcune conseguenze relative alla vita umana.

Le conferenze del ciclo sono state le seguenti:

- 27 marzo 2007, *Dio è amore e logos! Fede e scienza nell'insegnamento di Papa Benedetto XVI* (Hans Christian Schmidbaur)
- 17 aprile 2007, *Dio è amore: Dio dei filosofi o Dio di Abramo?* (Giovanni Ventimiglia)
- 24 aprile 2007, *L'amore in Bernardo di Chiaravalle e i Cistercensi* (Costante Marabelli)
- 30 aprile 2007, «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato» (*Os 11,1*) (Giorgio Paximadi)
- 8 maggio 2007, «Noi abbiamo riconosciuto l'amore che Dio ha per noi e vi abbiamo creduto» (*1Gv 4,16*) (Mauro Orsatti)
- 15 maggio 2007, *Eros, Agape e pace interiore* (André-Marie Jerumanis)
- 22 maggio 2007, *Dio è amore. Amore e verità nel dialogo interreligioso* (Azzolino Chiappini)
- 5 giugno 2007, *Religione, ragione e diritti umani* (Liberio Gerosa)

2. Fede, ragione e amore

L'associazione dei termini fede, ragione e amore può oggi risultare quantomeno problematica. Quale rapporto intercorre tra amore e ragione? Detto in altre parole: è possibile sottoporre l'amore a una riflessione scientifica? È essenziale porsi ora questa domanda perché, se la risposta dovesse risultare negativa, non sarebbe opportuno redigere questo articolo e neppure sarebbe stato rigoroso organizzare un ciclo di conferenze universitarie aventi l'amore come tema fondamentale. Non è forse quest'ultimo qualcosa di prettamente soggettivo, legato cioè all'esperienza sentimentale del singolo? Che dire poi della fede: non è forse vero che anch'essa sia qualcosa di privato, intimo e quindi per certi versi irrazionale? Si può essere facilmente tentati di rispondere affermativamente a tali domande, soprattutto perché esse rientrano in una mentalità, diffusasi a partire dall'epoca moderna, di natura fondamentalmente positivista: la scienza unisce, le religioni dividono. È evidente come questa visione sia gravata da una concezione riduzionista della scienza, vista unicamente come un prodotto della sinergia tra matematica ed empiria. Come ha sottolineato Giovanni Ventimiglia, il Papa si è opposto a questa concezione che, ultimamente, porta ad una riduzione

dell'uomo stesso: «Se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l'uomo stesso che con ciò subisce una riduzione. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del “da dove” e del “verso dove”, gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla “scienza” intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo» (Benedetto XVI, 2007). Perfino la filosofia analitica, ha spiegato Ventimiglia, che alle sue origini intrattenne stretti legami col neopositivismo (che affermava il non senso degli enunciati su Dio), ha oggi abbandonato i dogmi dell'empirismo e si è aperta alle questioni metafisiche. Questo dimostra che lo scientismo, ancora oggi diffuso, non offre in realtà una prospettiva al passo coi tempi della ricerca filosofica. Quest'ultima in gran parte ha oggi smesso di argomentare contro le questioni metafisiche e religiose, e ha ammesso che lo scientismo esasperato conduce inesorabilmente a conclusioni poco soddisfacenti. Tra esse, Ventimiglia ne ha citate due. Anzitutto, se dovessimo limitarci a considerare ciò che è sperimentabile, dovremmo avvalerci unicamente dei linguaggi tecnici della fisica, della chimica e della matematica. Questa ipotesi si rivela tuttavia alquanto assurda poiché escluderebbe molti tipi di discorso di cui comunemente ci serviamo: si pensi solo a una frase di cortesia. Secondariamente, sottoscrivendo il dogma neopositivista dell'insensatezza di qualunque discorso relativo al divino, si escluderebbe totalmente la possibilità di dialogo tra le diverse culture e religioni; fatto che invece, fortunatamente, si verifica con successo.

Anche la filosofia contemporanea quindi, per quanto non sempre affondi le proprie radici in tendenze cristiane o religiose, è giunta alla convinzione che i dogmi positivisti siano riduttivi e inopportuni. Questo ci spinge a sostenere che la strada per comprendere l'uomo nella sua dignità più profonda non sia quella del riduzionismo scienziato, bensì quella dell'allargamento della ragione. Questa porterà a scoprire che, le domande religiose e le conseguenti esperienze di vita siano il più esplicito indizio dell'umana grandezza.

3. Dio è amore

«Amo ergo sum», con questa libera interpretazione del celebre passo di Cartesio, Mauro Orsatti ha espresso la centralità dell'amore nella vita degli uomini: senza l'amore non si vive ma si vegeta. Non è un caso che esso sia simboleggiato dal cuore: organo essenziale per la vita il cui funzionamento deve essere continuo. L'amore è presente in tutte le forme d'arte ed occupa una posizione centrale nella maggioranza

delle religioni. Dal Buddismo all'Induismo, dall'Ebraismo all'Islam fino alle religioni della tradizione africana esso è celebrato come componente essenziale della vita umana. Qual è dunque la specificità dell'amore cristiano? Tenendo presente che «Dio è amore» (1Gv 4,8) possiamo così declinare la domanda: Chi è il Dio Cristiano? È una domanda cui vogliamo parzialmente rispondere scegliendo alcuni passi della Scrittura, iniziando dalla quella veterotestamentaria per poi rivolgerci al Nuovo Testamento. Da ultimo, faremo qualche osservazione sulla distinzione tra il “Dio della fede” e il “Dio dei filosofi”.

3.1. «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato» (Os 11,1)

Nella sua conferenza, Giorgio Paximadi ha osservato che il profeta Osea è tra i primi autori dell'Antico Testamento a descrivere la relazione tra Dio e il suo popolo usando la categoria dell'amore. Nel secondo capitolo del suo libro, la stessa vita matrimoniale del profeta, qualificata dai travagli di una moglie infedele, diventa il linguaggio con cui Dio esprime il suo oracolo. I tradimenti e l'ingratitude di Gomer, moglie di Osea, diventano l'immagine dell'atteggiamento infedele assunto dal popolo nei confronti di Dio. Questa, tra l'altro, nella letteratura mediterranea è tra le prime occorrenze del tema delle pene d'amore. Dio è anzitutto Colui che ama e provvede per il suo popolo, ma quest'ultimo si dimostra debole ed infedele. Se la prima reazione di Osea fu quella di pensare a dure punizioni cui sottoporre la moglie, subito dopo, abbandonati tali progetti, il profeta lasciò spazio al perdono. L'immagine teologica che emerge è quella di un Dio innamorato che, nonostante i tradimenti subiti, non si stanca di elargire il perdono. La stessa concezione emerge dal capitolo undicesimo di Osea, dove è descritto un amore di tipo filiale: in questo caso l'immagine di Dio è quella di un padre premuroso, il cui amore non è riconosciuto dal figlio, così rivelatosi ingiusto ed ingrato. Di nuovo, sui progetti di vendetta è l'amore che prevale. Di quest'ultimo caso è difficile non sentire un'eco in un altro padre misericordioso che, nel Vangelo di Luca, accoglie amorosamente un figlio a lui ritornato dopo la perdizione.

Già nell'Antico Testamento a più riprese (questo infatti era solo uno dei molti esempi che si potrebbero fare) Dio è presentato come Colui che ama smisuratamente, anche se questo suo amore spesso non è affatto ricambiato. Il suo è dunque un amore gratuito che sfocia nell'atteggiamento del perdono.

3.2. «Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,24)

Passiamo ora al Nuovo Testamento. Mauro Orsatti ha concentrato la sua analisi sulla letteratura giovannea che, com'è noto, dedica ampio spazio al tema dell'amore.

Nel tredicesimo capitolo del quarto Vangelo si legge: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,24). L'aspetto centrale di questo brano non consiste tanto nell'uso del verbo amare (cosa che, come accennato, si ritrova in quasi tutte le religioni), bensì nella specificazione operata da Cristo con le parole «come io vi ho amato»: noi dobbiamo amare come Cristo ci ha amati. E com'è l'amore di Cristo? Anzitutto, è un amore sconfinato, senza frontiere. Si pensi solo alla parabola del Buon Samaritano con cui Gesù insegna l'importanza dell'aiuto incondizionato ai bisognosi. Tra l'altro, Gesù propone a un dottore della legge di adeguare il suo comportamento a quello di un Samaritano che, data la situazione storica, ai suoi occhi non poteva che apparire come un nemico.

Un tale amore si realizza pienamente nell'atto del perdono, aspetto che già abbiamo osservato nel paragrafo precedente. A tale riguardo, Mauro Orsatti ha commentato il celebre passo di Matteo in cui Gesù afferma: «Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra» (Mt 5,39). A prima vista questo invito potrebbe sembrare inopportuno e, se interpretato alla lettera, finirebbe per contraddire lo stesso atteggiamento di Gesù che, quando schiaffeggiato, reagisce con un rimprovero (Gv 18,22-23). Per comprendere il significato autentico delle parole di Cristo occorre richiamare alcuni punti della cultura ebraica. In generale, in quel tempo la destra indicava la parte nobile, quella che più d'ogni altra andava rispettata. Uno schiaffo sulla guancia destra rappresenta così un'offesa grave. Questo aspetto emerge con evidenza ancora maggiore se si considera che per colpire la guancia destra occorre infliggere un manrovescio che, oltre ad essere più doloroso di un normale schiaffo, esprime nel gesto un forte disprezzo verso il malcapitato. La corretta esegesi di questo brano ci porta dunque a considerarlo come un invito a perdonare anche le offese più gravi.

L'amore cristiano è quindi una risposta diretta all'amore divino e, come quest'ultimo, deve guardare al di là di ogni confine.

3.3. Dio della fede e Dio dei filosofi

Da quanto osservato emerge che il Dio cristiano, essenzialmente amoroso, non s'identifica perfettamente col Dio dei filosofi, nozione, quella del Dio dei filosofi, che si ritrova ad esempio in Blaise Pascal e che indica il divino così come la ragione umana lo può cogliere, definire e dimostrare. Tuttavia, come osserva Benedetto XVI e come ha sottolineato Giovanni Ventimiglia, non è affatto errato affermare che il Dio cristiano sia *anche* il Dio dei filosofi (Ratzinger, 1968). Infatti, già a partire dalla letteratura veterotestamentaria, è possibile individuare un avvicinamento tra fede biblica e pensiero

greco. Il Dio della Bibbia, che si presenta nell'Esodo con l'affermazione «Io sono colui che sono» (Es 3,14), si differenzia notevolmente dalle divinità greche, aspetto che il Papa pone in diretta analogia col tentativo socratico di superare il mito. L'avvicinamento tra fede e filosofia si realizza in modo ancora più vistoso nel Nuovo Testamento, là dove Dio stesso è definito come il «Logos» (Gv 1,1), cioè come la “parola” e la “ragione”. La Chiesa antica non si orientò così ad una divinità particolare, ma a quel Dio che s'identifica con l'Essere stesso, ovvero a ciò che i filosofi avevano concepito come fondamento di ogni ente. Questa scelta implicò la rinuncia all'antropomorfizzazione di Dio, tendenza che invece era largamente in voga tra i culti politeisti.

Possiamo così affermare che, se da un lato il Dio della fede, in quanto Amore, ha un'eccedenza rispetto al Dio dei filosofi, quest'ultimo è tuttavia inseparabile dal primo: ciò che rende davvero grandioso un Dio incarnato e rivelatosi come Amore è il fatto che ad essere tale non è una divinità gravata dai limiti umani, ma l'Essere stesso, nella sua totalità ed infinitezza. Se Dio fosse antropomorfizzato, il suo amore sarebbe qualificato dall'incostanza tipica degli uomini. Ciò che invece risulta tanto straordinario da apparire perfino inconcepibile è che ad amare l'uomo e a prendersi cura di lui sia l'Essere stesso, infinito, eterno ed immutabile. La fede cristiana accompagna dunque i filosofi fino al loro Dio, fondamento del reale, per poi superarli mediante l'accoglienza della rivelazione da cui scaturisce un Dio tanto amoroso da oltrepassare qualunque possibile aspettativa. Ma di fronte a questa realtà come deve atteggiarsi l'uomo?

4. La scelta cristiana

4.1. Bernardo di Chiaravalle

Attorno al 1130 il cardinale Aimerico, cancelliere di Santa Romana Chiesa, pose a Bernardo di Chiaravalle la seguente questione: «Perché e come si deve amare Dio?». La risposta del monaco fu altrettanto stringata: «Motivo dell'amore di Dio, è Dio; il modo è amare smisuratamente». Costante Marabelli ha commentato l'opera di Bernardo che riporta questo dialogo, il *De diligendo deo*, nella quale il Santo fornisce un'indicazione molto chiara sull'atteggiamento che occorre adottare nei riguardi di Dio. Ogni uomo, fa notare Bernardo, non si trova verso Dio in una condizione di “neutralità”, ma, sin dalla sua nascita, è abbracciato dall'amore divino. Quest'ultimo si manifesta già attraverso la creazione, opera gratuita ed affettuosa di Dio; ma ancora di più emerge dall'offerta del Figlio Gesù Cristo. L'uomo si ritrova dunque amato da

Dio e questo lo rende a sua volta debitore di amore: chi ama per primo è degno di essere riamato.

Il credente è facilitato nel riconoscimento dell'amore divino, tuttavia, secondo Bernardo, questo è possibile anche all'infedele. Se un uomo è aperto al reale e assume quell'atteggiamento che la Scrittura definisce «povertà di spirito», non potrà che riconoscere l'esistenza di segni inequivocabili dell'amore divino. Anzitutto, osserverà l'esistenza di beni, alcuni dei quali strutturanti la sua stessa persona, di cui non potrà tuttavia attribuirsi il merito. A questo proposito Bernardo distingue tre caratteristiche dell'uomo: la dignità, la scienza e la virtù. La prima è il libero arbitrio, mentre la scienza consiste nel riconoscimento che la dignità (ovvero la libertà) è un dono fattoci gratuitamente. Infine, la virtù è un impulso che spinge l'uomo a cercare la fonte dei beni ricevuti. Secondo Bernardo, questi tre caratteri dell'uomo, che emergono allorché s'intraprenda un leale cammino d'autoconoscenza, costituiscono un invito a riconoscere l'amore di un Altro anche per colui che non possiede una fede esplicita. Chi invece non batte questa strada, rimane necessariamente ad un livello di vita superficiale ed ultimamente poco umano poiché non sarà in grado di conoscere la propria vera dignità. Vi sono altresì persone che riconoscono le proprie doti senza tuttavia comprenderle come doni. Queste, attribuendosi il merito di ciò che in realtà hanno gratuitamente ricevuto, cadono nel peccato della vanagloria, cioè di colui che si gloria senza ragione. A questo proposito Bernardo attira l'attenzione su due errori in cui si può facilmente cadere: la sotto-stima e la sovra-stima. Il primo si realizza allorché l'uomo, ignorando la propria dignità, si pone come "cosa tra le cose", e non rende giustizia al suo primato tra le creature. Il secondo errore consiste invece nel mancato riconoscimento della provenienza divina dei beni posseduti. Ma più grave di entrambi questi pericoli dovuti all'ignoranza, è la superbia che grava su colui che, pur riconoscendo l'origine divina dei suoi beni, ne rivendica comunque la gloria per sé.

Bernardo ci suggerisce dunque che l'amore verso Dio non è una prerogativa dei soli credenti, ma di ogni uomo che avanzi nella vita con serietà e semplicità di cuore. Certo è, come ha spiegato Marabelli, che «La Chiesa, a differenza dei (...) pagani è stimolata dagli aculei d'amore, dallo spettacolo di questo amore che è la storia sacra».

4.2. La pace dentro l'uomo

Quanto fin qui osservato ha messo in luce la centralità dell'amore per l'uomo. Quest'ultimo anzitutto si ritrova abbracciato dall'amore infinito di Dio al quale deve rispondere con una vita altrettanto amorosa. Tuttavia, non è detto che ogni tipo di amore sia ugualmente efficace nel conferire alla vita umana pienezza, dignità e pace.

Questi ultimi termini sono tra loro inseparabili poiché l'armonia interiore nell'uomo non può che risultare da un'esistenza vissuta in piena conformità alla propria essenza. André-Marie Jerumanis ha spiegato che spesso, la perdita della pace interiore, può dipendere da una mancanza di armonia tra le due dimensioni dell'amore: l'eros e l'agape (Benedetto XVI, 2006). La prima è l'amore come desiderio, mentre la seconda è l'amore come donazione di sé. Per quanto spesso si accusi la Chiesa di essere chiusa ed arcaica nei temi riguardanti la sessualità, in realtà il cristianesimo rispetta l'amore in ogni sua forma. Il rispetto dell'amore non coincide però con l'abbandono dell'uomo ai propri istinti, strada che piuttosto lo condurrebbe ad una condizione di schiavitù. La via che porta all'autentica rivalutazione dell'amore prevede piuttosto un decentramento antiegoistico, finalizzato ad una purificazione dell'eros. A questo proposito, più volte il Papa ha parlato di un «esodo» dal proprio io che consenta una maggiore apertura al prossimo. Come l'esodo del popolo ebraico narrato dall'Antico Testamento richiese sforzi e sacrifici, così questo processo è faticoso e deve protrarsi per tutto l'arco della vita. Solo in questo modo è possibile che si realizzi un'esistenza piena ed armoniosa. Quanto detto è strettamente connesso alla Rivelazione: se l'uomo è fatto ad immagine di Dio e se Dio è trinitario, cioè costitutivamente relazionale e amoroso; l'uomo realizza sé stesso e raggiunge la pace interiore unicamente vivendo l'amore anzitutto come donazione di sé. In questo impegno, l'uomo ha un grande esempio cui guardare: Gesù Cristo. Egli realizza una perfetta sintesi tra eros e agape: desidera e cerca a tal punto l'uomo da salvarlo mediante l'offerta di sé stesso. In Gesù, Dio rivela il suo amore, pari a quello di un pastore che, abbandonate novantanove pecore, parte alla ricerca dell'unica smarrita (Lc 15,4-7). Egli chiama e aiuta gli uomini ad essere figli fino in fondo attraverso il riconoscimento dei beni ricevuti e una vita spesa nella donazione di sé. Il rifiuto della filiazione e l'imposizione di sé al prossimo, portano invece ad una rottura che anzitutto si manifesta nell'interiorità dell'individuo e che poi, attivati i moti della concupiscenza e dell'invidia, si allarga prima alla propria famiglia e in seguito alla totalità dei rapporti umani vigenti.

4.3. La pace fra gli uomini

Giungiamo così all'ultimo aspetto che intendiamo qui considerare: la convivenza armoniosa tra uomini. In particolar modo vogliamo focalizzare l'attenzione sui contesti interreligiosi, là dove l'armonia può sembrare un vero e proprio miraggio: è possibile tra fedi diverse una convivenza feconda e basata sul dialogo? Su questa domanda, tra le più complesse nell'attuale teologia, si sono soffermati Azzolino Chiappini e Libero Gerosa. Il primo ha iniziato la sua conferenza mostrando che, quello del dialogo

interreligioso, è problema antico, che già è rintracciabile nella Scrittura: si pensi solo alla predicazione di Paolo all'Areopago di Atene (At 17,22-34), capitale del politeismo greco. Col passare del tempo, sempre più la Chiesa ha dovuto affrontare questioni nate dai contatti con culture diverse, e tuttavia è proprio l'epoca contemporanea che, più di ogni altra, vede al centro i problemi connessi al dialogo tra religioni. Processi come la globalizzazione e l'accresciuta mobilità delle persone, hanno favorito nuovi e spesso problematici contatti tra le diverse religioni del mondo.

Chiappini ha poi attirato l'attenzione sull'esigenza di rifiutare il luogo comune, secondo cui il dialogo, essendo impossibile o inutile, vada evitato fin dall'inizio. Infatti, nella Scrittura Dio non si presenta anzitutto come un'entità irraggiungibile, bensì come un "Io" che si rivela amorosamente e che quindi diventa per l'uomo un "Tu" cui rispondere. Così, la storia dei rapporti tra Dio e l'uomo si struttura esattamente come la vicenda di un dialogo, e questo chiede ai cristiani di adottare il medesimo approccio verso i fedeli delle altre religioni. Dialogare con i membri di altre confessioni significa anzitutto tutelare sia la dimensione della comprensione sia quella della lealtà. Occorre cioè essere comprensivi verso l'altro, nel tentativo di comprenderne realmente l'esperienza e la fede; e d'altro canto questo non deve essere a scapito della propria fede. La linea che separa la lealtà dalla comprensione può a volte apparire invalicabile: affamando il proprio credo pare infatti difficile mantenere il rispetto e l'apertura verso l'altro. In realtà, ha sottolineato Chiappini, esiste una strada molto efficace per rispettare entrambe le dimensioni: quella della testimonianza. Il testimone è colui che si mostra per quello che è senza imporre nulla al prossimo, bensì rispettandolo totalmente.

Spesso i problemi più gravi non si presentano tanto nel dialogo tra fedi diverse, quanto nei rapporti tra l'ambito religioso e quello laico. Su questo punto si è soffermato Libero Gerosa, il quale ha mostrato che la lezione di Regensburg contiene due coordinate utili per superare questo tipo di ostacolo. La prima: la religione non va assieme alla violenza, ma alla ragione. Per quanto oggi siano molti gli ambienti in cui si parla del "dialogo", in realtà pochi sono coscienti del dilemma che sta alla base della questione e che il Papa a Regensburg ha così definito: «La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso?». Se optassimo per la seconda ipotesi, tale convinzione sarebbe contestualizzata venendo così a perdere la sua validità universale. In realtà, tra la conoscenza della ragione e quella della fede esiste un nesso profondo e questo fa sì che, se da un lato i credenti non debbano temere la sfera razionale, dall'altro la ragione stessa debba, a sua volta, aprirsi al divino.

La seconda coordinata identificata da Gerosa afferma che la pace non è minata unicamente dalle ideologie, ma anche dall'indifferenza verso la natura umana. Quest'ultima deve invece essere considerata nella sua totalità ed essere così scoperta come la fonte dei diritti umani che, proprio per questa ragione, non sono disponibili ad alterazioni, neppure se derivanti dal volere di una maggioranza, sia essa religiosa o laica.

Questi ultimi punti compongono la base su cui Benedetto XVI ha costruito la sua lezione di Regensburg. Si tratta di una base capace di meravigliare per la sua semplicità radicale e disarmante e che tuttavia, ben difficilmente potrà essere accusata di violenza nei riguardi delle altre religioni. Al contrario, la lotta al fondamentalismo ha un ruolo centrale nel discorso del Pontefice di cui, per chi ancora non l'avesse fatto, torniamo a consigliare un'attenta lettura.

Bibliografia

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De diligendo Deo*, Alba 1946.

RATZINGER, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 1968.

BENEDETTO XVI, *Dio è amore*, Città del Vaticano 2006.

BENEDETTO XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza* (discorso del Santo Padre), Città del Vaticano 2006.

B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Milano 2000.