

QUALE TEOLOGIA NEL CONTESTO DEL PLURALISMO RELIGIOSO?

Una relazione a tre. La sfida multi-culturale e multi-religiosa non si gioca mai semplicemente tra due termini, ma sempre tra tre: le culture o religioni in dialogo e quello spazio «tra» che non necessariamente è uno spazio comune disponibile, ma piuttosto ha la figura di un «oltre» che può essere diversamente connotato. Da subito la teologia delle religioni ha percepito questa presenza di tre termini nell'incontro tra religioni, constatando come la Chiesa si trovi a dialogare con l'altra religione in uno spazio pubblico che esercita una certa pressione ambientale, perché l'incontro sia fonte di pacificazione sociale piuttosto che occasione di conflitti e instabilità. La sfida principale in questo incontro di culture e religioni si gioca nell'identificazione di questo spazio «tra» e nel senso che gli viene dato. Una certa convergenza delle differenti prospettive rimanda al mistero di quell'«eccesso» dell'umano, che permette agli uomini di andare oltre o di uscire da sé nell'incontro con altri, puntando a una «verità sempre più grande».

1. *Un colpo d'occhio sulla sfide e le reazioni immediate*

1.1. *Due reazioni riduttive.* C'è un modo immediato e di corto respiro di reagire alla sfida del pluralismo religioso. Si tratta di una reazione simmetrica e affrettata, che elabora con una certa dose di semplificazione la percezione della parzialità, limitatezza, contingenza e storicità delle culture e delle religioni. Si tratta del *fondamentalismo/integralismo/tradizionalismo* da un lato o del *relativismo* dall'altro.

1.2. *L'intreccio originario e l'eccesso dell'umano.* Rispetto a questa alternativa semplificatrice, la teologia è interpellata a mantenere salde alcune dimensioni costitutive dell'esperienza umana e cristiana. La prima dimensione riguarda il nesso positivo di storia e verità nell'ambito delle culture e religioni. Occorre evitare una visione storica e statica. Le culture e le religioni non vivono le une accanto alle altre in regime di giustapposizione ed estraneità, ma piuttosto in uno scambio. Occorre recuperare l'idea che all'inizio esiste sempre un «intreccio», una rete di relazioni e contaminazioni. Si tratta di metterne in luce la ragione, che ci richiama una seconda dimensione. In fondo, l'incontro delle culture/religioni è possibile perché l'uomo, nonostante tutte le differenze della sua storia e delle sue creazioni comunitarie, è un identico e unico essere. Quest'essere unico che è l'uomo, nella profondità della sua esistenza, viene intercettato dalla verità stessa, che lo chiama oltre.

La logica del discorso è dunque quella di *un eccesso*, di un andare oltre rispetto al «proprio», in un dinamismo di auto-critica che impedisce di «essere semplicemente presso di sé». Le culture dunque si incontrano proprio nella loro «dinamica esodica», ossia nella loro tensione a uscire dal particolare verso la verità universale.

1.3. *Il dato di partenza.* Restiamo per ora nella tensione. Il paradosso della pluralità non nega l'unità di fondo: «L'umanità è irriducibilmente plurale». Non per questo, però, le diverse esperienze culturali sono radicalmente chiuse le une alle altre:

Un bambino malese, o italiano, non impara dalla sua mamma anzitutto il malese o l'italiano. Impara *a parlare*, entra nel *linguaggio* umano. Non impara prima di tutto gli usi e i costumi del suo paese, impara l'*ethos* e il *pathos* dell'umano abitare la terra. Imparerà più tardi che il suo modo di parlare il linguaggio è malese o italiano: la parola e il linguaggio, comuni all'umano, gli resteranno per sempre. L'appartenenza all'umano è inespugnabile. Analogamente, il bambino apprende l'*ethos* e il *pathos* del dimorare nello spazio e nel tempo dell'umano assimilato e condiviso. Non soffre anzitutto in cinese o in arabo, impara essenzialmente il patire umano. E impara il padre e la madre, il familiare e l'estraneo, la routine e la festa, la solitudine e la comunità, la cura e l'indifferenza, l'umiliazione e la vendetta, l'offesa e il perdono,

l'amore e l'odio, il proprio e l'altrui, il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, l'accessibile e l'interdetto, il grande e l'infimo, il sacro e l'indecifrabile. Impara l'umano una volta, e ogni volta, e per sempre¹.

2. *Ridisegnare lo spazio tra centro e confini*

2.1. Il primo impatto del pluralismo riguarda la percezione dello spazio, dell'unità del mondo che si abita. Si comprendono le metafore associate a questa scoperta: allargare gli spazi, fare posto all'altro, dilatare i confini; oppure, viceversa, difendere i propri confini, erigere muri o barriere, delimitare lo spazio proprio. L'immaginazione dominante la cultura moderna europea è quella di un io o di un popolo che sta al centro di una «sfera del proprio», rispetto alla quale l'alterità o l'estraneo appaiono come una determinazione secondaria, alla periferia o ai confini. In verità nella scoperta dell'altro, del diverso e perfino dell'estraneo, si risveglia la percezione che «nessuno è padrone in casa propria», poiché l'alterità viene con noi dall'inizio, viene con noi «a casa». La provocazione dello straniero, dell'estraneo, in senso radicale, risveglia in noi la scoperta che non c'è alcun mondo «nel quale noi siamo completamente a casa, e non c'è alcun soggetto che sia padrone in casa propria». L'estraneo non è un derivato del proprio ma è qualcosa di co-originario. All'inizio non c'è una coincidenza di sé con sé, una prossimità pacifica del soggetto a se stesso. Anche nell'esperienza dell'alleanza tra Dio e il suo popolo, Dio si lamenta nel sentirsi trattato come uno straniero «in casa sua». Lo si vede bene nell'oracolo di Osea 8,12: «Sebbene io gli abbia dato una quantità di leggi, egli le considera come quelle di uno straniero». Al centro c'è un rapporto drammatico, teso, pieno di incontri e scontri, che rivelano un alternarsi di estraneità e prossimità. Un fenomeno analogo si registra nelle parabole della vigilanza di Gesù, laddove si parla del Dio che viene dai suoi (nel suo Regno) come un ladro di notte, che viene all'improvviso (Mt 24,37-51). Valga come testimonianza dell'auto-coscienza cristiana dei primi secoli il famoso passaggio della Lettera a Diogneto:

I cristiani non sono distinti dagli altri uomini, né per territorio, né per lingua né per modi di vivere. Essi infatti non abitano città loro proprie, non usano un linguaggio particolare, né conducono uno speciale genere di vita. La loro dottrina non è conquista di genio irrequieto d'uomini industriosi; né professano, come fanno alcuni, un sistema filosofico umano. Abitando in città greche o barbare, come a ciascuno è toccato in sorte, ed adattandosi agli usi del paese nel vestito, nel cibo e in tutto il resto del vivere, danno esempio di una loro forma di vita sociale meravigliosa, e che, a confessione di tutti, ha dell'incredibile. Abitano la loro rispettiva patria, ma come gente straniera; partecipano di tutti gli oneri come cittadini, e sopportano tutto come stranieri. Ogni terra straniera è patria per loro e ogni patria è terra straniera².

Questo ripensamento dello «spazio proprio» implica una ridefinizione dei confini come «soglie», ossia zone che mettono in contatto mentre delimitano, spazi di transizione, come nel passaggio dal sonno alla veglia, dalla vita alla morte, nell'ammalarsi e guarire. Sono zone di passaggio che connettono aree non omogenee. Chi attraversa la soglia non giunge semplicemente in altro luogo, ma diviene un altro. Nessuno può dominare la differenza e mediare tra le culture da una posizione neutra. La sfida consisterà dunque nel dilatare i confini per esporsi all'appello dell'estraneo, alla differenza dello straniero. Tale esposizione funziona come un rendersi responsabili di fronte all'appello dell'estraneo, come un lasciarsi interpellare per una risposta che non dispone di uno schema prestabilito, ma si deve affidare alla sorpresa e alla creatività di ciò che nasce dall'incontro. Si tratta di abitare i confini per pensare «a partire dall'altro», esponendosi alla sua estraneità. Ma tale disponibilità all'ascolto presuppone la «traducibilità» dei linguaggi e «ospitalità linguistica»³.

¹ F. RIVA – P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Assisi 2009, 5. Una suggestiva interpretazione di questa situazione si trova in R. PANIKKAR, *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo*, in *Opera Omnia VI/1*, Milano 2009, 11: «Ci sono invarianti umani, ma non ci sono universali culturali... Tutti gli uomini mangiano e dormono, ma il senso del mangiare e del dormire, non è lo stesso nelle diverse culture».

² *Epistola a Diogneto*, c. 5: edizione critica di G. BOSIO, *I Padri Apostolici II*, Torino 1966, 302.

³ P. RICOUER, *La traduzione. Una sfida etica*, Brescia 2001. C'è un'ospitalità linguistica che è la traduzione.

2.2. Questa esperienza del «pungolo dell'estraneo», che spinge a ridefinire lo spazio, la ritroviamo nel cammino della teologia delle religioni⁴. Siamo rimandati alla discussione sul rapporto tra i paradigmi di pensiero teologico ovvero alla discussione tra esclusivismo, inclusivismo e pluralismo⁵. Ciò che ultimamente c'è in gioco nei tre modelli è proprio l'organizzazione dello spazio in cui si collocano le altre religioni e quindi l'universo di pensiero in gioco, col suo centro e i suoi confini. Cosa sta al centro dell'orizzonte nel quale si inseriscono le varie religioni? Come valutare la loro posizione nel piano salvifico divino? Il *modello inclusivista* è promettente proprio perché parte da una più articolata comprensione del centro: il «proprio» del cristiano è costituito dal gesto di Gesù che chiama gratuitamente a salvezza, attualizzando la chiamata del Padre rivolta a ogni uomo (anche a pubblicani, prostitute e peccatori). Si tratta di una chiamata che dall'origine abbraccia tutta l'umanità, in un percorso a cerchi concentrici, che stabilisce differenti modi e forme di appartenenza al Regno di Dio che si va realizzando in questa storia (*Lumen Gentium*, 13). L'articolazione in Cristo di una grande storia salvifica lascia spazio a luci al di fuori delle mura della Chiesa, a semi del Verbo nei quali uomini saggi hanno ascoltato la verità con una docilità insospettabile. L'inclusivismo prevede una sorta di integrazione, nell'unica storia di salvezza generata dalla gratuita chiamata di Dio Padre, di differenti cammini dell'umanità, articolandoli in una storia di alleanze nelle quali Dio riprende senza stancarsi il suo cammino con i popoli e culture.

3. *Abitare il tempo tra memoria e identità: raccontare altrimenti*

3.1. Come per l'individuo anche per i popoli e le nazioni si può parlare di un'identità narrativa. In quanto membri di una comunità abbiamo «una comprensione condivisa, nutrita da una storia incarnata in costumi, manifestata da modi di vivere, di lavorare e di amare, sostenuta da racconti fondatori che hanno prodotto la nostra identità». L'identità culturale intesa come identità narrativa non è arrogante, rigida, perché si riconquista sempre nella discontinuità dei tempi e nei drammi della storia. Può persino rivedere tutta la storia trasmessa, per fare posto a più storie del medesimo passato. Si parla allora di «ospitalità narrativa» ovvero di «scambio di memorie». Si tratta di apprendere a raccontarsi e a farsi raccontare altrimenti. È decisivo in un contesto come l'attuale elaborare un'identità narrativa decentrata e ad un tempo responsabile nei confronti dell'altro, disponibile a offrire «ospitalità narrativa» a una varietà di racconti⁶. La ripresa del racconto di fronte all'altro e con lui ha l'effetto di riattivare le promesse rimaste sepolte negli eventi fondatori e nel corso della storia⁷.

3.2. In verità i cristiani sono stati preparati a questa capacità di «rivisitazione della memoria» e di rilettura della propria storia in dialogo con altre prospettive, proprio in virtù del loro rapporto con le radici ebraiche e quindi storico-salvifiche della loro fede. Il contributo irrinunciabile di questa prospettiva è precisamente l'articolazione del rapporto di Gesù con le religioni nel concreto tessuto storico scandito dalle alleanze in cui Dio cerca l'uomo e gli si fa incontro, realizzando un certo tipo di rapporto e quindi una certa grazia. Il problema chiave di questo modello è il rapporto tra le alleanze. Non vanno giustapposte, messe una accanto all'altra come realtà autonome. C'è piuttosto

⁴ M. CROCIATA (ed), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001; M. CROCIATA (ed), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Roma 2006; P.F. KNITTER, *Introduzione alle Teologie delle Religioni*, Brescia, Brescia 2005; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in «Il Regno Documenti» 3 (1997) 529-536; J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997; A. COZZI, *Gesù Cristo tra le religioni. Mediatore dell'originario*, Assisi 2004.

⁵ Per una presentazione introduttiva del dibattito si veda COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in «Il Regno Documenti» 3 (1997) 529-536.

⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano, Roma 2000.

⁷ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003; IDEM, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna 2004.

una continuità nella discontinuità, una ripresa che mantiene la differenza. Ogni forma della relazione con Dio si realizza in un'alleanza precisa, che contiene una sua grazia, ripresa e rinnovata in ogni successiva alleanza, a partire dalla fedeltà di Dio che ricomincia a donarsi⁸.

3.3. Un esempio concreto di rivisitazione della propria tradizione al modo di un processo di ripresa e rilettura critica e creativa, in funzione della provocazione del presente, la troviamo nel lavoro fatto al Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa (Dichiarazione *Dignitatis Humanae* del 7 dicembre 1965). L'affermazione della libertà religiosa al Vaticano II ha significato, infatti, per la Chiesa un'operazione complessa di tradizione, nella quale è emerso chiaramente come *la continuità abbia la figura di un processo di ripresa e approfondimento della tradizione* a partire da una nuova percezione di sé della Chiesa stessa.

Considerando attentamente tali aspirazioni degli animi, e proponendosi di dichiarare quanto siano conformi alla verità e alla giustizia, questo Concilio Vaticano esamina [*scrutatur*] la sacra tradizione e la dottrina della Chiesa, dalle quali trae nuovi elementi sempre in armonia con quelli antichi⁹.

Tale ripresa/arricchimento significa una riguadagnata capacità di abitare il mondo attuale. Per abitare il presente, con le sue aspirazioni ed esigenze, la Chiesa scruta con attenzione la sua tradizione e la sua dottrina in modo da discernere alla luce della sua fede i segni dei tempi, ovvero gli appuntamenti dello Spirito. In essi la comunità credente riceve nell'oggi il Vangelo e in esso si riceve nel tempo dal suo Signore.

4. *L'umano comune tra ordine degli affetti e ritorno del sacro*

4.1. Sulle due sponde della sensibilità culturale attuale sia l'individualismo che il pluralismo fanno sovente appello all'umano che è comune, ma si scoprono fragili e affaticati nell'abitarlo realmente ed efficacemente. In particolare sembra ormai chiaro che una certa forma di razionalità formale e anaffettiva, che dovrebbe garantire la neutralità dello spazio pubblico come spazio di argomentazione condivisa dei differenti, è incapace di creare luoghi di incontro reale e di scambio interpersonale. C'è bisogno di un «di più di senso» o forse di un «di più di affetto». La contrapposizione tra fede e ragione non ha giovato. C'è bisogno di incontrarsi in un «feeling/sentire» condiviso, che intrecci legami e doveri col piacere di stare insieme¹⁰. Mai come oggi si percepisce il nesso tra le due forme di lamentazione: «Non c'è più religione» e «non c'è più comunità». Ci si deve perciò chiedere se non sia giunto il tempo di incoraggiare la percezione comune di «un'originaria competenza del sentire a riguardo dell'universale umano», quel sentire che è plasmato nelle comunità di appartenenza e di tradizione, anche e soprattutto religiose¹¹. C'è una «coscienza affettiva» che ha una sua competenza nel riconoscimento dell'umano comune e le religioni hanno un ruolo insostituibile nel plasmare un simile «ordine degli affetti»¹². In tal senso l'organizzazione dello spazio pubblico su «ciò che è comune all'umano» ritrova la sua origine e destinazione in una prospettiva religiosa che struttura un certo ordine degli affetti, un sentire che emoziona e crea legami.

4.2. Certo il ritorno del sacro mantiene le sue ambiguità e i suoi rischi. Ma proprio a questo livello si può apprezzare il contributo cristiano, consapevole dell'ambivalenza del sacro: è lo stesso Gesù a

⁸ Su questo problema si veda J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997.

⁹ *Dignitatis Humanae*, n. 1.

¹⁰ J. MILBANK, *Truth, Liberty and Feeling*, in E. FOGLIADINI (ed), *Religioni, libertà, potere*, Milano 2014, 127-141

¹¹ P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psico-religiosa?*, in G. ANGELINI (ed), *La religione postmoderna*, Milano 2003, 85.

¹² Sulla questione si veda in generale F. RIVA – P. SEQUERI, *I segni della destinazione*, Assisi 2009. Il ritorno del religioso nella strutturazione dello spazio pubblico è documentata da J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 1994.

chiarire la destinazione del sacro e quindi della religione «per l'uomo» (Mc 2,27-28). Un luogo strategico di verifica è la recente disputa sul nesso tra monoteismo e violenza¹³. La vera domanda che il dibattito impone va però precisata: di quale monoteismo si tratta? Come funziona? Che rapporto ha con la novità del Dio che è Padre, Figlio e Spirito?

4.3. In questa prospettiva non solo la teologia scopre nelle sue radici in Cristo una forma di pensiero ospitale. C'è di più. Il mistero trinitario a cui la fede in Cristo rimanda parla il linguaggio della fecondità e generatività: non si tratta dunque solo di ospitare l'altro, ma di generare qualcosa di nuovo. Qui sta la radice del riconoscimento dell'altro e il coraggio della ricerca di novità.

Conclusion: il carattere «resiliente» dell'esperienza religiosa

La «resilienza» è l'elasticità di materiali che, a determinate temperature, assorbono gli urti e i traumi intervenuti, ricomponendosi senza fratture. Siamo nell'ambito della fisica e della chimica dei metalli. In ambito psicologico la «resilienza» indica un «processo che permette di riprendere un certo tipo di sviluppo o processo, nonostante un trauma intervenuto e in circostanze avverse»¹⁴.

In ambito teologico abbiamo cercato di identificare alcuni processi di resilienza ad esempio nel modello inclusivista di teologia delle religioni: in Gesù Cristo troviamo quella “temperatura affettiva” minima che ci permette di non irrigidirci di fronte al diverso, ma di riorganizzare il senso della nostra storia, e quindi dell'identità narrativa, accogliendolo nella luce dell'amore di Dio.

Per noi la temperatura (affettiva) che permette una simile resilienza si fonda sulla partecipazione allo «stupore di Gesù» di fronte alla fede del centurione: «All'udire ciò Gesù ne fu ammirato e disse a quelli che lo seguivano: “In verità vi dico: presso nessuno in Israele ho trovato tanta fede”» (Mt 8,10). Uno stupore che risuona di nuovo nello stupore di Pietro e dei suoi compagni» di fronte alla fede del centurione Cornelio: «In verità mi rendo conto che Dio non fa differenza di persone, ma in ogni nazione colui che lo teme e pratica la giustizia è accetto a Lui... I fedeli circoncisi che erano venuti con Pietro si meravigliavano che anche sui pagani si fosse avuta l'effusione dello Spirito» (At 10,34.44-45).

È a livello di questo sguardo pronto allo stupore che la stessa Chiesa si sente impegnata al dialogo tra religioni. Tale chiamata al dialogo ha diverse ragioni. La radice più profonda sta nel fatto che la stessa rivelazione, che è a fondamento dell'umanesimo cristiano, è un dialogo tra Dio e l'uomo «come amici» (*Dei Verbum*, 2). Nelle sue iniziative di dialogo con altre religioni, la Chiesa intende perciò riprendere ed estendere ogni volta questo dialogo di salvezza con ogni persona di buona volontà. In secondo luogo, la Chiesa è consapevole che la sua natura storica è proprio quella di essere germe e anticipazione, ossia segno e strumento, dell'incontro definitivo e pienamente riuscito tra Dio e l'uomo e tra gli uomini nell'unica famiglia umana, a cui tende tutta la storia dell'umanità. In tal senso è segno della comunione umano-divina che costituisce il fine della storia. In questa prospettiva – ed è una terza ragione – la Chiesa ritiene di avere da offrire il modello compiuto di tale comunione, che si trova precisamente nella sua fede in un Dio che è Trinità, scambio eterno di persone divine nell'unità della natura e nella comunione del dono reciproco di sé. A questi tre livelli la Chiesa sente di poter offrire ancora un prezioso servizio all'umanità.

¹³ Quanto alla questione del nesso tra violenza e monoteismo siamo rimandati al recente documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dio Trinità unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, pubblicato il 17 gennaio 2014, ma frutto del lavoro del quinquennio 2009-2014.

¹⁴ Per questa definizione si veda M. MESLIN – A. PROUST – Y. TARDAN-MASQUELIER (ed), *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance*, Paris 2006, 317. In generale il riferimento assunto per la precomprensione del termine rimanda alla riflessione di B. Cyrulnik: si veda ad esempio B. CYRULNIK – C. SERON, *La résilience: ou comment renaitre de sa souffrance*, Paris 2009; E MALAGUTI – B. CYRULNIK, *Costruire la resilienza. La riorganizzazione positiva della vita e la creazione di legami significativi*, Firenze 2005.