

"Il contributo dell'ecumenismo al dialogo interreligioso"

Prima parte: oltre la paura globale

Ci avvertono gli analisti sociali che due sembrano essere le patologie della modernità: da un parte l'ossessione dell'io che porta ad un individualismo illimitato, dall'altra l'ossessione del Noi che, invece, porta ad un comunitarismo chiuso a chi non fa parte di quel "noi"¹. La traduzione storica di tali patologie, allora, sembra darsi sotto la veste di fondamentalismi nuovi ed antichi insieme: accanto a quello tribale ed etnico, quando non religioso, anche quello omologante e consumistico del "villaggio globale". Con un'efficace e felice formula: Mc World contro Jihad. Ad un io "atomizzato" spesso indifferente e solipstico corrisponde una comunità che mentre assolutizza le differenze, chiede l'obbligo di appartenenza: o con noi o contro di noi. Il risultato è, per dirla con i filosofi, la "perdita del mondo": insieme alla crisi ecologica, anche quella sociale. Stiamo perdendo, questa la denuncia, il mondo come spazio di bene comune. La traduzione per la vita emotiva è, allora, il generalizzato sentimento di paura che gli analisti definiscono "paura globale". Essa porta a delle risposte irrazionali che possono essere implosive, come è l'assenza di paura dello spettatore individuale per cui la realtà è un film che scorre, oppure esplosive come l'eccesso di paura di tante comunità impaurite dalla presenza dell'altro, del diverso. Le patologie ereditate dalla modernità e sempre più davanti a noi in quest'epoca globale sono risposte "sbagliate" a problemi veri.

Se l'individualismo postmoderno è una reazione alla erosione del legame sociale e alla perdita di sovranità, il comunitarismo "tribale" sembra rispondere, invece, all'erosione identitaria e alle dinamiche di esclusione sociale. Resta che le risposte a queste legittime domande portano più problemi di quelli che vogliono risolvere e che, ad esempio, le "politiche dell'identità", come vengono definite, moltiplicano ancora di più le differenze. Mentre l'individuo del villaggio globale sperimenta la perdita dei confini insieme con la perdita del limite, per cui tanta illimitatezza porta alla persona insicura, impaurita e allo stesso tempo narcisista, cifre entrambe per interpretare l'epoca che stiamo vivendo, la comunità di questo stesso villaggio è tentata dal "mito della comunità" dove la tribalizzazione e l'assolutizzazione delle differenze finisce con la sconfessione dell'altro. Insomma, sia che si tratti di individualismo che di comunitarismo, quello che si perde, come detto, è il "mondo". Per ritornare ad una metafora spesso usata, il "villaggio globale" sembra essere "privo di mondo". Incapace, cioè, come dimostrano le patologie descritte, di vivere il bene comune che è il mondo o anche solo di condividere un senso comune dentro questo mondo. Quello che è nuovo, insomma, e su cui la Parola è chiamata ad esprimersi, non è la presenza dell'altro, del diverso, dello straniero da noi. Questo, infatti, "da che mondo è mondo" esiste. La novità, piuttosto, è che si sono esauriti i meccanismi tradizionali di risposta dei problemi posti dalla presenza dell'altro. L'espulsione

¹ Queste e le considerazioni che seguono circa l'interpretazione della realtà attuale sono ricavate dalla lettura dell'approfondito saggio filosofico proposta da Pulcini, Elena. La cura del mondo, Bollati-Boringhieri, Torino, 2009.

"coloniale" oppure l'omologazione "moderna" non funzionano più: oggi l'altro non si può espellere all'esterno perché è in mezzo a noi e non si può neppure assimilare totalmente a noi dal momento che la sua alterità rimane irriducibile. Come allora costruire una comunità che abbia il senso del bene comune senza cadere nella risposta individualistica che al posto del "noi" mette l'io, ma neppure in quella comunitaristica che pensa il noi in contrapposizione a "loro"?

La stessa realtà, se indagata in profondità, offre delle "piste" per uscire dalla crisi e dalla "perdita di mondo". Davanti, infatti, all'assenza di paura dell'individuo senza limiti postmoderno, la vita ricorda, prima o dopo, che la sua illimitatezza, invece, è vulnerabile. La sua e quella dell'altro da sé. Ma anche davanti all'eccesso di paura sperimentato dalla comunità "tribale", chiusa su se stessa, la vita insegna che l'altro è già entrato, ha già da tempo e spesso in modo virtuoso, quando non solidale, "contaminato" la vita associativa. Vulnerabilità e contaminazione, insomma, sono le "scoperte" che dobbiamo fare. Che la stessa realtà ci pone davanti. Esse, se tradotte in responsabilità e solidarietà, possono essere le strategie per riguadagnare il mondo. Per declinare, senza fughe retoriche e senza rischi ereticali, il bene comune nei tempi attuali. Ma qui, appunto, occorre l'etica. Occorre ripensare l'umanità, rifondare l'idea di umanità.

Per un'etica oltre la paura e il rifiuto

Solo riconoscendo la paura che accompagna la vulnerabilità della persona e la contaminazione della comunità possiamo tornare a pensare e a praticare un politica diversa da quella del rifiuto. Possiamo tornare a prenderci cura del mondo. Esso, infatti, prima che un "globo" come mercato in cui le persone si danno al commercio è uno spazio di senso per le persone che lo abitano. E' questo mondo, dice l'etica della cura, che dobbiamo conservare. Il mondo come "spazio del con", dove appare evidente che il senso dell'esistenza è sempre nella co-esistenza (le religioni, vedremo, direbbero nella pro-esistenza). Oltre a ripensare l'identità a partire dalla convivenza con l'altro, l'etica del futuro è quella che ripensa la comunità senza sacrificare la molteplicità e le differenze. Davanti all'assolutizzazione delle differenze prodotta dall'ossessione identitaria, ma anche superando l'indifferenza omologante del mercato-globo, la comunità del futuro sarà quella che valorizza le differenze non confondendole con disuguaglianze e tiene la molteplicità delle presenze senza volerle fare tutte uguali. Ma un'etica oltre la paura e il rifiuto è anche quella che ripensa la sfera pubblica come spazio dove agire insieme e non solo per necessità o per utilità come le antropologie tradizionali hanno proposto. La nuova umanità è quella dove l'agire comune è per la cura del mondo e per la convivenza con gli altri. Infine, l'etica di cui abbiamo bisogno è quella disponibile a ripensare il tema dell'altro e delle differenze anche a partire dal pathos del contatto e non solo dal pensiero dell'incontro e del dialogo. Molto futuro davanti. A cui possono, se vogliono, contribuire anche le religioni. L'emergenza diventa un'opportunità, il kronos diventa kairòs.

Il contributo delle religioni

Di fronte alle paure e soprattutto alle pratiche di rifiuto del diverso, dell'altro le chiese e le religioni In generale fanno ancora fatica a prendere la parola. Per motivi diversi, con visibilità diversa, esse si mostrano silenti, afone. Eppure avrebbero molto da dire e da dare. Nel ripensare il futuro oltre le paure, le visioni religiose di umanità avrebbero molto di che contribuire. Se non altro perché l'identità vulnerabile da cui nascono le paure, strumentalizzate dalla politica, così come la comunità contaminata quale spazio da purificare secondo la vulgata mediatica sono entrambe conosciute dalle religioni

e dalla storia ecclesiale delle comunità. Esse, infatti, quando interpretano l'essere umano come "essere di bisogno" gli riconoscono la vulnerabilità fondante, mentre quando ripensano alla storia della formazione della propria comunità religiosa non possono non riconoscere il sincretismo e la contaminazione derivante dall'incontro con l'altro, gli altri.

Insomma, circa l'identità e la visione di comunità le religioni, in particolare la religione cristiana, ma non solo, sono chiamate a dire la loro nella costruzione di un nuovo paradigma di umanità. Circa l'identità, ad esempio, esse suggeriscono un primo passaggio: quello che dal paradigma identitario offerto dal famoso "cogito ergo sum" matura nel paradigma dell'ospitalità riassunto nella frase "sono accolto, dunque sono". Prima di pensare, l'essere umano è stato pensato, accolto. Questo il fondamento dell'essere. Che non esime le persone dalle loro responsabilità: esse possono non accogliere, ma la vocazione umana principale è, invece, proprio quella dell'accoglienza. Questo le religioni lo sanno. Come sanno, di conseguenza, che la condizione umana fondamentale, quella dell'affidamento, si espone alla vulnerabilità. Niente di più vulnerabile che essere affidati e fidarsi. Eppure questo dice la verità dell'io e aiuta a descrivere la narrazione sull'identità: essa non sta nell'autonomia, ma nell'eteronomia. Occorre maturare la rivendicazione dell'autonomia del soggetto che ha attraversato tutta la storia occidentale moderna nel riconoscimento della fondazione eteronoma dell'essere umano come le sensibilità orientali dicono da tempo. Per questo le religioni, come e soprattutto quello ebraico-cristiana, possono pensare all'amore per i nemici senza che questo suoni come un pensiero disumano. Esse indicano non l'amore di identità, ma quello di alterità, non la reciprocità, ma l'ospitalità, non la simmetria, ma l'asimmetria. C'è quindi, dentro la costruzione di una nuova narrativa sull'identità un superamento della legge dell'essere che risponde solo e principalmente all'io, nella legge del disinteresse che invece risponde a partire dall'altro e dal suo bisogno. E, come ci dice la sensibilità islamica, la vocazione "religiosa" dell'io non è quella di essere un soggetto sovrano, quanto un soggetto "sottoposto all'altro". Ne deriva, infine, che il rapporto con il mondo chiede un superamento logico quanto non ontologico rispetto al canone identitario moderno: oltre il principio dell'auto-affermazione e del possesso a quello della recettività e dell'accoglienza.

Anche circa l'idea di comunità le religioni chiedono un cambio di paradigma. Da quello "comunitario escludente", quando non tribale, che abbiamo descritto, a quello della co-ospitalità che dice: accolgo perché sono stato accolto. Di questo le comunità religiose sono capaci, nonostante la fatica delle pratiche, perché, come insegna mirabilmente la parabola del buon samaritano, l'altro non si sceglie, l'altro ci accade. Ne sono capaci anche perché sanno che se tutto è dono e se il bene, quindi, non può essere che comune l'etica ha sempre il primato sulla religione, la giustizia sulla liturgia; sanno che se tutto è dono, anche il mondo che abitiamo, giustizia non può essere che rinunciare al possesso delle cose, liberarle dalla ipoteca individuale. Esse sono date per darle. Se, ancora, credere è diverso da appartenere, le religioni affermano che la comunità è dei credenti e non degli appartenenti, nonostante l'attuale appello al "serrate le file" proclamato da molti megafoni. Infine, le comunità religiose sanno, perché ne hanno fatto diretta esperienza, che la fede è sincretica, patrimonio di molte storie ed incontri personali e comunitari. A loro la contaminazione non fa paura. Anzi, la comunità diventa ricca se si apre e non rifiuta l'altro, gli altri.

Seconda parte: per una teologia ecumenica delle religioni

La legittimità con cui parliamo

Occorre subito dire da dove parliamo, o meglio, con quale legittimità parliamo del dialogo con le religioni. La letteratura sul tema, infatti, comincia ad essere particolarmente ricca ed articolata, annoverando nomi e opere entrate a far parte della biblioteca, ma anche del piano di studi delle diverse facoltà e non solo di teologia.

La legittimità, allora, che possiamo pretendere ci sembra provenga da due distinti livelli: uno esterno e l'altro, quello più impegnativo, interno alla riflessione ecumenica. Se il fenomeno del pluralismo religioso è, tra altri, caratterizzante la realtà che viviamo, post-secolare o tardo-moderna che sia, al punto che nessuna riflessione matura, tanto meno quella teologica, può eluderla, a questo primo livello esterno se ne affianca uno più interno. Possiamo parlare e declinare il tema del dialogo interreligioso chiamando in causa la riflessione e produzione ecumenica quale quella elaborata, vissuta e proposta presso L'ISE (Istituto di Studi Ecumenici) in questi anni. La titolarità, allora, così come il taglio della riflessione viene da lì. E nello specifico rimandiamo, tra le diverse pubblicazioni, ad un numero della rivista di Studi Ecumenici dedicato alla figura e alla riflessione di tre professori dell'Istituto in occasione del loro concomitante settantesimo compleanno (StEc n. 1-2 del 2004 intitolata "un dialogo più ampio"), ma anche ad un recente articolo di mons. Piva, ecumenista recentemente scomparso, raccolto ancora dai Quaderni di Studi Ecumenici (con titolo "Il fatto previo", curato dal prof. Sgroi, n.20, 2009)².

Se risulta chiara la legittimità da cui partiamo, il metodo con cui parliamo ne è, allora, conseguente; si tratta, cioè, di una metodologia "circolare": da una parte il pluralismo interroga l'ecumenismo e dall'altra l'ecumenismo rivisita il pluralismo. Ad uno, l'ecumenismo, è chiesto di ricomprendersi, all'altro, il pluralismo, di maturare. Detto altrimenti, se la legittimità descritta ci rasserena nell'indagare e discutere del tema (qui l'onore), la metodologia indicata ci obbliga ad una responsabilità che è tutta della riflessione ecumenica (qui, invece, l'onere). L'ecumenismo, mentre è sfidato dal pluralismo religioso, è anche tenuto a parlarne, criticarlo, indagarlo. Quello di far maturare la stagione "del ritorno di Dio" (come è stata definita dai sociologi) è un compito delle chiese e non solo di una di esse. Abbiamo, insomma, bisogno di una teologia ecumenica delle religioni. Proviamo, nel nostro piccolo, a individuare i primi passi...

Andata: imparare dal pluralismo

Il pluralismo religioso, allora, chiede alle chiese e alla teologia da esse elaborata di ripensarsi³. Davanti alle religioni, infatti, ogni chiesa è chiamata a rinunciare al proprio imperialismo religioso. La presenza di religioni e fedi diverse, e soprattutto la loro

² Una scelta, questa, fra altre possibili all'interno della produzione teologica dell'ISE. Il criterio, in ogni caso, non vuole essere arbitrario e perché lo sia ancora meno, in merito a riflessioni sintetiche circa la storia e il lavoro dell'ISE possiamo rimandare al numero 26 della rivista, anno 2008, dove padre Teclé fuma un articolo intitolato "La scuola teologica ecumenica", mentre della vocazione ecumenica del francescanesimo si parla, tra altri, nel numero 11 dei Quaderni di Studi Ecumenici: "Il dialogo fra i credenti sulla scia di S. Francesco".

³ Il debito di riflessione qui va alle opere del teologo spagnolo Andrés Torres Queiruga, alcune delle quali tradotte in italiano, tra cui il suo recente *Dialogo delle religioni e auto comprensione cristiana*, EDB, Bologna, 2007.

irriducibilità, chiede alle chiese cristiane, mosse dalla vocazione missionaria all'universalità, di smettere l'atteggiamento "imperialista": il campo delle religioni non è quello della concorrenza, casomai quello dell'incontro, dello scambio. Non si tratta di rinunciare alla propria identità, meno ancora al mandato missionario senza il quale le chiese tradiscono la loro vocazione che è quella della "extro-versità". Si tratta, piuttosto, di rivedere il rapporto con le altre tradizioni spirituali e religiose.

Il pluralismo religioso e il dialogo che esso presuppone chiede alle chiese e alla riflessione ecumenica di ripensare il dialogo stesso come condizione intrinseca alla verità. Dialogo non solo e non tanto come "strumento", scelta strategica, quanto come condizione "ontologica" per accedere alla verità. Come condizione etica: il dialogo impedisce alle religioni di impadronirsi della verità, essa non è mai possesso esclusivo di nessuna teologia e cosmovisione. Come condizione storica: la "verità" stessa delle religioni, insegna la storia, è costruita sul dialogo. L'islam, ad esempio, non sarebbe islam senza il contatto, lo scambio, il dialogo con il mondo ebraico e cristiano. E questo vale anche per le altre tradizioni religiose, "contaminate" storicamente dal rapporto, a volte dialogante, spesso conflittuale, con le altre diverse fedi.

Il dialogo, inoltre, non mette in discussione l'"in-sé" della comunicazione divina che le chiese portano in dote. La loro confessione di fede, la loro proclamazione credente che dice: "veramente quest'uomo era Figlio di Dio" (Mc 16) continua ad essere professata. Quello che il dialogo discute, casomai, è il "per noi" della recezione circa la buona notizia; non si discute, cioè, il "veramente", quanto piuttosto l'"esclusivamente". Davanti alla scoperta della presenza plurale di Dio nel mondo, davanti al Dio dai molti nomi, la fede cristiana non viene smentita, ma allargata. Ripensata, comunque, oltre il pensiero escludente con cui è stata spesso vissuta.

Il dialogo che il pluralismo religioso chiede di praticare arricchisce, mentre costringe a ripensare, l'interpretazione della fede. Senza il dialogo con l'universo ebraico, ad esempio, la cristologia ecumenica forse non potrebbe affermare che "Gesù è ebreo ed è ebreo per sempre"; senza il rapporto con il mondo musulmano, la teologia cristiana poco avrebbe approfondito circa l'impegno religioso nella vita pubblica; ma anche senza le relazioni con le religioni tradizionali di Africa e America Latina, per non dire dell'immenso universo orientale, l'antropologia cristiana farebbe fatica, forse, a pensare nei termini di una solidarietà cosmica.

Il dialogo, insomma, serve alle chiese cristiane e alla riflessione ecumenica che esse hanno promosso per "ricomprendersi". Ri-pensare, ad esempio, all'idea di rivelazione: la ricchezza della pluralità delle religioni invita a dire in altro modo che Dio si è rivelato. Egli si rivela non tanto attraverso un "dettato divino", quasi fosse un appello da prendere alla lettera, quanto piuttosto attraverso ogni individuo e ogni comunità che si "rendono conto" della sua presenza nel mondo. In questo senso il dialogo è necessario. Esso cambia anche l'idea di elezione: cifra non più dicibile nel senso esclusivista in cui spesso è caduta, ma nella consapevolezza della responsabilità che comporta. La scelta di Dio non è elezione separante, ma vocazione responsabile. Allora, provocata dal dialogo interreligioso, la teologia ecumenica impara che la particolarità non è una smentita dell'universalità, ma la sua condizione. Almeno storica, ma anche di senso e significato: non si può amare il mondo, ma è comandamento amare il prossimo, quella parte di mondo che mi è prossima e di cui mi faccio prossimo come insegna il vangelo.

Ritorno: imparare dall'ecumenismo

A strutturare questa indagine iniziale, prospettica piuttosto che sistematica, ci aiuta, come detto, l'architettura teologica proposta, in altro contesto, dalla riflessione del prof. Piva (articolo in Quaderni di Studi Ecumenici già citato). L'impianto riflessivo ci sembra utile anche in ordine al dialogo interreligioso. Il discorso, allora, si struttura approfondendo il cosiddetto "quadrilatero teologico" con il quale, cioè, è possibile costruire un ragionamento in teologia. Sinteticamente:

a) ordo fidei

Dalla scuola ecumenica abbiamo imparato che la fede è un dono piuttosto che una conquista e che quindi, ricorda mons. Piva, occorre imparare ad attenuare il "troppo" del nostro credere: esiste, cioè, la tentazione di dire troppo, di voler dire tutto, di conservare la fede in un qualche "deposito". Se è così, l'ecumenismo aiuta il dialogo tra le religioni a non riposare sul "depositum fidei" di nessuna religione, a saper lasciarsi sorprendere dal dono che è la fede, qualsiasi fede, per ogni persona. Alla scuola dell'ecumenismo abbiamo imparato che la fede non è adesione a certezze dogmatiche. Abbiamo imparato, inoltre, che la fede è sempre "oltre" le nostre definizioni e teologie; questo permette di recuperare il registro della simbolicità: consegnare ai simboli la provvisorietà delle nostre definizioni. Se la fede non è solo fissata da definizioni, ma consegnata e detta anche dai simboli, allora il dialogo interreligioso è chiamato a diventare dialogo simbolico. Occorre liberare i simboli: essi non sono strumenti identitari (come vorrebbe la "religione civile"). La loro vocazione, piuttosto, è universale, permette una carità interpretativa difficile per le dogmatiche. Lo scambio simbolico è una possibilità e modalità del dialogo interreligioso.

b) ordo veritatis

Il tema della verità che è tema "scandaloso", "pietra di inciampo" nel dialogo interreligioso alla luce della scuola ecumenica, invece, si ripresenta come tema di incontro e di dialogo. Perché l'ecumenismo ha imparato, anche a fatica, che per dialogare occorre ritornare e ricomunicare l'essenziale; ha imparato che la verità ha una sua gerarchia e un suo stile veritativo che consiste in una sobrietà enunciativa, in una consapevolezza escatologica per cui la verità, almeno quella giunta a confessione, è sempre "già e non ancora" e, infine, lo stile veritativo è quello che conferisce dignità anche all'implicito, al non-detto, a quello che rimane tra le righe. La scuola ecumenica insegna al dialogo interreligioso uno stile comunicativo della verità: essa non è da sbattere in faccia, definita interamente dalle nostre parole, ma scoperta sempre parziale, da fare "in cammino", sapendo che le parole delle religioni la portano, ma anche la tradiscono.

c) ordo unitatis

La scuola ecumenica fin da subito si è misurata su questa categoria teologica e, tra errori e successi, ha imparato che l'unità, come la fede, è un dono. Perché solo una unità donata piuttosto che conquistata è quella capace di tenere unite le differenze, senza annullarle, ma anche senza farle diventare disuguaglianze. La scuola ecumenica ha fatto propria l'idea dell'unità come cura della "patologia della parzialità": non cura della parzialità che invece, come detto, è la condizione storica in cui si dà la verità universale, ma cura e antidoto alla sua patologia, quando il parziale si pensa autosufficiente, senza necessità di relazionarsi con gli altri e le altre. La "convivialità delle differenze", allora, è un traguardo possibile anche per il dialogo interreligioso.

d) ordo caritatis

Infine, la scuola ecumenica può insegnare al dialogo interreligioso che la via soteriologica, caritativa è anch'essa via di salvezza, che, detto in termini di teologia ecumenica, la fede che salva è la fede testimoniale, quella messa in gioco, fatta diventare pratica di solidarietà. Il futuro del dialogo interreligioso si nutre anche dell'impegno per la giustizia, per la pace, per la salvaguardia del creato come ci insegna il recente "processo conciliare" delle chiese cristiane.

Per finire...

... la riflessione proposta, per esigenze di spazio e di contesto, si poneva lo scopo di trattare il tema (rapporto tra ecumenismo e dialogo interreligioso) in maniera introduttiva, quasi un "aperitivo", volendo, questo sì, dare da pensare. In altra sede e con altro spazio la riflessione, tra tentativi e intuizioni, sta procedendo⁴.

Rimane che di tutta questa discussione la parola che maggiormente mette in crisi, parola moderna per eccellenza, è quella di "identità". Il circolo ermeneutico qui tratteggiato sembra mettere in discussione soprattutto l'idea di identità e quindi quella, conseguente, di appartenenza. Ci si sente come minacciati fin dalla proprie radici. Quasi senza casa.

Eppure, proprio la vocazione biblica (vedasi Abramo) è quella di colui che piuttosto che radici a cui tornare (vedasi Ulisse), accetta, anche senza capire tutto, l'invito ad andare. Perché, come dice la letteratura araba, "l'uomo non ha radici, ma piedi". E se ancora non convince la metafora, serva, ancora una volta, tornare alla scuola dell'ecumenismo: lì abbiamo imparato che credere è diverso da appartenere. Che la parola ecumenica per eccellenza non è "identità", ma piuttosto "ospitalità". La persona umana prima di essere è stata accolta. Credere, allora, in tutte le lingue del mondo diventa sentirsi accolti (da Dio) e saper accogliere (le persone). Per questo non siamo più spaesati, anche se i confini identitari si dilatano, si fanno meno chiari e precisi. Siamo senza paura pur avendo abbandonato le certezze....

Prof. *Marco dal Corso*

⁴ Di teologia ecumenica per il dialogo tra le religioni parla, ad esempio, Hans Kung, mentre mi permetto di segnalare dalle teologia del sud una riflessione sistematica avviata su questi temi con la collana "Por los muchos caminos de Dios". Progetto in cinque volumi, due già tradotti anche in italiano ("I volti del Dio Liberatore", EMI, 2004-2005) e un terzo di prossima pubblicazione per i tipi Pazzini dal titolo: "Per i molti cammini di Dio: teologia latinoamericana pluralista della liberazione". Vedasi, al proposito, anche i lavori proposti dalla rivista *Concilium*, ad esempio: Borgam, Erik. *Lineamenti di una teologia cristiana delle altre forme di fede* in *Concilium* 4/2003, pp. 173-189.