

BERNHARD CALLEBAUT*

«Popoli fratelli, chiese sorelle». E le religioni?
Una lettura sociologica
del contributo della mistica e della teologia

L'espressione *Chiese sorelle, popoli fratelli* venne coniata dal patriarca ecumenico Atenagora nel lontano 1968. Oggi, dopo Abu Dhabi (2019) dove il papa presenta con il grande imam di Al-Azhar Al-Tayyeb la comune dichiarazione sulla fratellanza umana, la questione potrebbe essere posta in questi altri termini: è opportuno allargare tale espressione a «religioni sorelle, popoli fratelli»?

In un commento all'evento di Abu Dhabi così leggiamo: «Le religioni non sono un sistema chiuso, dato una volta per tutte, ma sono in cammino, crescono: lo spirito di Dio incalza e noi lo dobbiamo ascoltare e assecondare»¹. Cos'è questo cammino? Cosa significa, trattandosi di dialogo, «camminare insieme»? Quale senso profondo ha il dialogo interreligioso e cosa dobbiamo immaginarci sotto questo lemma?

Negli ultimi sessant'anni, la risposta nel mondo cattolico su cosa sia il dialogo interreligioso si è arricchita di molteplici contributi, non ultimo anche per le difficoltà e resistenze che ha suscitato il suo sviluppo e per la necessità di prenderlo in carico sul piano teologico. In questo contesto e con la sensibilità propria del sociologo attento ai cambiamenti nella cultura, anche quella religiosa, cercherò di presentare l'apporto della mistica e della teologia al dialogo interreligioso al fine di superare – seguendo il pensiero di C. Geffré (1926-2017) – l'alternativa tra «imperialismo» e «indifferentismo» religioso.

* Docente ordinario di Sociologia dei processi culturali e religiosi, Istituto Universitario Sophia (bennie.callebaut@sophiauniversity.org).

¹ M.C. BIAGIONI, «"Peso spirituale e politico che in prospettiva può rivestire"». Intervista a P. Coda», in *Ekklesia* 3(2019)2, p. 25.

1. L'idea di universalismo nell'età planetaria

1.1. Come leggere il processo di cambiamento nella cultura cattolica contemporanea?

«Un importante acquisizione del concilio Vaticano II (1962-1965) [è] che per la prima volta nella storia del magistero romano ha portato un giudizio positivo sulle religioni non cristiane»². Più avanti, Geffré non esiterà a qualificare tale processo come «un'evoluzione propriamente rivoluzionaria».

Per il sociologo che studia l'evoluzione, il cambiamento o la trasformazione dei processi culturali, ovvero la «definizione della situazione», appare un ottimo punto di partenza. Ma ciò che è rivoluzionario per un teologo, lo è anche per un sociologo che studia i processi culturali in atto nella società e nella chiesa? Sul fatto che il concilio evidenzi una serie di cambiamenti nella cultura ecclesiale cattolica, non vi sono dubbi. Ma si sa anche che non basta redigere un documento per cambiare sul campo la realtà!

Il concilio Vaticano II è un tema troppo ampio per un'analisi seria dei processi culturali. Per questo motivo, all'inizio dei miei studi in sociologia dei processi religiosi, mi sono concentrato sull'indagine del tasso di innovazione (o meno) di un particolare movimento ecclesiale sorto nel seno della chiesa cattolica con caratteristiche tali da considerarsi, in certo qual modo, una novità. Ma era davvero una novità o si trattava di semplice evoluzione? Cambiamento? Rivoluzione? Uno studio approfondito doveva pur evidenziarlo.

Quando vent'anni fa, dunque, ho condotto una prima indagine sociologica sui focolari, un movimento cattolico qualificato come intra-ecclesiale, ipotizzando che fosse un esempio di un processo di cambiamento culturale nel campo religioso, mi sono trovato presto davanti a un enigma: come mai un movimento intra-ecclesiale, così esplicitamente situato nel cuore della chiesa cattolica, sembrava collocarsi al contempo dentro e fuori del suo «recinto» di origine perché capace di accogliere ebrei, musulmani, buddhisti, ecc.? Ora, agendo all'interno del mondo cattolico come una forza innovativa insieme ad altri movimenti, i suoi membri erano già motivo di interesse per lo studioso. L'attenzione venne però attirata sul contesto decisamente mutato in cui tutto ciò è avvenuto. Oltre più, Geffré sembrava suggerire che si potesse scorgere uno stretto legame con l'affioramento di una situazione di molto

² C. GEFFRÉ, «Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico», in M. CROCIATA (a cura di), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città Nuova-Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2006, p. 215.

più ampio pluralismo religioso: «Il pluralismo religioso tende a divenire l'orizzonte della teologia del XXI secolo e ci invita a rivisitare molti capitoli della dogmatica cristiana»³.

La domanda di ricerca poteva allora tradursi in questi termini: se un movimento rappresentava una certa novità per la cultura cattolica del tempo e il concilio lo fu a sua volta, quale rapporto esisteva eventualmente tra i due processi?

Quel che accadeva nel dialogo interreligioso mi parve potesse rappresentare un indicatore particolarmente significativo, una spia di un'evoluzione più ampia. Così ci si poteva legittimamente chiedere se non si assistesse in questo caso a un altro esempio che illustrava la riflessione proposta da Z. Bauman sui processi contemporanei circa la «società liquida»⁴. Applicata al nostro caso, ci si trova di fronte ad una «liquidità» delle barriere tra entità religiose precedentemente ben stagliate? Com'era possibile questa specie di «appartenenza» di musulmani, ebrei, buddhisti a un movimento cattolico?

«Non ci si può aprire all'altro senza trovare se stessi cambiati nel profondo», scriveva il sociologo parigino É. Poulat, a proposito della sua esperienza del dialogo interreligioso⁵. Ed è proprio scavando in profondità, nei fondamenti del messaggio neo-testamentario, che si può trovare il riscontro di questa dinamica di apertura e di incontro, in particolare andando al fondo del concetto (teologico) paolino di *kenosis*, assunto come luogo ermeneutico.

³ *Ivi.*

⁴ A Zygmunt Bauman (1925-2017) dobbiamo la definizione e l'analisi della modernità come una modernità «liquida», vedi il suo *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge-Malden 2000. La transizione da modernità solida a modernità liquida rappresenta per lui il cambiamento di un paradigma: da contesto nel quale gli uomini cercavano di creare un mondo ben ordinato di strutture stabili a un mondo nel quale le idee di ordine e stabilità non hanno più luogo, un mondo nel quale il cambiamento è l'unica modalità permanente e l'incertezza l'unica certezza. Il sociologo milanese M. Magatti, in un libro-intervista col sociologo polacco, sintetizza il concetto come segue: «La modernità solida è quella che è alle spalle nostre ed è caratterizzata da rigidità, ma anche da certezza, da sicurezza, finanche da ripetitività. Era insomma, la società ordinata costruita all'interno di quei mondi chiusi che si identificavano con le società nazionali. [...] Ora, niente è più come prima, nel senso che la nostra vita sociale oggi è davvero organizzata su basi nuove. [...] Bauman intende dire che occorre andare al di là della semplice lamentazione che ci fa parlare di frammentazione. [...] Pur in presenza di un disordine molto maggiore rispetto al passato, si tratta pur sempre di un disordine stabilito, ed è esattamente la natura di questo disordine che va compresa» (Z. BAUMAN, *Una nuova condizione umana. Presentazione di M. Magatti*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 16-17).

⁵ É. POULAT, *La Galaxie Jésus. Un Évangile et des Églises: deux millénaires d'expansion chrétienne*, Les Éditions de l'Atelier-Éditions Ouvrières, Paris 1994, p. 87.

Alla fine della mia indagine, sono giunto alla conclusione che l'approccio di questo movimento ecclesiale al dialogo interreligioso appariva una novità nel mondo cattolico⁶. Tuttavia ciò non sfociava in una realtà di tipo sincretista: non si è trattato della nascita di una nuova super-religione. Inoltre, l'ipotesi della società liquida non spiegava la «variante» rappresentata da questo movimento o, comunque, solo in parte. Il motivo risiedeva nel fatto che i membri ebrei, buddhisti, musulmani, ecc., risultavano ben radicati nelle proprie tradizioni e nella propria identità. Rimaneva vero, però, che senza esitazione quei membri di altre tradizioni religiose si identificavano con degli «ideali» cattolici e, più in generale, cristiani. Con É. Poulat, fine analista della scena cattolica, si poteva forse dire che ci trovavamo davanti al caso di una realtà specifica, sorprendente, all'interno del mondo cattolico, esempio di un «alzarsi, senza uscire dai ranghi», senza cioè lasciare la chiesa⁷. Ma perché una parte di cattolici si mostrava particolarmente accogliente con persone di altre convinzioni religiose? In cosa consisteva questo «alzarsi» – per usare la terminologia di Poulat – e quale giustificazione apportavano per legittimarlo? E come lo inserivano nella tradizione cattolica, visto il ruolo che la «tradizione» gioca nella cultura cristiana in generale e in quella cattolica in particolare? Quale peso inoltre attribuire, in questo processo di cambiamento culturale, a uno specifico movimento ecclesiale e quale ai cambiamenti in atto nella chiesa cattolica a partire dal Vaticano II?

Nello spazio del presente contributo ci concentriamo sull'ambito culturale del processo in esame: per legittimare questi cambiamenti, quali argomenti – *in casu* qui di tipo teologico soprattutto – si sono elaborati? Come si è riusciti (o meno) a costruire trattazioni per vincere le resistenze verso questo cambiamento? In sintesi quali argomenti culturali si sono elaborati per sostenere il cambiamento in atto e quali resistenze si sono incontrate?

1.2. Un nuovo universo simbolico in mistica e teologia

All'inizio di questo nuovo millennio gli uomini stanno acquisendo sempre più la coscienza di abitare una «casa comune». Ciò ha portato al tentativo di delineare un universo simbolico entro cui far sentire accolti tutti i membri di altre tradizioni religiose. Nell'analisi di due specia-

⁶ Cf. B. CALLEBAUT, *Religioni in dialogo e carisma dell'unità*, Città Nuova, Roma 2021, p. 250; per i risultati dell'indagine sociologica più in generale sui focolari, rimando al mio *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma*, Città Nuova, Roma 2017.

⁷ «Une sorte de christianisme hors rang, sans sortir des rangs» (É. POULAT, *Où va le christianisme? A l'aube du III-e millénaire*, Plon-Mame, Paris 1996, p. 261). Émile Poulat applica questa affermazione al dialogo interreligioso in generale.

listi di sociologia dei processi culturali, Berger e Luckmann, il quarto e ultimo livello di legittimazione per una data situazione è costituito proprio dagli universi simbolici:

Essi sono corpi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato. [...] I processi simbolici [...] sono processi di significazione che si riferiscono a realtà diverse da quella dell'esperienza quotidiana. Ora [a quel livello] tutti i settori dell'ordine istituzionale sono integrati in una struttura di riferimento che li include e che costituisce un universo nel senso letterale della parola, perché tutta l'esperienza umana può essere vista come avente luogo all'interno di esso. [...] L'intera società storica e l'intera biografia dell'individuo sono visti come avvenimenti che si svolgono all'interno di questo universo⁸.

Senza entrare ora nella discussione sociologica sugli universi simbolici, l'esercizio che fanno i membri di un movimento aperto al dialogo interreligioso mira a costruire un universo simbolico o, almeno, a costruire sociologicamente «un tetto comune» alle religioni. La parola chiave in ambiente cattolico è chiaramente tratta dai documenti del Vaticano II: *humana familia*⁹. «Con l'amore e il pensiero oltrepassare ogni limite posto dalla vita (semplicemente) umana e tendere costantemente e per abitudine presa alla fratellanza universale in un solo padre: Dio», scriveva la fondatrice dei focolari nel lontano 1946. In qualche modo, ella rimanda alla radice di un «suo» universo simbolico, un'intuizione spirituale¹⁰, in cui tutto si fa permeare dall'idea dell'unica paternità di Dio per la quale tutti gli uomini e le donne sono fratelli

⁸ P.L. BERGER – T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 136-137; «Le più antiche concettualizzazioni miranti a conservare gli universi che conosciamo sono in forma mitologica. [...] Il pensiero teologico potrà essere distinto dal suo predecessore mitologico semplicemente [nei termini] del suo maggiore grado di sistematizzazione teoretica. [...] Il pensiero teologico si pone come mediatore tra questi due mondi [mondo umano e mondo degli dèi] proprio perché la loro originaria continuità appare spezzata. A differenza della mitologia, le altre tre forme di meccanismo concettuale storicamente dominanti diventarono la proprietà di élites di specialisti, le cui conoscenze diventarono sempre più lontane dalle nozioni degli uomini comuni» (*ivi*).

⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965.

¹⁰ La cultura religiosa utilizza varie «lingue» di complessità diversa. Si può distinguere nel nostro caso, in un autore come Chiara Lubich, il linguaggio spirituale, molto vicino ancora alla lingua dei concetti di ogni giorno, ma già specificamente appartenente alla diversa sfera di significato che possiamo chiamare genericamente come appartenente al registro religioso, poi quello dove si esprime in un linguaggio nel quale entra di più l'apporto razionalizzante (sistematizzante) della teologia, e infine il linguaggio della mistica che potrebbe essere considerata anche come una variante del linguaggio spirituale, ma con tratti specifici.

e sorelle: universo simbolico che esprime il pensiero dell'unica famiglia umana. Se gli anni Quaranta vedono, nel suo pensiero, legare, per l'idea dell'unità, il mondo di Dio e quello umano, C. Lubich sente già nel 1950 la necessità di legittimare con argomenti teologici più articolati quel suo universo simbolico della famiglia umana unita. Nel frattempo la percezione di quell'universo si è andata arricchendo di un'esperienza mistica, che si protrarrà per più di due anni (1949-1951)¹¹. Come capire il ruolo della mistica nella sua vicenda? Qui riporto solo due brevi annotazioni che dicono sinteticamente il rapporto tra mistica e teologia: 1) «La teologia ha questo compito: partire dalla vita, dall'azione dello Spirito [quello che qui si intende come mistica], e illuminarla ulteriormente per darle nuovo impulso»¹²; 2) «Per prepararsi al dialogo con le altre religioni occorre, sì, una certa preparazione, ma soprattutto occorre vivere la vita mistica che scaturisce dal vangelo»¹³. Senza dubbio, dunque, si ha qui chiara coscienza del ruolo di *motore* della mistica, e va da sé la sua influenza sulla teologia. Ma qual è il contributo della teologia?

2. I sociologi e i due tipi di teologia

La riflessione sociologica sulla teologia, a partire dalle ricerche sulle teologie e l'ecumenismo, era giunta alla consapevolezza dell'esistenza di almeno due tipi di teologie: teologie che frenano e teologie che stimolano l'ecumenismo. Le prime finiscono per rendere più difficile il cammino ecumenico poiché accumulano argomenti che difendono le ricchezze acquisite e finiscono, quindi, per accentuare le differenze, senza far avanzare il comune cammino. Le altre, invece, partendo dalle urgenze della società – i sociologi le chiamano ad esempio «teologie del mondo» – tentano di mettersi nella prospettiva del cambiamento percepito come necessario. Il sociologo svizzero J.-P. Willaime afferma in una delle rare analisi sociologiche sull'ecumenismo: «Il discorso teologico tenderà a ri-confessionalizzarsi quando tende meno a rinnovare la tradizione che a preservarla da ogni pericolo di dissoluzione culturale»¹⁴. La

¹¹ Per una prima introduzione sul tema di quell'esperienza, si veda S. CATALDI – P. SINISCALCO (a cura di), *Verso un'estate di luce. La cornice storica dell'esperienza mistica di Chiara Lubich nel 1949*, Città Nuova, Roma 2019, p. 258.

¹² P. CODA, *Nella Moschea di Malcolm X. Con Chiara Lubich negli Stati Uniti e in Messico*, Città Nuova, Roma 1977, p. 30.

¹³ *Ivi*, 48. Si tratta di un'espressione di P. Foresi, a lungo primo collaboratore della Lubich e considerato da lei come un co-fondatore.

¹⁴ J.-P. WILLAIME (a cura di), *Vers de nouveaux oecuménismes: recherches d'unité et quêtes d'identité*, Cerf, Paris 1989, p. 28. Willaime coglie qui le condizioni in cui

tipologia che così emerge insiste su due modalità opposte: o si accentua l'identità e si frena così lo slancio dell'ecumenismo o si promuove l'ecumenismo sostenendo una teologia che ricerca l'unità. Si potrebbe individuare anche nel campo del dialogo interreligioso la presenza di teologie che frenano o stimolano?

Con la Dichiarazione *Dominus Jesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della chiesa (6 agosto 2000), l'affermazione di Cristo «unico Mediatore», cardine dell'identità cattolica, fu ribadita con forza, lasciando però l'impressione che non si proponesse sostanzialmente alcun passo in avanti¹⁵. In un primo momento fu considerata una presa di posizione appartenente al tipo di teologia che difende l'acquisito. Il rischio che si presentava era quello di bloccare lo slancio interreligioso in ambito cattolico. Non era però necessariamente l'unica interpretazione. In questione era la tendenza di alcuni teologi a praticare un approccio più teocentrico che cristocentrico, per rispetto dei fondatori di altre religioni. La Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede era un avvertimento al mondo della ricerca teologica di non arrischiarsi su strade che compromettessero la centralità della figura di Cristo. Per Giovanni Paolo II, l'uomo delle iniziative «interreligiose» profetiche come Assisi 1986, si trattava forse di proteggersi dalle critiche intra-ecclesiali circa la mancanza di fedeltà al dettato evangelico sul Mediatore unico. Non solo. Si trattava anche di rispondere a chi metteva in dubbio la legittimità dell'impegno interreligioso del Vaticano e del papa stesso come sostenevano i seguaci dell'arcivescovo M. Lefebvre?

In un libro-intervista, P. Coda aveva allora precisato che Cristo «unico Mediatore» non andava interpretato come rivendicazione della superiorità dei cristiani rispetto agli altri uomini e donne di religione:

l'ecumenismo può diventare un freno alla creatività teologica. Per lui, se si va troppo a fondo nel confronto tra le dottrine esistenti, si rischia di rimanere invischiati in problematiche tradizionali più che di inventarne nuove. Una cosa che a modo suo il patriarca ecumenico Atenagora I aveva avvertito. Nel libro-intervista con Olivier Clément così afferma: «Ho solo proposto di riunire i teologi su un'isola. Con molto champagne e caviale. [...] Volevo metterli su un'isola per poter respirare un po'. Affinché i cristiani delle diverse confessioni potessero conoscersi in modo spontaneo, disinteressatamente, senza che gli si ricordi tutto il tempo che hanno ragione, che gli altri hanno torto, e che bisogna rimanere vigili. Ora invece, penso che bisognerebbe metterli su un'isola per discutere a fondo. Il momento è venuto» (O. CLÉMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, Paris 1969, pp. 246-247).

¹⁵ Anche se negli anni Novanta non siamo più nei primissimi tempi della ricerca teologica sul dialogo interreligioso, rimane l'impressione che, a partire da *Nostra aetate* (il documento del concilio che tratta della materia), si proponeva una certa etica del dialogo con le altre religioni, ma non si forniva ancora una teologia già suscettibile di articolare chiaramente il dialogo.

Certamente la fede cristiana è fondata sul fatto che la rivelazione piena e definitiva di Dio avviene in Gesù Cristo. Ma questa certezza non va confusa con la «comprensione» che noi ne abbiamo; perché semi di verità e prospettive di illuminazione di quella verità che ci è donata in Gesù Cristo possono venire anche dalle altre religioni e dalle altre culture¹⁶.

Questo tema andava approfondito con più perizia. C. Geffré, non a caso, mette in guardia da quello che invece chiamerà, con parole ancora più decise, il «veleno totalitario» inoculato nell'eccellenza cristiana¹⁷. Nel 2003 Coda pubblicherà i frutti delle sue ricerche teologiche e di anni di insegnamento, a partire anche dalle esperienze fatte sul campo del dialogo interreligioso e condivise con la Lubich durante gli incontri avuti con personalità carismatiche di altre religioni¹⁸.

3. Il nocciolo della questione: la figura di Gesù blocca o stimola il dialogo interreligioso?

3.1. La sfida tra dis-assolutizzazione del cristianesimo e imperialismo religioso

La «teologia pluralista radicale delle religioni», o anche visione «teocentrica» del fenomeno religioso, afferma che se si vuole trovare un punto d'incontro fra le religioni, non solo è possibile, ma addirittura necessario, andare «al di là» del volto di Dio quale ci è proposto in Gesù Cristo. In fondo, secondo questo pensiero diffuso, Gesù Cristo sarebbe

¹⁶ P. CODA, *L'amore di Dio è più grande del nostro cuore*, a cura di E. IMPALÀ, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 68. Con più parole Geffré conferma: «Gesù Cristo è davvero la rivelazione decisiva e definitiva del volto di Dio. Ma non possiamo pretendere che il cristianesimo come religione storica abbia il monopolio esclusivo della verità religiosa su Dio e sui rapporti fra l'uomo e Dio» (GEFFRÉ, «Il mistero», p. 228).

¹⁷ «Il cristianesimo generalmente parlando non ha fama di essere una religione umile. Al contrario, la tradizione cristiana sembra più associata ad arroganza e trionfalismo che con un'attitudine di umiltà. Ciò nonostante, l'umiltà ha formato il cuore della vita spirituale e morale dall'inizio», scrive la teologa e specialista di *Comparative Theology* al Boston College, Catherine Cornille, che dedica quasi un terzo del suo libro al tema dell'umiltà: *The im-possibility of interreligious dialogue*, Herder and Herder Book, New York 2008, p. 12.

¹⁸ P. CODA, *Il Logos e il Nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004, p. 556. È forse il primo libro che sviscera in profondità teologicamente le conseguenze della mistica della Lubich, in particolare in riferimento al tema dell'abbandono di Gesù in croce ed il suo significato per il dialogo interreligioso.

solo «un cartello indicatore» della direzione da prendere per poi incontrarsi «altrove». Come va compresa e come di fatto può, dunque, sciogliersi la «contraddizione» della chiesa, che da una parte confessa l'unicità e l'universalità di Cristo salvatore e dall'altra cerca la relazione con le altre esperienze religiose?

C. Geffré è convinto che da un lato «è possibile dis-assolutizzare il cristianesimo senza cadere nel relativismo o nell'indifferentismo. Dall'altro, si può vivere un'adesione assoluta alla verità del messaggio cristiano senza cedere all'imperialismo religioso nei confronti di altre tradizioni religiose»¹⁹. Ed è proprio attraverso l'attingere dalla mistica, in particolare nell'esperienza di «abbandono» di Gesù in croce (cf. Mt 27,46; Mc 15,34), che Coda riesce a illuminare la questione nel suo *Il Logos e il Nulla*²⁰. Seguendo la grande tradizione della riflessione paolina sulla *kenosis* e sulla scia delle ispirazioni mistiche della Lubich su Gesù crocifisso e abbandonato, la teologia può guardare alla figura centrale del Cristo come colui che «svuotandosi» rivela l'amore di Dio: un amore che «fa spazio», che valorizza l'altro e fonda con l'altro una reciprocità ad immagine del Dio Uno e Trino²¹. In altre parole, si sviluppa una teologia che prende sul serio l'alterità delle diverse tradizioni religiose nella loro differenza irriducibile, senza la quale non sarebbe possibile il dono reale di sé all'altro-da-sé.

Per la fede cristiana, dunque, Gesù non è solo il Logos fatto carne, la parola definitiva di Dio all'umanità, ma è anche colui che si «svuota» di sé (cf. Fil 2,7) sino a donare tutto sul legno della croce – anche Dio in sé: il Logos e il Nulla vengono così a coincidere nel Logos fatto carne, che dona tutto di sé e rivela e partecipa alla storia degli uomini l'Agape che è Dio Trinità.

¹⁹ GEFFRÉ, «Il mistero», p. 216.

²⁰ Cf. CODA, *Il Logos e il Nulla*, pp. 459-513.

²¹ C. Geffré scrive con fine sensibilità: «Per esorcizzare ogni veleno totalitario nell'eccellenza cristiana e dunque favorire il dialogo interreligioso, bisogna comprendere la singolarità del cristianesimo alla luce del mistero della croce. La teologia delle religioni è invitata a meditare maggiormente sulla dimensione *kenotica* di Dio che si rivela in Gesù Cristo. [...] Occorre giungere fin là per mostrare come il dialogo con le altre esperienze religiose è iscritto nella vocazione originaria del cristianesimo, che non si definisce come una totalità chiusa. [...] La pratica dell'alterità, l'ospitalità nei confronti dello straniero non sono opzioni facoltative. Esse rivelano un'esigenza di natura e attestano l'alterità di un Dio sempre più grande. Da tutto ciò si può concludere che non c'è definizione della singolarità cristiana fuori della croce di Cristo, come figura dell'amore assoluto. Così l'identità cristiana richiede il suo superamento. Noi sosteniamo che è lì il fondamento ultimo del dialogo interreligioso» (GEFFRÉ, «Il mistero», pp. 236-237).

4. Conclusioni

Dalle brevi annotazioni qui riportate, si comprende come il cambiamento epocale in corso consista anche in questo passaggio: da un'interpretazione di tendenza esclusivista ad una concezione tendenzialmente universale:

Se il Dio rivelatosi al mio popolo, il Dio venerato nella mia tradizione, è un Dio per me, cioè un Dio che ama il mio popolo e ne vuole il bene; proprio per questo – in modi forse differenti ma che in ogni caso convergono – è anche colui che si rivela agli altri popoli, amandoli allo stesso modo²².

Se si sperimenta che Dio è «per me», allora posso e debbo pensare che Dio è «per tutti». La conseguenza non è però che ogni religione debba rinunciare a se stessa, ma aprirsi alle altre, e così restare aperta al soffio dello Spirito che la spinge a ricercare anche al di fuori di sé la luce di Dio e il senso dell'uomo. Lo stesso Coda in una formula sintetica scriverà: «Unirsi non per annullarsi ma per uscirne insieme»²³. Centrale dunque è la relazione con le altre esperienze religiose, ma anche la coscienza che si può leggerle all'interno dell'amore che Gesù Cristo rivela e che si può vivere nel dialogo con esse, facendo già esperienza di una certa comunione.

Questo non significa alterarle, diminuirle, scombussole, ma proteggerle, portarle a esprimere le possibilità che portano già in sé a causa del rapporto e non malgrado il rapporto. Perché la struttura stessa dell'Amore che rivela il Cristo eleva l'altro, lo mette in risalto, l'aiuta a diventare più se stesso²⁴.

E lo ricorda una citazione di mons. P. Rossano (1923-1991), pioniere del dialogo interreligioso, che affermava che tutte le ricchezze presenti e nascoste nella rivelazione cristiana non potranno mai essere espresse e conosciute compiutamente fino a quando non si utilizzeranno le ispirazioni, i linguaggi, le esperienze di tutte le culture e le reli-

²² Concludendo un lungo percorso di approfondimento teologico, nel 2003 Coda preferirà ormai chiamare il suo approccio «ricapitolativo-relazionale». Precisa: «Alla terminologia dell'inclusività che di per sé non dà attenzione al tema dell'alterità, preferisco quella biblica di ricapitolazione (*anakefalaiosis*) che indica un centro (*kefalè*) e, almeno implicitamente, una pluralità di articolazioni e identità distinte che gli fanno riferimento, con un rapporto di reciprocità (asimmetrica) con il centro e, a partire da lui, tra di essi: come lo esplicita il riferimento alla relazionalità» (CODA, *Il Logos e il Nulla*, p. 66, nota 124).

²³ S. ZAVOLI, *Se Dio c'è*, Rai-Mondadori, Milano 2000, p. 299.

²⁴ *Ivi*, pp. 299-300.

gioni dell'umanità²⁵. Allora si coglie come nel dialogo interreligioso è di stimolo la legge dell'amore reciproco che arricchisce ciascuno nello sforzo del farsi «vuoto» accogliente davanti al fratello o sorella. Se anche l'altro/a fa lo stesso, si attua quella «pienezza» – che è già e non ancora – realizzata dallo Spirito di Cristo presente «dove sono due o più» (cf. Mt 18,20). Ed è lui che compie l'opera di unire e distinguere, nello stesso tempo, le varie identità le une con le altre, «ciascuna con la propria voce, aprendosi reciprocamente a una comprensione senza riserve, premessa di un trascendimento verso una comune coscienza fino a ieri non solo insperata, ma addirittura impensabile»²⁶.

In conclusione, le domande circa la possibile «evoluzione, cambiamento, rivoluzione» dei processi religiosi e culturali, avvenuti nel secolo scorso sul tema del dialogo interreligioso, possono trovare una risposta soddisfacente tenendo conto di quel legame tra mistica e teologia nel seno della chiesa cattolica propiziato da nuove esperienze carismatiche. Probabilmente i tre termini dicono elementi del processo che qui abbiamo solo sinteticamente provato ad illustrare, ma certo risulta difficile oggi rendersi pienamente conto della notevole distanza su come si pensava – o non si pensava – ancora negli anni Cinquanta il pluralismo religioso in larghi strati del popolo cattolico. Fin dove è penetrato tutto questo oggi nell'intera compagine cattolica non poteva essere approfondito e tematizzato entro i limiti di questo contributo.



Negli ultimi sessant'anni, la risposta nel mondo cattolico su cosa sia il dialogo interreligioso si è arricchita di molteplici contributi, non ultimo anche per le difficoltà e resistenze che ha suscitato il suo sviluppo e per la necessità di prenderlo in carico sul piano teologico. In questo contesto e con la sensibilità propria del sociologo attento ai cambiamenti nella cultura, anche quella religiosa, il presente contributo cerca di presentare l'apporto della mistica e della teologia al dialogo interreligioso al fine di superare – l'espressione è di C. Geffré – l'alternativa tra «imperialismo» e «indifferentismo» religioso.

²⁵ *Ivi*, p. 297. Suonano molto affini le parole di Geffré: «Ma più conosciamo le ricchezze proprie delle dottrine, dei simboli e delle pratiche delle altre religioni, più siamo in grado di procedere ad una reinterpretazione arricchente delle verità che fanno rilevare la singolarità cristiana. Secondo la pedagogia di Dio nella storia della salvezza, c'è una funzione profetica dello straniero per una migliore intelligenza della propria identità» (GEFFRÉ, «Il mistero», p. 232).

²⁶ ZAVOLI, *Se Dio c'è*, p. 306.



In the last sixty years, the response in the catholic world about the interreligious dialogue has been enriched by multiple contributions, not least also due to the difficulties and resistance that its development has aroused and the need to take charge of it on the theological level. In this context and with the experience of the sociologist, the present article will try to present the contribution of mysticism and theology to interreligious dialogue in order to overcome – following the definition of C. Geffré – the alternative between «imperialism» and religious «indifferentism».

DIALOGO – TEOLOGIA – MISTICA – SOCIOLOGIA – RELIGIONI