

LEO LESTINGI*

Fra filosofia, etica e teologia. Questioni intorno al pluralismo e al dialogo interreligioso

Le riflessioni contenute in questa nota intendono offrire un contributo che spero utile ad illustrare un nodo teorico che, negli sviluppi recenti della riflessione teologica, ha a riguardo, almeno così mi sembra, un ruolo centrale, offrendogli il riscontro, per analogia e per differenza, di una questione ugualmente centrale nel dibattito filosofico-morale del nostro tempo in ordine al tema del pluralismo religioso.

Non può certo sorprendere, del resto, che fra i due àmbiti tematici esistano parentele profonde e che sia legittimo individuare, quanto alla forma e al metodo, linee di tendenza e movenze argomentative parallele. Alcune di esse hanno in comune, sia pur modulandolo spesso diversamente, il richiamo ad uno stile di ricerca da tempo consolidato, e tuttavia ancora oggi vivo e fecondo, che potremmo qualificare, in senso ampio ma non generico, come *ermeneutico*. E a queste posizioni, esplicitamente o no, si farà qui riferimento.

Credo che i sostanziali mutamenti di prospettiva intervenuti nella seconda metà del secolo scorso in ciascuno dei due àmbiti di ricerca convergano su un comune risultato critico, la cui portata è abbastanza ampia da rimettere in certo senso *ex novo* al lavoro il pensiero. E, cioè, che può dirsi ormai interamente destituita di senso un'opposizione che pure ha avuto un ruolo determinante nella modernità, e che ben può essere compendiata in queste parole di Voltaire: «Non ripeteremo mai abbastanza che tutti i dogmi sono differenti, e che la morale è la medesima per tutti gli uomini che fanno uso della loro ragione. La morale viene dunque da Dio come la luce. Le nostre superstizioni non sono che tenebra»¹.

Da una parte, la diversità dei dogmi o meglio delle fedi religiose non costituisce più, oggi, motivo di scandalo o di imbarazzo per la rifles-

* Docente di Filosofia della religione e di Storia delle religioni presso l'Istituto Superiore Metropolitano di Scienze Religiose «S. Sabino» di Bari (ignitsel@alice.it).

¹ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 2006, 341. L'opera di François-Marie Arouet, meglio noto con lo pseudonimo di Voltaire, fu pubblicata nel 1764.

sione filosofica e teologica, oltrech  per la fede stessa; non si presta pi  a veicolare il sospetto, cos  caro alla cultura illuministica settecentesca, che qualcosa di congenito leghi inevitabilmente l'elemento «positivo» o «rivelato» della religione alla tenebra o all'impostura della superstizione e dell'irrazionalit , vincolando la religione a un destino di violenza e di sopraffazione. Dall'altra, proprio la convinzione che si dia o debba darsi un'unica morale per tutti gli uomini che usano la ragione, appare fonte di conflitti e di intolleranza.

Da tempo l'idea che nella pratica delle regole morali abbia parte essenziale la ragione, che si diano una ragione o almeno una razionalit  costitutivamente *pratiche* – ancora oggi cos  variamente e laboriosamente frequentata dalla riflessione filosofica – ha rinunciato a cercar conforto in una simile convinzione, rivelatasi ormai insostenibile. Al contrario, essa trae alimento dalla convinzione che la pluralit  (degli stili di vita, dei codici di riferimento morali, dei sistemi di regole, principi e valori, v lti ad orientare i comportamenti umani), sia da riguardare essa stessa come un bene da tutelare. Non solo ha imparato a convivere, senza disperare di s , con l'ipotesi che i principi etici possano nei fatti trovarsi in conflitto, anche all'interno del medesimo sistema di riferimento, ma nell'attitudine a farsi carico della pluralit  dei principi e della conseguente ineliminabilit  dei conflitti morali sembra riconoscere, come ricordava Leszek Kolakowski, l'impronta stessa della ragione e la vitalit  delle culture².

Nell'un caso e nell'altro fonte di «rischiamento»   la diversit . Ma cos  l'opposizione paradigmatica di Voltaire si distrugge. La nuova fonte sembra, infatti, parlare in favore di una morale *allo stesso modo* in cui sembra parlare in favore della religione. Il modo in cui la diversit  parla in favore dell'etica comporta, tuttavia, un ripensamento dell'immagine classica della ragione come attitudine a tener fermo il punto di vista dell'intero, in base al quale dividere, articolare, far differenza, ad accogliere, dunque, il particolare nell'universale, per distinguerlo nell'ottica di una superiore unit .

Dar conto della diversit , e dunque far fronte alla sfida del pluralismo, non significa riportare la diversit  alla *differenza*, misurarla, cio , sulla base dell'inerenza ad un *genere* comune e unico, che si lascerebbe attingere in un giro ulteriore di riflessione. A rigor di termini, non si tratta nemmeno di dar conto della diversit  o di far fronte ad una sfida. Ci  implicherebbe per la ragione il progetto, e quindi anche il problema,

² Cf. L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, Il Mulino, Bologna 1992, 96. Sul celebre filosofo polacco, scomparso nel 2009, mi permetto di rimandare al mio *Fra filosofia e religione: l'itinerario critico di Leszek Kolakowski*, in L. KOLAKOWSKI, *Bergson*, a cura di L. LESTINGI, Palomar, Bari 2006, pp. 121-164.

di riportare l'evento della diversità sotto il proprio controllo; dunque, in qualche modo, di governarlo.

Ma è qui che più fortemente insiste la novità della svolta nella quale oggi ci ritroviamo a pensare, e che riguarda precisamente il nostro modo di immaginare qualcosa come il *governo della ragione*. Da Aristotele a Kant, la filosofia ha spesso insegnato che nel campo dell'esperienza e della riflessione morale *saper* fare uso della ragione non è lo stesso che far semplicemente uso della ragione; che intorno all'uso *pratico* della ragione vige un *sapere* dotato di una sua specifica disciplina, di una sua regola, un sapere non meramente empirico, dunque, ma nemmeno meramente tecnico. Ora, se di questo sapere si fa metodo, *dar ragione* della diversità non equivarrà ad *averne ragione*, sottomettendola all'unità di una radice comune, bensì a riconoscerne la condizione di alterità irriducibile, cercando nella messa in opera di un simile riconoscimento, per sua struttura reciproco, la misura di quel peculiare potere critico che siamo soliti attribuire alla ragione.

Ciò comporta un modo nuovo di guardare al campo dei fenomeni morali. Non è confrontando astrattamente i diversi sistemi di riferimento, i principi e le regole che li governano, che potremmo trarre dalla loro pluralità una risorsa preziosa per la crescita del potere critico della ragione. Occorre, invece, volgere preliminarmente l'attenzione al terreno del loro effettivo esercizio, dove sono realmente messi alla prova, perché realmente messi in gioco e interpellati quanto al senso e alla pretesa di validità che si attribuiscono, e dove a risponderne è, in ultima istanza, la persona stessa di chi agisce.

Credo vada inteso in direzione di un simile capovolgimento di prospettiva l'insegnamento di Gadamer ma, ancora prima, del suo maestro Heidegger, che riferiva la vocazione ermeneutica della ragione filosofica al terreno della «vita effettiva»³. Ciò, almeno, se per *ermeneutica* intendiamo l'arte di interrogare il discorso d'altri in un modo che sia anzitutto rispettoso delle domande di cui un tale discorso si fa da se stesso carico; dunque, un certo modo di fare appello alla parola altrui, di esporci a nostra volta nei confronti di una tale parola, di metterci a rischio sul terreno nel quale anch'essa è messa a rischio non già allo scopo di colmare e risolvere una distanza, ma, semmai, per riuscire più profondamente a dividerla.

Per questa via, appare chiaro il fatto che la ragione stessa posseda una tessitura costitutivamente dia-logica, e che la dimensione dell'in-

³ In un analogo capovolgimento di prospettiva, Jacques Dupuis ha ravvisato il tratto istitutivo della *teologia ermeneutica*. Cf. il suo *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 24-26.

tersoggettività non sia un parametro ulteriore, più alto e comprensivo, che si lasci attingere per un nuovo lavoro della riflessione, ma la regola originaria della conoscenza e dell'esperienza umana, quella che più fortemente ne esprime la struttura razionale.

Anche in questo caso, la partita più ardua nella quale sembra impegnato il pensiero morale del nostro tempo non sta nel tentativo di enucleare astrattamente una simile struttura dialogica, ma nell'osservarla al lavoro come criterio operativo, come disciplina, regola d'esercizio della ragione: dove l'idea stessa della ragione e del suo potere di ricondurre il molteplice alla più alta unità del pensiero sembra affidarsi a un certo modo di fare appello e, dunque, di rinviare al discorso d'altri. Non si tratta di vanificare, con questo, il potere unificante del giudizio di cui è portatrice la ragione o di negarne l'invalicabilità e la competenza esclusiva a decidere della nostra domanda d'unità. Al giudizio della ragione non cessa di appellarsi la nostra domanda d'essere riconosciuti, d'essere presenti nel discorso d'altri. Il punto è che ora l'appello al potere unificante della ragione non chiede più d'essere accolto sotto il segno della volontà di valicare e risolvere quella distanza fra il medesimo e l'altro di cui prima dicevo, ma, al contrario, sotto il segno della volontà di custodirla e tenerla ferma, assumendola come luogo del nostro stesso incontro con la parola altrui.

Ma questa non è, poi, una lezione così lontana dall'insegnamento dei classici. Dopo tutto, unificare non vuol dire necessariamente omologare. Quando Kant affermava che ogni nostra conoscenza finisce con la ragione, oltre la quale non abbiamo nulla di più alto per elaborare la materia dell'intuizione e per ricondurla alla più alta unità del pensiero, assai più che di stabilire un fondamento ultimo si preoccupava di marcare un limite al potere di unificazione del pensiero, assegnandogli una regola d'esercizio cui in nessun caso fosse lecito derogare. Che questa regola sia la ragione e che l'unità della ragione abbia una tessitura intimamente dia-logica, come oggi, forse, più chiaramente vediamo, significa appunto questo: non si dà nessun altro potere di unificazione, per quanto «alto» sia il principio cui fa appello, che non sia soggetto alla regola del rinvio al discorso d'altri. E poiché il circuito del rinvio non si chiude mai, la ragione non sarà mai disponibile come qualcosa di cui ci si possa avvalere dalla *propria* parte di contro alla parte dell'altro; e non perché essa stia da entrambe le parti, quasi non si desse misura per la differenza fra il torto e la ragione, ma perché l'essere in disputa – così come l'essere inappropriabile, il provenire sempre dalla parte dell'altro – non riguarda le parti, ma l'unità stessa della ragione.

Se è così, il fatto che il giudizio della ragione sia prospettato come ultimo, che contro di esso non vi sia potere più alto cui far ricorso, non chiude il circuito del rinvio, ma lo apre.

L'invito a ripensare il governo della ragione in base a questo statuto dia-logico o, per altro verso, ermeneutico, sembra oggi proporsi sotto angolazioni diverse, da Gadamer a Habermas, da Rawls a Honneth. Esso rivela la sua fecondità problematica dinanzi all'urgenza di sollecitazioni provenienti dal campo del diritto, della politica e dell'etica pubblica, dove si tratta di fronteggiare quelle tensioni «globalizzanti» che sono ormai espressione del momento storico che stiamo vivendo e che impongono, di fatto, la convivenza di sistemi di riferimento etici diversi, e spesso reciprocamente incompatibili. Qui il tema stesso della salvaguardia del pluralismo e della diversità fa corpo unico con l'esigenza di stabilire regole di convivenza che valgano per tutti e che garantiscano tutti, definendo lo statuto possibile di una sorta di cittadinanza universale. Più che mai in questo ambito, la salvaguardia della diversità e del diritto all'autodeterminazione chiede di valere come criterio ultimo, inderogabile, di giudizio sulla pretesa di validità illimitata della regola di cittadinanza.

Ma un tale criterio non è proprietà di nessuno. Ciò significa che non vi è alcun contenuto normativo che possa essere assicurato una volta per tutte. Che esso sia inderogabile e, dunque, non sia disponibile come materia di discrezione e di trattativa fra le parti, dice anche la sua valenza squisitamente formale e, per questo, evoca lo statuto kantiano della ragione. Una regola può pretendere un consenso generalizzato solo se la salvaguardia delle differenze e il riconoscimento del diritto all'autodeterminazione, prima che il suo contenuto, costituiscono la regola procedurale in base alla quale essa viene prodotta; e solo grazie a questa insistenza sulla forma, il pluralismo si fa criterio-guida e metodo effettivo di ricerca.

In realtà, ciò che rende ardua la dimensione pratica del riconoscimento è la stessa costitutiva fragilità del criterio-guida di cui prima dicevo; una fragilità che non potrebbe essere eliminata senza distruggere il criterio stesso, e che lo espone all'essere di volta in volta ripensato, sottoposto nuovamente al rischio della nascita, sul terreno dell'applicazione effettiva. Il punto è che nemmeno la pratica della disciplina procedurale può fornire, sotto pena di contraddizione, alcun titolo a derogare alla regola per cui non è lecito appropriarsi della ragione contro altri. Nemmeno la «scelta» di assumere la salvaguardia della diversità come criterio sovrano di giudizio sulla pretesa di validità universale della regola, d'altronde, varrebbe a proteggerci dal rischio della prevaricazione e dell'arbitrio, se pensassimo di poter disporre del metodo come di un criterio di omologazione, idoneo a identificare una volta per tutte un ambito di regole «superiori» moralmente vincolante per tutti gli abitanti del pianeta; di avvalercene, insomma, come codice di accesso ad una sorta di diritto di cittadinanza morale, dal quale esclu-

dere quanti in un tale criterio non si riconoscono, quanti più o meno palesemente lo violano, chiudendo dinanzi a coloro che nei fatti o nella parola lo rifiutano, lo spazio possibile dell'appello alla ragione.

Se ciò accadesse, quella che accoglie come suo principio la tutela della pluralità tornerebbe ad essere l'unica morale, come voleva Voltaire; il che, per l'appunto, viola, sebbene in modo più sottile e insidioso poiché si avvale della sua stessa regola, lo statuto critico del governo della ragione.

Non accorgersi di questa intima complessità del problema è, probabilmente, alla radice del paradosso nel quale l'umanità occidentale sembra sempre più tragicamente vivere, come attestano le cronache quotidiane del tempo che stiamo vivendo.

Ma come riconoscere un autonomo valore rivelativo e salvifico alle religioni non cristiane, senza rinunciare al carattere universale del progetto di salvezza che si fa presente nel mistero della morte e risurrezione del Cristo, e al carattere di compiutezza che la rivelazione di Dio assume nel mistero dell'incarnazione del Verbo nella persona di Gesù? Credo si lasci facilmente cogliere una certa analogia fra questa domanda, che in vario modo si ripropone quando la riflessione teologica si interroga sul significato della pluralità delle fedi religiose nel disegno di salvezza di Dio, e la questione che il pluralismo etico pone alla riflessione dei filosofi morali. E, cioè: come dar conto dal punto di vista di un'etica normativa (non di fatto, dunque, ma *de iure*) della pluralità dei sistemi morali, senza rinunciare al carattere universale della pretesa di validità propria di ogni norma morale?

La svolta di pensiero di cui prima ho cercato, sia pure sinteticamente e confusamente, di dar conto, insiste su questa analogia, là dove la difficoltà, che in entrambi i casi si fa presente, tende in entrambi i campi ad assumere una portata fondativa, perché ha il potere di illuminare il punto di apertura dei rispettivi campi problematici.

Qualcosa di simile accade alla riflessione teologica là dove il problema dottrinale, che il dato del pluralismo religioso le pone, sembra non accontentarsi più di vedere un'antinomia da conciliare, ma la chiave in base alla quale ripensare per intero la propria prospettiva di ricerca.

Torniamo, allora, alla domanda che ci siamo posti in precedenza. In che modo è possibile riconoscere la portata rivelativa e salvifica rivendicata da ogni fede religiosa, senza attenuare o ridurre il valore di una peculiarità *irrinunciabile*, perché *costitutiva*, che ciascuna fede accorda ad un certo nucleo di regole, riti e credenze nella cui articolazione il credente riconosce il segno della propria appartenenza religiosa?

Credo che la fundamentalità della domanda si apprezzi proprio là dove se ne coglie il taglio più affilato. Il valore di *insostituibilità* del segno, infatti, non può essere scavalcato senza perdere qualcosa di prezioso per

l'esperienza religiosa. Per un certo verso, infatti, è precisamente in base a questo valore, da tutte condiviso, che ciascuna fede chiede d'essere riconosciuta come tale. Il dialogo interreligioso, allora, preso come fonte di arricchimento, di maturazione e di crescita per ciascuna esperienza religiosa, appare fondarsi precisamente sulla reciprocità di questo riconoscimento e non certamente in una qualche disponibilità a mettere alla prova o a rischio la saldezza del segno, non più di quanto, almeno, l'effettività stessa della vita di fede non si spenda radicalmente in questo rischio. Per un altro verso, però, è innegabile che proprio dal carattere di irrinunciabilità del segno religioso si sprigioni quel tratto di esclusività, se così possiamo dire, che fa distanza fra le diverse fedi e appartenenze religiose e sembra renderle reciprocamente incompatibili.

Ancora una volta, questa che può apparire, ed è indubbiamente, una difficoltà o un'antinomia da sciogliere, acquista un diverso senso, se comprendiamo che siamo di fronte alla stessa condizione istitutiva del dialogo. Ancora una volta il luogo dell'intesa, dell'accordo e dell'unità, si fa presente per intero dalla parte della differenza. La condizione del dialogo, allora, non starebbe nel recupero di un elemento comune, una sorta di *genere*, sotteso a ciascuna religione, a partire dal quale dar conto delle differenze ricomprendendole sotto il segno di una superiore unità, anche se non si può negare che anche questa sia una tendenza ben presente nel dibattito contemporaneo, bensì nella messa in gioco e nella custodia di una distanza che chiede di non essere valicata.

Ciò non vuol dire che non si dia quell'elemento comune, sia esso inteso come il riferimento al divino, ad un assoluto e a una trascendenza, che come termine di un'esperienza radicale di esodo, di una «rottura di livello», per dirla con Mircea Eliade, di un'esposizione ad un «fuori», ad una chiamata la cui provenienza non si lascia comprendere entro le coordinate del nostro modo usuale di abitare il mondo.

Il punto è che proprio l'unità di un tale elemento non prende corpo dalla parte del genere, ma dalla parte della differenza. L'operazione di trarlo fuori dalle religioni per avvalersene come di un criterio *superiore* di unificazione, impresa dalla quale, per loro conto, i filosofi dell'età moderna, da Spinoza a Lessing e oltre, si sono spesso lasciati tentare, all'insegna dell'ideale di una «religione naturale» o di una religione della ragione, tradirebbe qualcosa di essenziale. È vero, d'altra parte, che il riferimento per così dire assoluto che costituisce l'elemento comune mette in gioco qualcosa che trascende ogni mediazione, ogni via d'accesso, ogni segno. E, tuttavia, proprio per questo, un tale riferimento non potrebbe essere effettivamente vissuto fuori dalla particolarità del segno religioso offerto alla fede di chi crede e attorno alla cui condivisione si costituisce la comunità. Sta in questo il peculiare statuto del segno religioso, dove la fonte della produzione del segno, il

manifestante, deve misteriosamente coincidere, in ultima istanza, con la *res* stessa che viene manifestata; ad esigerlo sarebbe proprio il carattere assoluto del riferimento, che non tollererebbe alcuna mediazione e alcun segno che non fossero alla fine ascrivibili all'assoluto stesso: di Dio e con Dio, insegnano i teologi, non si può parlare se non mediante la parola che da lui ci è rivolta e che sempre ci precede.

Il fatto che a parlare sia Dio non implica che non si dia distanza fra la cosa manifestata (e manifestante) e il segno per il cui tramite si manifesta. Se non vi fosse distanza, non vi sarebbe alcun rinvio dalla manifestazione alla cosa e il segno funzionerebbe come un idolo, piuttosto che come indice, icona e simbolo della divinità. Ma della distanza fra Dio e la sua parola il credente non *dispone*: semplicemente la abita. Proprio perché essa scaturisce misteriosamente dal cuore stesso della divinità, la sua apertura rimane infinitamente custodita nello spazio d'esistenza e di vigenza del segno; la fede, insomma, non sta oltre questo spazio, che essa stessa concorre a costituire.

Nell'indisponibilità del segno religioso, dunque, nel fatto che esso non si dia mai come oggetto di scelta – che è, poi, la condizione dalla quale si sprigiona il tratto di esclusività di cui si diceva – non si esalta, allora, una qualche condizione di sacralità che investa il segno come tale. In esso come tale non è *chiuso* alcun mistero. La sua indisponibilità discende, piuttosto, dall'indisponibilità della distanza che in esso, invece, si schiude, e che mai può essere colmata, perché in essa soltanto, e non certo là dove si risolve, il divino si comunica all'uomo. E per questo non vi è nulla di contraddittorio nel fatto che il segno religioso possa in se stesso darsi al plurale e tuttavia non possa essere vissuto se non come «unico», o che in sé non racchiuda alcun mistero e tuttavia non possa essere trasceso né offerto al confronto come materia di scelta e di scambio.

Il luogo proprio, l'elemento di scambio, della comunicazione inter-religiosa non sporge oltre la differenza che ciascun segno istituisce, ma va cercato nella differenza stessa, cioè nella distanza assoluta del rinvio che, all'interno del segno, si rende possibile. Quel che chiede d'essere condiviso è, appunto, la profondità di questa distanza, che non si istituisce certo fra un segno e un altro, ma nell'unità di ciascuno.

Questa aporia, le cui fonti mi sembra di poter scorgere in molti maestri della riflessione filosofica e teologica del Novecento, da Barth a Lévinas, non serve, ovviamente, a risolvere il problema del dialogo interreligioso, ma ad orientarlo nella direzione in cui si lascia incrociare in modo fecondo dall'altra interrogazione, quella di cui si fa specificamente carico la teologia cristiana del pluralismo religioso. Quello statuto paradossale di indisponibilità del segno religioso, che forma la condizione del dialogo e al tempo stesso sembra sbarrarne la via, sembra

massimamente esaltarsi nella specificità del segno religioso cristiano. Qui, nella fede dei credenti, l'intero del segno misteriosamente coincide con la persona stessa del *Logos* che, nell'incarnazione, si fa puro annuncio, manifestazione e icona del Padre, e che nel suo manifestarsi non racchiude alcun mistero.

Per un verso, nella componente kenotica della rivelazione di Dio nella carne, risulta spinto all'estremo il mistero dell'invalidità della distanza fra la manifestazione e la cosa manifestata. È il tema dell'abis-salità del silenzio di Dio sul Golgota, che suona infinitamente nel grido senza risposta della croce, lamento e preghiera insieme, segno «ultimo» che non rinvia ad altro segno possibile. Per un altro verso, senza dissolvere questa componente kenotica, ma anzi trattenendosi in essa, quella dimensione di invalidità del segno acquista l'altro senso, quello che esprime tutta la pienezza della rivelazione, la totale apertura del segreto, al modo del giovanneo «Chi vede me vede il Padre». Per questo suo potere di esprimere insieme il massimo del rinvio e del mistero, e il massimo della presenza e della manifestazione, il segno religioso cristiano ha qualcosa, forse, di unico, di irriproducibile, in cui si lascia ravvisare il paradigma di *ogni* segno religioso; ma proprio questo lo rende radicalmente indisponibile.

Credo non sia sbagliato sintetizzare in questi termini un passaggio teorico che, diversamente formulato e argomentato, mi sembra operi profondamente in molte riflessioni della teologia delle religioni, che sfruttano acutamente la componente kenotica della rivelazione di Dio nel Cristo, per svincolarsi da alcuni punti morti dell'ormai classica disputa fra esclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Penso, ad esempio, alla ricerca di Gäde o di Geffré, e a quelle del già citato Dupuis o di Piero Coda. Nella particolarissima mediazione sacrificale del Cristo, si lascerebbe cogliere un modo di offrirsi dell'universalità del messaggio di salvezza che non solo non implica più il bisogno di ridurre a sé le differenti identità religiose, ma suppone la piena apertura e valorizzazione del loro contenuto rivelativo, prospettandole in una direzione che le vede già vivere dentro uno spazio di reciproca comunicazione

Paradigmatico è qui anche il modo traumatico che il cristianesimo ha di insistere sul retroterra della fede veterotestamentaria, sull'alleanza di Dio con il popolo eletto: il modo di una «ferita» che, senza distruggere il contenuto dell'alleanza (che resta anche la regola religiosa del cristiano), ne rompe il carattere esclusivo facendone l'oggetto di un dono rivolto all'umanità intera. Ma per questa ferita, che implica un abbandono e un «esodo», ogni uomo religioso – ebreo, cristiano, musulmano e come che sia – deve necessariamente passare. In un certo senso è come se la stessa dimensione esodale, che appartiene ad ogni religione, l'appello all'abbandono della propria terra, il gesto dell'esposizione ad

un «fuori» senza misura né riparo, per essere autenticamente vissuto chiedesse d'essere «replicato» nel seno stesso di ogni identità religiosa, non già in direzione di un'attenuazione o di una perdita della propria appartenenza, ma al modo, appunto, di un «restare», di un insistere sul medesimo che sia anche donazione del proprio, apertura senza riserve all'altro e rinuncia a cercare nella fede qualunque forma di protezione, di riparo, di copertura.

Così, il tratto esclusivista che sembra abitare nel fondo di ogni esperienza religiosa è valorizzato al massimo e, insieme, capovolto. Per un verso, nella mediazione del Cristo, ogni appartenenza religiosa appare aperta e rivolta verso l'altro; per altro verso, non può esservi mediazione del Cristo né, dunque, esperienza religiosa cristiana senza l'attitudine ad accogliere il contenuto rivelativo delle altre religioni.

Lungo questo sentiero, così, l'interrogazione teologica sulle condizioni del dialogo fra le religioni, che è alla base del progetto di una teologia interreligiosa, si sporge e si articola sulla domanda ermeneutica centrale della teologia cristiana delle religioni. E credo non sia difficile vedere quale tratto di questo sentiero si lasci illuminare dal parallelismo, che ho pur confusamente tentato, con una certa linea di sviluppo del dibattito attuale sulle forme della razionalità pratica e sul significato etico del pluralismo.

Il riferimento al particolare statuto rivelativo e salvifico del segno religioso cristiano svolge, in ordine al problema delle condizioni del dialogo interreligioso, un ruolo metodico assai simile, infatti, a quello che in ordine alla questione del pluralismo in campo morale assume il riferimento a quel peculiare statuto critico della ragione, nella cui faticosa individuazione sembra iscriversi la tradizione filosofica della modernità. Il fatto che ad entrambi gli statuti sia lecito attribuire una tessitura intimamente dia-logica giustifica la pretesa che all'uno o all'altro sia possibile, per così dire, contro-appellarsi in nome della salvaguardia delle diversità.

Tuttavia, i percorsi paralleli che ho tentato di delineare approdano entrambi alla messa a nudo di un problema e di un rischio. Anche in ordine al difficile transito da una visione teologica cristiana del pluralismo religioso ad una teologia del dialogo interreligioso, dove quel che è più peculiare al segno religioso cristiano, senza vincolarsi gelosamente ai confini della propria particolare provenienza, tende ad offrirsi come la regola o il criterio stesso del dialogo, il rischio è quello di operare inavvertitamente un passaggio teorico capace di contraddire e di distruggere tutto il senso del percorso fatto.

Nulla sarebbe più fuorviante, infatti, della pretesa di riportare il controllo sulla pratica effettiva della regola entro i confini della consapevolezza *cristiana* della sua provenienza e della sua valenza religiosa.

Se quel segno si lasciasse identificare come la regola del dialogo, il tratto della *kenosis* di Dio, assunto come quel che più fortemente lo distingue rispetto ad ogni altro segno religioso, verrebbe *riempito*, a sua implicita smentita, quale criterio sovrano di esclusione del non religioso e di demarcazione dei confini di quel che è autenticamente religioso; in breve, come condizione di accesso ad una sorta di cittadinanza religiosa universale. Approderemmo, così, ad una forma di inclusivismo *sublime*, assai più sottile e sofisticata di altre, perché, costruita interamente dalla parte della differenza e del dialogo, tornerebbe alla fine a ricomporre, disegnandola con il tratto della differenza, l'unità chiusa di un genere.

Il compito sottile di inibire questo passaggio resta, così, aperto, sia nel campo della riflessione teologica che in quello della riflessione morale. La condizione del dialogo, insomma, è tale che nulla, nemmeno l'essere religioso cristiano, è sufficiente a metterla una volta per tutte nelle nostre mani.



Nelle riflessioni di questo testo vengono illustrati alcuni nodi teorici che hanno un ruolo centrale nel dibattito filosofico e teologico sul pluralismo religioso. Si tratta, sostanzialmente, di dare ragione della diversità religiosa, ma ciò non dovrebbe equivalere ad «averne ragione», ma a riconoscere la condizione di un'alterità irriducibile. Il requisito, allora, del dialogo interreligioso non starebbe nel recupero di un elemento comune, una sorta di «genere» sotteso a ciascuna religione, ma nella messa in gioco e nella custodia di una distanza che chiede di non essere valicata.



The reflections presented in this paper aim at illustrating some theoretical issues of crucial importance in the philosophical and theological debate on religious pluralism. They aim at accounting for (as opposite to 'getting the better of') religious diversity, i.e. at recognizing the condition of irreducible otherness. On that ground, the requirement of interreligious dialogue would consist, rather than in retrieving a common ground or threads, present in each religion, in bringing into play and maintaining a distance that requires to remain uncrossed.

PLURALISMO - DIALOGO INTERRELIGIOSO - DIVERSITÀ -
ESCLUSIVISMO - INCLUSIVISMO