LE RELIGIONI IN DIALOGO: *KAIRÓS* E VOCAZIONE*



The event of religions in dialogue today is a kairós*, however indecisive and contested it might be. This dialogue is at the origin of the very existence of religions, an existence which is intrinsically pluriform, and it is called to freely become the ultimate goal towards which religions tend, irrespective of the historical result that it actually reaches. On the basis of his own spiritual experience and cultural understanding, the author attempts – on the basis of this thesis – to offer an interpretation of the meaning of this* kairós *for the historical development of the specifically Christian identity (1), in order to attempt an investigation into the manifestation in that identity of the vocation intrinsic to every religious tradition and experience that is truly such (2), and concludes with a note on the implications and practical perspectives in the public sphere that this event reveals.*

di
PIERO CODA

* Alla giornata di studi "Una comunità di destino, molte religioni: quale dialogo?", Scuola di Scienze Umanistiche, Università degli Studi di Genova, 13 novembre 2015.

13 luglio 1999. Mi trovo a Kyoto, il cuore del Giappone: «*Nihon no Furusato*». Quando, nel VII secolo, l'imperatore decise di costruire la nuova capitale, ordinò al monaco Saicho di erigere sul monte Hiei, che sovrasta la valle di Kyoto, un monastero. Col passare dei secoli, esso divenne un insediamento di oltre 3.000 edifici, con un gran numero di monaci, sempre più potenti. Fin quando furono trucidati tutti, nel XVI secolo.

Il monastero al monte Hiei fu ricostruito nel XVII secolo. Lo storico capo supremo di questa antica congregazione monastica, la Thendai Shu, il venerabile Etai Yamada, ora defunto, nel 1986 partecipò alla Giornata mondiale di preghiera delle religioni per la pace ad Assisi, con tenacia voluta, contro tutto e contro tutti, da Giovanni Paolo II. Un gesto profetico d'incalcolabili conseguenze: «La fiamma, accesa ad Assisi – ha detto Papa Francesco commemorando il 50° della *Nostra Aetate*, la Dichiarazione del Vaticano II sui rapporti della Chiesa Cattolica con le religioni – si è estesa in tutto il mondo e costituisce un permanente segno di speranza»[1]. Yamada convocò l'anno successivo al monte Hiei un analogo incontro, che da allora si ripete ogni anno.

Il rev. Koken Fuji è oggi il presidente della denominazione Tendai. Lo raggiungo nella sede di Sakamoto. Mi accoglie con cordialità. S'imbastisce con lui un dialogo profondo, di oltre un'ora e mezza. Mi ricorda tra l'altro un insegnamento del venerabile Yamada: «L'atteggiamento del rinnegare se stessi a favore dell'altro è l'atteggiamento basico di ogni vera religione che permette d'incontrarsi e di lavorare insieme per la pace». E con chiarezza enuncia i passi per esercitare in questo spirito un autentico dialogo: 1) riconoscere il valore dell'esperienza religiosa dell'altro: se, infatti, è importante per me la mia tradizione di fede, debbo presumere che altrettanto lo sia per l'altro; 2) conoscere, di conseguenza, la vera realtà di ciò che l'altro crede e vive; 3) cercare di comprenderne al meglio, attraverso un mutuo e sincero scambio di doni, il significato; 4) cooperare con tenacia per il bene dell'umanità.

Al termine del colloquio raggiungo la spianata sulla quale si svolge annualmente la preghiera per la pace. Una lapide in giapponese e inglese ne commemora la prima edizione voluta da Yamada nel 1987. Mi spiegano che il monaco Saicho, il fondatore del monastero del monte Hiei e della denominazione Tendai, conosciuto come *Dengyo Daishi* («il gran maestro»), insegnava che ogni religione è come il nodo di una rete e che perciò occorrono tanti nodi legati l'uno all'altro per raccogliere i molti pesci che nuotano nel mare. Fuor di metafora: le religioni debbono cooperare tra loro per il bene di tutte le persone umane e per l'armonia del creato. Quando Giovanni Paolo II visitò il Giappone e in un discorso citò una frase di Saicho sul rinnegamento di sé come via all'incontro col Divino e con i fratelli, s'accese – mi confessano i monaci – una luce nuova nella coscienza dei suoi discepoli di oggi. Fu come una rinascita.

Un giovane e simpatico monaco, Kojitsu Kobori, responsabile del movimento giovanile collegato alla Tendai Shu, mi accompagna a visitare il tempio principale. Alla fine mi confida che il nostro conversare ha purificato e dato gioia al suo

1) Francesco, *Udienza generale interreligiosa*, Piazza San Pietro, Roma, 28 ottobre 2015.

cuore. Dice persino – per esprimere l'amicizia ch'è spontaneamente fiorita in quel breve tratto di cammino fatto insieme – che sarebbe contento di conoscere mia moglie (qui i monaci sono in gran parte sposati)...gli dico che non posso accontentarlo! Ma vorrei dargli un abbraccio, per comunicargli che davvero abbiamo vissuto un bel momento. Lo penso soltanto, non oso metterlo in atto: mi hanno con meticolosità spiegato che l'uso orientale è riservato e rispettoso al massimo della forma. Ma quasi leggendomi nel cuore, è lui ad abbracciarmi forte, prima ch'io risalga in auto.

* * *

Ho pensato d'iniziare il mio dire con questa pagina di diario[2] per attestare la verità sperimentale della tesi che trova parola nel mio intervento – *le religioni in dialogo: kairós e vocazione*. Un fatto che, senz'altro non sconosciuto sino a ieri, rappresentava però piuttosto un'eccezione e in ogni caso un che di elitario, e che oggi invece – nonostante i molti e robusti segnali che continuano a dire tutto il contrario – diventa un *kairós*. Non un dato acquisito, ma una interpellazione dello Spirito, una possibilità antropologica, una promessa culturale e sociale.

Il fatto è che non solo le religioni son tornate di prepotenza e da protagoniste – in positivo e in negativo – sullo scenario privato e pubblico a livello internazionale, ma anche che l'analisi scientifica e la gestione politica delle relazioni internazionali si trovano oggi di fronte a una sfida in gran parte inedita: tener conto, in forma epistemicamente pertinente e politicamente costruttiva, di questo imprevisto protagonismo, mettendo a tema l'evento della reciproca interrelazione – antagonistica e/o coaginistica – delle religioni nel suo inedito significato antropologico e sociale in ordine alla decifrazione del vettore d'indirizzo di quest'ora della storia. Anche se non bisogna sottovalutare la deriva, tutt'altro che remota, di un'interiore estenuazione delle antiche tradizioni religiose o, all'opposto, di un loro esteriore irrigidimento a fronte dell'invasiva brutalità della tecnocrazia e del paneconomicismo imperanti.

In realtà – ed è questo il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione e intorno al quale vorrei offrire qualche spunto di approfondimento – l'evento, contrastato e indeciso, delle religioni in dialogo è oggi una *kairós* perché è all'origine – *arché* – del fatto religioso stesso nella sua intrinseca e peculiare pluriformità e, pertanto, ne è anche chiamato a diventare liberamente il fine – *télos* – tensionale e risolutivo, anche a prescindere dall'effettivo risultato storico che sarà capace di attingere. Muovendo dalla mia personale esperienza spirituale e culturale vorrei dunque cercare, innanzi tutto, di offrire un'interpretazione del significato di questo *kairós* nel declinarsi storico dell'identità religiosa cristiana nella sua specifica peculiarità (1), per poi tentare un semplice affondo sul manifestarsi, in ciò, della vocazione per sé insita in ogni esperienza e tradizione religiosa che tale appunto sia – religione – (2), per chiudere infine con un cenno circa lo scenario delle implicazioni

2) Cfr. P. Coda, *Le terre del mattino. Viaggio in Corea e Giappone*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 111 ss.

e delle prospettive pratiche sulla scena pubblica che da quest'evento si lasciano indovinare (3).

1. Fu nell'enciclica programmatica del suo pontificato, nel 1964, l'*Ecclesiam Suam*, che Paolo VI parlò per la prima volta in modo esplicito e insistito del dialogo come *kairós* della Chiesa nel nostro tempo[3]. Questo straordinario e imprevisto manifesto programmatico – a rileggerlo oggi a più di cinquant'anni di distanza, avendo sullo sfondo la Giornata di Assisi del 1986 e, ancor più, lo stile impersonato da Papa Francesco – stupisce e scompiglia il pensiero offrendo un'inedita chiave di lettura per interpretare ciò che le religioni oggi stanno vivendo.

Coscienza, rinnovamento, dialogo: è questo il tracciato che Paolo VI disegna come una sorta di *toile de fond* in cui ha da stagliarsi l'opera del Vaticano II che, quand'egli scrive, vive le sue battute finali, ma – si direbbe – ancora deve divinare nitidamente la direzione del suo sguardo. Se, infatti, è il dialogo della Chiesa col mondo, in definitiva, il tema dell'enciclica di Papa Montini – e così del suo pontificato e del Vaticano II – esso si configura con pertinenza a partire dal cuore stesso del disegno di salvezza che – nella coscienza della fede cristiana – da Dio irrompe nella storia in Cristo Gesù e di cui il popolo di Dio, in ascolto di tempo in tempo degli impulsi dello Spirito e solidale con la storia degli uomini, ha da farsi interprete.

Con finezza, Paolo VI coglie così in modo decisivo, nel presente della storia, la necessità vitale, per la Chiesa, di «approfondire la coscienza ch'ella deve avere di sé, del tesoro di verità di cui è erede e custode e della missione ch'essa deve esercitare nel mondo» (n. 19). Il che implica riaccendere «la (sua) coscienza profetica» accesa una volta per tutte a Pentecoste (cfr. n. 23), e cioè «sperimentare Cristo in se stessa, secondo le parole di Paolo apostolo: Cristo abiti per la fede nei vostri cuori (Ef 3,17)» (cfr. n. 27). Vivere di Cristo, dunque, sintonizzandosi sul «modo stesso scelto da Dio per rivelarsi agli uomini e per stabilire con essi quei rapporti religiosi di cui la Chiesa è al tempo stesso strumento ed espressione» (n. 20).

Di qui la necessità del rinnovamento per «svegliare l'amore a diventare geniale» (n. 45), favorendo una «riforma» che tragga ispirazione e misura dal «deposito della fede». Ed è precisamente da questa più chiara coscienza di sé che la urge a «modellare se stessa secondo il tipo che Cristo le propone» (n. 60), che scaturisce quell'«atteggiamento che la Chiesa cattolica deve assumere in quest'ora della storia del mondo» (*ibid.*): «Noi daremo a questo interiore impulso di carità, che tende a farsi esteriore dono di carità – ecco le vibranti parole di Papa Montini –, il nome, oggi diventato comune, di dialogo. La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio» (nn. 66-67).

3) Rimando su ciò a due miei sintetici interventi: *Il dialogo per la missione della Chiesa: l'enciclica Ecclesiam Suam*, in «Istituto Paolo VI. Notiziario», 59 (2010), pp. 22-32; e *L'Ecclesiam suam di Paolo VI, il Vaticano II, il carisma dell'unità di Chiara Lubich*, in AA.VV., *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, a cura di P. Siniscalco - X. Toscani, Edizioni Studium, Brescia 2015, pp. 182-203.

Il punto decisivo dell'*Ecclesiam Suam* è a mio avviso proprio questo: quando introduce il tema del dialogo, Paolo VI parla di *colloquium salutis*, dove il genitivo *salutis* va inteso in senso tanto oggettivo quanto soggettivo – essendo esso, per l'appunto, quel dialogo che riceve la sua forma dal mistero della salvezza e che di esso, come tale, è espressione. Per approfondire che cosa significhi e che cosa comporti questo specifico e originale concetto di dialogo, è necessario dunque collocarlo entro l'orizzonte complessivo della storia del cristianesimo, rileggendola però alla luce dell'interpellazione sempre presente e attiva che la incalza dalla sua origine.

La questione cui dare attenzione, in definitiva, è la seguente: quando si parla di dialogo, nel contesto di una rigorosa sua fondazione e declinazione in riferimento al Vangelo di Gesù di Nazareth, Vangelo che egli stesso è, come attesta l'*incipit* del racconto di Marco (1,1), non s'intende intenzionare un esercizio che concerne semplicemente la relazione di reciproca conoscenza e cooperazione tra diversi, ma, più in profondità, un atteggiamento che tocca l'esprimersi e il costruirsi della persona secondo il disegno di Dio rivelato in Cristo. Il dialogo, in altri termini, è un *tema in radice antropologico*, come del resto si evince dalle frequentazioni filosofiche e bibliche – antiche e recenti – che ne nutrono il pensiero in Paolo VI. E, in connessione a ciò, si mostra anche quale ineludibile tema *teologico*. Perché esprime *l'evento* in cui la persona, ricca del patrimonio spirituale e culturale di cui è erede e interprete, si espone e realizza in ciò che è per la libera e generosa relazione con l'altro da sé nello spazio condiviso di apertura alla Verità che gratuitamente le si dà.

Ora, è un dato indiscutibile che l'istanza dialogica, in questo senso intesa, è venuta con forza in rilievo, in ambito ecclesiale, solo in questi ultimi decenni, a partire appunto dall'*Ecclesiam Suam* e dal Vaticano II. Ma è altrettanto evidente che, con ciò, è una dimensione costitutiva dell'esperienza umana e cristiana che viene in luce. Il che invita a una riflessione di ampio respiro, necessaria per cogliere la portata e il significato antropologico e culturale di quella "*svolta dialogica*" che interpella oggi la missione della Chiesa nel contesto di un *kairós* che, come tale, investe l'intera famiglia umana.

La storia della cultura, e dell'autocoscienza che nelle forme culturali s'incarna, è retta in effetti da un complesso ritmo di continuità e novità, stabilità e rottura, in cui giocano, da un lato, la permanenza di ciò ch'è distintivo dell'umano e, dall'altro, il dinamismo che storicamente lo esprime di tempo in tempo, attingendo via via, non senza riflussi e resistenze, livelli nuovi e diversi di consapevolezza e configurazione. Il che vale anche, e in modo decisamente significativo, per il dialogo. Esso, infatti, come ci ha invitati a verificare la riscoperta del "principio dialogico" nel XX secolo – non a caso in connessione con la riappropriazione del significato antropologico della rivelazione nel pensiero ebraico –, è senz'altro una dimensione dell'esperienza umana le cui tracce e il cui esercizio sono coestensivi al prodursi della cultura. Perché essa è appunto, per definizione, l'articolarsi simbolico della relazione delle creature umane col Divino e tra loro, nello spazio cosmico e nel tempo storico[4]. Su questo sfondo, la nascita nel mondo greco della filosofia e l'accadere, nel mondo ebraico, dell'esperienza della rivelazione si profilano senz'altro come un

4) Mi permetto rinviare, in proposito, a quanto ho scritto in *La fede stessa è cultura*, in AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, PUL-Mursia, Roma 2001, pp. 51-60; ripreso e approfon-

venire alla parola della struttura e della vocazione dialogica dell'esistenza. L'esercizio "sinodale" della filosofia così com'è disegnato, con ineguagliabili accenti, da Platone nella lettera VII[5], e la dinamica dell'evento rivelativo come principio vivo di "con-vocazione" – *qahāl, ek-klesía* – dei molti nell'ascolto e nella risonanza molteplice e reciproca della Parola – *dabār Adonaj* –, ne sono attestazione emblematica.

Ma si tratta di annunzi, di fari profetici che gettano i loro coni di luce a illuminare la direzione delle strade del futuro, senza però diventare decisivi nel determinare una cultura segnata dall'impronta e dalla vocazione al dialogo, che ne evolva di concerto la declinazione concreta e il respiro universale. E ciò benché l'una e l'altra esperienza – quella della filosofia greca e quella della profezia ebraica – giungano a sperimentare nell'evento di Gesù Cristo la possibilità di una dilatazione e di un approfondimento d'impensata portata[6]. Perché il Dio di Gesù Cristo – lo intuisce l'apostolo Paolo nell'intelligenza dell'evento cristologico (cfr. ad esempio, l'inno di giubilo di Mt 11,27: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo») – è Egli stesso, in Sé, dialogo dell'*Abbà* col Figlio, e viceversa, nella *koinonía* inesauribile d'*agápe* dello Spirito Santo che agli uomini si comunica (cfr. Gal 4,6). È questa – secondo l'*Ecclesiam Suam* – «l'origine trascendente del dialogo» (n. 72). D'altra parte, il *Lógos* che «carne si è fatto» (Gv 1,14), nella sua pasqua di morte in croce e di risurrezione nello Spirito – come scrive la lettera agli Efesini –, «ha abbattuto il muro di separazione che era frammezzo», così che «per mezzo di Lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (Ef 2,14.18)[7].

Sono molti e complessi i motivi del ritardo o, meglio, della maturazione lenta e progressiva di questa consapevolezza. Abbracciando con uno sguardo complessivo – per quanto riusciamo – il lasso di tempo che trascorre dal *kairós* donato una

dito in *Appunti per una lettura dell'evento di Gesù Cristo nella sua rilevanza per la cultura*, in «Sophia», II (2010/1), pp. 62-77.

5) Cfr. Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, 1819-1820: «Bisogna mostrare che cosa sia la filosofia nel suo complesso, quale sia la sua caratteristica, di quanti elementi si componga e quanta fatica implichi. Allora, chi ascolta, se è veramente filosofo, cioè idoneo alla filosofia e degno di essa, perché dotato di natura divina, pensa che quella di cui sente parlare sia una via meravigliosa (*odòu thaumastén*), da imboccare immediatamente, perché non potrebbe vivere facendo altro. Quindi, unendo i propri sforzi a quelli di colui che gli indica la via, non si dà pace prima di aver acquisito completamente il suo fine (*télos*), o prima di aver raggiunto tanta forza da esser in grado, da solo, senza nessuno che lo guidi, di procedere su quella strada» (340 C-D); «In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo un lungo essere insieme in dialogo (*sunousía*) su questi temi, e dopo una comunanza di vita (*suzên* = vivere insieme), improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta» (341 C-D). Cfr. E. Pili, *La* Lettera VII *di Platone*, in «Sophia», III (2011/2), pp. 257-278.

6) Cfr. il contributo offerto da P. Siniscalco al Convegno internazionale e interdisciplinare, a 15 anni dalla morte di Piero Rossano e a 40 anni da *Nostra Aetate*, "Le vie del dialogo: teologia e prassi", PUL, Roma, 24 novembre 2006

7) Ho cercato di sviluppare il significato di quest'affermazione per la teologia delle religioni nel mio *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 2004[2]: *L'icona teologica di Ef 2,11-22*, pp. 57-64.

volta per sempre in Cristo Gesù, al *kairós* del Vaticano II, si può tentare una diagnosi. La forma che la religione cristiana ha assunto da allora sino ad oggi è segnata tra tutte da una cifra e da una forma simbolica: quella del *lógos*. Essa, partorita nella grecità dal grembo del *mýthos* e forgiata nella storia d'Israele dall'ascolto del *dabār Adonaj*, trova eccedente e persino sconcertante sintesi nel «*Lógos che carne si è fatto*» (Gv 1,14) e nel «*lógos della croce*» (1Cor 1,18) di Gesù Cristo[8]. Le forme della cultura occidentale, primogenito *humus* d'elezione della missione cristiana, vivono e si nutrono del passaggio dal *mýthos* a *questo Lógos*: che non è semplicemente il *lógos* della grecità, ma – ripeto – il *Lógos* incarnato, crocifisso e risorto. Custodendo la forma così assunta della religione cristiana la dia-logicità, prefigurata dal *lógos* greco e dal *dabār* ebraico e accaduta proletticamente e in forma eccedente in Cristo Gesù, soprattutto nel vissuto dell'esperienza liturgica e spirituale, ma senza declinarne esplicitamente le esigenze a livello teoretico e pratico. Si pensi, tra tutte, all'icona di Francesco d'Assisi e al principio di fraternità ch'egli rimette profeticamente al cuore della comunità cristiana e sperimenta nel suo incontro disarmato con il mondo islamico.

Oggi – e questa è l'intuizione dell'*Ecclesiam Suam* –, nel momento in cui la civiltà occidentale è sollecitata dal dischiudersi multipolare di uno spazio umano ormai concretamente universale a trascendere se stessa ospitando l'altro e a fare esodo da sé dimorando presso di lui, dalle viscere dell'evento cristologico custodito dalla Chiesa si annunzia un ulteriore passaggio che corrisponde alle istanze emergenti dei "segni dei tempi": il passaggio dal *lógos* al *diá-logos*. Questa rinnovata coscienza della Chiesa non contraddice quanto sin qui è stato, ma lo apre a un nuovo orizzonte d'attuazione simbolica e d'esplicito esercizio. Ciò, del resto, è in sintonia con il travaglio che lavora dall'interno – con maggiore o minore consapevolezza – anche i diversi universi religiosi. Tanto da far parlare Karl Jaspers[9] e, al suo seguito, Ewert Cousins[10] dell'annunciarsi di una nuova "epoca assiale", in cui la tensione centripeta dell'identificazione delle diverse civiltà, a partire dalla loro matrice e forma religiosa, viene bilanciata e re-indirizzata dalla dinamica di un loro inedito relazionarsi.

Mi pare significativo, in proposito, collegare tra loro due princípi che la Chiesa Cattolica formula nel Vaticano II: l'affermazione del principio della *libertà religiosa* nel Decreto *Dignitatis humanae*, da un lato, e l'apertura irreversibile al dialogo ecumenico, interreligioso, universale, dall'altro[11]. Due opzioni capitali che non si possono dare l'una senza l'altra, e che vicendevolmente sono chiamate ad autenticarsi. Riconoscere il principio della libertà religiosa significa appropriar-

8) Cfr. G.M. Zanghì, *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità», XXV (2003/1) n. 145, pp. 1-19.
9) Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965 (originale del 1959); per una valutazione di questa interpretazione: A. Rizzi, *Periodo assiale e universalità*, in Id., *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 158-165.
10) Cfr. E. Cousins, *Christ of the 21st Century*, Element Books, Rockport (MA) and Shaftesbury (Dorset) 1992.
11) Mi permetto rinviare, in proposito, al mio *Il Concilio della Misericordia. Sui sentieri del Vaticano II*, a cura di A. Clemenzia e J. Tremblay, Città Nuova, Roma 2015.

si consapevolmente della corrispondenza antropologica alla rivelazione di Dio in Gesù come Dio della libertà: così che la fede non può esser se non libertà e libertà dei figli, diventando pertanto la libertà religiosa, nel suo concreto esercizio, il principio e la forma dell'esplicarsi storico d'ogni altra espressione della libertà.

In rapporto a ciò, l'esercizio del dialogo, nelle sue molteplici e diversificate declinazioni, altro non è se non l'esercizio della libertà religiosa nella relazione tra le persone, le comunità di fede, le culture e le loro forme simboliche. Così, la fede religiosa che è libertà diventa ciò che è per se stessa: la contraddizione di ogni chiusura identitaria e l'autenticazione di ogni festosa e creativa, benché difficile e crocifiggente, convivialità.

2. Penso che diventa possibile, a partire da qui, affondare con pertinenza lo sguardo – almeno per un attimo – nel cuore della *magna quaestio* rappresentata dall'incontro tra le religioni. Si tratta infatti di prendere in rilievo la necessità di un *approccio ontologico* all'esperienza religiosa in quanto categoria dello spirito, approccio per sé connesso – come acquisito dalla consolidata ricerca messa in atto nel XX secolo dalle *ReligionsWissenschaften* – a una rigorosa *fenomenologia della pluralità* delle concrete religioni storiche[12]. In altre parole, si tratta di archiviare un approccio riduzionistico al fatto religioso, in chiave di mero comparativismo culturale o di tattico funzionalismo sociale, per cogliere invece in esso uno specifico e irriducibile dinamismo dello spirito.

La dialettica tra questi due approcci – quello riduzionistico e quello ontologico –, in verità, è depositata nell'ermeneutica del concetto stesso di religione: termine che, nelle lingue occidentali, conosce infatti due esplicazioni etimologiche. La prima, risalente come noto a Cicerone, fa derivare *religio* da *relegere*, col significato di "scrupolosa venerazione degli dèi"; la seconda, risalente a Lattanzio, fa derivare *religio* da *religare*, col significato di "restaurazione del legame tra Dio e gli uomini". Nel primo caso è centrale il riferimento al culto tributato agli dèi secondo regole e rituali codificati dalle tradizioni culturali; nel secondo è decisivo il riferimento alla relazione sperimentata e propiziata tra Dio e gli uomini. La prima etimologia dice la religione come una serie di credenze e di riti che la comunità – sociologicamente circoscritta – mette in atto per esprimere la solidarietà con quel Divino che, alla fine, ne garantisce e ne regge l'identità. La seconda è appunto di carattere più squisitamente ontologico: perché cerca d'esprimere ciò che specifica la religione rispetto alle altre dimensioni dell'esistenza – il "legame", appunto, con Dio.

Nella prospettiva della forma e dell'oggetto dell'esperienza religiosa – lo richiamo per correttezza, dal punto di vista delle scienze della religione – potrebbe restare aperta la differenza, a prima vista radicale se non addirittura insormontabile, tra l'esperienza della parola rivelata e del Dio personale, attestata dalle religioni monoteistiche, e quella del silenzio e del nulla tipica, ad esempio, del buddhismo, e, in genere, delle religioni orientali. In realtà – come ha notato M. Fuss – è possi-

12) Cfr., su tutto ciò il mio *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, cit., parte I: *Il Logos che s'incarna e le molte religioni*, pp. 13-139.

bile rinvenire una convergenza, anche tra queste due tradizioni, «nell'esperienza del progressivo abbandono del sé verso una più profonda disponibilità alla libera irruzione del Mistero»[13]. Egli definisce in quest'ottica la religione come «l'inculturazione dinamica dell'esperienza del Trascendente nella storia, nell'etica e nella ritualità di una comunità». E opportunamente si richiama a Klaus Hemmerle nella sua lucida descrizione dell'originalità dell'esperienza religiosa in prospettiva fenomenologica, descrizione che può valere per tutte e due le tradizioni di cui prima:

> «L'insieme di due modi apparentemente contrastanti – egli sottolinea – caratterizza la fondamentale disposizione religiosa aperta al Sacro. Da una parte, c'è la serietà di essere se stesso: non si tratta di una cosa qualsiasi, ma di tutto, di me, della mia salvezza. La serietà dell'impegno per la salvezza permette, d'altra parte, che l'io trasformato trascenda se stesso e prenda rifugio nell'infinito "Altro" da sé. Quando una serietà che prende in mano se stessa, e una disponibilità che dal sé si distacca coincidono, allora si rende aperto l'accesso al Sacro. L'uomo, in ogni caso, non potrebbe mai forzare l'epifania del Sacro. Il Sacro, semmai, Si dona a partire da Se stesso»[14].

Fatta questa precisazione, ciò che emerge dall'esame della questione dell'unità/pluralismo delle religioni sul versante delle scienze della religione è la comprensione dell'esperienza religiosa nella sua complessità e pluralità, e insieme nella sua originalità e universalità, attraverso un modello di approccio che possiamo definire *ermeneutico* in quanto combina metodo storico e metodo fenomenologico e che: (1) *muove dal polo antropologico dell'esperienza religiosa*, (2) *riconosce di essa la storicità e processualità socio-culturale*, (3) *ne evidenzia l'intenzionalità ontologica che s'attua come tale nell'evento dell'attivo automanifestarsi del Mistero*.

Ora, questo è fondamentale: se le religioni cercano di captare e instaurare, con significativa incidenza storica, il legame con Dio e, in correlazione ed espressione di esso, quello tra gli uomini e il cosmo, è evidente che – nella loro genuina ispirazione – esse costituiscono un lievito d'invenzione culturale e sociale. Perché questo legame, per quanto tentativamente e provvisoriamente istituito, per sé le proietta in uno scavo della coscienza umana e in una conseguente configurazione degli assetti sociali in quanto misurati da una "misura" che da dentro e incessantemente li trascende e li incalza.

Così si esprimeva Giovanni Paolo II, facendo propria la lezione del Vaticano II: «Non di rado all'origine delle diverse religioni troviamo dei fondatori che hanno realizzato, con l'aiuto dello Spirito di Dio, una più profonda esperienza

13) Cfr. M. Fuss, *Unità e pluralismo delle forme dell'esperienza di Dio. Nella prospettiva della fenomenologia delle religioni*, in Associazione Teologica Italiana, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, a cura di M. Aliotta, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 61-83.
14) K. Hemmerle, *Das Heilige*, in K. Rahner – A. Darlap [hrsg.], *Sacramentum Mundi*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968, col. 579; cfr. dello stesso Hemmerle, il magistrale saggio *Über die philosophische Phänomenologie des Heilige*, in B. Casper – K. Hemmerle – P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg -Basel-Wien 1966, pp. 9-80.

religiosa. Trasmessa agli altri tale esperienza ha preso forma nelle dottrine, nei riti e nei precetti delle varie religioni»[15], così che lo Spirito di Dio è presente non solo nell'esperienza religiosa dei fondatori e nella coscienza dei singoli, ma in ciò che di positivo è trasmesso dalle diverse tradizioni religiose (cfr. *Redemptoris missio*, 28).

Ovviamente, come ogni altra espressione dell'umano, anche il fatto religioso non si dà "in vitro", e cioè allo stato puro, indipendentemente dalla ricchezza, complessità e ambiguità dell'umano, ma in esso è incarnato e ne conosce pertanto le tentazioni e le contraddizioni: l'autoreferenzialità, l'assolutizzazione, la strumentalizzazione, l'imposizione e persino la violenza. Ma dev'essere chiaro che, quando soccombe a queste tentazioni o si presta a queste distorsioni, il fatto religioso tradisce e perverte l'ispirazione originaria che lo qualifica e lo alimenta.

3. In quest'ottica infine – ecco il terzo e ultimo punto del percorso – mi pare del massimo interesse la tesi di taglio pragmatico sul rapporto tra religioni e politica mondiale avanzata dal politologo Pasquale Ferrara in dialogo con la più recente e accreditata letteratura al riguardo. Secondo tale tesi, infatti, il significato e «il ruolo delle religioni nel contesto internazionale va oggi bene al di là di categorie westfaliane pure, centrate cioè sullo Stato»[16].

Si tratta della presa d'atto della risorsa che per sé, per la loro originaria ispirazione, le religioni possono costituire, in virtù della loro vocazione dialogica creativamente declinata nell'odierno *kairós*, quale principio dinamico di universalizzazione della coscienza e di configurazione ulteriore e altra degli assetti istituzionali. Esse, infatti, ognuna per la sua parte e a suo modo, sono interpellate a esplicare un'intenzionalità che travalica qualsivoglia identità geopolitica e mira ad abbracciare per vocazione l'intero della famiglia umana. Ed è proprio questo che – nota Ferrara – è richiesto oggi dalla «considerazione di una democrazia globale», risultante «da un dialogo epistemologico interregionale, interculturale, interdisciplinare, ideologicamente pluralista e orientato all'azione»[17].

Anche se, a questo punto, s'impone, ineludibile, la domanda: non è proprio su questo terreno, a partire cioè da questa pretesa universalistica, che si riaccende – e si direbbe irrimediabilmente – la competizione, sino all'esplodere incontrollabile del conflitto, tra le religioni? Rispondo che ciò dimostra piuttosto che è proprio questa *la cruna dell'ago* attraverso cui ha da passare oggi la coscienza religiosa. Si tratta di acquisire, ciascuno dall'interno di sé, la consapevolezza che la propria esperienza e tradizione religiosa ha di mira quel legame con Dio che misura i rapporti di giustizia, di solidarietà, di fraternità e di pace che devono innervare, su scala locale e su scala mondiale, le relazioni: personali, sociali e internazionali. Bene fa, dunque, Ferrara a propugnare «la rottura del divieto della trasposizione dell'ordine etico inter-personale – quello, per intenderci, comune a tutte le religioni nella formula della "regola d'oro" – a quello inter-comunitario»[18]. Ciò im-

15) Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 9 settembre 1998.
16) P. Ferrara, *Religioni e relazioni internazionali. Atlante teopolitico*, Città Nuova, Roma 2014, p. 44.
17) *Ibid*.
18) *Ibid*., p. 32.

plica infatti riconoscere come epistemologicamente pertinente e fruttuosamente percorribile il rapporto dialogico tra le diverse esperienze e tradizioni religiose. In esso, ogni esperienza religiosa è esercitata e accolta quale realizzazione, espressa nel linguaggio storico-culturale di una specifica tradizione, dell'apertura universale al mistero di Dio e, pur con gl'immancabili limiti e le sempre possibili derive, quale reale esperienza di esso. Senza dire che tramite la conoscenza dell'altrui esperienza in una relazione di sincera reciprocità, ogni tradizione religiosa si può meglio autocomprendere e arricchire, aprendosi a nuova profondità nell'ascolto del mistero di Dio.

Bisogna con ciò tener conto debitamente del fatto che le religioni non vanno interpretate e trattate come grandezze immutabili, definitive e monolitiche. Perché – lo spiegava già il teologo Joseph Ratzinger – «quel che conduce le religioni l'una verso l'altra e porta gli uomini sulla via verso Dio è la dinamica della coscienza e della silenziosa presenza di Dio in essa e non la canonizzazione dell'esistente di volta in volta incontrato, che esime gli uomini da una ricerca più profonda»[19]. Un simile atteggiamento di ascolto, di dialogo e di pro-esistenza istituiscono, nella trama delle relazioni sociali, «un atto di resistenza e di trascendenza» che sposta in avanti gli orizzonti della convivenza umana e della sua configurazione politica[20]. La sfida è enorme. Decisivi, e non opzionali, a motivo delle sempre risorgenti tentazioni già ricordate, sono l'incontro sincero, l'educazione rigorosa e aperta, la condivisione e la collaborazione nel servizio. Il povero, lo scartato, il rifiutato, l'emarginato, lo sconfitto – in forma incondizionata, come non si stanca di ripetere Papa Francesco – sono il vero punto d'incontro storico tra le religioni e la verifica, nell'ortoprassi, della loro fedeltà all'ispirazione originaria che le accomuna nella loro apertura al Mistero. «Tutto ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me!» (cfr. Mt 25,40)[21].

* * *

Scriveva dal carcere delle isole Solovkij, quasi un secolo or sono, Pavel Florenskij: «Il mondo religioso è frantumato, soprattutto perché le religioni non si conoscono reciprocamente»[22]. Occorre che si comprendano dal di dentro, che rendano ciascuna testimonianza a sé: o meglio a quel tanto di mistero e di sapienza che in esse è presente e per esse si tramanda. Per Florenskij è questo «il compito primo e più urgente che interpella l'umanità»: «gli avvenimenti mondiali avrebbero con ciò un ben diverso andamento – scrive – se gli uomini dicessero più apertamente, o forse più semplicemente, agli altri, che cosa hanno veramente a cuore, per se stessi, nella loro religione, in che cosa sperano, in che cosa sperano veramente».

19) J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, 2003, p. 55.
20) Cfr. P. Ferrara, *Religioni e relazioni internazionali*, cit., p. 31.
21) Cfr. P. Coda - M. Crociata (edd.), *Il Crocifisso e le religioni*, Città Nuova, Roma 2002.
22) P.A. Florenskij, *Detjam moim. Vospominan'ja prošlych dnej*, Moskovskij Rabočij, Moskva 1992; tr. it., *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Žak, Mondadori, Milano 2003, p. 310.

Papa Francesco, rivolgendosi il 25 novembre del 2014 al Consiglio d'Europa a Strasburgo, ha invitato ad assumere la sfida del «cammino di comunicazione trasversale» come «metodologia storica di crescita», perché «la storia oggi chiede la capacità di uscire per l'incontro dalle strutture che "contengono" la propria identità al fine di renderla più forte e più feconda nel confronto fraterno della trasversalità»[23]. Il passo in concreto da fare è semplice e discriminante: «*imparare sempre a togliersi i sandali di fronte alla terra sacra dell'altro*» (*Evangelii gaudium*, 169). Quell'"altro" che, nel versetto biblico del libro dell'Esodo cui fa riferimento Papa Francesco, è Colui che subito dopo (cfr. Es 3,14) comincerà a rivelare, custodendolo nel Mistero, il suo Nome: per consegnarlo infine, nella pienezza dei tempi, alla carne di Gesù e dei fratelli.

Con argomentato realismo, siamo chiamati a camminare senza paura della profezia – e della piccola o grande misura di martirio che essa inevitabilmente comporta – su questa strada.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

23) Francesco, *Discorso al Consiglio d'Europa*, Strasburgo, Francia, 25 novembre 2014.