

ADRIANO FABRIS

ESPERIENZA RELIGIOSA E DIALOGO FRA LE RELIGIONI

RELIGIOUS EXPERIENCE AND INTERRELIGIOUS DIALOGUE

The paper will display the condition of a true interreligious dialogue and identify it in the fact of the human experience of evil. The first part will describe the approach taken, i.e. the approach of philosophy of religions. The second part will discuss two mistakes in the development of an interreligious dialogue. The third part of the paper will clarify the concept of “universality” and develop it in the direction of a true “universalizability”. In the fourth part, the common function of every world religion will be defined as a response to the experience of evil. Finally, starting from this function, the fifth part of the paper will justify the possibility of a successful dialogue among different religions.

I. PARTICOLARITÀ E UNIVERSALITÀ DELL’ISTANZA RELIGIOSA

L’obiettivo di questo scritto è di discutere la possibilità di un dialogo interreligioso prendendo in esame alcune questioni di fondo. Si tratta questioni da affrontare in prima battuta con un approccio teorico. Una volta deciso in merito a esse, poi, sarà possibile individuare la condizione per cui tale dialogo può davvero riuscire, oppure no: a prescindere da ogni buona volontà con la quale a esso ci si può dedicare. Infine, seguendo quest’impostazione, emergerà il motivo, o meglio la motivazione, per cui un dialogo interreligioso può essere effettivamente intrapreso con speranza di successo.

Le questioni da discutere riguardano più precisamente l’ambito della filosofia delle religioni.¹ Tale disciplina, pur partendo dalla constatazione di una pluralità di espressioni religiose,

¹ Mi sono occupato di questa disciplina, da un punto di vista fondativo, soprattutto in *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari, 1996, *Tre domande su Dio*, Laterza, Roma-Bari, 1998, e *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell’epoca dell’indifferenza e dei fondamentalismi*,

è in grado con il suo approccio, fra le altre cose, di definire le condizioni per un incontro e per un confronto fra le religioni stesse. Lo può fare in virtù di un approfondimento concettuale delle specifiche esperienze che sono proprie delle singole religioni e, in particolare, movendo da quelle esperienze – una, in particolare: lo vedremo – che in esse risultano soprattutto condivise. La filosofia delle religioni, quindi, non considera rigidamente la diversità di approcci propri delle varie religioni, né assume come inevitabile il conflitto che da tale diversità può derivare. Ritiene invece possibile, proprio da un punto di vista concettuale, il loro incontro, una volta chiarite le questioni di fondo di cui parlavo.

Fra tali questioni una risulta particolarmente importante. Se si assume una prospettiva teorica, infatti, il punto concettualmente più significativo riguarda il tema dell'universalità, assunta o pretesa, di un approccio religioso particolare. Le religioni mondiali, sia che abbiano un carattere missionario, sia che non lo abbiano, considerano comunque la «promessa di salvezza» che esse esprimono come qualcosa di valido per tutti gli esseri umani e di condivisibile da essi.² Ebbene, proprio nel rapporto fra la *particolarità* di queste forme di salvezza e l'*universalità* della pretesa della loro estensione nascono molti dei problemi che rendono difficile concepire un dialogo interreligioso come qualcosa per cui è possibile in generale impegnarsi. La riflessione filosofica, ripeto, aiuta ad affrontare questi problemi.³

La particolarità che ho menzionato è infatti, da un punto di vista fenomenico, certamente da declinarsi al plurale – con riferimento a 'religioni' geograficamente e storicamente determinate –, mentre la promessa di salvezza che in esse si esprime, e che viene da ciascuna di loro specificamente avallata, è intesa come avente un valore universale.⁴ In altre parole, anche nel

Carocci, Roma 2012. Rinvio a questi testi per una più adeguata giustificazione dell'approccio metodologico qui seguito.

² Cfr. M. RIESEBRODT, *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, tr. it. di S. RENDALL, Chicago U.P., Chicago-London, 2010.

³ Di più: motiva ad occuparsene. È pur vero, infatti, che il dialogo interreligioso nella pratica si realizza spesso, concretamente, ma non è detto che, senza un'adeguata motivazione, tale pratica sia attivata, né che si riconosca che valga la pena davvero di farlo. Per questo una riflessione teorica di fondo – certo, mai distaccata da un'ispirazione etica e dalla necessità di un'applicazione a scenari concreti – è comunque indispensabile. Il rischio, altrimenti, è quello di essere rinviati, nel migliore dei casi, a un agire dettato solo da buona volontà. Quanto alla messa in luce di alcune condizioni per realizzare un dialogo interreligioso si vedano ad esempio il libro di M. DAL CORSO e B. SALVARANI (a cura di), «*Molte volte in diversi modi*». *Manuale di dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2016, il vol. 6 (2018) della rivista «*Studi jaspersiani*», a cura di O. BRINO, R. CELADA BALLANTI, R. GARAVENTA, e il testo di R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia, 2020.

⁴ Cioè come avente valore per tutti coloro che aderiscono bensì a una *particolare* religione, la quale tuttavia è intesa come suscettibile di essere condivisa da tutti, cioè di *universalizzarsi*. Si noti bene: parlo di "valore", a livello esistenziale ed etico, non tanto di 'validità' su di un piano

caso in cui tale salvezza non sia raggiunta da tutti, il fedele ritiene che la sua posizione, la sua fede, sia qualcosa che vale in assoluto e che perciò debba essere comunicata, o quanto meno testimoniata, di fronte agli altri. In caso contrario, cioè senza questa convinzione del valore universale di ciò che individualmente crede, si riterrebbe autorizzato, per ottenere davvero la salvezza a cui aspira, a cambiare i suoi assunti religiosi di fondo, per assumerne di più adeguati, oppure a non assumerne affatto.

Se le cose stanno così, sorge di conseguenza una specifica tensione, che si manifesta a un duplice livello. Essa si determina anzitutto fra la particolarità delle espressioni che sono proprie di una certa religione e il valore universale che essa pretende di possedere; a un secondo livello, poi, può nascere fra le molte e differenti proposte di salvezza avanzate dalle singole religioni, ciascuna con la sua pretesa di avere un valore universale. Si verifica cioè una tensione sia *internamente* a ciascuna religione (cioè nel rapporto fra i suoi criteri generali, e le sue necessarie applicazioni storiche e geografiche particolari), sia *nei rapporti* fra le varie religioni storicamente determinate (cioè fra le modalità di salvezza da esse manifestate nello specifico, aventi però valore, o caratterizzate dalla pretesa di averlo, nei confronti di tutti gli esseri umani) .⁵

Si tratta di una questione che, tradotta in un linguaggio concettuale, riguarda appunto il rapporto, il rapporto corretto, fra universale e particolare. C'è tuttavia un altro tema di fondo, di carattere diverso, a cui è essenziale far riferimento per comprendere lo sviluppo e la messa in opera dell'esperienza religiosa, in quanto esperienza di salvezza, come chiave per un dialogo fra le religioni. Se vogliamo infatti realizzare in modo corretto e buono la relazione tra universale e particolare, l'approccio teorico, quello che la filosofia delle religioni è in grado di mettere a fuoco e di sviluppare, è certamente indispensabile, ma non sufficiente. L'esperienza religiosa riguarda anzitutto e soprattutto, come ben sappiamo, la prassi dei fedeli. Ecco allora che, una volta chiariti i termini della questione, è necessario evidenziare le scelte che il fedele compie, appunto nel contesto delle relazioni che la pratica religiosa comporta. Si tratta di scelte che vanno assunte in maniera consapevole e, soprattutto, che vanno motivate. Ci aiuta a farlo l'etica, cioè la riflessione sui criteri e sui principî del nostro agire: quindi, anche dell'agire concernente l'ambito religioso.⁶

Proprio tenendo conto di questo sfondo problematico e delle sue sfaccettature, il percorso

dogmatico. Cfr. in proposito M. NARO (ed.), *Il filosofare per le religioni. Un contributo «laico» al dialogo interreligioso*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2016.

⁵ Il problema di come svolgere un dialogo interreligioso riguarda dunque e deve affrontare, quale suo nodo teorico di fondo, la pretesa di universalità che è insita in ogni religione particolare. Per un approfondimento di alcuni aspetti della questione, da un punto di vista cattolico, si veda ad esempio Ch. TAYLOR, J. CASANOVA, G.F. MCLEAN, J. VILA-CHÀ, *Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue & Kenotic Vision*, The Council of Research in Value and Philosophy, Washington D.C., 2016, pp. 205-16.

⁶ Si veda in proposito G. CUNICO, E. COLAGROSSI (eds.), *Etica interculturale e interreligiosa*, Mimesis, Milano, 2017.

che verrà tentato nelle prossime pagine sarà il seguente. Verranno discussi anzitutto due approcci che, volutamente o meno, rendono oggi impossibile sviluppare un dialogo interreligioso. Sarà chiarito poi in che modo, nell'esperienza delle religioni, può essere pensata in maniera corretta l'estensione universale della rispettiva proposta di salvezza e su quale base essa può venir in generale riconosciuta. A partire da qui emergerà ciò che accomuna le varie religioni storiche e in che modo questo patrimonio di istanze comuni può essere concretamente fatto valere nella pratica. Per questa via, infine, sarà possibile affrontare il tema della relazione fra le varie religioni, istituire le condizioni del loro dialogo e motivare a intraprenderlo davvero.

II. DUE MODI SBAGLIATI DI AFFRONTARE IL TEMA DELLA PLURALITÀ DELLE RELIGIONI

Prima di sviluppare meglio le questioni introdotte, bisogna prendere le distanze dagli approcci più diffusi, oggi, di affrontare il tema del dialogo interreligioso: approcci che finiscono per rendere impossibile, volutamente o meno, tale dialogo. Sono soprattutto due i modelli da discutere. Il primo parte dalla constatazione della pluralità delle religioni, intesa come un dato fenomenico, e – avendo rinunciato fin dall'inizio alla possibilità di un'estensione universale del loro messaggio – trasforma ideologicamente la pluralità di fatto in un pluralismo di diritto. Il secondo modello parte invece dall'idea che la possibilità per un individuo di essere religioso, oppure no, è il frutto di una scelta personale e che – nel caso eventuale in cui questo stesso individuo decida di credere – lui o lei debbano poi negoziare con altri individui lo spazio per esprimere la propria fede e inserirsi in un contesto in cui, nel migliore dei casi, la loro posizione preveda la tolleranza delle posizioni altrui e chieda di essere analogamente tollerata. Nel primo caso la pluralità è considerata un bene. Nel secondo caso l'espressione religiosa (ovvero, anche, la manifestazione del proprio non essere religioso) sono considerate un diritto, un diritto individuale. In quanto tale, esso va regolamentato su di un piano giuridico e/o politico. Basta anzi questa regolamentazione – molti ne sono convinti – a rendere possibile una convivenza pacifica e un dialogo fra le religioni.⁷

Si tratta di due modi sbagliati di porre la questione e di cercare di governarla. I due modi sono entrambi sbagliati perché partono da presupposti erronei e ingiustificati. Il primo presupposto condiviso da ambedue le posizioni è l'assunzione acritica di una sorta di politeismo dei valori religiosi, ritenuto non solo un punto di partenza di fatto, ma anche un punto di arrivo di diritto. È qui operante una rinuncia preventiva all'universalità. Si tratta di un presupposto motivato dalla comprensibile paura nei confronti degli esiti dogmatici, egemonici e impositivi a cui ha condotto e, sovente, continua a condurre una determinata interpretazione dell'esperienza

⁷ È l'approccio, ad esempio, che vediamo animare i vari contributi contenuti in A. G. NIKOLAEV (ed.), *Ethical Issues in International Communication*, Palgrave Macmillan, New York, 2011. Si veda, per un approfondimento della questione da un punto di vista giuridico, il libro di P. CONSORTI, *Diritto e religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2020.

religiosa: quella che fondamentalisticamente identifica in modo immediato una particolare proposta di salvezza con un modello che è già da sempre valido per tutti e, dunque, che è tale da dover essere a tutti imposto.⁸

Ma per evitare il fondamentalismo non è corretto rinunciare alla pretesa di universalità che è propria di ciascuna religione. Non è lecito mortificare quanto di positivo vi è in questa tendenza all'estensione universale di un determinato messaggio. In tal modo, infatti, si finirebbe per rendere impossibile qualsiasi intersezione fra le esperienze religiose, e fra tali esperienze e la cultura laica, nonché l'idea che tale intersezione sia possibile. Ogni religione si troverebbe rinchiusa nell'ambito che le verrebbe concesso, all'interno del quale si trincererebbe e da cui guarderebbe con ostilità, o nel migliore dei casi con indifferenza, le altre sfere religiose. Le varie religioni, in questo scenario, sarebbero messe tutte quante sullo stesso piano, in maniera indifferenziata, e potrebbero trovare il loro spazio di espressione unicamente grazie a una negoziazione di carattere politico: dove peraltro, di solito, solo nel migliore dei casi questa negoziazione avviene secondo le regole del gioco democratico.

L'altro presupposto – che è proprio di questi modi molto diffusi d'interpretare oggi, e di cercar di governare, la presenza di molteplici religioni nello scenario mondiale – è quello che considera la scelta religiosa, ovvero anche un'opzione non religiosa, qualcosa che dipende esclusivamente dalla volontà dell'individuo. In altre parole, l'individuo – non solo nel corso di quell'età moderna che abbiamo alle spalle, ma anche nell'epoca 'neomoderna' o 'ipermoderna' nella quale adesso viviamo⁹ – è colui (o colei) che decide se aderire o no a una determinata religione. Il problema è che, il più delle volte, l'individuo neppure decide. O, se decide, lo fa di volta in volta secondo circostanze e convenienze contingenti e mutevoli.

Pure in questo caso, dunque, l'opzione religiosa rischia di essere, alla fin fine, qualcosa che può essere indifferenziatamente assunto, oppure no. Entro certi limiti, infatti, una religione vale l'altra. Possiamo anzi, da non credenti, guardarle tutte con indifferenza. Da credenti, invece, possiamo solo fino a un certo punto prendere sul serio i suoi precetti, in special modo quando risultano impegnativi. Ecco perché, in definitiva, possiamo essere tolleranti nei confronti di chi non la pensa come noi: perché a quello che crediamo non ci crediamo mai troppo.

In realtà le due posizioni che ho illustrato non solo non sono utili ad affrontare e a favorire il dialogo interreligioso, finendo anzi per impedirlo, ma soprattutto non colgono ciò che dell'esperienza religiosa è davvero l'elemento specifico: vale a dire la necessità di prendere sul serio il legame tra universale e particolare. Ecco perché le riflessioni teoriche che, su di un piano teologico o filosofico-religioso, condividono analoghi presupposti finiscono per essere inade-

⁸ Sulla nozione di 'fondamentalismo' e sugli sviluppi del fenomeno si veda M. INTROVIGNE, *Il fondamentalismo dalle origini all'ISIS*, SugarCo, Milano, 2015.

⁹ Cfr. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino, 2018.

guate: sia concettualmente che nelle loro ricadute pratiche. Penso, fra tutte, alla proposta di teologia del pluralismo religioso elaborata da John Hick.¹⁰ Bisogna dunque ricominciare da capo.

III. IL VALORE UNIVERSALE DELLE RELIGIONI

Ho detto che le religioni mondiali offrono una «promessa di salvezza», attraverso l'adesione a certe idee e mediante l'esercizio di certi comportamenti. Questa promessa, pur essendo stata elaborata ed espressa in condizioni storiche e geografiche particolari, ha tuttavia la pretesa di valere universalmente. 'Universalmente' significa anzitutto che tali idee e tali pratiche sono professate e messe in opera di fronte al mondo intero, e poi, in un senso più specifico, che possono essere tendenzialmente assunte e condivise da tutti gli esseri umani, a prescindere dalle loro culture e tradizioni. In definitiva questa «promessa di salvezza» è estensibile a tutti.¹¹

Ecco un punto importante. Vuol dire che ogni religione è davvero un modo di sperimentare specifiche forme di relazione – con altri esseri umani, con il cosmo, con il divino – che permettono di andare oltre la contingenza e la limitatezza dell'individuo. Ogni religione, in altre parole, è anti-individualistica e anti-particolaristica proprio come tale. Il suo carattere di fondo, come dice la parola stessa, è di riconoscere, mettere in opera e favorire il legame – il *religamen* – fra tutti gli esseri.

E tuttavia il collegamento di particolare e universale, qual è messo in opera dalla relazione religiosa, all'interno delle varie religioni si definisce in molti modi. Si definisce in termini più o meno equilibrati, a seguito dell'attività interpretativa che ciascuna religione compie riguardo al

¹⁰ Ad esempio elaborata in *God has many names*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1982. Sul pensiero di Hick si veda il volume di S. VESCOVELLI, *La teodicea di John Hick*, Morcelliana, Brescia, 2019.

¹¹ Tutto ciò vale, ripeto, anche per le relazioni religiose incentrate su di un determinato popolo, su una certa cultura, su una particolare etnia. Anche in questi casi, magari solamente per mostrare il valore e l'importanza di quella determinata religione nei confronti delle altre, il salto verso una dimensione universale, di cui un popolo particolare è comunque l'interprete privilegiato, viene in ogni caso compiuto. Pensiamo alle prescrizioni attraverso le quali l'ebreo conferma la sua fedeltà a Dio e, al tempo stesso, alle leggi noachiche con cui i non ebrei possono comunque essere riconosciuti quali interlocutori, proprio in quanto inclusi in una comunità più ampia, anch'essa normata da leggi divine. Questo carattere della rivelazione ebraica, che collega elezione di un popolo e testimonianza per l'intera umanità, è stato messo bene in evidenza da Emmanuel Levinas, soprattutto nei suoi testi di lettura e d'interpretazione del *Talmud* (ad esempio in *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, tr. it. di S. FACIONI, Jaca Book, Milano, 2000). Il carattere universale della rivelazione biblica, in tutta la sua problematicità, è tematizzato dallo stesso autore soprattutto in *La Bibbia e i Greci*, in «Idee» 9/10, 1988, pp. 107-109.

proprio essere religione e al modo in cui essa si pone nei confronti dell'intera umanità. E a seconda di come si realizza tale equilibrio diventa più o meno possibile, più o meno agevole, un dialogo interreligioso.

Proprio partendo da qui possiamo porci alcune domande. Come si determina, anzitutto, e come si realizza questa universalità, nel suo rapporto con il particolare? Essa si basa, va ribadito, sull'idea per cui un determinato deposito di idee e di pratiche specifiche è inteso valere come qualcosa che riguarda tutti gli esseri umani, e in certi casi sembra addirittura poter (o dover) essere loro esteso. Il problema, così, diventa in primo luogo quello dell'applicazione di tale universalità ai contesti concreti. Le idee e le pratiche di cui parlo devono infatti essere modificate e adattate ai vari ambiti storici e geografici, pur mantenendo una sorta d'identità riconoscibile, vale a dire qualcosa di permanente, che permetta di ricondurle a un medesimo ambito esperienziale. Nasce qui l'esigenza di stabilire quel punto di equilibrio di cui parlavo: un punto di equilibrio, peraltro sempre mutevole, fra le costanti di una religione e le sue variabili, fra l'«essenziale» e l'«accidentale», fra il «nucleo» e la «scorza» di un messaggio salvifico.¹²

Ciò vale per quanto riguarda gli aspetti, per dir così, 'interni' a una dimensione religiosa. Ma al tempo stesso questa universalità è qualcosa che dev'essere anche comprovato, che deve cioè estendersi *davvero* a tutti gli esseri umani (nel senso che, in qualche modo, deve mostrare di poterli davvero interessare). Il problema è *come* ciò avviene. Dal mite annuncio di una prospettiva di salvezza alle conversioni forzate di intere popolazioni – com'è ad esempio è avvenuto nella 'conquista' dell'America Latina¹³ – le forme per estendere e condividere un approccio religioso sono del tipo più vario, e possono variamente essere sottoposte a un giudizio etico.

Ma, in secondo luogo, in che cosa consiste propriamente questa universalità? Su che cosa si basa, cioè, la possibilità di estendere tale proposta di salvezza a tutti gli esseri umani? Si basa su un'anticipazione di ciò di cui gli esseri umani, *tutti* gli esseri umani, possono aver bisogno. Si basa cioè sul riconoscimento di una determinata condizione dell'essere umano stesso, una condizione di carenza, e sulla promessa che tale carenza potrà essere colmata proprio a seguito dell'assunzione di una prospettiva religiosa. Forse – sia detto a margine – l'odierna crisi delle religioni, almeno in Occidente, dipende dal non saper più intercettare ciò che l'essere umano, nell'epoca tecnologica in cui si trova a vivere, vuole e attende. Oppure, forse, questi si è persuaso di non mancare di nulla.

Di che cosa ha bisogno l'essere umano? Una risposta fornita nel passato, specialmente da parte di quelle religioni che hanno elaborato la loro dottrina con riferimento alla concettualità filosofica, ha fatto spesso riferimento a una ben determinata idea di 'natura', di 'natura' dell'uomo. Anzi: a un'idea fissa e stabilita una volta per tutte di tale natura. Il messaggio religioso

¹² Si veda in proposito il dibattito sull'«essenza della religione» che si sviluppa in Europa per tutto l'Ottocento e che culmina nelle lezioni su *L'essenza del cristianesimo* di A. VON HARNACK (tr. it. di G. BONOLA, Queriniana, Brescia, 2003).

¹³ Sull'argomento si veda L. BACCELLI, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Feltrinelli, Milano, 2016.

sarebbe dunque quello in grado d'intercettare pienamente tale natura. La sua universalità si fonderebbe proprio sul venire incontro alle istanze che l'essere umano come tale esprime, consapevolmente o meno.

Tale approccio non funziona più. Non si può più parlare, oggi, di "natura umana", allo stesso modo in cui se n'è parlato nel passato, e tanto meno la si può considerare come qualcosa di fisso, di determinato, di stabilito una volta per tutte.¹⁴ Di conseguenza non si può più basare su tale presunta 'natura' né una relazione con il divino, né una condivisione del messaggio religioso: tanto meno nell'epoca in cui l'essere umano sembra in grado di autodeterminarsi e, addirittura, di auto-crearsi, abbattendo le barriere tra naturale e artificiale. Ciò infatti che è venuto meno, oggi, è proprio il nesso fra la relazione che unisce l'esperienza umana e l'ambito divino, da un lato, e l'estensione universale che tale relazione rende possibile e garantisce, dall'altro. Oggi: nell'epoca in cui la relazione a sé dell'individuo sembra escludere ogni ulteriore sporgenza dell'individuo al di là di se stesso, e dunque rende occasionale e arbitraria non solo la sua relazione con il divino, ma anche quella, universalizzabile, con gli altri esseri umani. Che cosa ci resta da fare, allora?

IV. L'ESPERIENZA DEL MALE E LA FUNZIONE DELLE RELIGIONI

Ci resta da cambiare impostazione. Possiamo ripartire non già da un concetto, bensì da un'esperienza. Si tratta di un'esperienza negativa, penosa, a cui le religioni cercano, tutte, di porre rimedio. È un aspetto che le accomuna strutturalmente e che permette di comprendere il senso della loro proposta. Parlo dell'esperienza del male.

Il male, qui, è considerato in tutte le sue accezioni. È inteso come male fisico (come sofferenza, come dolore), come il male che intenzionalmente compiamo o che possiamo compiere (il cosiddetto 'male morale', ovvero ciò che in ambito religioso è considerato come peccato), e infine come il male con cui ci troviamo sempre a interagire e che, magari, provochiamo anche senza volerlo (ciò che la tradizione filosofica chiama 'male metafisico').¹⁵

Ebbene: le religioni, le grandi religioni mondiali, sono una risposta al problema del male. La risposta che esse offrono muove da un presupposto ben preciso. Parte dall'idea che noi non abbiamo il pieno controllo delle nostre azioni e delle loro conseguenze. Parte cioè dal riconoscimento della nostra finitezza, della nostra impotenza. Il dolore, e lo stesso male generalmente inteso, sono il segno di questa carenza umana. E dunque la risposta a tutto ciò, se una risposta si vuole dare, non può essere solamente umana.

Di più. Proprio per il fatto che non siamo noi a dare il senso agli eventi, i quali da noi non dipendono e che non siamo in grado di controllare, ecco che diventa necessario che questo senso

¹⁴ Per un approfondimento della questione rimando al libro di A. AGUTI, *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Meudon, Trieste, 2010.

¹⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr.it. di I. BERTOLETTI, Morcelliana, Brescia, 2015.

sia qualcosa di offerto, di già dato. Molte religioni – nelle forme narrative in cui si presentano, in particolare le religioni monoteistiche – offrono una cornice all'interno della quale ogni vicenda dell'essere umano, anche il male che questi può sperimentare, trova appunto il suo senso. Ed è in quest'ottica, appunto, che il male può essere affrontato.

Le religioni, insomma, forniscono una risposta al problema del male e offrono i modi, teorici e pratici, per fare i conti con esso. Tale risposta è diversa da quella riconducibile alla filosofia e a quel sapere scientifico, oggi egemone nella mentalità comune, che della filosofia condivide comunque l'impostazione. La filosofia (almeno nella versione che risale ad Aristotele: cfr. *Metafisica*, A, 2) e le scienze (che dall'impostazione aristotelica del sapere dipendono) presentano infatti spiegazioni, ricostruiscono le cause, individuano il carattere di fondo della limitatezza umana nell'inevitabile nostra esposizione all'imprevisto. La filosofia e le scienze, così intese, cercano di esorcizzare il più possibile tale condizione. Lo fanno ricorrendo alla conoscenza, usando cioè gli strumenti della teoria. La spiegazione, in altre parole, è il rimedio che esse usano per ovviare alla limitatezza umana. Se poi lasciano spazio alla pratica, questa si sviluppa nelle forme della tecnica e, poi, della tecnologia: forme volte al controllo, alla manipolazione, alla trasformazione delle cose.

Le religioni invece, lo ripeto, seguono altre strategie. Si tratta di strategie che storicamente e geograficamente possono cambiare da una religione all'altra, ma che hanno tutta una serie di elementi in comune, legati alla funzione che delle religioni è propria. Le religioni non propongono spiegazioni, o almeno non lo fanno in prima battuta. Le religioni offrono altri modi di vedere, altri modi d'inquadrare, altri modi di vivere eventi che, in quanto tali, risultano per lo più inspiegabili. È a partire da questo diverso approccio, è a partire da questo elemento comune, che diviene possibile sviluppare e realizzare un dialogo interreligioso.

V. LA POSSIBILITÀ DI UN DIALOGO INTERRELIGIOSO

Com'è possibile dunque, in conclusione, un dialogo interreligioso? È possibile anzitutto se si recupera nel modo giusto il valore universale insito della proposta di ogni religione: il fatto cioè che ogni religione si rivolge, più o meno direttamente, a tutti gli esseri umani. Perché può farlo? Perché ogni religione intercetta qualcosa che li accomuna: è risposta all'esperienza del male che caratterizza e affligge l'esistenza.

Lo è, certo, in forme e in modi diversi, e secondo differenti strategie: che sono le strategie particolari che consentono alle differenti religioni di fare i conti con tale situazione comune. Ma solo facendo leva su questo impegno condiviso – che si basa non già sull'assunzione di una "natura" umana, concepita in tutta la sua pienezza, bensì sul riconoscimento di una specifica fragilità e carenza – è possibile anzitutto collegare, per quanto riguarda una religione, le molteplici forme che essa assume nella storia a un unico problema: quello di offrire non solo una generica promessa, ma una reale via di salvezza, cioè di liberazione, dal male. Si tratta peraltro di un rimedio che risulta già efficace, concretamente, per chi lo assume, in quanto la fede realizza ciò in

cui crede.¹⁶ Di conseguenza, a partire da ciò, è possibile individuare per le varie religioni quel terreno comune tenendo conto del quale gli esseri umani, pur nella loro particolarità di cultura e di tradizione, possono essere motivati a incontrarsi.

Intendiamoci bene. L'universalità, in questo caso, è garantita non già da una condizione o da una struttura di base, che sarebbero proprie degli esseri umani considerati in quanto tali, bensì da una funzione che tutte le religioni possiedono, seppure in forme differenti, e che dimostrano di avere proprio quando fanno i conti – certo utilizzando ognuna le strategie che le contraddistinguono – con le varie configurazioni del male con cui nella vita ci troviamo a interagire.¹⁷ Non solo. Essendo coinvolti in questa lotta, gli esseri umani sono in grado di riconoscere, nella loro pratica di fedeli, la base per un incontro, per una collaborazione, per un'alleanza gli uni con gli altri. Più ancora. Possono trovare buone ragioni per intraprendere tale percorso, intendendolo davvero, pur nella particolarità delle proprie convinzioni, come un servizio a tutti quanti: un servizio universale.

Assumere questa consapevolezza di fondo può dunque motivare alla scelta del dialogo, invece che indurre ad adottare comportamenti conflittuali. È una scelta che richiede tuttavia un preliminare rivolgimento nel modo di pensare. Si tratta d'altronde di una rivoluzione che la filosofia delle religioni, come accennavo all'inizio, è in grado di giustificare e di promuovere.

In particolare, è necessario concepire in modo diverso dal passato il valore universale insito nell'esperienza di ciascuna religione. Il rapporto tra universale e particolare, in sintesi, funziona solo se l'universale è inteso valere dinamicamente, pur sulla base di una medesima esigenza condivisa dai fedeli, e se il particolare non è a propria volta fissato e concepito, fondamentalisticamente, come l'unica via di accesso alla salvezza. Ciò significa intendere l'universale, come potremmo dire, nell'ottica di un processo di 'universalizzabilità'.

In altre parole, dall'universale non si parte. Né lo si considera un possesso acquisito. L'universale invece si fa, nelle concrete relazioni che gli esseri umani mettono in opera. L'universalizzabilità, infatti, si compie solo nelle relazioni e mediante le relazioni.¹⁸

Se dunque, per concludere davvero, vogliamo riassumere in un'immagine questa reale possibilità di relazione e di dialogo fra le religioni, non possiamo non far riferimento, ancora una

¹⁶ Cfr. A. FABRIS, *Per una filosofia della fede*, in G. DE CANDIA, PH. NOUZILLE (eds.), *Sancta morum elegantia. Stile e motivi di un pensare teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann*, Studia Anselmiana, Roma, EOS, Sankt Ottilien 2018, pp. 91-106.

¹⁷ Ho messo a confronto le strategie di fondo dell'approccio cristiano e di quello buddhista nel mio saggio *Religious Experience at Stake*, in AA.VV., *L'esperienza religiosa tra Oriente e Occidente. Identità in dialogo*, Cantagalli-EUPress FTL, Siena-Lugano 2019, pp. 11-18.

¹⁸ Per il necessario approfondimento di queste tesi, qui solo brevemente enunciate, mi permetto di rinviare al mio libro *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia, 2016.

volta, alla favola dei tre anelli elaborata da Boccaccio e sviluppata nel modo più coerente da Lessing.¹⁹ Con un'avvertenza, però, e con una sostanziale variazione. Non sono gli anelli a essere uguali fra loro, o a essere stati fatti in modo indistinguibile l'uno dall'altro. In gioco non è una caratteristica materiale, frutto ancora una volta di una fissazione di qualcosa che è dato, anche se poi tale fissazione si rivela equivoca. Si tratta invece di un movimento congiunto da cui davvero i fedeli delle varie religioni – non dunque solo quelli delle tradizioni monoteistiche – risultano accomunati, e che li spinge a legittimarsi, per il futuro, nell'ottica del bene.

Non uno, non due, non tre anelli, dunque. E nemmeno molti, infiniti anelli, comunque chiusi e circoscritti nella loro pluralità. Ma tanti cerchi che si aprono e che si espandono, intrecciandosi gli uni con gli altri. Ecco ciò che dobbiamo immaginare. Solo così è possibile sperimentare quelle intersezioni che rendono possibile, davvero, un percorso comune nella diversità, e una condivisione universale nelle varie e pur sempre particolari esperienze che, di volta in volta, ciascuno di noi, coinvolto o no in un'esperienza religiosa, è in grado di compiere.

adriano.fabris@unipi.it

(Università di Pisa)

¹⁹ Si veda in proposito, ora, R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.