**Angelo Campodonico Università di Genova *Pluralità del religioso e virtù del dialogo***

**I. La pluralità del religioso**

Questo contributo sviluppa e porta a sintesi alcune riflessioni sulla pluralità del religioso, a partire dalle quali si cerca di ricavare possibili implicazioni per quanto riguarda il dialogo e le virtù del dialogo fra uomini religiosi[[1]](#footnote-1).  In primo luogo si preferisce la dizione *dialogo fra uomini religiosi* a *dialogo interreligioso*, perché il dialogo in questione può riguardare nel mondo pluralistico di oggi non solo gli aderenti a una religione storica, ma anche agnostici che pure sentono profondamente la tematica religiosa, intesa come domanda radicale di senso o senso religioso oppure coloro che magari aderiscono tiepidamente a un certo *mix* religioso[[2]](#footnote-2). Inoltre perché il dialogo prima che le dottrine riguarda innanzitutto l’esperienza di coloro che ad esso partecipano. Si potrebbe anche adottare, a questo proposito, il termine evangelico di «uomini di buona volontà». Ciò che accomuna uomini appartenenti a diverse confessioni religiose, agnostici e perfino atei, è la presenza di una dimensione religiosa o senso religioso. Che vi sia un senso religioso (o, se si preferisce, una domanda radicale di senso e di salvezza) come dimensione comune e culminante dell’esperienza umana è un fatto che si può anche argomentare sinteticamente[[3]](#footnote-3). Quando la domanda di bene o di senso della vita che è propria della dimensione morale fa i conti con l'essere finito dell'uomo e del mondo, alla luce dell'apertura della ragione e del desiderio all'essere nella sua totalità e, in ultima analisi, all'assoluto, la domanda di senso diventa inevitabilmente una *domanda radicale di senso* ovvero una *domanda di salvezza*tendenzialmenterivolta allo stesso assoluto mistero che la suscita[[4]](#footnote-4). Tale domanda si apre necessariamente alla dimensione religiosa per ragioni indipendenti dalla volontà umana. Si può affermare che ogni uomo, (quindi anche l'agnostico o l'ateo) è aperto alla dimensione religiosa intesa in senso lato, perché almeno in qualche momento della vita non può non affermare un desiderio di compimento, di salvezza al quale non è in grado di rispondere con le sue sole forze (ovvero sul mero piano della prassi o di una qualsiasi operatività tecnica). La domanda religiosa e la religione, in quanto tali, presuppongono sempre la vivida certezza che l'uomo, in quanto «dato a sé stesso», è *più* di quello che è in grado di conoscere autonomamente di sé e del proprio destino, come pure degli esiti che può raggiungere in forza delle proprie capacità. V'è una sproporzione incolmabile fra la domanda radicale di senso e di salvezza da un lato, e ciò che possiamo conoscere con evidenza ed esaustività e che possiamo attuare eticamente o tecnicamente dall'altro. Certe affermazioni del linguaggio ordinario o certi atteggiamenti dell'uomo, soprattutto di fronte al dolore e alla morte, ma anche di fronte ad una grande gioia, confermano il carattere naturalmente umano della dimensione religiosa intesa in senso lato. Essa si manifesta non soltanto nella forma del domandare e dell'invocare salvezza, ma è già intrinsecamente presente nella dimensione del *consenso* o della *fiducia originaria* nell'essere e nella persona che anima fin dai primordi l'esistenza umana e, in particolare, l'esperienza morale, al di là della diversità delle convinzioni personali[[5]](#footnote-5).

Occorre notare che, se la dimensione religiosa si colloca in continuità con la dimensione morale, di cui costituisce uno sviluppo e una radicalizzazione, essa può anche svolgere una diversa funzione. Quando, le religioni storiche non si pongono come risposta al senso religioso e, quindi, in continuità con l’esperienza morale, esse possono svolgere pure una funzione ideologica di giustificazione di un certo «status quo», di un certo assetto sociale. In altri termini: o la confessione religiosa si pone come risposta al senso religioso, sviluppandolo e purificandolo, oppure può finire per svolgere anche una diversa funzione di carattere ideologico. Le due dimensioni possono anche essere compresenti, seppur in momenti diversi, in una determinata persona e in un determinato periodo storico[[6]](#footnote-6). Ovviamente nel secondo caso un autentico dialogo è reso più difficile, ma certo non impossibile.

Approssimandoci al tema centrale del dialogo, non soltanto si deve rilevare in primo luogo che sussiste di fatto una pluralità del religioso che non è affatto venuta meno nel nostro tempo, ma si può pure argomentare che, se non ci fosse tale pluralità di risposte di fronte alla problematica religiosa, se per ipotesi essa fosse facilmente riducibile ad unità, a rigore il dialogo fra le diverse confessioni religiose e fra uomini non aderenti ad una religione determinata non avrebbe più senso. In realtà i tentativi di ridurre la diversità fra le religioni ad un comun denominatore quali lo gnosticismo e il sincretismo alla lunga non soddisfano. Essi, infatti, riducono l'avvenimento religioso nella sua unicità, che per definizione non è prodotto*da noi* ed è sempre eccedente la nostra misura, a una nostra sintesi, a una nostra filosofia, in ultima analisi a noi stessi, ponendosi così in contraddizione con l’istanza religiosa nella sua dimensione genuina di apertura ad un’alterità imprevedibile.  D’altro lato è pur vero che se non vi fosse nulla in comune fra gli uomini religiosi, anche in questo caso il dialogo perderebbe significato e verrebbe meno. Nella nostra prospettiva questo terreno comune è dato dal piano del senso religioso o domanda radicale di senso.

S’impone, in secondo luogo, la constatazione dell’impossibilità o almeno dell’astrattezza di una qualunque soluzione meramente teorica del problema costituito dalla pluralità del religioso. E ciò a motivo dell’estrema diversità delle cosiddette religioni, per esempio della diversità esistente tra cristianesimo e buddismo, nonostante le possibili somiglianze esistenti sul piano delle loro ricadute pratiche. La tesi che intendo sostenere afferma, quindi, che il pluralismo religioso non è eliminabile, né e bene che lo sia, ma ciò non toglie l’utilità del confronto e del dialogo fra gli uomini aderenti alle diverse religioni o comunque dotati di senso religioso. Tutt’altro. Il problema speculativo della pluralità del religioso può benissimo restare irrisolto sul piano filosofico. Altro è il problema della domanda religiosa (che riguarda anche gli agnostici e gli stessi atei dichiarati e in certo senso accomuna tutti), altro il problema dell’unità delle religioni. L’utilità del dialogo fra posizioni diverse in campo religioso non richiede necessariamente una risposta di natura metafisica per esempio alla maniera di John Hick[[7]](#footnote-7).

Questa concezione della necessaria pluralità del religioso ha poi anche significative ricadute sul piano politico ed educativo all’interno di una società liberale. In primo luogo ci si può legittimamente chiedere: chi possiede una salda credenza religiosa, ma anche politica o filosofica vorrebbe sinceramente che tutti, senza eccezione, la condividessero pienamente? In un certo senso sì, ma in un altro senso no. Come negare l’utilità per tutti nella precaria condizione umana del confronto con il diverso? In questa convinzione, esaltata da John Stuart Mill, è la parte di verità della dialettica hegeliana che accentua il ruolo del negativo. Occorre, quindi, pensare la *concordia discors,* quindi il dialogo fra prospettive diverse sul religioso*.*

Inoltre, anche sul piano educativo, come nota Chesterton, la pluralità è ineliminabile: «ogni educazione insegna una filosofia; se non per dogma, per suggestione, per implicazione, per atmosfera. Ogni parte di quella educazione ha una connessione con ogni altra parte. Se tutto non si armonizza per trasmettere una visione generale della vita, non è affatto educazione. E gli educatori moderni, gli psicologi moderni, i moderni uomini di scienza, sono tutti d'accordo nel riaffermare questo»[[8]](#footnote-8). La sfida liberale all'educazione alla fioritura umana, basata su una determinata concezione della vita, o su ciò che Chesterton definisce una filosofia, non è tanto una sfida per i sostenitori di tale visione quanto lo è per i sostenitori della stessa neutralità liberale, una sfida cioè a rendere la loro visione compatibile con qualsiasi tipo d’istruzione. Detto questo, resta da ragionare e da argomentare su dove trovare l'equilibrio tra l’esigenza d'inculcare pratiche dirette alla fioritura umana, da una parte, e il rispetto dell'autonomia e dell'autodeterminazione dall’altra ; ma ancora una volta tutto ciò è esprimibile nei termini di una visione determinata di ciò che si richiede per fiorire umanamente e nell'agire per promuoverlo. In altri termini: per educare al senso della vita e della morte occorre necessariamente ricorrere a concetti *spessi* (ovvero ricchi di contenuto e motivanti) che sono comunicati soltanto da comunità che hanno una forte e peculiare identità culturale o religiosa[[9]](#footnote-9). Quindi la società liberale, in quanto tale, non è in grado di educare in senso forte se non riconosce al suo interno spazio a tali identità.

**2. Il dialogo**

Una volta affermata la realtà e inevitabilità di fatto della pluralità delle religioni, si vuole sottolineare il fatto che il dialogo fra uomini religiosi, intesi in senso stretto, nasce storicamente da una precomprensione o istanza apologetica, cioè da una pretesa di universalità del proprio credo, intesa come tentativo di riscoprire arricchita nel rapporto con l’interlocutore la verità in cui già profondamente si crede. Senza tale istanza non si sarebbe motivati a intraprendere la fatica del dialogo. Qui “apologetico” assume diversi significati a seconda del grado di purificazione dell’esperienza religiosa di chi partecipa al dialogo.  In ogni caso, come chiarisce Griffiths, «l’apologetica positiva è, per sua stessa natura, parte di un programma evidenzialista; cerca di mostrare, mediante argomenti cumulativi, che il sistema concettuale che sta tentando di stabilire ha più probabilità di essere vero che falso o ha più probabilità di essere vero di uno specifico competitore, sia nelle sue parti che come intero»[[10]](#footnote-10). In questa prospettiva la diversità delle credenze religiose non viene, quindi, neutralizzata o banalizzata, perché si riconosce che queste ultime sollevano una pretesa di verità che, quando non è compatibile con le altre, deve giustificarsi mediante argomenti che siano validi anche per l’interlocutore[[11]](#footnote-11). Ovviamente una tale apologetica è disposta ad abbandonare le proprie credenze o modificarle in modo sostanziale se l’interlocutore risultasse più convincente nei suoi argomenti.

Inoltre si deve pure ribadire che il dialogo fra uomini religiosi non è mai riducibile al dialogo filosofico, perché l’uomo che aderisce ad una confessione religiosa non può mettere in discussione sul piano dottrinale tutto il suo credo (come fa in linea di principio il dialogo filosofico). C’è sempre almeno un residuo che difficilmente può essere messo in discussione. Ciò non toglie che il dialogo interreligioso sia ugualmente interessante e significativo. Per comprendere quanto ora notato può essere utile rifarsi alla posizione di John Henry Newman ne *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, in cui tratta della distinzione di *principi* e *dottrina*. Egli osserva a questo proposito: «I principi sono astratti e generali, le dottrine si riferiscono a dei fatti. Le dottrine si sviluppano, ciò che a prima vista non avviene per i principi. Le dottrine crescono ed evolvono, i principi sono permanenti. Le dottrine appartengono all’ordine intellettuale, mentre i principi sono di ordine più immediatamente *pratico* e *morale*. I sistemi vivono poggiando su dei principi e pongono in evidenza le dottrine»[[12]](#footnote-12). Mentre i *principi*(intesi in senso positivo*)* sono quelle convinzioni sulla vita umana di carattere eminentemente pratico, coincidenti con le prime evidenze della morale e del senso religioso, intimamente connesse con la nostra esperienza personale, alle quali veramente teniamo (anche se possiamo non esserne coscienti) e che restano fondamentalmente invariate nel tempo, costituendo una sorta di precomprensione e il nucleo stabile di una concezione della vita, le *dottrine* costituiscono quell’involucro esterno ed esplicito connesso a quello che Newman denomina*assenso nozionale*, che può più facilmente mutare lungo la storia. In altri termini: i principi concernono il senso religioso incarnato nelle varie esperienze religiose storiche e presente anche in coloro che non aderiscono ad alcuna particolare confessione religiosa. Secondo un efficace esempio dello stesso Newman, una persona potrebbe aderire in tempi diversi alle dottrine di diverse fedi religiose, senza tuttavia mutare le sue più radicate convinzioni (*principi*). Accade così che nel corso della vita talora ci si accorga che ciò in cui implicitamente da sempre si credeva e che costituiva l'ossatura permanente della propria concezione di vita (*principi*) è meglio espresso da una nuova concezione esplicita della vita (*dottrina*) alla quale finalmente si aderisce. È il caso di molte conversioni religiose[[13]](#footnote-13). Occorre notare che, per Newman, esistono oltre a delle *precomprensioni* o *principi*che svolgono un ruolo positivo di apertura alla realtà, anche dei *pregiudizi* o *principi* in senso negativo che rappresentano, invece, una chiusura di fronte al reale[[14]](#footnote-14).

     In questa prospettiva quelli che Newman chiama *principi*(nell’accezione positiva) sarebbero oggetto di un *assenso reale*, ovvero di un assenso forte a qualcosa o a qualcuno percepito come reale che coinvolge, insieme, ragione e affettività. Per esempio, chi crede veramente in Dio (*assenso reale*) aderirà più facilmente alla *dottrina* *teologica* che meglio riflette l’assolutezza del Primo principio (*assenso nozionale*), secondo la logica della «fides quaerens intellectum»[[15]](#footnote-15). Così il dialogo fra uomini aderenti a diverse prospettive o dottrine religiose è possibile sulla base di *principi* o evidenze fondamentali anche quando le dottrine religiose esplicite divergono e non possono convergere. I vertici delle diverse prospettive religiose s’incontrano più facilmente, perché si ritrovano e si stimano sulla base dei *principi*, ovvero del senso religioso e dell’esperienza religiosa e non meramente delle dottrine che sono prerogativa delle diverse confessioni religiose. Il dialogo, perciò, è interessante anche quando riguarda temi sui quali non è possibile un accordo. Anzi direi che, in questo caso, è forse maggiormente interessante. Si può e si deve stimare la diversità quale residuo irriducibile purché non intacchi la possibilità di riconoscimento fra gli uomini.  La testimonianza della diversità, in quanto peculiare modalità di vivere il senso religioso, ha un valore in sé stessa.

   Non si tratta tanto, quindi, di raggiungere a tutti i costi un accordo sui *contenuti dottrinali* delle religioni, accordo che non sembra essere mai pienamente possibile (la stessa relativizzazione dei contenuti dottrinali da parte di John Hick implica, pur sempre, una determinata concezione della Realtà cui tutti farebbero riferimento), anche se si può argomentare per cercare di raggiungerlo. Si tratta, invece, di ritrovarsi sui *principi*. In altri termini: ad incontrarsi veramente non sono le dottrine, ma sono gli uomini profondamente religiosi, le vette del religioso. Per dialogare occorre andare veramente al fondo delle proprie tradizioni, essere fedeli a sé stessi, cioè ai “principi” in cui si crede, ovvero vivere la propria esperienza umana e religiosa come risposta alla domanda del senso religioso e non come risposta ideologica e difensiva. Amare la diversità è possibile se si è ancorati ai principi e non alle dottrine. Allora diventa possibile guardare la religione altrui con gli occhi dell’altro. Charles Taylor osserva: «Ognuno deve porlo (Dio) nel proprio linguaggio, allo stesso modo io gli darò forma nel mio. Devo riconoscere che c’è un altro rapporto con Dio (termine mio), che io non comprendo pienamente, ma che devo rispettare […]. Ma questo significa precisamente non cercare di ridurlo ad alcun comune denominatore, non cercare di rabberciare le differenze rispetto alla cristianità, perché molto spesso la forza di quest’altra fede *risiede in ciò che la differenzia dalla mia.* Dobbiamo giungere a comprendere – e quindi anche ad ammirare – spiritualità che nonostante tutto non sono nostre» [[16]](#footnote-16).

Infine, nonostante le differenze esistenti fra gli uomini, occorre riconoscere la necessità del dialogo fra uomini religiosi nel nostro mondo pluralistico. E questo non solo fra intellettuali, filosofi e teologi, ma pure a livello popolare, per il fatto che tutti ci si sente affratellati dall’esperienza del male e dall’esigenza di redenzione alla quale le religioni forniscono diverse risposte. In Occidente ha luogo da tempo una reciproca testimonianza e un dialogo almeno a livello minimale fra aderenti a diverse religioni a motivo del fenomeno massiccio dell’emigrazione e del turismo intercontinentale.  In particolare, è accaduto che la meditazione tipica delle religioni dell’estremo Oriente è stata per molti occidentali un’occasione unica per riscoprire la dimensione mistica del cristianesimo spesso dimenticata, perché condizionati da un eccessivo intellettualismo. Viceversa la dimensione attiva e universalistica della carità cristiana è stata motivo di ripensamento e di purificazione della propria tradizione religiosa da parte di appartenenti a religioni orientali come Gandhi.

Il riconoscimento fra gli uomini, basato sul fondamento della dignità della persona in quanto tale (intesa kantianamente come «fine in sé»), è più forte dell’accordo dottrinale che eventualmente si possa raggiungere sui contenuti delle religioni e permette un punto d’incontro sul piano pratico. Si tratta, per esempio, di realizzazioni comuni di carattere politico, sociale e assistenziale. In questa prospettiva emerge la centralità della cosiddetta «regola aurea», secondo cui occorre non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te e, inversamente, fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te. L’autentico atteggiamento umano, infatti, non è rappresentato innanzi tutto dalla tolleranza, ma dal riconoscimento reciproco, dalla conoscenza di sé e dell’altro (dimensioni che si richiamano a vicenda). Mi conosco conoscendo l’altro e viceversa. Si scopre la propria identità culturale e religiosa scoprendo l’identità culturale e religiosa dell’altro[[17]](#footnote-17). L’altro mi è necessario. In questa prospettiva la libertà non è l’unico valore, anche se è un valore fondamentale.

   Alla base dell’intolleranza, infine, non c’è paradossalmente, come si pensa spesso, la certezza della verità, ma l’incertezza ovvero la certezza ideologica che cerca di coprire l’incertezza di fondo sul piano dell’esperienza e dei principi e che teme, perciò, l’irrompere della novità e dell’altro uomo e che spesso si traduce in violenza. Si tratta di quello che comunemente si denomina “integralismo” e di cui in questi ultimi decenni facciamo tragica esperienza.

In sintesi, volendo cogliere le implicazioni di quanto finora osservato per il dialogo fra uomini religiosi, occorre precisare che, essendo quella dialogica una dimensione strutturale dell’uomo, il dialogo autentico non è mai meramente intellettuale, ma riguarda tutto l’uomo. Il dialogo poi non ha fine perché non ha uno scopo, una sintesi raggiunta la quale ci si acquieta. A proposito del dialogo si potrebbe fare riferimento come accade nella prospettiva di Romano Guardini a una dialettica polare o diadica e non triadica come quella hegeliana[[18]](#footnote-18). In prospettiva cristiana si è anche parlato di un fondamento trinitario del dialogo interreligioso[[19]](#footnote-19). Lo stesso Dio è, nella sua intima essenza, relazione dialogica fra le persone. Se questa relazione riguarda le persone divine non può non riguardare pure le creature create a sua immagine.

Secondo Vittorio Hösle, le finalità del dialogo filosofico, ma ciò vale anche per il dialogo in ambito religioso, sono essenzialmente tre: una finalità pratica, rivolta cioè al conseguimento di un qualche obiettivo (*talk*), una finalità libera da risvolti pratici e volta alla reciproca conoscenza degli interlocutori – si tratta di quella che Schleiermacher ha definito “*das* *freies* *Gespräch*” e che in inglese Hösle chiama *conversation* – e infine la finalità della verità (*discourse*)[[20]](#footnote-20). Questa richiede ascolto attento della verità. Nella sua *Filosofia del dialogo*, Guido Calogero afferma giustamente che «lo spirito del dialogo è lo spirito dell’intendimento. Se uno parla solo perché gli piace sentire le sue parole, egli non dialoga, ma tutt’al più vive un’esperienza estetica […]. Se uno parla solo perché gli altri accolgano quel che dice, egli non dialoga, ma predica. Se uno parla solo per dimostrare agli altri che hanno torto, egli non dialoga, ma guerreggia»[[21]](#footnote-21). Questo significa, però, che nel dialogo interreligioso gli interlocutori devono utilizzare argomenti razionali e non appellarsi all’autorità che vige in ciascuna delle loro tradizioni religiose. Così accade nei dialoghi interreligiosi composti da Pietro Abelardo in epoca medioevale o da Niccolò Cusano agli albori della modernità. È vero quindi, quello che Hösle osserva, e cioè che «una conversazione in cui i partecipanti si appellano a premesse che solo essi riconoscono è destinata al fallimento»[[22]](#footnote-22) e quindi che «l’assunzione di una ragione che trascende credenze fattuali è (…) un presupposto necessario per una conversazione sulla religione che cerca di essere più che uno scambio di reciproche assicurazioni sul fatto che l’uno è nel giusto e l’altro si sbaglia»[[23]](#footnote-23).

Ogni dialogo sulla verità richiede, quindi, necessariamente delle precondizioni senza di cui non può aver luogo. Quando invece le questioni di “etichetta” sopravanzano quelle della verità, e questo è quello che accade spesso nel nostro tempo (ma in certa misura in tutti i tempi), il dialogo filosofico e fra uomini religiosi se la passa male. Non a caso Hösle afferma nella conclusione del suo libro che «in una situazione in cui ogni affermazione che cerca di essere qualcosa di più di un’opinione è presa principalmente come un affronto all’eguaglianza e non come un’ascesa nella sfera intellettuale che precisamente ignora le differenze personali, la conversazione filosofica e il dialogo filosofico non hanno un tempo facile. Soltanto in culture universaliste che danno posto ad un elitismo meritocratico e nel quale individui selezionati mostrano mutuo rispetto gli uni per gli altri cercando di imparare l’uno dall’altro, la conversazione può avere una fioritura sostanziale»[[24]](#footnote-24).

**3. Le virtù del dialogo**

Le osservazioni sintetiche che precedono ci permettono di considerare quali possano e debbano essere i caratteri virtuosi ed eventualmente viziosi che sono prerogativa di chi partecipa al dialogo fra uomini religiosi. Si presuppone qui, in filosofia morale, l’attenzione contemporanea al filone denominato dell’etica delle virtù in particolare per le sue ricadute sul piano della motivazione e dell’educazione. Rispetto ad altri filoni dell’etica contemporanea, l’etica delle virtù, infatti, ha il pregio di essere maggiormente comprensiva dell’agire umano nella sua integralità ovvero nelle sue dimensioni sia razionali sia emotive, e di dar così ragione degli aspetti motivanti l’azione morale degli uomini.

Presenterò quindi una descrizione di quelli che sembrano essere i tratti positivi (o virtù) più significativi di carattere epistemico ed etico che sono richiesti da un dialogo che voglia essere autentico tra fedeli in diverse religioni o in nessuna. Si presuppone che il dialogo, quando è autentico e non sterilmente accademico, nasca dall’esigenza connessa alla propria fede (qualunque essa sia) di un approfondimento del proprio rapporto con Dio o con il mistero dell’esistenza, quindi da un’esigenza di esporsi alla verità e all’altro per imparare da lui e dal mistero cui tutti secondo diverse modalità partecipano.

Consideriamo, quindi, le virtù che non possono non essere presenti in un dialogo fra persone di fedi diverse o anche non aderenti ad alcuna fede religiosa. Se esse sono da un lato riconducibili ad alcune virtù tradizionali, dall’altro sembrano specifiche della pratica del dialogo e di quello interreligioso in particolare. Va osservato in generale che le stesse virtù etiche possono assumere nella tradizione teologica occidentale una dimensione intrinsecamente religiosa perché l’agire morale per potersi tradurre in concreto sembra esigere soprattutto sul piano motivazionale un rafforzamento che non derivi dalle sole energie umane, ma che provenga dall’alto e che debba essere oggetto d’invocazione. Si tratta, per esempio, delle virtù *infuse* proprie della tradizione morale cattolica[[25]](#footnote-25).

In questo dialogo si richiede innanzitutto una certezza o *assenso reale* della ragione e dell’affettività ai contenuti della propria fede religiosa o meramente umana e, insieme, una capacità d’ironia sulle proprie e altrui realizzazioni. Possiamo fare riferimento, quindi, in primo luogo a una fedeltà a sé stessi, alla propria personale ricerca di senso, alla propria esperienza religiosa, alla memoria di avvenimenti significativi della propria vita individuale e della propria storia comunitaria.Questo atteggiamento si traduce naturalmente in *parrhesia* o coraggio di dire la verità.

Ma si deve correlativamente fare riferimento in base alla cosiddetta “regola aurea” a una fedeltà ad altri, alla loro personale ricerca di senso, alla loro esperienza e memoria personale. Si richiede, quindi, di alimentare il desiderio di conoscere realmente nella loro diversità e peculiare specificità i contenuti della propria e altrui dottrina religiosa senza appianarli necessariamente ad un minimo comun denominatore per favorire il dialogo a tutti i costi.  Possiamo parlare a questo proposito di centralità della virtù dell’umiltà che si traduce in capacità di ascolto. In questa prospettiva la capacità di ascoltare l’altro è fondamentale. Ad essa è connessa la capacità di conversione e di rilettura della propria esperienza alla luce delle parole dell’altro. Se l’essenza dell’atteggiamento religioso consiste nell’abbandono fiducioso al mistero, imparare gli uni dagli altri significa essenzialmente imparare questo atteggiamento di abbandono che richiede povertà di spirito.

L’amore di sé e dell’altro, in quanto aiuto alla propria maturazione umana, presuppone necessariamente il reciproco rispetto. Si tratta di un rispetto non uniformante, ma che si adatta alla realtà individuale dell’altro. Potremmo parlare di un rispetto informato e guidato dalla saggezza pratica. In questa prospettiva anche il rispetto può diventare una virtù.

La virtù della speranza è poi condizione necessaria perché il dialogo abbia senso e prospettiva, quindi possa innescarsi e superare le inevitabili difficoltà della sua concreta attuazione[[26]](#footnote-26). Occorre precisare a questo proposito che «la speranza non è sicuramente la stessa cosa dell’ottimismo. Non si tratta della convinzione che una certa cosa andrà a finire bene, ma della certezza che quella cosa ha un senso, indipendentemente da come andrà a finire»[[27]](#footnote-27). Questa espressione, attribuita a Vaclaw Havel, esprime bene il fatto che la speranza in senso forte non è una generica emozione, ma una virtù che ha dalla sua delle ragioni.

Occorre pure fare riferimento al ruolo delle virtù sociali, in particolare della giustizia e dell’amicizia-fraternità nei riguardi dell’uomo in tutti i suoi aspetti. Si tratta di quella capacità d’incontrarsi da parte degli aderenti a diverse prospettive religiose nella pratica morale e sociale che si sviluppa a partire dalle diverse esperienze degli oggetti di culto verso cui è diretta l’intenzionalità (Cristo, Budda ecc.). Ciò può implicare, come spesso accade, una fattiva collaborazione in campo sociale e politico fra uomini aderenti a diverse fedi, la quale si alimenta continuamente nel dialogo fra loro.

Infine occorre chiedersi: come s’imparano queste virtù? Anche a questo proposito il filone esemplarista presente nella contemporanea etica delle virtù e che si rifà ad un’antica tradizione, può offrire una risposta soddisfacente al quesito[[28]](#footnote-28). Le virtù s’imparano praticando il dialogo fra uomini che aderiscono a diverse culture e religioni e imparando da chi già lo pratica in modo paradigmatico. Occorre distinguere fra un livello di esemplarità proprio del dialogo dottrinale dei filosofi e dei teologi e il piano di esemplarità proprio di quello che ha luogo fra i saggi e santi religiosi. Le due dimensioni – quella dottrinale e quella esperienziale – possono essere compresenti in una stessa persona, ma questo talora non accade. Le grandi personalità religiose svolgono in questo senso una funzione profetica. Inoltre le virtù s’imparano evitando nell’ottica aristotelica della medietà anche i vizi corrispondenti e i modelli umani che tali vizi incarnano come nel caso di certe forme ireniche di tiepidezza e, inversamente, di fondamentalismo religioso. Ciò può costituire una necessaria propedeutica all’acquisizione delle virtù necessarie al dialogo fra uomini religiosi.

1. Queste tematiche di filosofia della religione sono state in parte già trattate nel II volume del mio *L’esperienza integrale*. *Filosofia dell’uomo, della morale, della religione*, Orthotes, Napoli 2016, in particolare a pp. 53-74. [↑](#footnote-ref-1)
2. Sul tema del dialogo interreligioso si è soffermato spesso Gerardo Cunico, cui questo volume è dedicato. Di lui ricordo, in particolare, *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, in particolare la Terza parte. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr. il mio volume *Etica della ragione. La filosofia dell’uomo fra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 2000, cap. I, § 3, cap. III, § 2. [↑](#footnote-ref-3)
4. E ciò anche qualora tale Mistero non fosse determinato in alcun modo. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, tr. it. *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987, pp. 217-235. [↑](#footnote-ref-5)
6. Questa distinzione fra due dimensioni del religioso presenta analogie con la distinzione fra religione statica e religione dinamica ne *Le due fonti della morale e della religione* di H. Bergson*.* [↑](#footnote-ref-6)
7. Di questo autore cfr., in particolare, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven 1989. A proposito della posizione di Hick, secondo la quale a rigore tutte le posizioni religiose farebbero riferimento in ultima analisi a una stessa Realtà, si deve notare che un incontro interreligioso che ammettesse nel suo consesso anche un satanista farebbe una ben strana impressione. Eppure il pluralismo religioso, se conseguentemente applicato, porterebbe a questo. Se invece la parità non riguarda tutte le religioni, ma soltanto alcune, le grandi fedi mondiali, come le chiama J. Hick, questo significa che esistono dei criteri per giudicare alcune religioni come vere e buone e altre come false e cattive. Il pluralismo non sarebbe quindi altro che una forma di esclusivismo mascherato. [↑](#footnote-ref-7)
8. G.K. Chesterton, *Excerpt from The New Case For Catholic Schools*, “America”, August 9, 1930. [↑](#footnote-ref-8)
9. Si tratta dei concetti “thick” dell’etica anglosassone contemporanea. Cfr. P. Froese, *On Purpose: How We Create the Meaning of Life,* Oxford University Press, Oxford 2016. [↑](#footnote-ref-9)
10. Griffiths P. J., *An Apology for Apologetics. A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll NY 199, p. 15. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid. pp. 78-79. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cfr. J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1878, trad. it. *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2003, p. 195. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cfr. J. H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, pp. 195-201. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cfr. J.H. Newman, *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 57-58. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cfr. J.H. Newman, *Grammatica dell’assenso*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 31-77. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ch. Taylor*, Reply and Re-articulation*, in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press 1994, Cambridge, p. 229. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. S. Belardinelli*, La normalità e l’eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 112-113: «[…] il disorientamento non produce apertura: può produrre tutt’al più timore, incapacità di comprendere veramente sia ciò che è “altro”, sia ciò che è proprio e familiare, preparando così il terreno ideale per la chiusura e l’intolleranza. Tanto più avremo invece consapevolezza della nostra identità e tanto più sarà facile dialogare autenticamente con tutti, praticare cioè quell’ universalismo – sensibile alle differenze di cui parla Habermas, capace d’includere l’altro, salvaguardandone contemporaneamente la diversità. In fondo l’incontro con una cultura “altra” è sempre e soprattutto un’avventura con la cultura che ci è propria; un po’ come quando si traduce un testo nella nostra lingua. “Comprendere è tradurre”, ha scritto George Steiner; ed è in quest’opera di traduzione che noi mobilitiamo veramente tutte le risorse di cui disponiamo nella nostra lingua madre; è nell’incontro con l’altro che noi possiamo capire non soltanto i nostri limiti, ma anche i tesori che si nascondono nella nostra cultura e ai quali avevamo smesso di pensare o magari non avevamo mai pensato prima». [↑](#footnote-ref-17)
18. Cfr. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu Einer Philosophie des Lebebdigkopnkreten* (1925), tr. it. *L’opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cfr. R. Pannikar, *L’incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca book, Milano 2001. [↑](#footnote-ref-19)
20. V. Hösle, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, Notre Dame University Press, Notre Dame IN 2012 [trad. di *Der Philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, Beck, München 2006], p. 7. [↑](#footnote-ref-20)
21. G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, p. 115. [↑](#footnote-ref-21)
22. V. Hösle, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, Notre Dame University Press, Notre Dame IN 2012, p. 419. [↑](#footnote-ref-22)
23. V. Hösle, *op. cit.,* p. 421. [↑](#footnote-ref-23)
24. V. Hösle, *op. cit.,* p. 462. [↑](#footnote-ref-24)
25. Questa distinzione si ritrova nella *Summa theologiae* (pars I-II) di Tommaso d’Aquino. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cfr. G. Cunico, *Oltre Saturno*, cit. e E. Bloch*, Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005. [↑](#footnote-ref-26)
27. Il passo è attribuito a V. Havel, ma non sono riuscito a trovare una fonte testuale. [↑](#footnote-ref-27)
28. Cfr. M.S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, Il Mulino, Bologna 2020. [↑](#footnote-ref-28)