

La religione e le religioni. Il pluralismo

Raimon Panikkar

Gw.J. *A proposito del dialogo interreligioso, lei ha sottolineato il rischio che bisogna essere disposti a correre quando ci si impegna in esso senza atteggiamenti preconcepiuti e senza la volontà di convincere o di convertire, senza nemmeno appoggiarsi su una verità da difendere, e tanto meno avendo di mira di vincere sull'interlocutore. Trattandosi delle religioni, quali nascono e si sviluppano da millenni – di fatto dall'inizio dell'umanità –, crede lei che la pluralità che esse rappresentano sia una questione congiunturale, e che sia possibile si realizzi un giorno fra gli esseri umani un incontro tale da cancellare le contrapposizioni di ogni tipo, comprese quelle religiose? In altre parole, le differenze storiche che la realtà religiosa presenta attualmente sono proprie di un tempo soltanto? Conoscerà l'umanità un'era in cui il «terzo occhio» sia punto di riferimento e principio di unificazione?*

R.P. Lei conosce certamente la frase di Niccolò Cusano: *Una religio in rituum varietate*, «Una sola religione nella varietà dei riti»; dove il termine «rito», si capisce, vuol dire altra cosa e di più che «cerimonia». Rito, ritmo e aritmetica hanno una parentela etimologica – lo sottolineo di passaggio.

Per questo, così come non sono affatto convinto della prospettiva di stabilire e difendere una lingua universale – cosa che inevitabilmente comporterebbe un enorme impoverimento dell'esperienza umana –, non credo che la ricerca di una religione unica possa rappresentare un ideale. Penso al contrario che la diversità delle religioni, esattamente come quella delle lingue, delle razze, dei costumi e delle culture, sia essenziale per dare la misura della grandissima ricchezza dell'essere umano. Detto questo, penso che né l'isolamento nei ghetti né lo spirito di crociata o la guerra siano adatti a promuovere un dialogo vero fra le religioni che si sfiorano.

Io voglio conoscere i miei vicini, e anche i miei vicini hanno sicuramente interesse a conoscere me. Negli incontri e confronti che arricchiscono reciprocamente si risveglia in qualche modo la coscienza di una comunione mistica, la coscienza delle dimensioni del corpo di Cristo o del corpo di Buddha. Non sarei, dunque, a favore della uniformazione delle religioni, ma piuttosto per la loro mutua armonia e la loro fecondazione reciproca.

È lo stesso discorso della diade sessuale: sarebbe orrendo pretendere che donne e uomini fossero assolutamente uguali; ma il rifiuto di ogni egualitarismo che impoverisce non deve tradursi nella perpetuazione di un dominio che, in concreto, farebbe sì che la donna continui ad essere sfruttata dal maschio, come è stato per tanti secoli. Esiste fra i due una relazione di polarità che deve portare l'uno e l'altra verso una collaborazione di complementarità e un arricchimento reciproco.

Altrettanto si deve dire per le varie religioni, la cui diversità appartiene all'ordine della natura: ci sono nell'universo diversi fiori, diversi gusti, per non parlare dei climi e delle razze, e voler schiacciare tutto con il bulldozer dell'uniformazione significherebbe un impoverimento notevole delle religioni stesse. La religione, per me, è una realtà essenzialmente personale, e non ha se non poco a che fare con l'ideologia, mentre troppo spesso è stata confusa con essa.

Lei vede qui di nuovo l'importanza del terzo occhio, poiché l'occhio della ragione, di per sé, tende alla uniformazione, all'univocità.

Gw.J. *Non è su questa singolarità religiosa che verte di fatto il vero dialogo?*

R.P. Penso di sì. È anche per questo che io distinguo fra dialogo *interreligioso*, che è a volte istituzionale – cosa buona e utile –, e il dialogo *intrareligioso*, quello che dovrebbe instaurarsi all'interno delle confessioni e prima di tutto nel cuore di ogni credente. Se non scopro in me lo scettico, il non credente, il musulmano e tante altre realtà, sarò incapace di entrare in dialogo con gli altri. Non sarebbe allora un dialogo – *dià ton logon* –, poiché non si traverserebbe il logos da parte a parte, ma non si farebbe invece che discutere o, eventualmente, chiacchierare.

Se ognuno si presenta con pensieri e idee preconfezionati, costruzioni mentali che resistono, non si può fare con esse nessun passo avanti. Manca essenzialmente il *dià* a fianco del *logos*, la potenza che trafigge le ragioni, e non abbiamo più allora che una lotta fra *logoi* che discutono o si affrontano. È per questo che in un vero dialogo vanno tenuti in considerazione i fattori che derivano dalla realtà personale, individuale, esistenziale, temporale e politica. Ed è per questo anche che, se la prassi, se la politica non ci portano là dove è necessario che siamo per esistere in quanto esseri umani sociali, ognuno di noi viene a trovarsi nella prigione di un individualismo soffocante. Il *dia-logos* non è un esercizio di pura *logica*.

Solo al termine di molte lotte si comincia a uscire dai nostri piccoli ghetti, che noi pensiamo essere il mondo nella sua totalità. A questo ci porta il riconoscimento dell'altro, non dell'altro in quanto altro, ma dell'altro come uno che in definitiva non è un assolutamente altro. Ed è questa la differenza che io avverto rispetto all'universo di Levinas; benché, se avessimo potuto parlare in profondità, probabilmente ci saremmo ritrovati d'accordo al fondo, poiché, pur nel suo linguaggio proprio, penso che egli avesse in mente proprio quello che intendo dire. In effetti, l'altro non coglie se stesso come altro, ma sono io che lo designo così, a partire dalla mia visione necessariamente egocentrica. L'altro non è altro per se stesso; sono *io* il suo altro. Devo allora arrivare a poter amare il mio prossimo *come me stesso*, non come un altro me stesso. *Sé come un altro* è il titolo evocativo di un'importante opera di Paul Ricoeur.

Ci sarebbe da mettere all'opera qui una nuova epistemologia. Quando dico che ti amo come un altro me stesso, io vedo in te colui o colei che ha gli stessi diritti e le stesse capacità di me, in poche parole uno che è degno dello stesso rispetto; ma in caso di conflitto, attenzione: io mi ritirerò nel mio *me stesso*, perché esso varrà ai miei occhi un po' più che il tuo! Questo non corrisponde al comandamento ebraico e cristiano – amare l'altro *come me stesso* – e nemmeno a quello di altre religioni quali il buddhismo o l'hinduismo (pensiamo per esempio alla spiritualità dell'*âtman*), certo in altri contesti, ma con un tipo di espressione a volte più facile. Se non trovo me stesso in te, non ti amerò mai *come me stesso*. E se non ti guardo che come un altro, tu sei l'altro, un altro, ed è tutto. Ci sono qui elementi per una sociologia e una politica ancora da costruire. Ma il religioso esige ancora di più. Egli intende superare questa specie di individualismo selvaggio secondo il quale tu sei *un altro*.

Gw.J. *È vero che la religione dipende da un impegno eminentemente personale; ma può prescindere da un'appartenenza concreta a una religione particolare, e quindi a una comunità determinata?*

R.P. Questa dimensione, come ricorderà, io la chiamo «religionismo». Essa tiene conto del fatto che non ci si può rapportare all'universale facendo astrazione da ogni particolarità determinata. Ciò non vuol dire minimamente, quando si applica questo principio in ambito religioso, che noi dobbiamo scontrarci gli uni gli altri, e non vedere in quelli che sono diversi da noi nient'altro che *goim* o *pagani*, o anche *atei* degenerati o non credenti. È proprio per combattere una conclusione del genere che il dialogo è essenziale. Ogni religione dev'essere in dialogo con se stessa, e le religioni tutte insieme devono dialogare fra di loro. Questo è capitale, poiché, come ho già detto, chi non conosce che la propria religione non ne conosce alcuna, nemmeno la propria.

E c'è un'altra cosa. Tutte le religioni oggi – è mia personale convinzione – hanno bisogno di convertirsi. Esse rappresentano ordinariamente fenomeni storici che risalgono in molti casi a diverse migliaia di anni fa. Ora io penso che il momento in cui ci troviamo – il *kairòs*, il «momento propizio» di questo tempo – è cruciale per la vita umana e per il pianeta; è un momento che richiede in maniera particolare la *conversione* – impiego volutamente questo termine di cui non ignoro le connotazioni – di tutte le religioni.

Le religioni non possono ridursi a un *business as usual*, a continuare come fino ad ora. Lo dico e lo ripeto: la teologia non è archeologia. Non possiamo accontentarci di conservare semplicemente le cose come stanno, gestendo l'acquisito – *wie es eigentlich gewesen war*, secondo quanto accaduto un tempo, come si diceva di una esegesi letterale. Ancora una volta, non si tratta di fare archeologia. Il cristianesimo, non è soltanto quello che avvenne a Betlemme, quello che fu all'inizio. Gli inizi hanno, certo, un valore, ma non costituiscono un paradigma. A nessun titolo si può far questione di un ritorno indietro, di un semplice *in illo tempore*, «in quel tempo»... La liturgia cristiana consiste in particolare nel trasformare il passato dell'*in illo tempore* in un avvenimento attuale: *in isto tempore*.

Sostenere che le prime comunità cristiane erano più pure di queste ultime, significa a mio avviso cedere a una visione romantica del cristianesimo, come lo è credere che i primi cristiani ne sapessero più di noi perché erano stati testimoni oculari. Ebbene, no! Mi scusi. Erano talmente testimoni oculari che non compresero granché del Cristo né della situazione, in ogni caso non capirono meglio di noi! La nostra situazione non è peggiore della loro. Se siamo convinti che il fenomeno Cristo è qualcosa di più che un fenomeno storico, non c'è affatto da tornare indietro. Le religioni, come forme vive ed espressioni le più profonde della cultura umana, nascono, si diffondono, crescono, decrescono e si trasformano.

Non possiamo dunque accontentarci semplicemente di quello che era «prima». Ciò vale anche per il cristianesimo, che fino ad oggi è rimasto più o meno limitato dal suo essere iscritto nelle culture semitica e greca. Ora, se il Cristo vuol dire qualche cosa per l'Asia e per l'Africa, non si può proseguire sulla spinta di un colonialismo teologico.

Gw.J. *Qual è dunque per lei il messaggio fondamentale del cristianesimo? Che cosa lo differenzia da altre religioni? Quale ne è la specificità?*

R.P. Non parliamo della sua «identità», perché lei conosce già la mia risposta: non la si può definire cercando di mettere in evidenza delle «differenze». Sulla questione della «specificità», sfumerei la questione. La specificità del cristianesimo deve sempre essere, di fatto, relativa al contesto, all'ambiente, alla cultura in cui si incarna. Non esiste una specificità pura, ma solamente in stretta relazione con un ambiente sociale e culturale. Così, in Occidente la specificità del cristianesimo è stata una cosa che può essere definita; ma essa non è affatto normativa per quello che deve ora avvenire in India o in Cina. Dal momento che l'ambiente, il substrato, il contesto sono differenti, bisognerà che il profilo che il cristianesimo deve darsi là sia esso pure differente, che abbia una sua propria connotazione e una sua propria coloritura. Ma confesso che mi trovo a disagio con questa astrazione del cristianesimo. Io vi vedo soltanto un concetto storico.

Gw.J. *Il cristianesimo ha apportato al mondo qualcosa di nuovo, di inedito? Certo non andrebbe cercato sul versante del titolo «Cristo e Messia», di cui lei ha spesso detto che non può essere messo al centro delle cose...*

R.P. Di fronte al monoteismo tradizionale, la specificità del cristianesimo sta nella confessione della Trinità. Bisogna riconoscere che l'Incarnazione non avrebbe senso in seno al monoteismo. Quanto al contesto indiano, esso non è né monoteista né politeista.

Il cristianesimo apporterà alle altre religioni quello che in esse si trova latente, così come le altre religioni gli apporteranno ciò che in esso potrebbe essere stato meno sviluppato. Così, nella situazione attuale, soprattutto occidentale, le religioni orientali offrono al cristianesimo il senso della meditazione e della contemplazione, della serenità e della quietudine – e anche, paradossalmente, il senso di una realizzazione personale che non si lascia divorare dal sociale. Mi si dirà: ma questi valori sono presenti nel cristianesimo! Certo, ciò non toglie che vi siano quasi soffocati. Quanto al cristianesimo, esso offrirà all'Oriente il senso della responsabilità sociale e della realtà del mondo temporale – anche se molti saggi indiani diranno: ma questo si trova anche nell'hinduismo! E anche questo è vero, ma l'apporto dell'altro fa sì che si sviluppino, e a volte che sia riscoperto, un aspetto che era presente, ma che per ragioni molteplici era trascurato. Così c'è una felice fecondazione, grazie alla quale vengono rimessi in luce certi valori che erano fino a quel momento oscurati. In questo spirito, in questa dinamica, vedo nascere una *sinfonia* religiosa, ugualmente distante da una monodia solitaria e da una cacofonia di voci in contrasto fra loro.

Gw.J. *Lei crede dunque nel valore di una pluralità di fatto, che trova la sua giustificazione di fondo in una universalità la cui configurazione concreta è quella dello scambio, della relazione?*

R.P. Un'idea che mi sta in effetti particolarmente a cuore è quella del *pluralismo*. La pluralità, come lei dice, dipende da uno stato di fatto, mentre il pluralismo riguarda il riconoscimento *de iure*, e non soltanto *de facto*, del fatto che la diversità fa parte della ricchezza dell'esperienza umana, e che di per sé essa non comporta disconoscimento, lotta e scontro – come è stato troppo spesso nella realtà. A mio avviso, il pluralismo è una delle esperienze più arricchenti che possa fare la coscienza umana, perché ci permette di prendere coscienza dell'importanza che riveste l'accettazione della contingenza.

In questo senso, il pluralismo non è altro che il riconoscimento dell'esistenza *di diritto* delle ideologie, delle religioni, delle forme di vita e delle culture che l'individuo che io sono non comprende immediatamente, perché non sono sue ed egli non le *pratica*. Ma se sono davvero un essere umano, non posso pretendere di conformare tutta l'umanità al mio sistema ideologico o al mio sistema religioso... È dunque pressante la necessità di entrare in dialogo, e non soltanto nell'ottica di una complementarità a mio solo vantaggio; poiché la polarità fra i diversi sistemi, se non si sviluppa in infelice tensione, fa sì che scintille di verità passino realmente dall'uno all'altro, in reciprocità. E ciò stesso è fecondo.

Non si tratta qui di una specie di quietismo passivo, bensì di una reale stimolazione reciproca – da non confondere con la competizione, che rischia sempre di essere sterile e paralizzante. Chi in piena coscienza si appella al pluralismo ha toccato i limiti della propria conoscenza personale e collettiva, e si rifiuta di imporre la propria soluzione a chiunque. Questo atteggiamento non ha nulla a che vedere con quello che chiamerei il «globalismo» – una specie di variante più morbida del fondamentalismo. Ma il rifiuto dell'uniformità non deve portare come alternativa a una qualche forma di anarchia: si tratta piuttosto di trovare dei sistemi di pensiero che permettano di metterci d'accordo sulle nostre stesse differenze, e di stabilire un dialogo basato su norme che non siano né fisse, né assolute, né eterne; e certamente non inamovibili.

Gw.J. *Ritorniamo su un punto già accennato: il dialogo «interreligioso» ha come condizione che sia stato intrapreso un vero dialogo «intrareligioso» – in altre parole che sia fatto spazio al pluralismo in seno a ciascuna delle confessioni in causa.*

R.P. Il passaggio dall'uno all'altro corrisponde esattamente a quello che abbiamo appena detto. Fin tanto che non si sarà stabilito un dialogo intrareligioso, il dialogo fra le religioni rischia di non essere che un percorso diplomatico, politico, l'iniziativa di un potere che cerca di trovare la pace – e questo è bene – ma è incapace di andare fino al cuore della questione. In tal caso, in effetti, io mi presento a

un incontro per difendere quello che il mio presidente, il mio governo, il mio vescovo o la mia religione mi hanno detto di difendere... Che differenza c'è allora con una conferenza nel quadro delle Nazioni Unite? In realtà, il vero dialogo interreligioso richiede una libertà totale. Non bisogna esigere nulla dall'altro, ma essere disposti a capirlo e a rispettarlo. Niente dev'essere scombuscolato; è importante adottare modi di porsi fatti «su misura», guardandosi da modelli *passepertout*. Non c'è agenda che valga – e neppure *status quo* da difendere: l'essenziale è che si tratti realmente di una *ricerca* da condurre insieme. Ripeto: si tratta di un atto in se stesso religioso.

Gw.J. *Ritiene che la Chiesa cattolica sia entrata nella fase del dialogo intrareligioso?*

R.P. Penso di sì. E anche se guardiamo alla Chiesa romana, o alla Chiesa che è in Roma. Sì, anch'essa.

Potrei riportarle il caso di un teologo che ha vissuto molti anni in India e che ora risiede a Roma. Quando era in India, si distingueva per il suo atteggiamento occidentale e conservatore, tanto che i suoi compagni indiani non lo apprezzavano affatto. E ora ecco che, da quando è ritornato a Roma, appare come un simbolo di progressismo e di apertura. Questo perché, avendo vissuto in un altro contesto, è cosciente dei limiti della sua tradizione, ed è capace ormai di fungere da ponte fra due culture.

Molte cose si muovono nella Chiesa cattolica – e quando dico Chiesa cattolica, non penso unicamente né forse in primo luogo a quelli che, in Vaticano, vegliano sulla fede; la Chiesa cattolica è anche Casaldaliga, Bermejo, Romero, ed è anche Balasuriya, Gaillot, Küng e tanti altri; sono tutti quelli che intendono portare avanti la loro avventura in questa Chiesa. Se si considerano l'Africa e l'Asia, si prende coscienza di come in queste popolazioni ci siano un gran numero di credenti che, pur aprendosi ai valori cristiani, non hanno rinunciato alle loro credenze africane o hindu. E conosco molti missionari occidentali che non hanno cessato di essere membri delle loro congregazioni religiose, e che affermano pubblicamente: «Sono venuto per convertire gli hindu, ed ecco che sono stati loro a convertire me». Sono esperienze di diversità forte all'interno del cattolicesimo. Anche la Chiesa cattolica, di cui lei sembra preoccuparsi, non è un ghetto.

Gw.J. *Nonostante le aperture da lei constatate, la Chiesa cattolica romana, quale si presenta agli sguardi a fianco di altre comunità religiose, offre tuttavia lo spettacolo di un corpo che non si muove molto. L'impressione generale è di un autoritarismo e di una fissità abbastanza consolidati. Basterebbe citare solo gli esempi di Drewermann e di Gaillot, ma ce ne sono molti altri.*

R.P. Atteggiamento autoritario, può essere. Ma consideri le proclamazioni anticapitaliste di Giovanni Paolo II, le sue dichiarazioni ecumeniche, il suo incoraggiamento a «correre il rischio dell'onestà e del coraggio che [il compito della] scienza e della filosofia contemporanea richiede» con l'audacia dei «maestri del Medioevo», come diceva in un colloquio organizzato dall'Osservatorio del Vaticano nel 1988 (se non sbaglio la data). Che poi la *praxis*, per paura di perdere potere, iniziativa o controllo, si discosti da queste dichiarazioni, è possibile, e anche comprensibile. Ma, per citare una frase di Shakespeare, «non tutto è marcio nel regno di Danimarca!». Penso, in effetti, che ci siano segni promettenti, nel senso che le ripercussioni di tali atteggiamenti restrittivi provocano il contrario di quello che essi si ripromettono di ottenere. Pensi alla pubblicità data dal Vaticano alle cosiddette spiritualità orientali (come lo zen, lo yoga...) mettendo in guardia i cattolici dai pericoli reali di quelle spiritualità, come del resto fanno gli stessi maestri orientali.

Lei ha citato gli esempi di Gaillot e di Drewermann¹. Bene, essi sono stati un sicuro incoraggiamento per molti che disperavano in questa Chiesa. Un buon numero dei preti che hanno rinunciato al loro sacerdozio ufficiale risultano essere alla fine fra i migliori annunciatori dello spirito del vangelo – ciò

perché ormai essi si accontentano di vivere il vangelo e darne testimonianza. Non è dunque necessario appartenere esplicitamente all'amministrazione ecclesiastica per diffondere il messaggio del Cristo. Essi pure sono presenza e illustrazione della Chiesa.

Gw.J. *Lei esprime così un giudizio decisamente positivo: bisogna confessare che molti avvenimenti recenti lo mettono a dura prova...*

R.P. Forse sono troppo ottimista o troppo ingenuo – troppo ironico anche: potrei raccontarle qualche gustoso aneddoto della mia vita; mostrerebbe che il modo migliore di combattere un potere opprimente è di non riconoscerlo! Ma ecco un esempio meno ecclesiastico: che cosa ha irritato più di ogni cosa i sovietici nella persona di Solz'enicyn? Il fatto che era cristiano? Ma la maggior parte lo erano. Il fatto che era dissidente? In questo non si differenziava dalla maggioranza. Che cosa dunque li ha irritati di più? Il fatto che egli ha scritto romanzi e racconti nei quali dimostrava che i sovietici e il regime in carica non erano in grado di entrare nell'intimità profonda dell'anima umana, e che si poteva restare se stessi senza essere indottrinati da quelle ideologie marxiste o metamarxiste. Attraverso le sue opere egli ha dimostrato che c'era un'area impermeabile alla macchina oppressiva, alla propaganda, un campo intimo nel quale né il terrore né alcuna manovra potevano penetrare. Ha dimostrato che perfino nel gulag si poteva vivere una vita indipendente e pienamente umana. «Il nostro potere di controllo è neutralizzato!». Ecco quel che li irritava. Anche nella Chiesa si può vivere liberamente.

Analogamente, se non ci si lascia schiacciare dall'autoritarismo, si spuntano in qualche modo le armi al potere. Ma per poter preservare la tua anima dagli attacchi del potere, devi essere libero. Se mi faccio dominare dal timore del potere, cado nelle panie di quel potere; mentre se lo prendo come una realtà esterna, non ci sono redini su di me. Lei conosce quell'idea tradizionale e pienamente ortodossa ricordata da un Giordano Bruno: *De internis non iudicat Ecclesia*, «Delle cose interiori, la Chiesa non giudica». E Giordano Bruno condannato al rogo dall'istituzione ecclesiastica può benissimo essere un santo ed essersi salvato immediatamente. Ma per eludere il potere, non bisogna giocare lo stesso suo gioco.

Gw.J. *Rimane in piedi la questione: l'esercizio di un potere abusivo, quale per esempio si è esercitato – possiamo pensare – nel caso di Jacques Gaillot. Come spiega lei che cose del genere possano semplicemente accadere?*

R.P. Non conosco a sufficienza i dati del dossier Gaillot, e preferisco astenermi dal giudicare chicchessia. Direi comunque che, vista dall'esterno, la cosa è piuttosto triste. Ma crede lei che Jacques Gaillot abbia perso autorità in questa avventura?

Gw.J. *Che cosa secondo lei costituisce in ultima analisi l'anima del dialogo interreligioso? L'amore della verità? L'amore dell'altro?*

R.P. Senza amore non si fa niente di valido, niente di positivo per la realtà cosmoteandrica, per il Regno dei cieli, o con qualunque altro nome si voglia chiamare la realtà nella sua dimensione profonda. Se non è l'amore che mi spinge a entrare nel dialogo interreligioso, devono essere allora altre intenzioni che non esiterei a qualificare come inautentiche – non certo a un livello soggettivo, ma nell'oggettività delle cose. Ciò che non rientra nell'ordine dell'amore non può entrare nell'avventura del dialogo e gli rimane estraneo.

L'amore, infatti, è quello che ci spinge a non considerare né noi stessi né gli altri, e nemmeno questa o quella impresa, come un *mezzo* ordinato a qualcos'altro. L'amore è un fine in sé. Se io ti amo, ti amo e basta. E se tu mi domandi perché ti amo, io non ti dirò: perché sei ricca, o intelligente, o bella.

In questo caso, io amerei la ricchezza, l'intelligenza e la bellezza, non amerei *te*. Pertanto, se nel dialogo interreligioso si insinua un altro motivo, quale che sia, allora non è più altro che una strategia per arrivare a qualcosa di diverso da quello che il dialogo stesso induce.

Se il dialogo interreligioso non è esso stesso un atto *religioso* – l'esperienza della contingenza, la ricerca comune della verità, il bisogno che ho di te e certamente tu di me – allora, lo ripeto, non è più che una strategia, una semplice tecnica ordinata ad altra cosa che esso stesso. Come io lo concepisco, il dialogo non può essere che un atto d'amore. L'ideale, dunque, potrebbe essere espresso nei termini seguenti: io ho tanto amore per la verità e per la giustizia che sento il bisogno che tu mi aiuti ad approfondirla – e questo anche se non conosco le tue posizioni prima di essere entrato in dialogo con te. Avrei allora un atteggiamento di attesa e di speranza. È questo l'atteggiamento che l'amore genera.

Aggiungerei ancora qualcosa che la cultura moderna, nella sua dicotomia, ha largamente dimenticato – e sono pronto a difendere questa tesi filosoficamente; si tratta del punto seguente: *l'intenzione di un atto appartiene intrinsecamente all'atto stesso*. Da questo punto di vista, non c'è atto su cui si possa esprimere un giudizio puramente oggettivo. Se io ti curo per la sola ragione che intendo consolidare il mio prestigio e farmi un nome nella mia specializzazione, questa intenzione modifica l'atto stesso dell'intervento chirurgico, dell'eventuale guarigione, ecc. So che la cultura moderna, che ha preso l'abitudine di oggettivare tutto, tende a negare questa possibilità di determinazione, ed eventualmente di ferita o di violazione dell'atto – anche quando si tratta dell'esercizio del conoscere. Ma è importante ritornare a una più sana valutazione delle connessioni interne alla realtà, e convenire che l'amore è costitutivo del dialogo: gli è totalmente interno.

Gw.J. *In questa prospettiva di un dialogo vero, che cosa intende lei per «esperienza multireligiosa»?*

R.P. Riconosco che la parola è ambigua. Preferisco parlare oggi di interculturalità. E nego allo stesso tempo la possibilità di un multiculturalismo che sia al di sopra delle culture. Se così fosse, i sedicenti multiculturalisti verrebbero a trovarsi in una posizione dominante rispetto a quelli che si richiamano a una sola cultura. Il multiculturalismo sarebbe allora semplicemente una cultura superiore. Viceversa, l'*interculturalità* è sempre possibile e auspicabile, e il suo luogo di espressione è proprio il dialogo – in ogni uomo, fra gli uomini, fra i gruppi e fra le culture.

Questo dialogo interiore arriva fino alla possibilità di fare un'esperienza religiosa in più d'un contesto socio-culturale. Non credo si possa negare che ci siano uomini che hanno fatto un'esperienza religiosa valida all'interno di una pluralità di religioni; abbiamo del resto testimoni ben più numerosi di quanto non si pensi di solito. Io vedo almeno tre condizioni perché sia possibile una «esperienza multireligiosa» che non cada in un facile eclettismo o nell'indifferenza religiosa. La prima è che si tratti di un'esperienza autentica, profonda, e non di un gusto per l'esotico e la novità. La seconda, che non si assolutizzi la propria esperienza, ma si resti consapevoli che la sua interpretazione si inserisce in un contesto determinato. E in terzo luogo, che non si identifichi l'esperienza religiosa con una qualsiasi ideologia. L'uomo, infatti, è più che le sue idee e la religione più che un sistema di dottrine.

Gw.J. *Non si può ravvisare un'analogia fra quello che lei evoca qui e l'esperienza corrente del bi- o del plurilinguismo?*

R.P. In effetti, può essere illuminante. Se accade che io abbia radici profonde in due paesi, mettiamo la Polonia e la Francia, potrei possedere due lingue e vibrare con due tipi di sensibilità. Al punto che, se vengono attaccati i Polacchi, questo mi tocca al cuore con la stessa forza che se vengono attaccati i Francesi. Perché non dovrei avere allora, non dico soltanto una doppia nazionalità – cosa che

riguarda il campo giuridico –, ma una fedeltà multipla che mi faccia sentire allo stesso tempo una cosa e l'altra? Poiché, certamente, la Francia non è la Polonia.

Può dunque esistere una profonda esperienza di appartenenza a contesti culturali diversi. Perché dovrebbe essere radicalmente impossibile in ambito religioso? Mi spingerei ancora più avanti, fino a sostenere che se nel crogiolo del tuo cuore non fai almeno in maniera incoativa un'esperienza *interreligiosa*, rischi di divenire, in una maniera o nell'altra, un fanatico. Perché? Per la buona ragione che, se non condivido in niente la tua esperienza singolare, se addirittura sembro testimoniare di una differenza con te che si situerebbe nel registro del contraddittorio e dell'esclusione, non mi resterà, nel momento in cui ci troveremo a parlare insieme, che tentare di convertirti – posto che non faccia la scelta di combatterti, o più semplicemente di ignorarti...

Questa apertura radicale all'elemento centrale di un'esperienza religiosa è il segno della sua autenticità. È vero che passare da qui a una doppia fedeltà che impegni a un livello paragonabile non è cosa comune. Resta il fatto che una vera esperienza di questo tipo, vissuta dal di dentro, è infinitamente preziosa.

Gw.J. *Spingendoci ancora più lontano, pensa che sia possibile fare un'esperienza religiosa profonda al di fuori di un'appartenenza esplicita a una tradizione o a una comunità?*

R.P. L'esperienza religiosa non va certo confusa con l'appartenenza religiosa. L'esperienza religiosa basta a se stessa. L'interpretazione che io tenterò a seguito di questa esperienza, la vivrò indubbiamente in un contesto dato, per mezzo di una lingua, di una cultura o di una religione determinata. Ma l'esperienza religiosa come tale è al di qua di qualsiasi qualificazione. Ma poiché siamo esseri pensanti, non possiamo fare a meno di dire: ho fatto una certa esperienza del *nirvana*, o del vuoto, o dell'amore. E designo quindi questa esperienza in una maniera che ritengo essere più vicina, poniamo, al buddhismo o al cristianesimo, o a un'altra religione. Per questo non parlerei, in definitiva, di «esperienza multireligiosa»; al livello della mia comprensione, in effetti, c'è sempre un riferimento contestualizzato. Ma, di nuovo, l'esperienza interreligiosa è certamente possibile.

Preciso ulteriormente. Un'esperienza pura, in sé ineffabile, può dare luogo a un'espressione di ordine intellettuale; e se conosco con sufficiente profondità più d'una tradizione religiosa, mi troverò in condizione di esprimere questa esperienza unica in linguaggi differenti. Come tali, questi linguaggi rimangono in effetti differenti – e colui che non ne domina che uno solo avrà buon gioco a dire che non vede alcuna corrispondenza con un altro: quando parli del *nirvana* o di Dio, non dici propriamente la stessa cosa! Ma se si tratta di qualcosa di veramente ineffabile – e ogni esperienza non rientra forse nell'ordine dell'ineffabile? – non mi trovo già in difficoltà nel momento in cui passo a tradurlo in parole? Sarà sempre un'approssimazione, una traduzione – un tradimento –, una specie di balbettamento a proposito di quello che cerco di spiegarti, o anche di spiegare a me stesso. Non dobbiamo allora pensare che un tale ineffabile sia espresso comunque sempre in maniera inesatta, ma pure in modo diverso mediante i molti sistemi d'espressione?

Operando così, corro meno il rischio di confondere l'esperienza con l'espressione particolare che ne do in prima istanza. In realtà, un'esperienza profonda, essendo ineffabile in se stessa, non può chiudersi in un'unica tradizione religiosa; se essa non può fare a meno di accedere al linguaggio, perché non ci si dovrebbe poter riferire a una pluralità di linguaggi – compreso il linguaggio secolare?

Sottolineo che parliamo qui di esperienza profonda, e non delle religioni in quanto tali, poiché ogni religione ha il suo linguaggio proprio che la distingue, e non si possono parlare due lingue nello stesso momento.

¹ Jacques Gaillot (1935), vescovo di Évreux (Francia), fu al centro di polemiche per alcune sue pubbliche prese di posizione in campo politico e sociale (obiezione di coscienza, appoggio ai Palestinesi, anti-apartheid, contro gli esperimenti nucleari francesi) sgradite alle autorità sia nazionali sia ecclesiastiche; nel 1995 fu nominato vescovo titolare di Partenia (Algeria) e dovette abbandonare la sua diocesi; resta impegnato in diverse lotte sociali, morali e politiche. Eugen Drewermann (1940), sacerdote, teologo e psicoterapeuta tedesco, è incorso in censure dell'autorità ecclesiastica per le posizioni assunte su vari problemi morali e di disciplina ecclesiastica, da lui valutati nell'ottica delle discipline psicologiche e psicoanalitiche [*N.d.T.*].