

# I VOLTI, LE FEDI, LA COMUNITA'

## *Percorsi di futuro in un mondo che cambia*

*«Tempo verrà  
in cui, con esultanza,  
saluterai te stesso arrivato  
alla tua porta, nel tuo proprio specchio  
e ognuno sorriderà al benvenuto dell'altro,  
e dirà: Siedi qui. Mangia.  
Amerai di nuovo lo straniero che era il tuo Io.  
Offri vino. Offri pane. Rendi il cuore  
a se stesso, allo straniero che ti ha amato  
per tutta la tua vita, che hai ignorato  
per un altro che ti sa a memoria.  
Dallo scaffale tira giù le lettere d'amore,  
le fotografie, le note disperate,  
sbuccia via dallo specchio la tua immagine.  
Siediti. È festa: la tua vita è in tavola»<sup>1</sup>*

### **Multiculturalismo e multireligionismo<sup>2</sup>**

**L'**incontro, inevitabile, con altri popoli, altre culture, altre religioni, che sta avvenendo anche nel nostro Paese, potrebbe avere esiti diversi: trasformarsi in scontro; oppure rimanere al livello di tollerante convivenza pacifica e separata; o, ancora, trasformarsi in reciproco incontro e arricchimento, anche se il confronto con il diverso può mettere in discussione certezze e sicurezze.

Una cosa è certa: ne deriverà un cambiamento il cui risultato non è prevedibile. Un nuovo e diverso rinascimento, o una

nuova e inedita barbarie?

Il cambiamento è comunque irreversibile e i prossimi anni presenteranno modalità relazionali e comunicative inedite rispetto ad ogni *standard* precedente. La società multiculturale non si improvvisa: nasce dalla conoscenza, in tutte le dimensioni, degli altri, i diversi.

I mutamenti non sono stati, e non saranno solo politici, economici, scientifici, tecnici, ma di una complessità crescente per l'immissione di sempre nuove variabili.

Una di queste è la variabile religiosa, la cui lettura è importante non solo perché la conoscenza della religione e delle religioni è da sempre una prospettiva per comprendere il cambiamento sociale, ma anche per la novità costituita dal fatto che molti italiani si convertono a fedi religiose un tempo estranee alla cultura occidentale, o si avvicinano a movimenti spirituali nuovi che meglio sembrano soddisfare le esigenze degli uomini della società moderna e post-moderna.

Il multireligionismo, come componente ed espressione primaria del multiculturalismo, è una conseguenza inevitabile del crescente e irreversibile movimento migratorio, del mescolarsi e convivere di uomini, etnie, culture, strutture sociali diverse.

## ***Crisi e potenzialità delle religioni***

Il processo di profondo cambiamento del «campo religioso», col dilatarsi progressivo del pluralismo e la presenza sul *mercato* di nuovi «credo» (Islam, religioni orientali, Buddismo, sette, *New age*...), impone, in Occidente, un modo nuovo di confrontarsi con esso. Presente all'interno di ogni religione, compresa quella cattolica, il pluralismo prodotto da una notevole soggettività nella selezione dei contenuti e dei riferimenti di appartenenza, non è indenne da forti rischi di derive privatistiche e fondamentalistiche.

Tale situazione si intreccia, complicandolo, con un fenomeno di crisi in atto nelle religioni tradizionali (soprattutto la cattolica e la protestante) che prende forma nel processo che possiamo chiamare di *deistituzionalizzazione*, per cui gli aderenti ad esse, senza abbandonarle formalmente

e senza contestazioni conflittuali, si comportano in modo sempre più libero rispetto alle indicazioni provenienti dalle autorità religiose.

Soprattutto i giovani prendono le distanze da tutte le istituzioni, laiche e religiose. Più si è giovani e meno si è legati a una chiesa, anche se molte ricerche rilevano una crescita della religiosità che può costituire un ritorno alla fede come ricerca di senso per l'esistenza, come risorsa per far fronte all'incertezza sociale, ad una crisi di identità, di riferimenti ideali e di aggregazione. Motivazioni in termini più immanenti che trascendenti, dove la religiosità è vissuta in forme sempre meno dogmatiche e sempre più etico-sociali, in parte autonome rispetto all'istituzione. L'impegno, per esempio, nel volontariato e nel sociale sostituisce per molti credenti quello nella vita liturgica e sacramentale. In esso, l'amore del prossimo fa vivere l'amore di Dio, diventa «concretezza» che l'appartenenza istituzionale non riesce pienamente a far vivere in sintonia con le esigenze, le paure, le incertezze della società attuale.

La profonda trasformazione in atto nella società ha cambiato la struttura mentale di tutti, ma in particolare quella delle nuove generazioni rispetto a quelle precedenti. Oggi, specialmente da parte dei giovani, si dà sempre più importanza all'esperienza, al con-vivere piuttosto che al con-credere – «è vero ciò che ho potuto sperimentare» –, più ai rapporti comunitari ed umani che alla condivisione dei contenuti della credenza.

Quello che in altri periodi culturali era la relazione tra l'Essere e il dover essere è oggi invertito: è dalla constatazione di quello che il soggetto è, dalle sue esperienze e relazioni che viene progettato il dover-essere e la stessa rappresentazione e relazione con l'Essere. Non a caso, e neppure troppo lentamente, si fa strada l'idea di una «religione dell'umanità».



La multireligiosità, infatti, concilia il nomadismo spirituale e il sincretismo<sup>3</sup>, e per ciò stesso frammenta e inibisce le appartenenze istituzionali di lungo periodo; la stessa immagine di Dio evolve sorprendentemente in questi giovani postcristiani verso un divino «senza volto e senza nome».

La divaricazione crescente tra etica e religione dà luogo ad una netta deriva individualistica nella formazione del giudizio morale soggettivo, fortemente influenzato dal processo di spettacolarizzazione di cui i giovani soprattutto sono spesso protagonisti e vittime.

Il soggetto si sostituisce, così, all'autorità religiosa nel fondare e definire la legittimità delle scelte e dei propri orientamenti e comportamenti.

### **Comunità cristiana e accoglienza dello straniero**

A fronte di questa situazione, anche il pluralismo va rifondato sulla base di valori da riscattare storicamente, a partire da quello di «persona umana». È sempre più chiaro, infatti, sul piano sociale, come solo la riscoperta e il rispetto concreto della dignità umana siano un punto di stabilità e di confronto tra la multiculturalità – perché non degeneri nell'individualismo e nell'indifferenza – e l'interculturalità e interreligiosità – perché non degenerino in relativismo estremo.

L'incontro con l'altro, portatore di una diversa visione religiosa della vita, pone, certamente, una serie di interrogativi alla comunità cristiana<sup>4</sup>. Al di là dei pronunciamenti magisteriali<sup>5</sup> sul dialogo interreligioso, al di là degli eventi celebrativi (di cui Assisi resta il più significativo) è l'impatto con la prassi pastorale che qui interessa.

Innanzitutto, la risposta non può che essere una reazione «non emotiva», ma «pacata e corale».

Un tempo come questo può far emergere

reazioni disperate, che portano con sé il segno della diversa lettura delle opportunità e dei pericoli contenuti nella nuova situazione di una Chiesa che si scopre, ormai, chiesa tra le chiese, o – per utilizzare un'espressione di moda – «chiesa di minoranza».

C'è in molti la *reazione nostalgica* di chi si rifà a quando le cose erano chiare e funzionavano bene e crede di risolvere i problemi continuando a riferirsi agli schemi di un tempo. In altri c'è la *reazione stizzita* che finisce per portare a contrapposizione e incomunicabilità. C'è, infine, la *reazione della chiusura*, fatta di rassegnazione, di fuga dalla complessità della situazione che porta la comunità a rifugiarsi in forme di radicalismo evangelico, non privo di arroganza e di ostilità al mondo. Quella della «setta» è una tentazione sottile per chi vive la propria condizione minoritaria senza lasciarsi interrogare dalla nuova situazione.

Il giusto atteggiamento sembra possa essere quello di chi – con sano realismo – legge il presente alla luce della fede, vede le insidie e scopre le opportunità del proprio tempo, cerca di entrare in un ritmo corale, comune. Sceglie di camminare con gli altri, perché sa che la presenza ecclesiale deve essere una presenza ispirata al dialogo, alla ricerca dei sentieri che accomunano e non di quelli che dividono.

### **Guardare al passato per segnare sentieri per il futuro**

Fin dalle sue origini, del resto, il Cristia-

IL GIUSTO

ATTEGGIAMENTO

SEMBRA ESSERE

QUELLO DI CHI

SCEGLIE DI

CAMMINARE

CON GLI ALTRI

nesimo è plurale<sup>6</sup>. L'unico Dio narrato da Gesù Cristo può essere ridetto al mondo solo in una pluralità di espressioni. Non a caso la chiesa ha riconosciuto canonici quattro vangeli e non uno solo, e li ha accolti accanto a una molteplicità di scritti del Nuovo Testamento che rendono una testimonianza multiforme all'«unico Signore, Gesù Cristo» (1Cor 8,6). Non la fissità di un libro, dunque, ma la dinamicità di un evento suscitato dallo Spirito Santo – che è la libertà di Dio – è all'origine del Cristianesimo. Il pluralismo di espressioni testuali, cui corrisponde a livello storico e di fede un pluralismo di espressioni ecclesiali, di concezioni cristologiche, di usi liturgici, di accenti spirituali, riflette l'inesauribilità del mistero di Dio rivelato in Cristo Gesù e accolto in culture diverse.

Non solo, la Bibbia cristiana comprende al proprio interno anche le Scritture d'Israele con cui pertanto nutrirà un dialogo perenne: l'alterità è al cuore delle Scritture della chiesa e il dialogo con altre espressioni religiose è inscritto nella vocazione originaria del Cristianesimo. Lungi dall'essere «religione del libro», il Cristianesimo si presenta come interpretazione vivente – nella diversità dei tempi e dei luoghi, delle etnie e delle culture – della vita, morte e resurrezione di Gesù Cristo: interpretazione che è il compito storico delle comunità cristiane. Nella storia, infatti, Cristo è sempre il Cristo «creduto», connesso inscindibilmente a comunità di credenti che gli danno un volto e lo narrano agli uomini loro contemporanei. Questo dato fa sì che il Cristianesimo abbia in sé gli antidoti naturali a due costanti tentazioni di ogni religione «rivelata»: il fondamentalismo e l'integralismo. Se, infatti, le stesse Scritture ritenute canoniche rimandano a una pluralità di tradizioni e di interpretazioni, come sarà possibile una loro lettura fondamentalista? Come non tener conto, nei propri

giudizi e nei propri comportamenti, di altri testi biblici, di altri punti di vista, di altre pagine di storia scritte da credenti di diverse tradizioni ecclesiali? Rileggere la Scrittura come un insieme di comprensioni dell'unico mistero, rileggere la storia dei credenti in Cristo come un libro in cui le pagine luminose si alternano e si intrecciano a quelle più oscure conduce allora a una salutare prudenza nel considerare il proprio punto di vista come l'unico ammissibile.

Anche l'integralismo – la rigida certezza dei «puri e duri» che rigettano ogni alterità fino a escluderla anche violentemente dai propri orizzonti – è minato alle radici dal pluralismo fondante la fede cristiana: dalla varietà degli scritti del Nuovo Testamento e dal pluralismo delle espressioni di fede della chiesa antica viene un appello a vivere la propria fede non *contro* gli altri, ma in costante ricerca di comunione, attraverso l'unificazione interiore, la ricomposizione fraterna dei conflitti e l'accoglienza del dono offerto dalla diversità dell'altro.

Né si dimentichi come la chiesa abbia compreso se stessa attraverso la categoria del *corpo*: formato da una pluralità di membra differenti, che tali restano ma che sono chiamate a collaborare, a riconoscersi reciprocamente, ammettendo di avere bisogno l'una dell'altra. La diversità è costitutiva dell'unità ed è essenziale all'identità. La diversità *nella* chiesa e *tra* le chiese appartiene all'*humus* del cristianesimo e non va eliminata: sempre lo stesso Spirito manifesterà, nelle diverse persone e culture, comprensioni plurali, differenziate, dell'unico volto di Cristo, gloria dell'unico Dio Padre di tutti.

Dalla percezione del modello «comunione plurale» come costitutivo del Cristianesimo, discende la concezione della *verità* e il rapporto tra verità e definizioni della verità. Per il Nuovo Testamento e la chiesa nascente, la verità è la persona di

Cristo, mentre nella tradizione successiva essa diviene sempre più un complesso dottrinale: la verità prodotta e definita dalla chiesa stessa. Così la definizione della verità rischia di sostituirsi alla verità vivente, Gesù Cristo risorto. Occorre, invece, percepire che le definizioni della verità, ovviamente diverse nei diversi contesti linguistici e culturali, stanno all'interno del grande movimento della *ricerca della verità*, dell'approssimazione – sempre imperfetta – alla verità. Se a questa coscienza umile si sostituisce la pretesa di possedere la verità (confusa con la sua definizione) si finisce in un imperialismo culturale, in cui l'inculturazione del Cristianesimo viene fatta prevalere sul Cristo stesso e in cui il rivestimento culturale assume maggiore importanza del vangelo. Allora la violenza, il fanatismo, l'intransigenza saranno inevitabilmente in agguato. La comunione plurale che discende dalla rivelazione biblica dovrebbe anche aiutare un ripensamento dell'*universalismo*, tendenza che ha suscitato nella storia atteggiamenti di violenza e persecuzione da parte dei cristiani. Perché l'universalismo non degeneri in totalitarismo, va pensato come universale bisogno dell'altro e declinato come vocazione all'esilio, alla diaspora, alla dispersione tra le genti, le culture: la fede cristiana non può coincidere con una cultura o un'etnia o un sistema di pensiero. Essa è transculturale e il suo lavoro di inculturazione deve essere perciò accompagnato da un'opera di deculturazione per non rischiare di spacciare per vangelo ciò che è forma culturale.

Ora, per dar spazio a questo pluralismo vitale e vivificante occorrerà sempre più imparare l'arte dell'*ascolto*. Non si tratta di cercare nell'altro ciò che vi è di più simile a noi e al nostro ambito religioso e culturale – questa sarebbe la smentita più netta del dialogo – bensì di cogliere l'altro e di accoglierne l'alterità cessando di

vedere in lui solo ciò che ci assomiglia e che riusciamo a comprendere. Per questo un dialogo autentico dà spazio all'ascolto, che è vita insieme, condivisione dei propri beni spirituali, frequentazione reciproca per imparare i rispettivi linguaggi espressivi, apprendimento di ciò che di noi e della nostra tradizione ferisce o risulta irricevibile all'altro.

Così possono lentamente cadere le barriere dei *pre-giudizi* e si possono individuare i veri punti di distanza, imparando a *pensare con l'altro*: pensare insieme gli stessi problemi e affrontarli tenendo conto degli altri aiuta a uscire dalle logiche particolaristiche, dagli atteggiamenti di ripicca, di rivincita, di superiorità che spesso intaccano i rapporti di dialogo tra confessioni e religioni.

Senza temere di scadere nel relativismo. Ciò non accade se non si dimentica che tra un cristiano e l'altro, tra una chiesa e l'altra, deve sempre regnare, come *terzo* salvifico, Gesù Cristo. Il «terzo» è figura di ciò che fa stare insieme mentre distingue; accomuna mentre personalizza, e sempre dilata sia l'uno che l'altro. Ricordando il Regno di Dio come «terzo» oltre la chiesa e le chiese – esse infatti vivono del proprio superamento nel Regno veniente – i cristiani sapranno ritrovare la necessaria comunione per essere parola eloquente di salvezza per il mondo e per gli uomini, sapranno essere continuo e armonico annuncio del futuro del mondo in Dio. O, se si vuole, di Dio come futuro del mondo.

### ***Per una pedagogia dell'accoglienza<sup>7</sup>***

La reazione scomposta, non di rado ingenua – registrata dalle cronache in episodi anche contrapposti – di fronte al pluralismo di «credo» che connota ormai il nostro Paese, scarsamente allenato a confrontarsi a fondo, e non solo epidermicamente, con la diversità religiosa, deve farci riflettere sull'urgenza di adottare il

metodo del discernimento *sim-patico*, del rispetto, della mediazione, del confronto, dell'ascolto reciproco. In una parola il metodo del dialogo.

«Il dialogo – comunque lo si voglia definire e valutare – non è una qualità innata, una virtù nella quale “nasciamo imparati”, e neppure un istinto naturale. Al dialogo, piuttosto bisognerebbe essere educati e, se possibile, autoeducarsi»<sup>8</sup>. Cosa difficile in una società come la nostra che sembra aver scelto l'isolamento, la diffidenza, la chiusura preconcepita nei confronti dell'altro come cifra identificante. A partire dal modo di concepire la struttura degli agglomerati urbani.

Nella società «occidentale», in seguito all'urbanizzazione massiccia e alla nascita di quartieri residenziali immersi nel verde, abbiamo assistito a un progressivo «isolamento» delle nostre case, ormai lontane parenti sia delle dimore rurali aperte sui campi e alla sosta dei viandanti, sia delle abitazioni di Paese affacciate su piazze e vie di convergenza e di comunicazione, sia dei condomini popolari dove l'affollamento andava di pari passo con una spontanea solidarietà. Oggi la dimora ideale pare essere una proprietà ben delimitata da cinte, muri, siepi, cancelli, protetta da sguardi indiscreti, difesa da porte blindate, allarmi e congegni elettronici.<sup>9</sup>

In un momento in cui la riflessione sulle modalità e la qualità dell'accoglienza da riservare agli stranieri che giungono tra di noi si fa sempre più urgente, ci dovremmo interrogare su come sia possibile che una nazione e una società sviluppino prassi di ospitalità e di inserimento del diverso nel proprio tessuto culturale, se i singoli – persone e nuclei familiari – non sono più capaci, come invece lo erano in una società più «arretrata», di aprire concretamente la porta della propria casa al forestiero che bussa e chiede magari solo di sedersi a tavola per condividere un pasto.

Non possiamo infatti dimenticare che le

case stesse appartengono al nostro «linguaggio», che anch'esse dicono la nostra disponibilità o meno all'ospitalità e al dialogo. Non si tratta di rinunciare ad avere un luogo in cui poter vivere un certo silenzio, una dimensione raccolta, singola o familiare che sia, ma la qualità della nostra vita sociale dipende anche dalla nostra capacità di non trasformare questa custodia dell'intimità in un'ossessione offensiva degli altri o in una barriera invalicabile che imprigiona per primo colui che l'ha costruita. È ancora una volta il difficile eppure fecondo equilibrio tra alterità e identità a essere in gioco in quella che potrebbe sembrare una semplice questione architettonica o urbanistica. Chiudersi nel sicuro della propria casa ha a che fare col rinchiudersi tribalistico sul proprio *particolare*, sul proprio etnocentrismo, che è una delle reazioni possibili alle ingombranti tendenze all'universalità e alla globalizzazione (dei valori non meno che del mercato) che caratterizzano questo nostro tempo. Questo non significa sottovalutare lo stato di insicurezza psicologica nei confronti di un'alterità sconosciuta e non rielaborata. Vuol dire, invece, che questa deve essere superata e può esserlo attraverso quell'etica dell'incontro e del dialogo che, già nel secolo scorso, avevano prospettato Buber, Heidegger, Lévinas, i pensatori del personalismo francese.

Sarà, allora, lì, sulla soglia, che potrà avvenire il primo gesto di comunicazione: *il saluto*. Non qualcosa di convenzionale, ma un segno, che, radicato in una determinata cultura, sia capace di esprimere all'ospite che egli è il benvenuto e che la sua venuta desta gioia.

Non sempre questo atteggiamento nasce spontaneo; ma non dimentichiamo che si sceglie di ospitare chi sopraggiunge prima ancora di conoscerlo e di valutarlo, prima di discernere perché è venuto! La sua presenza è comunque e sempre tempo favo-





revoles, opportunità per vivere l'accoglienza. Anche perché «attraverso gli occhi degli altri tu riscopri qualcosa della tua identità, qualcosa che puoi riscoprire solo attraverso gli occhi, la voce, la presenza dell'altro. Questo è il segreto di ogni incontro e di ogni dialogo autentici». L'identità, infatti, non è nel soggetto, ma nella relazione, nel rapporto, nella dimensione «io-tu»<sup>10</sup>.

E il saluto di benvenuto introduce l'ospite non solo nella casa, ma nello spazio privilegiato dell'accoglienza: *l'ascolto*. Si tratta di ascoltare innanzitutto la «presenza» dell'altro, prima ancora delle sue parole, e cercare di percepire qual è il suo bisogno. A volte chi è ospitato, soprattutto se straniero, fatica a parlare: ascoltarlo, allora, è compito primario ed essenziale. Si tratta di ascoltare quello che l'ospite vuole comunicare, e l'ascolto autentico ha sempre una dimensione di rispetto: non si può avviare un dialogo assalendo subito di domande il nuovo arrivato, né si può essere disponibili all'incontro solo se avviene secondo i nostri schemi e desideri. Allora, per ascoltare veramente, è necessario creare dentro di sé uno spazio

di silenzio in cui la parola dell'altro possa risuonare con chiarezza. È così che l'ascolto compartecipe diventa empatia, compassione, dedizione dell'uomo nei confronti dell'uomo.

E nell'ascolto ci si confronta anche con la paura, non negandola, ma affrontandola e sottoponendola a discernimento, unica condizione per sperare di vincerla razionalmente. La diversità tra l'ospitante e l'ospitato è reale, e all'incontro tra i due si giunge non sminuendola, ma accogliendola come realtà che interpella, pone domande cui si è chiamati a dare risposta, proprio nel confronto tra la propria identità e quella dell'ospite sconosciuto. Lo straniero cessa di essere «estraneo» quando lo ascoltiamo, nella sua irriducibile diversità, ma anche nella sua umanità a noi comune.

Ora, ascoltare non è mai atteggiamento passivo: l'ascolto è attenzione e volontà di una presenza che accoglie, facendo tacere se stessa per dare peso, fiducia alla parola dell'altro. Un ascolto autentico richiede quindi che si rinunci ai pregiudizi, fuggendo la tentazione di giudicare l'ospite – che è una persona sconosciuta nel suo

carattere e nelle sue modalità di espressione – sulla base di tipizzazioni fondate su criteri di giudizio popolari, ereditati da un passato anche remoto, conseguenze di una memoria collettiva non ancora purificata.

Occorre dunque far tacere questo tipo di «lettura» dell'altro, sospendere il giudizio e impiegare tutte le energie, non solo quelle intellettuali, per ascoltare l'ospite. È lui che deve dire chi è, narrando se stesso, svelando quello che intende svelare, custodendo quello che ritiene prematuro far conoscere. Nel totale rispetto, «perché ascoltare [...] significa riconoscere che la voce dell'altro [...] non è un rumore fra i tanti, ma la rivelazione di un "io"»<sup>11</sup>. Un'ospitalità di questo tipo – antica quanto il mondo, specialmente nelle società nomadiche o contadine – può sembrare oggi un'utopia: tutto nelle nostre leggi, nei nostri costumi, nella nostra gestione del tempo, dello spazio e della proprietà sembra andare nella direzione opposta. Eppure, se saremo capaci di praticarla, a livello individuale e collettivo, quasi inavvertitamente finiremo per scoprire che facendo spazio all'altro nella nostra casa e nel nostro mondo interiore, la sua presenza non ci sottrarrà spazio vitale, ma allargherà le nostre stanze e i nostri orizzonti, così come la sua partenza non lascerà un vuoto, ma dilaterà il nostro respiro fino ad abbracciare il mondo intero.

### ***Per una spiritualità del dialogo: l'elogio del bacio***<sup>12</sup>

Se ogni religione prendesse le distanze dall'eterna difesa della propria identità tradizionale, forse gli uomini potrebbero finalmente imparare il significato del termine «fraternità»: tensione comune verso uno stesso orizzonte, sempre più lontano di quanto non si creda.

D'altro canto, molti dei racconti mitici che mettono in scena dei fratelli sfociano nel fratricidio. In tal modo il mito ci rac-

conta che è molto difficile co-abitare, co-esistere: tutti noi crediamo di essere soli al mondo e l'arrivo dell'altro ce lo fa vedere come un ostacolo alle nostre aspirazioni. Prendere coscienza del fratello e della sua legittimità ad esistere significa necessariamente cambiare atteggiamento, addirittura morire simbolicamente, abbandonare l'onnipotenza del nostro desiderio.

Attraverso la moltiplicazione degli scambi culturali, ognuna delle grandi religioni si trova oggi nella stessa situazione: gli altri sono entrati in scena, la situazione è irreversibile, è necessario superare il complesso del fratello e condividere il Regno dei Cieli.





Per esprimere l'accettazione di questo abbandono, la rinuncia ad essere tutto e ad avere il mondo per sé, gli uomini hanno inventato la gestualità del bacio che, simbolicamente spesso associato a una fraternità unanimista e moralizzante, è invece uno dei più ambivalenti che ci sia. Se ne ha prova in episodi biblici famosi. Ad esempio l'incontro di Esaù e di Giacobbe che si ritrova, inquieto, di fronte al fratello nemico: ma «Esaù gli corse incontro, lo abbracciò, gli si gettò al collo, lo baciò e piansero» (*Gen 33, 4*). Questo bacio – per una sottigliezza linguistica importante – può essere letto come la conversione miracolosa del fratello in collera, perché Dio ha esaudito le preghiere di Giacobbe, ma anche all'opposto – come fanno alcuni commentatori – ricordando il *Libro dei Proverbi*: «Leali sono le ferite di un amico, fallaci i baci di un nemico» (27, 6). Questi scettici hanno dalla loro un argomento formidabile di ordine linguistico: «baciare» e «mordere», in ebraico, si distinguono nella grafia da un solo e unico punto! Lo spazio che separa il bacio dal morso è quindi nell'ordine dell'infinitesimale.

E non è proprio questa impercettibile distanza tra l'amore e il crimine che, più tardi, un uomo chiamato Giuda varcherà? Colui che denuncia il Cristo sul Monte degli ulivi lo fa con un bacio, rimasto tristemente famoso. E, se Gesù gli risponde: «Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo!» (*Lc 22, 48*), forse lo fa per dare a tutti noi una specie di ultimo avvertimento. Troppo spesso, infatti, i nostri amori e le nostre fraternità non sono accompagnate da una conversione in profondità dell'anima e nascondono latenti rivalità. Il bacio, allora, è solo la maschera di un'inconfessabile volontà di potenza. «Bacio il mio rivale, ma è per soffocarlo» fa dire Racine a Nerone nel suo *Britannicus*: non siamo forse tutti dei Nerone, o dei Giuda, quando ci rifiutiamo di scavare in noi stessi per scoprire, oltre una fraterni-

tà di superficie, il reale legame che ci unisce all'altro?

Ma al di là della sempre possibile perversione del bacio in morso, di cui parlano i maestri talmudici, è forse possibile restituire al bacio, proprio in ragione della sua ambiguità iniziale, la sua potenza evocatrice come simbolo dell'amore. Le religioni, scegliendo di incontrarsi per dialogare – o spinte a farlo dalla forza delle cose – potrebbero assumere il modello del bacio come archetipo di una comune rinuncia ad ogni volontà di potenza, che li porterebbe a «baciarsi» senza secondi fini, cioè ad entrare in vera comunione?

Cosa significa, in realtà, baciarsi?

Quando ci si accinge a dare un bacio, ci si avvicina al volto dell'altro, a questa parte del suo corpo che meglio riflette la sua identità di essere autonomo, la sua alterità, la sua unicità, tanto da poterlo effettivamente mordere: si potrebbe approfittare della vulnerabilità dell'altro che ha abbassato la guardia e presenta in totale fiducia il volto e il petto.

Così vicini all'altro che ci offre la sua persona, potremmo ricordare che la bocca, prima di essere l'organo della parola e dei baci, fu quello della suzione del seno materno, quello del nutrimento, dell'assorbimento, cioè, dell'altro, della riduzione dell'«altro» al «medesimo», di una relazione in cui l'identità si costruisce a spese dell'alterità. Potremmo quindi essere tentati di divorare il nostro prossimo, talmente prossimo in questo istante da essere alla nostra mercé...

E tuttavia, mediante il bacio, lo sfioriamo soltanto, esprimendogli così la nostra rinuncia ad ogni violenza. La gestualità simbolica del bacio è il mezzo più diretto per dire all'altro che ci nutriremo della sua presenza e della sua persona senza tuttavia divorarlo, che ci arricchiremo di lui senza che egli ne venga minimamente impoverito. «Amore: scambi reali nel corso dei quali ognuno cresce senza tutta-

via diminuire l'altro», scrisse un giorno Daniel Pons. Lo specifico di una relazione di qualità tra due uomini, infatti, è che il bilancio della sua economia è sempre positivo: ciò che uno ha imparato dall'altro non ha reso più ignorante quest'ultimo; ciò che uno ha dato all'altro non è andato perduto; alla fine tutti e due si trovano accresciuti, e lo scambio si chiude

con una creazione.

Tutta la magia dell'amore si trova quindi espressa in un gesto che potrebbe diventare il paradigma del dialogo tra le religioni, come delle relazioni che esse intrattengono con il mondo. L'esperienza reale di un superamento della violenza è la vocazione propria dell'uomo. Essa è anche *l'alfa* e *l'omega* di ogni vera spiritualità.

## note

<sup>1</sup>D. Walcott, *Mappa del nuovo mondo*, Adelphi, Milano 1987, p. 99.

<sup>2</sup>Cf. R. De Vita-F. Berti (edd.), *La religione nella società dell'incertezza. per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, Franco Angeli, Milano 2001.

<sup>3</sup>Cf. D. Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003. L'autrice documenta come oggi la dimensione religiosa è cambiata rispetto a quella che hanno vissuto i nostri genitori: sempre più numerosi sono coloro che si dedicano a una sorta di «bricolage» religioso, attingendo al cristianesimo, al giudaismo, all'islam, come pure al buddismo e al taoismo. Le figure del pellegrino (che rappresenta il nomadismo religioso) e del convertito (che incarna l'abbandono delle appartenenze trasmesse per tradizione) sostituiscono quella classica del praticante.

<sup>4</sup>Cf. J.B. Metz, *Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture*, in «studia patavina», 48(2001), pp. 255-268; F. Martinelli, *La percezione dell'altro in una società di recente immigrazione*, in F. Garelli-G. Guizzardi-E. Pace (edd.), *Un Singolare Pluralismo*, pp. 193-214; E. Pace, *Il pluralismo religioso nelle società europee: conflitti di valore e azione comunicativa*, in «studia patavina», 48(2001) pp. 49-62.

<sup>5</sup>Ricordiamo, tra gli altri: Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica Redemptio-*

*ris missio* (7 dicembre 1990); Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Dialogo e Annuncio. Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del Vangelo e il dialogo interreligioso* (19 Maggio 1991); Commissione teologica internazionale, *Il Cristianesimo e le Religioni* (1996); Congregazione per la dottrina della fede, *Dominus Iesu* (6 agosto 2000).

<sup>6</sup>Cf. E. Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

<sup>7</sup>Per questo paragrafo riferimento essenziale è stato il volume di B. Salvarani, *Vocabolario minimo del dialogo interreligioso. Per un'educazione all'incontro tra le fedi*, Edb, Bologna 2003, soprattutto il cap. II, *Le sette parole del dialogo*, pp. 41-83.

<sup>8</sup>*Ibidem*, p. 44.

<sup>9</sup>Cf. Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, soprattutto pp. 17-63.

<sup>10</sup>K. Raiser, *La sfida della convivenza fra popoli, culture e religioni. Intervista di L. M. Negro*, in *L'utopia di Dio*, Fcei/Uicca, Roma 1999, p. 69.

<sup>11</sup>B. Salvarani, *op. cit.*, p. 58.

<sup>12</sup>Per questa parte sono particolarmente debitore a J. Mouttapa, *Dio e la rivoluzione del dialogo. L'era degli scambi tra le religioni*, Servitium editrice, Sotto il Monte (Bg) 1999.