

## ESTRATTO

Il testo che segue è estratto da Leonardo Samonà, *L'accoglienza dell'altro e l'universale. La prospettiva di un pluralismo inclusivo*, in AaVv, *La filosofia di fronte alla pluralità delle religioni*, Aracne Editrice, Roma 2007

**ulteriori informazioni su** [www.aifr.it/press](http://www.aifr.it/press)

L'*agorà* pubblica evocata da Filoramo non deve però, d'altro canto, nemmeno far pensare al ritorno, in qualunque forma, dell'idea di uno spazio religioso che si pretenda pubblico in quanto in modo unico capace di ridisegnare il mondo comune a partire da un'apertura suprema, risolta peraltro senza problemi e senza residui nel suo potere *insostituibile* di abbracciare sotto un senso ultimo una comunità o addirittura l'intera comunità umana. L'analisi di Filoramo intravede piuttosto uno spazio intermedio tra quello privato, nel quale per esempio la Francia tenta ancora di mantenere l'identità religiosa, e quello politico, nel quale si vedono di nuovo apparire intromissioni indebite di un uso mondano della religione.

Questo spazio potrebbe ben essere rappresentato nei suoi contorni mobili dall'espressione quasi ossimorica di "pluralismo inclusivo" ripresa da Filoramo<sup>1</sup>. La ricerca di un tale spazio è dettata dall'analisi della situazione politico-culturale attuale, coi suoi segnali profondamente ambivalenti. Essi sono: 1. La tensione tra adattamento e resistenza al cambiamento da parte di gruppi caratterizzati da una chiara identità religiosa. Questi sono sempre più fortemente presenti in una società multietnica, tanto da apparire come indizio di un mutamento epocale pur all'interno di un'età come la nostra, segnata per altro verso dall'"eclissi del sacro" e da una tendenza, apparsa fino a pochi anni fa univoca, a quel processo di secolarizzazione che ha come suo ultimo scenario il cosiddetto "supermarket delle fedi". 2. L'insufficienza che ne consegue, di fronte alle nuove sfide del pluralismo, per la tradizionale pretesa dello Stato moderno di fondarsi attraverso la neutralizzazione dei conflitti religiosi. 3. Il contrasto, che sembra incomponibile, tra il diffondersi di opzioni religiose radicali e la ricerca di un'etica mondiale fondata sul consenso tra le religioni. 4. La compresenza di opzioni

---

<sup>1</sup> Per il significato tecnico dell'espressione in ambito di teologia delle religioni cfr. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001. Cfr. anche N. CAPIZZI, *Pluralismo inclusivo e verità. Per una "teologia dialogica" delle religioni*, in M. CROCIATA (cur.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città Nuova e Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2006, pp. 267-278.

religiose individualistiche, “fai da te” o cresciute “in rete”, con conseguenti “consumatori anonimi”, da un lato, e di opzioni religiose fortemente identificanti dal punto di vista comunitario, dall’altro. In ogni caso, e di conseguenza, si tratta di una realtà del “vivere insieme” che appare indecifrabile, perché profondamente lacerata nel suo significato tra due spinte opposte e inseparabili: una spinta all’indifferenziazione e una spinta alla differenziazione radicale.

Se riflettiamo su una tale, antinomica tendenza con cui viene descritta la società in cui viviamo, notiamo come sia difficile da un punto di vista filosofico comprendere quale forma di universalità essa esiga. E qui viene anche alla luce la complessità, quasi inafferrabile in un significato concettuale unitario, del pluralismo in ambito religioso: un tema che pure, come ha scritto Pagano, chiama, con un vigore che forse non ha eguali in altri ambiti, proprio a una rinnovata riflessione sull’universalità<sup>2</sup>. Innanzitutto infatti lo spazio del pluralismo religioso sembra addirittura connotarsi nella forma di un divieto nei confronti della ricerca delle categorie universali ereditate dalla tradizione, per chiamare piuttosto a un esodo nuovo e radicale dalla propria, privata identità. Un esodo che non rimanda più a un qualche ritrovamento di sé all’interno di un’identità collettiva, cioè che non promette più *tout court* il guadagno di un più saldo radicamento nell’identico. In un certo senso l’ingresso in questo spazio sembra scontare anzi una perdita irreversibile e una rinuncia, in vista di un riferimento aperto e mobile, che rende quantomeno problematica l’ambizione a un riconoscimento di sé, delle proprie attese e convinzioni più intime, nel punto di approdo. Anche in ambito teologico questo nuovo tema ha portato a posizioni che avanzano la richiesta di rinunciare alle proprie specificità religiose (in modo emblematico al dogma cristologico dell’Incarnazione) per poter apprezzare nel modo giusto la trascendenza e *neutralità* di Dio rispetto a tutte le manifestazioni religiose umane.

---

<sup>2</sup> Cfr. per esempio M. PAGANO, *Prospettive sull’universalità nell’epoca della globalizzazione*, in “Filosofia e Teologia”, XVI, 2002/1, pp. 9-23.

Eppure l'*agorà*, pensata da Filoramo in relazione ai problemi politicamente e culturalmente urgenti della società attuale, dovrebbe costituirsi come uno spazio comunicativo in cui le differenti comunità religiose possano trovare un terreno unitario ma allo stesso tempo far sentire la *propria* voce. Uno spazio dunque capace di sostenere *le* identità o, se si vuole, un territorio di assimilazione capace di promuovere al suo interno le differenze, piuttosto che limitarsi a ridurle. Muovendo da un'altra prospettiva, che cerca di raccogliere l'indicazione positiva nascosta nella tensione ossimorica dell'espressione "pluralismo inclusivo", si può rendere la proposta ancora in questi termini: ciò che accomuna si deve trovare nello spazio che divide, e l'universale nel tratto conflittuale della diversità religiosa. Qualcosa nello stesso conflitto deve rivelarsi come intimamente sostenuto da una segreta concordia. Il pluralismo religioso acquista così il carattere di una novità che penetra nel cuore stesso delle singole convinzioni religiose, non tanto come una minaccia per la loro sussistenza poco *urbanizzabile* in uno Stato moderno, ma ora al contrario come la riscoperta di un potenziale, trascurato o forse per sua natura oscuro, e tuttavia specifico della dimensione religiosa dell'incontro tra culture diverse. "Pluralismo inclusivo" diviene insomma un'espressione che allude innanzitutto alla accoglienza dell'altro come specifico e paradossale tratto distintivo dell'esperienza religiosa e del divino stesso.

Su questa complessa configurazione del problema non si può peraltro operare con semplicistici scarti rispetto al passato. Occorre anzi dire che proprio a partire da un tale sfondo, quasi ingovernabile nella sua dialettica interna, sembrano effettivamente già costruiti i modelli dello Stato laico moderno (pur alternativi poi tra loro come una sorta di liberismo oppure di dirigismo applicati alla questione religiosa), ricordati nel saggio di Filoramo come ormai insufficienti: quello comunitario di tipo angloamericano, che riduce a una base minima, e tuttavia profondamente influenzata dalla presenza di riferimenti religiosi dei cittadini, i valori comunitari dello Stato quale punto d'incontro di diverse comunità religiose; e quello di tipo francese, che al contrario espunge dalla comunità politica i valori delle comuni-

tà religiose, e li sostituisce con valori laici capaci di fondare autonomamente, con principi religiosamente neutrali, la comunità. Un terzo modello poi, in realtà subalterno, sarebbe quello di una *religione civile* che sposi un'identità religiosa specifica, per ricavarne però poi modelli intimamente secolarizzati, utilizzabili per uno Stato laico. E non è irrilevante in proposito la difficoltà di stabilire se l'idea di Filoramo di una terza sfera tra spazio privato o comunitario e spazio politico si trovi più vicina al modello angloamericano, che prevede una qualche forma di continuità tra vissuto delle singole comunità e formazione di principi della comunità politica, o se invece, valorizzando come punto di non ritorno la barriera *francese* opposta a una traduzione politica della religione, miri piuttosto a rovesciare in un fattore politicamente positivo, e per sua stessa natura irriducibile, l'*eccedenza* religiosa.

Se quest'ultimo è forse il caso, a maggior ragione allora si può escludere qualunque nostalgia di un ritorno al premoderno. Al contrario è anzi la nuova, irresistibile dimensione della *globalizzazione* a spingere per così dire *in avanti*, oltre il modello francese e quello angloamericano, verso il cammino di universalità specifico delle religioni. Infatti il modello francese, che resiste in una forma di universalità indifferente alle specificità religiose, pur rimanendo per altri aspetti irrinunciabile, non sembra più poter trattenere entro limiti accettabili la sua rigida volontà di astrazione e i suoi segreti presupposti *ideologici* in un'epoca come la nostra, nella quale il dominio travolgente del progresso tecnologico e mediatico ha determinato un tipo nuovo di omologazione, forzata, delle diverse culture, trascinate senza un proprio percorso di scelta all'interno di un costrittivo *villaggio globale*, dove peraltro fanno di nuovo irrompere un'irrequieta – e in realtà profondamente ambigua e travagliata al proprio interno – rivendicazione di identità religiosa. Né si può pensare in alternativa a un modello di tipo angloamericano, nel quale il ricorso a un'essenza razionale e liberale della religione fondava il suo successo sul riferimento univoco al Cristianesimo.