

Ospitalità come paradigma

Per una teologia del pluralismo religioso

Oggi è imprescindibile la necessità d'interrogarsi su di un clima culturale caratterizzato da un pluralismo di fatto, di culture e di fedi. Raccogliere quest'istanza pluralista significa pensare al senso e alla funzione delle altre religioni nel piano di Dio; dunque non solo pensare a come si possano salvare i non-cristiani oppure se vi siano elementi di verità nelle altre religioni, tanto per citare i due classici interrogativi che hanno abitato la ricerca teologica soprattutto postconciliare.¹

Si tratta di capire il loro ruolo salvifico (*de iure*) nel piano di Dio.² Riteniamo che in questo lavoro teologico sia davvero utile interrogare l'ospitalità come cifra paradigmatica di un vero dialogo interreligioso.

È altresì essenziale riflettere non tanto sulla possibilità di una nuova teologia delle religioni e dei suoi criteri ma, piuttosto, sulla concreta esperienza di una stagione di nuove relazioni tra religioni, che comporta apertura e rispetto vicendevoli, il rifiuto di forme d'arroganza e d'intolleranza, un cammino di mutua vicinanza nella ricerca di Dio e nella testimonianza storica del messaggio rivelato.

Al tempo stesso, per evitare i rischi di approcci banalmente irenici, che mettono a rischio l'effettiva diversità degli approcci religiosi, è indispensabile ripensare il paradosso dell'incarnazione come l'evento da cui far sgorgare una vera attitudine dialogale. Il cristia-

no non può che riconoscere l'importanza del dialogo, perché Gesù Cristo stesso nell'incarnazione è l'uomo che nella sua particolarità storica rende presente la rivelazione del Verbo e lo fa entrando in dialogo con l'umanità e, in primo luogo, con quella concreta umanità del suo tempo e del suo contesto culturale.

La stessa esperienza del Verbo incarnato si pone in relazione con tutti gli altri modi in cui la parola di Dio ha raggiunto e continua a raggiungere l'umanità nell'azione dello Spirito: «Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future» (Gv 16,13).³

Prendere in conto l'incarnazione significa anche riconoscere che è la relazione con Gesù che apre nuove capacità di dialogo e confronto sulla verità dell'uomo e di Dio, nella complessità del tempo multi-religioso.⁴

La spiritualità che sorge da una postura ospitale nei confronti del pluralismo ha il carattere di un rapporto nuovo e non violento con l'altro, nel riconoscimento della sua fede e in un atteggiamento d'ascolto e di conoscenza: insomma, si tratta di lasciar emergere l'intuizione della verità dell'altro. Ecco perché, prima che vi sia dialogo è opportuno che vi sia colloquio, nella ricerca di parole comuni laddove, spesso e volentieri, non ce ne sono ancora per poter dialogare.

L'ospitalità, a nostro modo di vedere, diventa paradigmatica nell'ambito del credere secondo il *modus conversationis*, come lo chiamerebbe Christoph Théobald.⁵ Come abbiamo già avuto modo di precisare, nell'ambito di un'approfondita ricerca sul senso teologico dell'ospitalità: «Se il dialogo resta una dimensione essenziale della teologia cristiana, l'ospitalità, come elemento complementare, rappresenta la capacità di vivere uno stato permanente di conversione stimolato dall'altro: una sorta di tempo di preparazione al dialogo interreligioso, in quanto indispensabile alla creazione di una necessaria fiducia che favorisca una condivisione delle ricchezze».⁶

Entrare in relazione

Prenderemo come sfondo delle nostre considerazioni, due immagini della celeberrima pericope biblica di Genesi 18,1-8, per declinare alcune caratteristiche del dialogo interreligioso, fatte emergere attraverso il racconto paradigmatico dell'ospitalità di Abramo alle querce di Mamre, una figura archetipica di capostipite della fede monoteista.

«Poi il Signore apparve a lui alle querce di Mamre, mentre egli sedeva all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno» (Gen 18,1).

Benché la tradizione ebraica analizzi in modo particolare i contorni e il senso del gesto ospitale di Abramo in occasione del passaggio dei tre pelle-

grini misteriosi, la storia dell'interpretazione cristiana di questo brano si concentra molto presto sulla questione dell'identità dei pellegrini sconosciuti (tra interpretazioni prima cristologiche e poi trinitarie). Ma queste interminabili disquisizioni non devono portarci lontano dal cuore di un'esperienza di Dio che è, in realtà, essenzialmente mistica ed estranea agli interrogativi metafisici: «Uno o tre?».

Molti sono gli elementi caratterizzanti un vero dialogo interreligioso che si possono già evincere da questo primo versetto. Spesso e volentieri non si sceglie di accogliere: è l'altro, lo sconosciuto che ci viene incontro, strappandoci dal nostro ripiegamento e rendendoci, di fatto, più umani. Qui ritroviamo immediatamente la dimensione teologica dell'ospitalità: colui che accoglie è elevato all'altezza della gratuità divina.

Per arrivare al dialogo, bisogna necessariamente imparare a gestire il rapporto, apparentemente paradossale, tra l'impegno di fedeltà al proprio cammino di ricerca della verità e un atteggiamento d'apertura e di rispetto, finanche di stima, nei confronti della ricerca dell'altro. Non si può parlare d'ospitalità in assenza di una soglia da oltrepassare e quindi di un proprio spazio da coltivare, da far maturare, da proteggere se necessario, ma anche da lasciare, in tempo opportuno, per incamminarsi all'incontro dell'altro.⁷

La soglia della tenda è la frontiera tra lo spazio privato e lo spazio di una comunicazione possibile: ecco perché Abramo lascia quasi subito la sua posizione seduta al limitare della tenda per assolvere al suo dovere di ospitalità. E da una situazione di staticità si entra in una dinamica quasi frenetica: il racconto cambia totalmente di ritmo.

«Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra» (Gen 18,2).

C'è un altro elemento descrittivo di questa pericope biblica, che ci sembra confermare l'importanza teologica della dimensione spazio-temporale della scena. Il racconto ci dice che Abramo «alzò gli occhi e vide tre uomini che stavano in piedi presso di lui»,

ma poi il prosieguito del racconto è difficilmente comprensibile in una logica semplicemente spaziale: «Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra».

È legittimo chiedersi come il patriarca poté correre incontro ai suoi ospiti inattesi se, levando gli occhi, li vide ritti in piedi davanti a sé? Manca lo spazio materiale per una tale corsa, salvo allargare la prospettiva di questa scena, sulla scorta anche delle interpretazioni rabbiniche. Quando il patriarca si rende conto della presenza dei visitatori, per poter ancora offrir loro un gesto ospitale, corre loro incontro attraversando l'interno della tenda e sbarra loro il cammino uscendo dall'ingresso posteriore.

Non c'è dialogo senza identità

La spiegazione, offerta con dovizia di particolari dai commentari rabbinici, potrebbe far sorridere, ma contiene una verità profonda. Quell'attraversamento della tenda conferma il fatto che non c'è ospitalità possibile senza interiorità, senza identità cosciente e fondata che sappia offrirsi in dono senza cadere in facili irenismi.⁸

Il dialogo interreligioso non è riducibile a una semplice questione dialettica ma implica un nuovo stile teologico, nel senso evocato da Christoph Théobald. Più precisamente, il rapporto con le altre religioni non è un semplice confronto tra sistemi dottrinali paralleli, distinti e fuori del tempo, ma implica la capacità d'associare la forma al contenuto, il messaggio al modo di vivere.⁹

In sostanza, si deve considerare il fatto che le religioni comportano un modo di abitare il mondo, suggeriscono uno stile di vita e non esprimono solo delle regole astratte che implicano una comprensione semplicemente teorica ed estetizzante del mondo. Se viene sminuita l'importanza della fede vissuta a profitto della fede confessata e della fede celebrata, c'è il rischio di avere uno sguardo doppiamente riduttivo sulla fede degli altri.

Questo sguardo all'altro si limita allora a cercare in lui elementi e posizioni che potrebbero coincidere con gli

stessi dogmi cristiani, fossilizzati in norme semplicemente teoriche, per poter stabilire, con questo approccio, che cosa possa essere detto dell'altro. Ma i *semi del Verbo* di patristica memoria non devono essere cercati nelle tracce dei dogmi cristiani riconoscibili nelle altre religioni, ma nel modo in cui i non cristiani vivono e nutrono la loro relazione con Dio.

In questa dinamica si è portati a interrogare maggiormente il proprio percorso di fede e a perfezionare la propria identità credente in relazione all'altro. Il dialogo nel segno dell'ospitalità richiede umiltà. Il vero dialogo implica la rinuncia a ogni forma di potere per accogliere senza arroganza la diversità.

Solo in un mondo dove a ciascuno è data la possibilità d'essere riconosciuto nella sua singolarità eccezionale può nascere la fraternità. L'atto di donare, e quindi quello d'accogliere, implicano il fatto di non bastare a se stessi e l'accettazione di un legame di dipendenza.

Ci pare però importante anche fare un'ulteriore annotazione. Il dialogo di salvezza nella sua autenticità, reinterpretato alla luce dell'ospitalità sacra, non implica necessariamente né una reciprocità, né una simmetria né un'uguaglianza.¹⁰ Il fatto di aver spesso creduto che il dialogo interreligioso sia uno scambio di parole e d'ascolto reciproco che impegna, su un piano di perfetta uguaglianza, credenti di tradizioni religiose diverse,¹¹ ha spesso portato pregiudizio alla riuscita dello stesso, diventando un ostacolo all'assunzione di una corretta postura nel dialogo.

Non c'è condivisione a tutti i costi

L'etimologia del termine dialogo, in realtà, sottolinea molto di più l'aspetto del passaggio tra due (*dia*) e, quindi, di una necessaria alterità, che non la nozione di scambi egualitari. Si fa qui spesso l'allusione a una reciprocità compresa esplicitamente come dare la stessa cosa (in questo caso, parole e ascolto), lo stesso apporto e, talvolta, sottintendere implicitamente la necessità d'arrivare a conclusioni condivise o a uno sguardo comune su una questione che è materia di dialogo.

Evidentemente, quando questo non avviene si considera il dialogo come fallito e, dunque, in caso di nuovo fallimento, come materialmente impossibile. Quante volte ai nostri giorni si rinuncia al dialogo tra religioni dopo aver considerato l'impossibilità di mettersi d'accordo su una dottrina comune!

Si è incapaci di dissociare la necessità di un impegno per il dialogo dal risultato auspicato dello stesso e si confonde il dialogo con un negoziato.

In realtà, dialogare significa lasciarsi attraversare dalla parola dell'altro e prendere il rischio di donare la propria, pur sapendo che essa potrebbe anche essere respinta, nell'assoluta gratuità di chi non ha agende nascoste, obiettivi da raggiungere a ogni costo. Questo non significa assolutamente che non ci saranno, comunque, dei frutti nell'incontro, prima di tutto nei termini di una propria progressiva conversione: di sguardo, di comprensione.

Quanto veniamo a sintetizzare è la quintessenza della storia della salvezza, dell'avventura biblicamente atte-

stata di un Dio che si dona, si auto-comunica ben sapendo che il suo interlocutore non è affidabile. Ora, nella sua ripetizione rituale e profetica, l'alleanza biblica non si presenta come la testimonianza del successo di una comunione realizzata ma come la forma pedagogica dell'apprendimento umano del dialogo con Dio, in una relazione che resterà sempre asimmetrica, ma nella quale, tuttavia, l'uomo imparerà lentamente a non parlare semplicemente di Dio, ma con Dio, nell'ambito di una reciprocità non reciproca, dove Dio si dona come grazia e l'uomo è reso capace d'ascolto.

Questa prospettiva, nell'ambito del dialogo tra religioni, ci rimanda al senso dell'ospitalità come categoria etica che incoraggia l'incontro della diversità, nell'ambito di una comprensione nuova del senso della pluralità come espressione di percorsi multipli e sinceri della ricerca umana di Dio al cuore di un unico cammino salvifico. In ambito neotestamentario, questa chiave interpretativa permette di prendere davvero sul serio il mistero dell'incarnazione di Cristo stesso per pervenire a

un nuovo statuto della verità cristiana.

Radicamento, discernimento, impegno: queste potrebbero essere le tappe di una teologia ospitale, così come abbiamo cercato di tratteggiarla. Il radicamento nei presupposti della propria fede, la cui importanza abbiamo più volte ribadito, non impedisce neppure di mettere eventualmente in discussione le proprie rappresentazioni di Dio, non tanto per aderire superficialmente alle rappresentazioni dell'altro, ma per constatare che Dio eccede tutte le rappresentazioni umane.

Certo, definire il dialogo a partire dalla nozione d'ospitalità resta, comunque, una prospettiva parziale e non esaustiva. Tuttavia, essa permette d'identificare gli effetti del dialogo in termini d'arricchimento, di purificazione della propria fede (una purificazione che riguarda anche i pregiudizi storici relativamente al prossimo, pregiudizi che amplificati da ferite mai davvero rimarginate, determinano situazioni d'apparente incomunicabilità).

Claudio Monge*

* Il testo del domenicano Claudio Monge costituisce l'elaborazione della relazione pronunciata al convegno «Per una teologia dell'ospitalità», promosso dall'Istituto di Studi ecumenici «San Bernardino» di Venezia lo scorso 15 marzo. La rivista dell'Istituto *Studi ecumenici* pubblicherà a breve tutti i materiali del convegno.

¹ Cf. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, «Biblioteca di teologia contemporanea n. 95», Queriniana, Brescia 1997. Jacques Dupuis è convinto che si debba ripensare la teologia delle religioni a partire dalle esperienze concrete.

² Possiamo dire che esistono indizi teologici che permettono di non escludere a priori il pluralismo religioso come realtà *de iure*. Fa parte della comunicazione traboccante del Dio uno e trino di prolungare al di fuori della vita divina la comunicazione plurale intrinseca a quella stessa vita. Nello stesso tempo, il fatto che Dio avesse parlato «molte volte e in diversi modi» prima di parlare per mezzo del suo Figlio (Eb 1, 1) non è accidentale, né è pura cosa del passato. Il carattere decisivo della venuta del Figlio nella carne in Cristo Gesù non cancella, infatti, la presenza universale del Verbo e dello Spirito.

³ Dio non è entrato nella contingenza «per accidens», durante una trentina di anni, perché bisognava pur che «atterrasse» da qualche parte, prima di ritornare a vivere al di là di qualsiasi realtà umana! Se crediamo davvero che quello che Gesù Cristo ci rivela di Dio sia essenziale e fondamentale, dobbiamo ammettere che il suo entrare nella contingenza attraverso l'incarnazione testimonia di un modo di comunicarsi di Dio stesso. Non si tratta qui di relativizzare l'evento dell'incarnazione, affermando che la stessa cosa si sia prodotta altrove e in altre circostanze, ma di riconoscere che l'incarnazione testimonia della capacità di Dio di rendersi presente, attraverso suo Figlio, al cuore dell'umanità e delle diverse culture.

⁴ Cf. H. WALDENFELS, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, «Giornale di Teologia, n. 236», Queriniana, Brescia 1995 e anche C. GEFRE, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, Paris 2006.

⁵ Facciamo riferimento alla riflessione del teologo francese sul senso

del cristianesimo e del fare teologia nella postmodernità, così come s'articola nei due volumi intitolati *Il cristianesimo come stile* (EDB, Bologna 2009, vol. I, pp. 255ss.). Theobald sottolinea il fatto che finora la Chiesa e la teologia avevano pensato la fede come un contenuto da trasmettere: un modello che ha funzionato positivamente nelle società tradizionali. La modernità e la postmodernità hanno tuttavia introdotto delle trasformazioni interne all'identità cristiana che non riguardano più questo o quel punto della sua dottrina ma, più radicalmente, la sua stessa forma. Theobald propone allora un approccio alla tradizione cristiana in cui sia la categoria dello *stile* a esprimere al contempo il contenuto e la forma della fede, in quanto principio regolatore della presenza del cristiano nel mondo. Evidentemente, definire il cristianesimo come stile comporta sia una riflessione epistemologica sul modo di fare teologia, sia una diagnosi teologica del momento attuale con le discussioni su modernità e postmodernità.

⁶ C. MONGE, *Stranieri con Dio, L'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, Edizioni Terra Santa, Milano 2013, 287s.

⁷ Nella vita monastica questo spazio si chiama clausura e la lingua francese lo esprime con la felice espressione dello *chez soi*, ricca di suggestioni filosofiche e psicologiche.

⁸ Cf. C. MONGE, «Lo straniero ospitale», in AA.VV., *L'ospitalità di Abramo*, Messaggero, Padova 2016, 53-66.

⁹ Cf. C. Theobald, citando Raimon Panikkar definisce questo approccio al dialogo all'interno della dialettica tra il *dialogo dialogico* e il *dialogo dialettico*. Quest'ultimo consiste in un dialogo dei contenuti e delle idee, mentre il primo è un dialogo tra soggetti su loro stessi.

¹⁰ Rimandiamo su questo tema all'interessante contributo di THIERRY-MARIE GOURAU, «Le dialogue est-il nécessairement réciproque? De l'interlocution au dialogue interpersonnel», in *H. de La Hougue, A.S. Vivier-Muresan* (a cura di), *A l'écoute de l'autre. Penser l'altérité au cœur du dialogue interreligieux*, Desclée de Brouwer, Paris, 2015, 93-105.

¹¹ Secondo una definizione proposta ad esempio da Jean-Claude Basset, nel suo *Le dialogue interreligieux. Chance ou déchéance de la foi* («Cogitatio fidei», n. 197, Cerf, Paris 1996), 27.