

Giuseppe Jiso Forzani

Le religioni non hanno il monopolio della religiosità, il laicismo non ha l'esclusiva della laicità

Alla ricerca di un linguaggio comune

Devo innanzitutto premettere che parlo qui in una duplice veste, e sottolineo *una duplice*: duplice, perché due sono le posizioni da cui parlo e di cui parlo, i due piedi che mi sostengono e mi fanno camminare, mentre una è la mia persona e la via su cui cammino. Parlo infatti come persona nata, cresciuta, intellettualmente formata in seno alla cultura occidentale: sono cittadino dell'occidente prima che del mondo, perché dall'occidente ricevo il punto di osservazione e le categorie interpretative della realtà che uso nel relazionarmi con me stesso e con gli altri nel convivere; e parlo come monaco buddhista zen, cioè come persona che riceve nutrimento dalla religiosità buddhista e dalla pratica quotidiana dello zen, che diventano strumenti fondamentali per il mio orientamento. Il buddhismo, anche nella sua declinazione zen, giunge a noi occidentali trasmesso in forme orientali, utilizzando cioè categorie ermeneutiche formatesi nell'alveo culturale dell'Oriente. Confluiscono dunque nella mia vita, come ormai in quella di tante altre persone contemporanee, diverse sensibilità, che nel mio caso possiamo genericamente chiamare una occidentale e una orientale, a formare un'unica esperienza esistenziale.

Il pluralismo come forma dell'identità è la grande sfida contemporanea: stiamo passando da identità monolitiche, monoreferenziali e monocromatiche, almeno a livello teorico, a identità plurime, policromatiche e polilinguistiche, e il passaggio è difficile e pericoloso. Ciò che appare chiaro è che determinate categorie di analisi della realtà e di elaborazione delle esperienze individuali e collettive non sono più valide, o perlomeno non risultano sufficienti a interpretare e vivere una realtà che muta seguendo percorsi imprevedibili e imprevisi dalle mappe di orientamento che abbiamo a disposizione. Per quanto riguarda il tema di cui ci stiamo occupando, le definizioni di religione e laicità che fino ad oggi sono state significative in occidente stanno dimostrando la loro non attualità nell'incontro con altre sensibilità ed esperienze.

Nel nostro contesto culturale occidentale, la religione è sempre stata implicitamente connessa al problema della trascendenza e del rapporto con Dio, quale che sia il nome o il non nome con cui lo si indichi; mentre la distinzione fra religioso e laico è intimamente legata al problema del credere o non credere, non di rado connesso al problema di un'istituzione religiosa di riferimento esclusivo, che "amministra" i contenuti, le forme e le modalità del credere. Questa interpretazione della religione, maggioritaria al punto da essere data per scontata, è del tutto inadeguata per comprendere il fenomeno religioso dell'Estremo Oriente. Senza entrare nel merito di questioni come l'applicabilità del termine religione al buddhismo e ad altre realtà spirituali formatesi in oriente, che esulano dal nostro tema, notiamo semplicemente che molte di queste esperienze, pur riferendosi ad ambiti che senz'altro noi chiameremmo religiosi, non sono che marginalmente interessate ai problemi della trascendenza, dell'esistenza o meno di Dio, dell'uniformità del credere e spesso neppure sfiorate dall'idea che un'istituzione religiosa, per raffinata e rispettabile che sia, possa ambire ad avere, sulla base di argomentazioni "religiose", il monopolio della fede e delle pratiche della religiosità da cui trae la propria origine

e forma.

L'incontro fra un cristiano e un buddhista a livello religioso, tanto per fare un esempio concreto, implica dunque un riesame delle reciproche categorie interpretative: nessuno dei due può pretendere che l'altro usi per se stesso categorie che non gli sono proprie. Per intendersi si dovrà rielaborare una terminologia comprensibile ad entrambi: a cominciare, magari, dal significato della parola "religione".

In termini buddhisti la distinzione fra religione e laicità non ha certo lo stesso significato che assume nel contesto culturale e religioso dell'occidente contemporaneo. E' significativo, a questo proposito, che termini come "religione" e "laico" non si trovino nel lessico cinese e giapponese se non dopo la seconda metà del XIX secolo, quando furono introdotti per tradurre gli analoghi termini delle lingue occidentali. Da questo punto di vista potremmo forse dire che il buddhismo è una religione laica, non nel senso che ignori la distinzione fra diversi stili di vita (la differenziazione fra monachesimo e vita nel mondo è alla base dell'esperienza religiosa buddhista), ma in quanto non contempla una separazione della realtà in ambiti alternativi l'uno all'altro. L'incontro con altri modi di concepire e vivere religione e laicità ci fa capire, come ben sottolinea Raimon Panikkar, che le religioni non hanno il monopolio della religiosità, della fede, di un rapporto sacrale con la vita, così come la laicità, intesa come atteggiamento di continua ricerca critica e di massima valorizzazione della libertà di pensiero, di espressione e di azione, non è patrimonio esclusivo dei laici. Un detto orientale recita: "Chi vede se stesso come un altro finisce per spaventarsi anche di sé, chi vede l'altro come vede se stesso riconosce nell'altro anche sé". La paura dell'altro è paura di sé: invece di alimentare la paura con l'ossessione della sicurezza, dovremmo cominciare a scioglierla considerando che l'altro, chiunque sia, non è in fondo che un "tu" che dice "io" in maniera diversa da me.

Se ciò che ci sta a cuore è la ricerca di un modo pacifico e soddisfacente di abitare la terra in compagnia, l'inevitabile incontro con gli altri, con culture differenti dalla nostra, quale essa sia, non può che avvenire sulla base della reciproca disponibilità all'ascolto. Nessuno può più ragionevolmente pensare di pacificare le relazioni umane tramite la vittoria bellica. La vittoria non può essere più il risultato del predominio di uno sull'altro, ma un progetto comune in cui ciò che conta non è la realizzazione di una meta prefigurata sulla base di ideologie di parte, bensì una ricerca continua. Si cerca ciò che non si ha, proprio perché non lo si ha e lo si desidera o se ne ha bisogno. La ricerca è comune, perché nessuno possiede ciò che cerca. L'incontro, il dialogo con chi è diverso da me, è ricerca comune di qualcosa che né io né tu abbiamo, e che entrambi cerchiamo, anche se in modo diverso. Solo con questo presupposto l'incontro può essere pacifico, significativo, proficuo.

Invece, di solito, incontriamo il diverso da noi partendo dal presupposto di avere già la soluzione in tasca: la preoccupazione non è cercare insieme, ma convincere per vincere. Questo sembra essere particolarmente vero quando si confrontano posizioni religiose e posizioni laiche.

Spesso la questione del rapporto fra religione e laicità è affrontata in occidente da una prospettiva che restringe l'orizzonte fino a renderlo talmente angusto da non presentare vie d'uscita. Estremizzando, si può dire che dal punto di vista religioso si rivendica alla religione il diritto di spaziare in ogni campo: se la religione è il riferimento fondamentale e finale per la persona religiosa, è evidente che ogni aspetto della sua vita è implicato e non c'è nulla che si situi al di fuori di quell'orizzonte di riferimento che è per sua definizione infinito e nel contempo onnicomprensivo e onnipresente. Non può esistere dunque uno spazio di laicità "altro" dallo spazio religioso, e dunque la religione occupandosi delle questioni del mondo non fa un'operazione di ingerenza, perché non vi è nulla che non la riguardi direttamente. Mentre

dal punto di vista laico si tende a confinare la religiosità a fenomeno spirituale interiore, da gestire nel privato o in luoghi pubblici deputati, mentre la sfera delle relazioni pubbliche non deve essere influenzata da considerazioni di carattere religioso e l'appartenenza a una particolare confessione religiosa non deve configgere con la condizione di cittadino di una particolare società e con le sue norme di convivenza sociale.

La questione sembra essere insolubile perché è posta fin dall'origine in termini contraddittori. Visione religiosa e visione laica sono intese come alternative e si cerca una possibile convivenza nel delimitare i reciproci confini: ma si tratta di soluzioni palliative, perché è evidentemente inaccettabile, per un religioso, che sia stabilito con criteri laici quale è il proprio campo d'azione, mentre è altrettanto inaccettabile, per un laico, dover accettare criteri religiosi nello stabilire regole di convivenza che lo riguardano in prima persona. Il problema consiste nel fatto che sia la visione religiosa che quella laica sono visioni di totalità. La visione religiosa non può essere parziale o frammentaria, non si può e non si deve chiedere a un religioso di esserlo in casa e non fuori, di domenica o sabato e non tutti gli altri giorni. Chi è religioso lo è 24 ore al giorno, ogni giorno della sua vita. Lo stesso si può dire, anche se per differenti motivi, di un'autentica visione laica. Se per laicità non intendiamo, al negativo, solo "ciò che non è religioso" ma un modo d'essere, di pensare e di agire che coinvolge per intero la persona tanto nel sociale che nel privato, nell'interiorità che nella relazione con gli altri, allora la visione laica è visione di totalità non meno di quella religiosa, come ben evidenziano tanti esempi della nostra storia culturale. Ma totalità non significa totalitarismo, anzi. Il totalitarismo, nelle sue varie forme più o meno esplicite, è quell'atteggiamento che ascrive a una visione di totalità il carattere di esclusività. Per fare un esempio, se è vero che la mia esperienza di vita è unica e racchiude in sé la totalità della vita così come io la vivo (e non ho altre possibilità di viverla all'infuori di me) questo non significa che io solo sono vivo e che la mia esperienza sia esclusiva: è totale, ma non esclusiva, perché tu fai la stessa esperienza a partire da te. C'è un totalitarismo religioso, come accade tutte le volte che una visione religiosa pretende il monopolio della verità, e c'è un totalitarismo laico, come ben mostra lo scientismo contemporaneo.

Il modo di uscire dall'impasse di un confronto contraddittorio che esclude l'altro è l'accettazione di un dialogo paritario. Un dialogo cioè in cui si incontrano due visioni di totalità, consapevoli della loro portata e nello stesso tempo cosce di essere entrambe al servizio della verità, di cui nessuno ha il monopolio. La verità è sempre più vera di qualsiasi idea di verità. Ciò di cui vi è un bisogno vitale è dunque un incontro dialogico non fra depositari e portatori della verità, ma fra cercatori della stessa. Se già sapessimo cos'è la verità, non avremmo bisogno di cercarla. La ricerca della verità è una ricerca disarmata, nel senso che siamo intellettualmente e spiritualmente disarmati, aperti e disponibili di fronte a ciò cui andiamo incontro. Ognuno ha differenti strumenti di ricerca, ma fra di essi non vi è, non vi può essere, una concezione prefigurata e statica della verità che cerchiamo. In questo senso "non conosciamo" ciò che cerchiamo e questo fa di noi dei cercatori disarmati. Questo disarmo spirituale è la condizione condivisa dei differenti cercatori e dunque un requisito dell'incontro e del dialogo. Questo rende possibile la ricerca di un linguaggio comune.

In uno scritto del 1993 dal titolo *Europa und die Oikoumene (L'Europa e l'oikoumene)*, che mi è grato poter citare in questa sede e in questa occasione, Hans-Georg Gadamer, parlando della ricerca di un linguaggio comune, dopo aver affermato che tale comune linguaggio è necessariamente "colloquio" scriveva: "L'arte di comprendere è, sicuramente, innanzitutto l'arte del prestare ascolto. A ciò però appartiene anche il fatto di lasciare aperta la possibilità che l'altro abbia potuto aver ragione. Quando ciò non accade da ambo le parti, l'altro è già sempre in una misera situazione. In un'occasione Heidegger ha lodato, con bella formula, la 'pietà del pensiero'. Vorrei aggiungere che questa deve essere anche la 'pietà del domandare'. La

particolarità di questa pietà del domandare è che si può domandare solo di qualcosa che da soli non si sa. [...] se il colloquio si protrae tanto a lungo fino a incappare conclusivamente in una domanda, a cui da soli non si sa rispondere [...] allora si può conoscere l'altro a partire dalla sua capacità di pensiero. Questa situazione si incontra molto spesso, quando si ha a che fare con la filosofia,. Succede che non sappiamo da soli la risposta quando osiamo realmente pensare [...]" (1). Osiamo realmente pensare...Ecco in cosa dovremmo reciprocamente aiutarci!

H.G. Gadamer *Europa und die Oikoumene (L'Europa e l'oikoumene)*, in *Europa und die Philosophie* Frankfurt am Main 1993- ed. it. *L'Europa e la filosofia* a cura di J. Bednarich, Venezia, Marsilio, 1999. (1)