

# **L'esperienza religiosa come risorsa per un'etica interculturale nel pensiero di Roberto Mancini**

di *Giovanni Pernigotto*

Is it possible to imagine an ethics that recognizes the preciousness of the religious lived? Following Roberto Mancini, the present essay tackles this question. At the center of an authentic religious experience – seen as transcendence of the human – lies an ethics of radical listening and of recognition of the other. Saving the proximity and at the same time the universality of human dignity it becomes possible – in the inter-religious encounter and in the rereading of the theological categories – to pursue the path of an intercultural ethics.

Nella tradizione del popolo maya troviamo una preghiera che così recita:

«Tu, Tz'akol, B'itol! Guardaci e ascoltaci! Non abbandonarci, tu che sei il cuore del cielo e il cuore della terra. Dacci la nostra discendenza, mentre il sole segue la sua rotta ... Dacci dei buoni cammini. Che i popoli conoscano la pace, una grande pace e siano felici. Dacci una vita giusta e utile».<sup>1</sup>

Colpisce il modo diretto e personale con cui l'orante si rivolge alla divinità, chiedendo con sincera fiducia guida e sostegno, continuità generazionale, pace per tutti.

*Incipit* a parte, questa invocazione potrebbe essere pronunciata da un ebreo osservante, da un fedele musulmano, da un monaco cristiano o buddista. Il rilievo, nella sua ovvietà, offre il punto di partenza del nostro itinerario, che intende approfondire la portata universale dell'esperienza religiosa, soprattutto in riferimento alla dimensione etica.

Certo gli interrogativi che riguardano il significato odierno delle tradizioni religiose non mancano. In questa fase «liquida» della modernità,<sup>2</sup> segnata da fenomeni globalizzanti e destabilizzanti, il ruolo delle religioni sembrerebbe giocare su due possibili scenari. Il primo consiste nell'ipotesi di una loro progressiva privatizzazione: le religioni verrebbero così ridotte

---

<sup>1</sup> Cfr. *Proposition de la coordination des organisations du peuple maya du Guatemala à l'assemblée de la société civile*, in «DIAL», 1989 (08/06/95), p. 1, citato in M. BARROS, *Camminando con voi. Lettere di un monaco fra i poveri*, trad. it., Bologna 1998, p. 97.

<sup>2</sup> Cfr. Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge - Oxford 2000; trad. it. *Modernità liquida*, Roma - Bari 2006<sup>9</sup>.

a espressione individuale di un bisogno religioso de-ideologizzato; il secondo, all'opposto, le vedrebbe protagoniste di una loro rinnovata pretesa di riconoscimento pubblico, talvolta con pericolosi risvolti semi-teocratici, altre volte sotto le sembianze di rivestimenti sociologici che sembrano di nuovo strumentalizzarle (come quello della *religio civilis*).

Quest'ultima versione neo-pubblica delle tradizioni religiose pare oggi prevalente dopo che in Occidente, e non solo, siamo di fronte a un risveglio religioso – variegato e complesso – impensabile solo qualche decennio fa.

Come evitare, dunque, che tale «rivincita» della religiosità<sup>3</sup> non produca, assieme ad aspetti positivi come la riaffermazione del diritto alla libertà religiosa, una nuova competizione tra le tradizioni religiose, realizzando il temuto – forse da qualcuno auspicato – scontro di civiltà?<sup>4</sup>

Dovremo invece costringerci a riadottare una nuova versione del principio *cuius regio, eius religio*?<sup>5</sup> Ciò confermerebbe un antico pregiudizio: la religione sarebbe il segno dell'im maturità e dell'irrazionalità dell'uomo, non ancora divenuto «maggiormente». Quindi, proprio in ragione di tale immaturità, essa andrebbe sottomessa ad altra autorità (filosofica o, preferibilmente, politica). In questa seconda ipotesi si ripristinerebbe il rischio di quel reciproco asservimento tra potere politico e dimensione religiosa, che nel corso della storia ha provocato tante vittime e ingiustizie.

Occorre allora cercare altre strade. Si tratta di chiarire se le religioni siano potenziali portatrici di una sorta di veleno sociale, o se invece rappresentino una risorsa per l'incontro tra le culture e la crescita della convivenza tra i popoli.

Tale riflessione risulta più difficile dopo gli avvenimenti seguiti alla tragedia dell'11 settembre 2001. Più difficile e più urgente. Occorre infatti scegliere una metodologia di indagine e di pensiero che, vincendo la tentazione di trovare risposte immediate, eviti pure di rifugiarsi nell'alibi della complessità.

Il percorso filosofico di Roberto Mancini pare in tal senso promettente: l'autore sembra invitarci a entrare nei confini dell'esperienza religiosa con un approccio ermeneutico capace di coniugare il vissuto con la riflessione.

Il primo tratto del nostro itinerario ci porta a indagare la qualità intrinsecamente trascendente di ciò che chiamiamo «esperienza religiosa»:

<sup>3</sup> Cfr. l'ormai classico G. KEPPEL, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991; trad. it. *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, Milano 1991. Cfr. anche R. STARK - M. INTROVIGNE, *Dio è tornato*, Casale Monferrato (Alessandria) 2003.

<sup>4</sup> «A quanto pare sono molto rare le tradizioni religiose e le culture che non sono gravate dalle pretese dei loro integralisti fanatici e quella occidentale di sicuro non fa eccezione»; R. MANCINI, *Gandhi e i principi della non violenza*, in A. PIERETTI (ed), *La filosofia della non violenza. Maestri e percorsi nel pensiero moderno e contemporaneo*, Assisi 2006, pp. 49-73, qui p. 49.

<sup>5</sup> La pace augustea del 1555 suggellò in tal modo la sostanziale non capacità di convivenza di diverse confessioni religiose sullo stesso territorio (in quel caso, tutte confessioni cristiane). In definitiva, si giungeva a considerare l'espressione religiosa come potenzialmente violenta.

non si tratta di una pura precisazione terminologica, ma di una sorta di anticipazione sintetica dell'intero discorso. In un secondo momento, con il contributo della riflessione manciniiana,<sup>6</sup> indagheremo più da vicino alcuni atti espressivi fondamentali di tale dinamica di trascendenza. Ciò potrà condurci verso quella «teoria dialogica della verità»<sup>7</sup> che, incrociando percorsi filosofici diversificati, recupera dimensioni eticamente rilevanti per l'esperienza umana (ascolto, relazione, dialogo, responsabilità, libertà).

La terza fase, la più consistente, si concentrerà nella descrizione dell'analogia fondamentale di eticità e religiosità. Oltre a prendere in considerazione il percorso di unificazione personale, la realtà della condivisione, la memoria come via alla restituzione, temi prettamente etici, ci impegneremo nell'ermeneutica di alcuni concetti fondamentali della fede cristiana (creazione, incarnazione, risurrezione), come esemplificativi della possibilità che le categorie dogmatiche e linguistiche di una data tradizione portino con sé una valenza universale, in grado di aprire le vie a un dialogo con altre culture.

La conclusione, quindi, accennerà al cammino del dialogo interreligioso in prospettiva etica, considerato laboratorio privilegiato di una rinnovata ecumene delle culture e dei popoli.

#### I. UNA PREMessa GIÀ SINTESI: L'ESPERIENZA RELIGIOSA COME TRASCENDENZA

Con l'espressione «esperienza religiosa» qui intendiamo in generale l'esperienza umana di un soggetto (e di una comunità) che si scopre in relazione con un'ulteriorità rispetto a se stesso. In tal senso il religioso è la dimensione antropologica della trascendenza: vi è un oltre-me, un'alterità di senso e di vita che mi riguarda e mi supera. La consapevolezza della non autosufficienza è dunque il primo atto dell'esperienza religiosa: in positivo, potrebbe tradursi nello stupore della propria finitezza antropologica la quale, invece che rappresentare un limite che confina l'essere e il pensiero, diviene il varco perché questi possano aprirsi a ulteriori scoperte.

Risulta evidente il legame con «due dati antropologici essenziali: il primo è che nessuno di noi è un essere compiuto, definito in modo ultimativo; il secondo è che nessun uomo è un'isola, una realtà autosuffi-

<sup>6</sup> Segnaliamo i principali testi di R. MANCINI a cui faremo riferimento: *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Brescia 1991; *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Napoli 1995; *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Assisi 1996; *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Assisi 1999; *Il silenzio, via verso la vita*, Magnano (Biella) 2002; *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune*, Assisi 2002; *L'uomo e la comunità*, Magnano (Biella) 2004; *L'amore politico. Sulla via della non violenza con Gandhi, Capitini e Lévinas*, Assisi 2005; *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999; R. MANCINI et. al., *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Assisi 1996.

<sup>7</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice*.

ciente».<sup>8</sup> Vi è qui la convinzione che tali presupposti non connotino solo l'esperienza religiosa, ma la stessa esperienza etica.

Potrà sembrare questa una visione minimalista di religiosità: così descritto, il fenomeno religioso a prima vista potrebbe addirittura prescindere da un esplicito riferimento al divino.

Non si intende in questo modo legittimare qualsiasi modalità di vissuto religioso: a ben guardare, il ritenere l'esperienza religiosa un atto di apertura all'alterità diviene già criterio discriminante, in quanto l'autenticità di tale esperienza è garantita solo nella misura in cui non vi sia – al contrario – una chiusura dell'io (o della comunità) su se stesso. La differenza si pone non sul piano di presupposti dogmatici, ma in forza di un principio antropologico insieme vitale e teoretico: l'uomo in quanto tale è apertura, tensione all'alterità, indipendentemente dal nome che quest'ultima assume. Vi sono forme religiose individuali o collettive che cadono nell'idolatria di se stesse, non capaci di rimandare all'oltre sé. Le stesse religioni storiche vivono perennemente il rischio di abbandonare la loro vocazione trascendente (intesa qui come dinamismo che percepisce non solo l'alterità divina, ma la stessa alterità umana), scivolando di fatto – nonostante le dichiarazioni contrarie – in una religione dell'immanenza, della non trascendenza. In una parola, questa religione immanente non è il frutto di un'autentica esperienza religiosa, bensì la sua perversione idolatrica.

Mancini suggerisce una definizione di «religioso» accomunabile a quella da noi proposta. Per lui l'elemento caratterizzante la dimensione religiosa risiede nel

«riconoscimento di una qualche correlazione positiva tra il divino, o comunque un Senso salvifico, e l'umano ... tale correlazione nasce con l'idea stessa dell'esistenza del divino o del Senso».<sup>9</sup>

Già intendere il divino come «senso» implica un coinvolgimento non solo delle forme religiose tradizionalmente stabilite, ma anche di ogni forma «religiosa» che prenda sul serio l'intuizione dell'ulteriorità: si tratta di avvertire l'indole simbolica e relazionale dell'umanità in quanto tale. Ciò avviene in modo più evidente – lo si è accennato – di fronte al limite, al vitale *limes* umano, che dice allo stesso tempo finitezza e trascendenza:

«L'essere umano è un simbolo quando nasce e quando muore. Ogni volta che esiste al confine – della vita, della morte, del mistero – allude all'alterità invisibile con cui è in contatto e da cui in qualche modo è attraversato a sua volta. Non solo noi, infatti, attraversiamo i confini, ma i confini ci attraversano».<sup>10</sup>

In definitiva rileviamo la consonanza tra il senso dell'esperienza umana in quanto tale, caratterizzata da una potenziale e paradossale aper-

<sup>8</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, p. 20.

<sup>9</sup> R. MANCINI, *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, pp. 190-191.

<sup>10</sup> R. MANCINI, *L'amore politico*, p. 27.

tura – segnata da un permanente squilibrio tra lo stare sulla soglia e il superarla – e l'esperienza religiosa nelle sue molteplici espressioni. Senza la prima non vi può veramente essere la seconda. Si tratta di considerare la disposizione umana a cogliere una sovrabbondanza di realtà. Mancini infatti continua:

«Poiché però sempre l'essere umano è tensione, apertura, mistero, sproporzione, si deve dire che è costantemente simbolo di verità prossima, tranne quando con le proprie mani si nega questa ricchezza per sopravvivere saturo, mortalmente appagato, indifferente a sé, agli altri, al mondo e alla sua origine».<sup>11</sup>

Ciò che in prima battuta segnaliamo è la tendenziale unità dell'esperienza umana nel suo aprirsi al senso, alla verità di sé, dell'altro, del mondo. Unità non solo filosofica, ma prima di tutto esistenziale. Certo, ciò non toglie la possibilità del ripiegamento e della chiusura: essa di solito si accompagna a una concezione dualista, la quale separa il reale in sacro e profano.<sup>12</sup> Tali rischi riguardano pure le espressioni religiose più elaborate e istituzionalizzate. Esse portano in sé una notevole ricchezza di verità nella ricerca del senso trascendente, ma possono cadere nel tranello dell'autoreferenzialità:

«Se una religione concepisce la realtà in termini di separazione esclusiva tra divino e umano, Senso e vita quotidiana, infinito e finito, credenti e non credenti, illudendosi di presentarsi poi come l'unica mediazione possibile tra questi poli, essa con ciò ha già minato le basi del suo autentico esistere. L'esperienza religiosa trova il suo inveramento nella misura in cui attesta su questa terra la comunione divino-umana, cosicché ogni mediazione operata dalla religione si riconosce come simbolica e non esclusiva, evitando la tentazione di rinviare a se stessa proprio perché, invece, esprime appunto la comunione vitale con il divino o con il Senso nella sua inappropriabile sovrabbondanza».<sup>13</sup>

Al pari dell'esperienza religiosa e della riflessione teologica, anche il pensiero filosofico può vivere una simile caduta dualistica. In passato ciò si è verificato non tanto estromettendo il riferimento alla trascendenza del divino, ma nell'esclusione – da parte della ricerca antropologica – della possibilità di trascendenza dell'umano.<sup>14</sup> A ciò ha rimediato un indubbio rinnovamento dell'antropologia, realizzatosi grazie soprattutto al pensiero neo-ebraico e alle svolte linguistica ed ermeneutica.

La riflessione – sia filosofica che teologica – ne ha tratto un indiscutibile beneficio, uscendo dagli schemi di un'antropologia chiusa su se stessa, o ricondotta solo nei paradigmi dell'economico o del sociologico.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. R. MANCINI, *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, pp. 186-197.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 191. Ottimo antidoto a questo possibile deterioramento della religione è la pratica del «buon ateismo»: si tratta di prendersi cura dell'altro sulla base di una convinzione universale, la quale sia in grado di «interpellare ogni individuo, credente, ateo o agnostico che sia»; R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, pp. 35-36. Mancini cita M. BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949; trad. it. *I racconti dei Chassidim*, Parma 1992, p. 348.

<sup>14</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, capp. I-II.

Tentiamo ora di indagare più da vicino alcune dimensioni di questa trascendenza antropologica, che noi intendiamo già religiosa nel suo nucleo più profondo e autentico.

## II. GLI ATTI ESPRESSIVI DELLA TRASCENDENZA

### 1. *L'ascolto radicale come relazione*

Qual è il primo movimento della trascendenza umana? Già a un livello psicologico la percezione dell'io chiama immediatamente in causa il suo possibile superamento, il senso di un *excessus* rispetto all'io stesso. Tale percezione coinvolge il soggetto in quanto relazione. Fenomenologicamente ciò avviene nel contatto con l'alterità di un tu eccedente l'io. Spostandosi a un livello filosofico, Mancini sintetizza tale percezione-esposizione dell'umano con l'espressione «ascolto radicale». Rifacendosi al pensiero contemporaneo di matrice ebraica, e offrendone una sintesi storico-sistemica, il filosofo di Macerata affronta il tema gnoseologico. Questo non è relegabile alla questione moderna della conoscenza del vero, inteso come categoria puramente razionale, oppure visto come esito di una comunicazione-trasmissione di informazioni. Il problema della conoscenza non è risolvibile senza «ascolto». L'ascoltare non è solo un'attitudine sensoriale, nemmeno un atteggiamento virtuoso. Si può considerare qualitativamente umano – e in tal senso autentico – un ascolto come esposizione alla vita, come legame vitale con il reale.<sup>15</sup>

Hannah Arendt, collocandosi in modo laico sulla scena della riflessione ebraica, ovvero senza un esplicito riferirsi all'esperienza della rivelazione divina, concepisce l'ascolto come esercizio di coscienza («ascoltarsi»), non ripiegato ma aperto, attento all'umanità e al mondo.<sup>16</sup> Esso è un dinamismo di un pensiero attivo, espressione di una relazione intrapersonale, atto di una comunicazione interiore che, non esaurendosi in una contemplazione statica del sé, conduce la coscienza a comunicare con il reale.<sup>17</sup> L'ascolto di sé vissuto come compagnia a se stessi non isola, bensì permette l'ascolto dell'alterità. Entrambi sono atti di relazione, esercizi di esposizione vitale, che riconvertono il pensiero liberandolo dall'autoreferenzialità: «pensare è rispondere all'altro in noi e all'alterità fuori di noi».<sup>18</sup>

Un percorso simile viene descritto con accenti diversi da pensatori come Heschel, Rosenzweig, Buber, Benjamjn e Lévinas.<sup>19</sup> Rispetto alla

<sup>15</sup> *Ibidem*, cap. VI.

<sup>16</sup> Il testo più significativo a riguardo è H. ARENDT, *The Life of the Mind*, New York - London 1978; trad. it. *La vita della mente*, Bologna 1987.

<sup>17</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, pp. 131-140.

<sup>18</sup> R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 128.

<sup>19</sup> Per una bibliografia essenziale circa il pensiero dialogico neo-ebraico cfr. M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, trad. it., Magnano (Biella) 1990; M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it., Cinisello Balsamo (Milano) 1993; A.J. HESCHEL, *God in Search of Man*, New York 1955;

Arendt essi sottolineano maggiormente l'interrelazione tra rivelazione biblico-prophetica e rinnovamento filosofico.

I diversi approcci di questi autori possono trovare una sintesi nella categoria dell'ascolto.<sup>20</sup> Per il pensiero neo-ebraico, infatti, essa rimanda a:

«un centro dinamico che non si lascia fissare definitivamente dalla riflessione. Questo centro diveniente è la relazione con la verità, testimoniata come realtà vivente, il cui darsi è rivelazione ma anche mistero, incontro e confidenza dialogale ma anche imprevedibilità, memoria della propria radice ma anche fonte di nuova storia».<sup>21</sup>

L'inserire a pieno titolo l'esperienza e la concezione dell'ascolto nell'ambito della ricerca filosofica permette a quest'ultima una propria riconversione. Il pensiero fuoriesce dagli schemi di una razionalità che esclude l'esistenza, e diviene espressione della trascendenza umana. La ricchezza del pensare-ascoltando si può dire tramite immagini evocative: Mancini parla del «respiro del pensiero» (nel duplice movimento di «inspirazione» del senso, ovvero nel dialogo intrapersonale, e di «espirazione», cioè nell'apertura all'altro).<sup>22</sup>

Si ribadisce il carattere vivente del pensare e della verità stessa, quest'ultima non più concepibile come pure oggetto della mente, ma come compresenza all'io pensante, alla pari di altre com-presenze:

«Pensare è oltrepassare ... perché è partecipare alla relazione con ciò che ci trascende. Dunque il pensiero è trascendenza non per giungere a una suprema solitudine, ma per incontrare l'alterità vivente e molteplice della verità, del prossimo, degli altri, delle cose, del mistero che noi siamo a noi stessi ... La tendenza peculiare del pensiero è l'approfondimento di un'intimità, l'intimità con la verità, la quale sola può alimentare la vita della mente e il suo respiro».<sup>23</sup>

Una tale esperienza di ascolto rimanda al senso dell'origine, alle radici stesse dell'essere. Qui l'intento non è quello di ridare legittimità alla necessità di una trascendenza divina, intesa come origine dell'essere. Il nostro obiettivo è la verifica di quanto e come la fede – esperienza religiosa rivelata – sia portatrice ed espressione di tale ascolto antropologico, ben sapendo che spesso le tradizioni religiose l'hanno rinnegato o traviato. Dello *Shemà Israel* (Dt 6,4), ad esempio, ci interessa *in primis* la qualità di ascolto degli uditori. Questi, chiunque essi siano, si mantengono all'altezza di un «udire» umano capace di trascendenza? Solo questo ascolto, inteso come atto vivente e pre-disposizione ontologica, può riconoscere come autentica l'esperienza di senso – l'incontro con la verità, umana o divina che sia – a cui ci si espone.

---

trad. it. *Dio alla ricerca dell'uomo*, Roma 1983; F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1985; E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. it., Genova 1985. Il commento del nostro autore si trova in R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, cap. III.

<sup>20</sup> Senza per questo che vengano eliminate le differenze e le tensioni fra i loro metodi e talune loro conclusioni. Cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, p. 149.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 150. I corsivi sono di Mancini.

<sup>22</sup> Cfr. R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 128.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 128-129. Il corsivo è di Mancini.

## 2. *L'etica come riconoscimento del volto: responsabilità e libertà*

L'ascolto dell'alterità non è solo attenzione assoluta alla parola dell'altro, ma ancor prima (o contemporaneamente), obbedienza alla responsabilità che mi viene dal volto dell'altro.<sup>24</sup> Questi è irriducibile a ogni mia conoscenza o decisione prelieve nei suoi confronti. La verità del suo volto irrompe. Se non lascio che questa irruzione di presenza avvenga e mi stia di fronte, non vi sarà nemmeno ascolto della parola o del grido. Ecco perché tale evento implica un silenzio dell'io, un suo ridimensionamento. Il silenzio è grembo perché accada l'incontro. L'altro può così nascere e respirare. Ascoltare diviene allora un co-spirare<sup>25</sup>, un respirare insieme.

In ciò sta il cuore dell'etica:<sup>26</sup>

«L'altro dinanzi a me è la realtà viva dell'etica, la quale è dunque evento ineludibile ed interpellante prima di ogni concettualizzazione. Il volto del mio prossimo è in sé appello, comandamento, conferma di una responsabilità che ci investe già da sempre ... Il volto dell'altro ci pone al di qua di qualsiasi distinzione tra sapere ed agire».<sup>27</sup>

L'etica, in definitiva, è l'esperienza del valore morale. È l'atto di riconoscimento del valore di un dato bene, che appella l'uomo a una presa di responsabilità.<sup>28</sup>

Muta inoltre la stessa idea di comunicazione, non pensata come semplice relazione conoscitiva, e ancora meno come pura trasmissione di significati attraverso segni. Si tratta di una comunicazione come «gratuità e donazione di sé»,<sup>29</sup> il che implica fiducia e adesione.

Tutto questo movimento non abolisce la libertà, semmai la fonda: la responsabilità per l'altro vincola una libertà altrimenti egologica, propria di una soggettività non all'altezza della sua vocazione trascendente. In realtà tale responsabilità coincide con la stessa soggettività.<sup>30</sup> L'uomo non si scopre responsabile in quanto soggetto, ma soggetto in quanto responsabile. Ciò avviene per rivelazione del volto dell'altro: chi vi si espone si scopre responsabile, e quindi autentico soggetto umano. È nell'etica, quindi, il cuore dell'antropologia trascendente, dell'antropologia *tout court*. Non è più pensabile un'antropologia senza etica, proprio perché è l'etica a dare pienezza alla soggettività umana, nell'incontro con la soggettività altrui. Da un punto di vista etico, poi, è la responsabilità fondamentale per l'altro a stabilire il criterio di valutazione della libertà di scelta. Una libertà che prescindesse da questa responsabilità tradirebbe infatti non solo il volto dell'altro, ma la sua stessa soggettività.

<sup>24</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Quattro letture talmudiche*, trad. it., Genova 2000, pp. 92-94.

<sup>25</sup> Cfr. R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, pp. 47, 97.

<sup>26</sup> Dobbiamo a Lévinas questa svolta del pensiero etico, soprattutto in E. LÉVINAS, *Totalità ed infinito*, trad. it., Milano 1980.

<sup>27</sup> R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, p. 153.

<sup>28</sup> Rizzi considera l'etica come esperienza di rivelazione auto-fondante. Cfr. A. RIZZI, *L'esperienza morale è un mistero*, in «Rivista di Teologia Morale», 111 (1996), pp. 327-331.

<sup>29</sup> R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, p. 156.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 156.



Sintetizzando il percorso: la ricerca di esporre gli atti di un'antropologia trascendente – quindi già «religiosa» – ci ha accompagnato lungo i sentieri dell'ascolto come apertura radicale, in cui è possibile l'esposizione a quella verità vivente che – nel silenzio e come silenzio, e poi come parola – interpella la nostra responsabilità. Questa vivente ulteriorità si manifesta così come volto, sia esso umano o divino, e come senso. L'etica è insita nel profondo di tale movimento: la responsabilità come soggettività che aderisce al volto è il segno – non l'effetto – della trascendenza umana. Tale incontro di soggettività è caratterizzato da quell'apertura esistenziale che coinvolge il pensiero e l'esistenza, e che Mancini chiama logica della gratuità o del dono.<sup>31</sup> In tal modo sono qui brevemente ripresi i temi essenziali di quella «teoria dialogica della verità» su cui il nostro autore ha costruito l'intero impianto della sua riflessione.<sup>32</sup> A noi pare di aver messo in luce come l'indole dialogica dell'approccio umano alla verità e al Senso appartengano all'esperienza umana in quanto tale nella sua relazione a sé, all'altro, al Senso.

### III. ETICITÀ E RELIGIOSITÀ

A tutti e tre i riferimenti appena descritti (l'io, l'altro, il Senso) si può attribuire la qualifica di eticità e di religiosità. I due versanti, si è visto, vivono della stessa dinamica di trascendenza. Ciò che forse li differenzia non sta nel movimento e nella relazione, ma nel loro diverso «oggetto» (il quale rimane assolutamente non oggettivabile, in quanto si tratta di un soggetto vivente, di una verità vivente, mai esauribile nella relazione stessa, tanto meno in una sua presa di possesso da parte dell'io). Tale sottolineatura e l'esposizione in due momenti non nega il carattere di profonda comunanza che unisce eticità e religiosità: si conferma qui la tendenziale unità trascendente dell'antropologia. Come infatti non si può negare la trascendenza dell'etica, così va riconosciuta l'eticità dell'esperienza religiosa.

#### 1. *La fecondità dell'eticità*

##### a. Il principio di unificazione personale

Come si esprime a livello esistenziale la proposta di un'etica del volto, non più fondata ma fondante,<sup>33</sup> non frutto dell'io o della sua libertà auto-centrata, ma dono a lui offerto nella prossimità dell'altro? In che modalità

<sup>31</sup> «Anzitutto esistiamo ricevendo ... siamo dono vivente, siamo dono a noi stessi»; R. MANCINI, *Il dono del senso*, pp. 161-185, qui p. 182.

<sup>32</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, pp. 66-67.

<sup>33</sup> Cfr. R. MANCINI et al., *Etiche della mondialità*, p. 190.

si libera la fecondità di questa «via etica all'etica»,<sup>34</sup> di questa «etica come filosofia prima, ove etica significa anzitutto l'irrompere dell'altro e solo secondariamente disegna una teoria morale?».<sup>35</sup>

Si tratta di mettere in evidenza le forme della responsabilità e della prossimità, la loro esplicitazione in un movimento di donazione e di gratuità che corrisponde – come vedremo parlando della religiosità – alla gratuità dell'essere stati dati e pensati originariamente:<sup>36</sup>

«L'amore vissuto come comunicazione oblativa di sé è frutto della libertà e di pienezza umana, non del senso di colpa e neanche dell'accettazione di un dovere che, dall'esterno, mi imponga pesi, rinunce e sacrifici. La gratuità è sempre un'espansione, non una restrizione, del nucleo più originale della persona».<sup>37</sup>

Il primo movimento della prossimità etica che intendiamo sottolineare è, allora, la tendenziale unità dell'umanità personale. Può sembrare paradossale tale esordio, dedicato all'unificazione della persona. In realtà qui si supera l'autoreferenzialità di un soggetto che fonda se stesso e la sua libertà a prescindere dal suo legame con l'alterità. La prima fecondità del processo etico descritto riguarda la progressiva trasformazione e semplificazione della persona che ha sperimentato l'appello altrui. Oltrepassandosi nella relazione, l'io finalmente si ritrova nella sua autenticità.

Prima di tale apertura, infatti, l'io egologico, nella sua pretesa di oggettivare l'altro e le cose, reifica pure se stesso. Ponendosi sul piano di una relazione non autentica, perché oggettuale e possessiva, il soggetto si percepisce sempre più come cosa, e non come persona. I limiti propri ed esistenziali non sono visti come confini oltrepassabili, evocazioni di trascendenza, ma come mura invalicabili. Il dramma del soggetto si traduce nel circolo vizioso di potenza e impotenza, circuito senza fine in cui l'uomo utilizza la libertà per ottenere la propria identità, in realtà smarrendosi e disintegrandosi nelle sue molteplici esperienze.<sup>38</sup> L'angoscia è l'anima e l'esito del percorso: l'evidenza del non senso, se non riesce ad aprire un varco nel cerchio magico dell'io autocentrato, conduce alla morte del soggetto, intesa come frammentazione dell'io nei mille tentativi per uscire dall'angoscia. La morte fisica, sopraggiungendo come limite ultimo, incontra un individuo già eticamente spento: il suicidio spirituale anticipa la morte vera e propria, togliendo all'uomo la possibilità che questa divenga ciò che è in realtà, ovvero l'atto di compimento di una vita sensata.<sup>39</sup>

L'uomo in relazione, invece, in quanto eticamente aperto alla prossimità (proprio perché reso aperto dall'esperienza della prossimità), supera il dualismo potenza-impotenza, cogliendosi come essere in divenire.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 188-189.

<sup>36</sup> Cfr. R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 132.

<sup>37</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, p. 29.

<sup>38</sup> Cfr. R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, pp. 147-148.

<sup>39</sup> Di questo processo ci sembra emblematica la figura di Mazzarò nella novella del Verga *La roba*.

Né l'atteggiamento dell'impotenza, infatti, né il tentato riscatto della potenza sono in grado di lasciare spazio all'altro in quanto altro. La dinamica sacrificale soggiacente a questi dinamismi, inoltre, non riguardava solo l'altro, ma anche l'io. L'esperienza dell'altro, il suo riconoscimento come volto, riabilita il soggetto come persona, ricordandogli il suo stesso essere umano, non oggettuale, e donandogli un «orientamento esistenziale e un modo d'essere che in qualche maniera modificano l'esistente».<sup>40</sup> Per Mancini ciò si esprime nella possibilità personale della scelta, intesa come l'assunzione di tale orientamento di prossimità. La scelta come dinamica di libertà e di apertura ha come primo effetto, come prima sostanziale modifica della situazione precedente, l'unificazione della persona:

«Non si tratta solo del dire e del fare: la scelta ha valore ontologico, incide sull'essere personale. Scegliendo ... porto interamente il mio essere verso ciò che scelgo ... la scelta correla le differenze interiori, unifica, armonizza. E ha questo potere perché, se da un lato la libertà è affidata e donata a ciascuno, dall'altro il suo atto autocostitutivo, grazie al quale il dono viene davvero accolto, è appunto la scelta».<sup>41</sup>

Nell'incontro con la prossimità dell'altro, visto non come competitore – in una logica sacrificale in cui uno dei due deve essere assoggettato all'altro – l'uomo riceve un duplice dono: quello dell'incontro con il volto dell'altro, evento etico per eccellenza, e quello dell'incontro con se stesso. Finalmente il soggetto può dirsi umano, può dirsi persona. In questo senso l'eticità si rivela evento di rivelazione e di liberazione per colui che la sperimenta. Vi è un nuovo inizio, che consente all'uomo di riprendere contatto con la vita altrui e propria, in un cammino di fiducia, prima non possibile. L'unificazione della persona, almeno come inizio promettente, libera dagli eccessi di progettualità, lasciando posto a un atteggiamento che, con una semplice parola, chiamiamo pace:<sup>42</sup>

«Questa fiducia non è affatto un ottimismo autoindotto. Si tratta invece dell'affidamento che matura in un passaggio di confine, allorché si giunge a varcare la linea interiore tra la vita vissuta come progetto, elaborata a partire da sé e dalle proprie forze, e la vita in cui si accetta di essere elaborati, scolpiti, formati, riplasmati. È una svolta che si inizia a capire *quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi*».<sup>43</sup>

## b. Condivisione prossima e universale

L'unificazione e la pace: evidentemente queste ricchezze personali non sono più comprensibili come fruibili dal soggetto egologico, ma secondo la dinamica relazionale con l'alterità. L'appello del volto non crea solo

<sup>40</sup> R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 149.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>42</sup> Cfr. R. MANCINI, *La promessa della pace*, in «Filosofia e teologia», 1 (2003), pp. 145-165.

<sup>43</sup> R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 17. L'autore cita D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1951; trad. it. *Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 446, lettera del 21 luglio 1944 (in corsivo la citazione).

benefici per il singolo, ma chiama in causa una risposta. La logica del dono implica di per sè la condivisione, non per una necessità estrinseca, bensì per intima e libera accoglienza del dono stesso.

Mancini è attento a mettere in guardia dalla retorica della gratuità e della condivisione.<sup>44</sup> Vi è infatti il rischio – dietro l'utilizzo di questi termini – di mascherare una logica di possesso e di violenza.

L'autentica gratuità non viene colta primariamente adottando «un nuovo modello filosofico, bensì se la persona sperimenta una trasformazione che riguarda in modo essenziale senso e futuro del suo divenire», evento che abbiamo cercato di delineare come esperienza dell'ascolto radicale.<sup>45</sup>

La condivisione diviene a questo punto l'espressione feconda del libero incontro tra i soggetti coinvolti nella relazione, anzi ne è addirittura l'essenza:

«L'essenza della relazione si compie quando la comunicazione interpersonale giunge a farsi libera condivisione di quel che si è, si sente, si sa e si ha».<sup>46</sup>

La condivisione non riguarda solo l'offerta di qualcosa all'altro: vi è un donare che rimane distacco, indifferenza, lontananza. Prima di tutto condividere è entrare in relazione, è dedicarsi all'altro, ascoltando l'appello del suo volto e il grido della sua condizione.<sup>47</sup> Ciò non ha solo una valenza interpersonale, ma anche sociale e politica, a patto di vincere la tentazione di un paternalismo mascherato da solidarietà.

Quest'ultimo aspetto merita un'approfondimento. Come coniugare la valenza interpersonale della condivisione con il suo rilievo sociale? Da una parte, infatti, sembra limitante un'etica della trascendenza e della relazione che si chiuda nel ristretto circuito io-tu. D'altronde, tale circuito non pare fornire un modello estendibile alla dimensione collettiva. La condivisione – l'amore, il dialogo, l'ascolto – sembra vivere di una duplice finitezza: il livello interpersonale di tali esperienze, pur vissuto in verità e profondità, si mostra forzatamente limitato a una stretta cerchia di persone; d'altro canto rimane l'urgenza di un'etica universale, aperta, non esclusiva. Come uscire dall'*impasse*?

In realtà si tratta di superare un equivoco circa la concezione della relazione:

«La forza comunionale della relazione non deriva dall'esclusività, quasi che autentica condivisione possa darsi tra due nella misura in cui essi escludono gli altri ... i

<sup>44</sup> Cfr. R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, pp. 25-30.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 31. Il pensiero stesso, liberato e riconvertito da tale esperienza, ridiviene forza critica e creativa. Cfr. anche R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, pp. 17-18. L'autore a questo proposito evidenzia «l'introversione metodologica nell'etica del discorso». Pure apprezzando il risvolto universale dell'etica comunicativa, Mancini ne critica l'insufficienza fondativa, suggerendo di ritrovare nel rapporto con la trascendenza-alterità i presupposti ontologici per una universalità etica non solo formale, ma effettiva. Cfr. R. MANCINI, *Comunicazione come ecumene*, pp. 41-58, 128-133.

<sup>46</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, p. 31.

<sup>47</sup> Pure tale idea e pratica di dedizione deve evitare di ricadere nel dinamismo mimetico di una logica sacrificale. Cfr. R. MANCINI, *Il dono del senso*, pp. 236-252.

due sperimentano ed apprendono quel libero donarsi che non ammette l'esclusività in quanto chiusura e indifferenza per gli altri, come se la relazione fosse una mera duplicazione dell'egologia del soggetto atomizzato ... L'essenza della relazione si dispiega quando la comunicazione si fa condivisione e questa traduce l'universalità di un riconoscimento e di un'apertura che sono virtualmente diretti ad ogni altro essere umano».<sup>48</sup>

Non è autenticamente umana – secondo un'antropologia della trascendenza – una relazione che divida l'io dal tu, oppure il rapporto io-tu dal «terzo» e dal mondo. La condivisione è potenzialmente rivolta a tutti, o non è. Certo, nelle sue concretizzazioni storiche vivrà sempre nei limiti delle particolari relazioni personali, ma secondo una logica che non esclude né il vicino né il lontano: vi è una modalità di vivere l'incontro interpersonale che rimanda al legame con l'alterità del «terzo»,<sup>49</sup> il non-più-escluso. Solo una prossimità che si estenda universalmente è autenticamente umana:

«Proprio nella profondità del rispetto dovuto al volto c'è la chiave per la giusta compostibilità dei volti di tutti. Il segreto dell'universalità vive nella prossimità. Ma il richiamo alla prossimità, a sua volta, non si risolve affatto in un'etica delle relazioni interpersonali. Nulla sarebbe più distante da un'etica politica di vocazione planetaria. Piuttosto, la prossimità schiude l'accesso all'universalità perché in essa si sperimenta la qualità della convivenza fraterna, cogliendo la sola autentica misura per le relazioni interumane a tutti i livelli, sino a quello della mondialità. Solo chi ha appreso a rispondere all'incondizionatezza del comando etico incarnato in un volto può riconoscersi responsabile per tutti i volti ... Nel volto di uno è testimoniata l'umanità di tutti».<sup>50</sup>

Questo passaggio è fondamentale, in quanto permette la proposta di un'etica interculturale effettiva, estendibile a livello mondiale. Mancini la definisce con il termine «macroetica», o etica politica interculturale.<sup>51</sup> La fecondità dell'etica trascendente supera i confini del dialogo tra i singoli. Proprio a partire dalla scoperta che l'altro – ogni altro – riconosciuto nella sua dignità umana originaria si rivela come fratello, diventa possibile la trasformazione non solo dei micro-rapporti di prossimità, ma anche dei macro-rapporti sociali e politici:

«L'etica così intesa è fondante, è la costituzione stessa della nostra umanità quale fraternità e sororità di cui ciascuno è, per primo e senza riserve, totalmente responsabile».<sup>52</sup>

A questo punto non sembra più una stranezza utopica individuare nella fraternità il criterio dell'azione politica.<sup>53</sup> E molti potrebbero essere i campi in cui verificare la bontà di tale criterio. Ci limitiamo, seguendo

<sup>48</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, pp. 32-33.

<sup>49</sup> Cfr. R. MANCINI et al., *Etiche della mondialità*, p. 192.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 211-212.

<sup>51</sup> Cfr. R. MANCINI, *Senso e futuro della politica*, p. 85.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>53</sup> Sulla fraternità come autentico «criterio» della politica cfr. R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, pp. 151-183.

la riflessione manciniana, a una esemplificazione paradigmatica, che riporti il tema sulla fecondità dell'eticità sperimentata come condivisione universale in quanto fraterna (e fraterna in quanto universale). Si tratta prima di tutto di ristabilire le condizioni umane, sociali e politiche che permettono tale logica di fraternità, rimuovendo la logica anti-etica e anti-umana di relazioni oggettivanti.

### c. Memoria delle vittime e prassi di restituzione

La fecondità dell'etica si rivela in una *potentia* insospettabile: quella di risvegliare i sensi umani, da tempo addormentati. Non parliamo tanto dei sensi della percezione sensibile, quanto della coscienza recettiva dell'uomo che vive nel tempo. La persona si coglie nel flusso di un tempo, e colloca i volti in questo fluire. Un fluire non segnato dall'innocenza. Si risveglia la memoria – personale e collettiva – delle vittime.<sup>54</sup> Il legame etico con l'altro rianima la facoltà di ricordo: nell'alterità che ha di fronte l'uomo riconosce volti dimenticati, nella sua parola riecheggiano grida prima inascoltate. Se ciò non accade, significa che la prossimità non ha ancora raggiunto il suo punto più profondo, è ancora sul piano dell'incontro psicologico-affettivo, importante ma superficiale. L'altro, invece, è sì fratello, ma in quanto umano, soprattutto in quanto estraneo.<sup>55</sup> E l'estraneità maggiore appartiene alla vittima, che assieme al male dell'ingiustizia subisce anche l'ingiuria dell'oblio, forse ancora peggiore, perché l'oblio impedisce di per sé l'inizio di una qualche forma di riscatto, di riparazione e di riconciliazione. La memoria dell'oppresso diviene riconoscimento di dignità, sua reintroduzione nel dialogo sociale, quindi già atto politico. Le vittime soffrono per quella che di fatto è l'esclusione dalla pienezza dell'umanità, non potendo godere appieno dei beni della vita. Coloro che invece, consapevolmente o meno, godono del privilegio della vita, dei beni della terra, delle libertà civili, economiche e spirituali, sono di fatto i detentori del potere. Volenti o meno, questi ultimi escludono altri. In tal modo li privano (e si privano) del dono della fraternità. Non ci può essere fraternità di gruppo. O la prossimità, la condivisione e la fraternità sono doni e prospettive di un'etica universale, o semplicemente non esistono. Un'etica che si apra quindi anche al «nemico». La memoria come coscienza dell'altro, colto finalmente come vittima di un sistema anti-relazionale e anti-etico, ha come conseguenza la «restituzione della fraternità»<sup>56</sup> e della dignità non solo alla vittima, ma anche al «carnefice»: ciò è possibile se

<sup>54</sup> Si comprende così la proposta arendtiana di una filosofia come *memoria mundi*. Commenta Mancini: «Un simile esercizio della memoria si attua come attenzione alla molteplicità dell'essere e come solidarietà con la storia delle vittime»; R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, pp. 133-134.

<sup>55</sup> È il volto di «colui che non ha con me alcun legame di sangue o di affinità sociale, il volto dell'orfano e della vedova, cioè dell'escluso, del povero, del *sans-papiers*»; R. MANCINI, *La corresponsabilità per la terra: etica della restituzione*, in G. CACCIATORE (ed), *Libertà ed etica della responsabilità*, Assisi 1997, pp. 156-197, qui p. 158.

<sup>56</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'amore politico*, p. 281.

al persecutore giunge la testimonianza di colui che – toccato dal bene e in esso vivente – porta su di sé il male altrui, in una condivisione di sé non sacrificale ma di libera cura per l'altro. Lévinas chiama tale condivisione totale «espiazione», tradotta e spiegata da Mancini con il termine, appunto, di «restituzione»:

«L'espiazione è, in sostanza, compassione restitutiva del bene ... La restituzione cui alludo si riferisce al ripristino, alla nuova instaurazione di una condizione di vita conforme al Bene. Il non-oblio, il non-condono, la non-vendetta: tutto questo, attuato dall'espiazione, permette all'io di non cedere al male nel momento stesso in cui se ne fa carico. E così permette all'altro, anche al persecutore, una possibilità di esporsi al Bene». <sup>57</sup>

La prassi di restituzione, se ha per fondamento e per oggetto il riconoscimento dell'altrui e della propria dignità, vive nell'esercizio dei concreti e politici atti di restituzione. Questi si realizzano in ogni ambito della vita umana e sociale: non vi è realtà umana che non abbisogni di atti di liberazione, di reintegrazione sociale, di restituzione del maltolto, di ristabilimento della giustizia. <sup>58</sup>

È in gioco non soltanto la credibilità delle istituzioni e delle persone che dovrebbero garantire tale logica di fraternità e di giustizia, ma soprattutto la dignità e la stessa possibilità di vita di milioni di persone, ancora escluse da una piena partecipazione ai beni della terra. Tutto questo, come si è visto, non può essere considerato come utopica esortazione filantropica, ma necessita di un pensiero rinnovato, capace di lettura della realtà, di critica all'esistente, di anticipazione realistica, di elaborazione operativa. E, come ora vedremo meglio, necessita pure del contributo delle tradizioni religiose, portatrici – nelle loro migliori espressioni – di quest'etica universale, proprio perchè abitate nel profondo dal medesimo movimento antropologico che si è rivelato l'anima di tale etica: l'esperienza del trascendente.

## 2. *La fecondità della religiosità*

Si tratta di verificare – limitatamente ad alcuni aspetti – la bontà del linguaggio e dell'esperienza religiosa nell'esprimere la medesima tensione di apertura all'altro vista nell'ambito dell'eticità umana. Come si è detto, a nostro avviso si tratta di un unico movimento, attivo in modalità differenti.

Se parliamo di apertura all'Altro, come Senso e come origine, non siamo interessati a una rifondazione teoretica della fede, ma all'esposizione di una forma di trascendenza che riguardi intimamente l'umano, che

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 279. Altrove Mancini parla di «restituzione dell'amore». Cfr. R. MANCINI, *Il dono del senso*, pp. 252-263.

<sup>58</sup> Si trovano alcune esemplificazioni in R. MANCINI, *La corresponsabilità per la terra*, pp. 182-186.

gli sia connaturale. Così le religioni possono essere descritte come una modalità dell'incontro tra due trascendenze, quella antropologica e quella della verità vivente che chiamiamo Dio.

Si potrebbe in tal senso rivisitare i tre passaggi descritti come fecondità dell'eticità secondo il linguaggio delle varie tradizioni religiose.

Come evitare, però, la tentazione di un concordismo sincretista, che riguardi sia le religioni tra loro, sia soprattutto il rapporto tra argomentazione filosofica e riflessione teologica? Né piegando la teologia o la fede cristiane alla filosofia, in una sorta di inversione dell'antico *philosophia theologiae ancilla*. Né elaborando un pensiero che cerchi il supporto di citazioni 'sacre' o teologiche per confermare le sue conclusioni. La via – più che la soluzione – sembra qualitativamente altra. Essa consiste nel testimoniare l'evidenza – certo argomentabile – della fecondità di un cammino di verità che si lasci accompagnare da tutte quelle voci e quelle esperienze che lo arricchiscono. L'obbiettivo non è quello di umanizzare un discorso teologico, tramite un'interpretazione che forzi gli elementi in campo: semmai l'umanizzazione, nel cammino che stiamo percorrendo, si rivela essere non una forzatura della fede in funzione etica, ma il cuore etico dell'esperienza di fede. Questo ultimo passaggio, quindi, ci porta a considerare l'etica come risorsa per ogni comunità di credenti,<sup>59</sup> e reciprocamente ad apprezzare l'esperienza di fede come risorsa per un'etica interculturale.

La consonanza con il pensiero di Roberto Mancini pare almeno duplice. Sembra accomunarci il medesimo retroterra culturale, che trova il suo rimando ultimo in quella «fede evangelica per cui l'Altro radicale che istituisce e sviluppa la relazione fondamentale per noi e per il creato intero è il Dio di Gesù Cristo».<sup>60</sup> Inoltre, alla ricerca di un'etica che prometta «una validità interculturale universale», anche noi finora abbiamo preferito non dipendere in prima istanza dalle categorie biblico-teologiche, bensì adottare un linguaggio filosofico, legato all'antropologia dialogica e relazionale. Certo non si tratta di trascrivere «una verità già individuata e concepita altrove, cioè in sede teologica»,<sup>61</sup> in una specie di strategico camuffamento filosofico. Viceversa, ci possiamo chiedere se i paradigmi di un'etica universale – che, pur limitatamente, abbiamo cercato di presentare – siano una possibile «chiave euristica» per giungere a una miglior comprensione delle stesse categorie teologiche.<sup>62</sup> Intendiamo perciò passare al vaglio ermeneutico alcune concezioni fondamentali dell'esperienza e della teologia cristiane, per rilevarne la portata universalmente etica. Volendo evitare un approccio deduttivo, tale accostamento può risultare utile ai fini del nostro obbiettivo nella misura in cui filosofia e teologia, reciprocamente irriducibili l'una all'altra, si lascino illuminare vicendevolmente, in un

<sup>59</sup> Cfr. R. MANCINI, *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, p. 218.

<sup>60</sup> R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, p. 48.

<sup>61</sup> *Ibidem*. Cfr. pure R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, p. 306.

<sup>62</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, pp. 48-49.



circolo interpretativo che ci piace definire «sinfonia dei saperi». Entrare in questo circolo è il privilegio di chi, al di là dei differenti approcci e delle diverse culture, ascolta l'appello della vita, e in silenzio si espone al dono del senso, sperimentando l'unità del vero.<sup>63</sup>

Tre sono le categorie teologiche che prendiamo in esame: la creazione, l'incarnazione e la risurrezione. Una quarta categoria, quella del dialogo interreligioso, ci offrirà la possibilità di una conclusione aperta del percorso.

#### a. Creazione come dono dell'origine

Secondo l'autore del libro della Genesi, è la Parola stessa di Dio a creare il mondo e l'umanità (Gen 1-2). Nel descrivere l'essere umano come non auto-prodotto e autosufficiente, ma come essere originato, l'antropologia biblica è in piena sintonia con l'antropologia filosofica della trascendenza. Il vissuto umano non è quello di

«un soggetto che prima si costituisce autonomamente e poi accede all'esperienza del dono, ma quello di qualcuno che deve tutto agli altri ... la finitezza appare allora non tanto come un'isola nel mare del nulla, quanto come la condizione di chi anzitutto esiste ricevendo».<sup>64</sup>

La testimonianza biblica attesta questa medesima realtà, quando mostra il protagonismo di Dio nell'opera della creazione, vista come opera buona e bella (*tov*), frutto del pensiero e del desiderio divini. Al fondo vi è una concezione positiva del mondo e dell'uomo: Dio, comunicando se stesso, comunica all'uomo la sua trascendenza, la sua apertura, il suo radicale orientamento all'altro:

«Se si riconosce che siamo costituiti nella relazione con il radicalmente Altro, allora è qui che va cercata l'essenza del nostro essere. Nel cristianesimo la natura umana è la relazione stessa con Dio, come ricorda già il libro della Sapienza: *Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura* (Sap 2,23)».<sup>65</sup>

La creazione appare come libera scelta dell'Altro, non frutto di necessità. Una parola e un pensiero precedono, preparano e desiderano l'umano come libertà, parola, pensiero. Il dono dell'origine consiste nel fatto che, prima di pensare, «siamo pensati»<sup>66</sup> e «siamo scelti». Un pensiero e una scelta non solo puntuali, ma permanenti in una sorta di creazione conti-

<sup>63</sup> L'evocazione non supera misticamente il suo contrario, cioè il pensiero come pura speculazione razionale. Entrambi gli approcci peccano di riduzionismo. La riflessione manciniana ci suggerisce un certo equilibrio, mantenendo lo studio approfondito del pensiero moderno e contemporaneo in dialogo costante con le domande esistenziali del nostro tempo. Cfr. R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, p. 13. Tale dialogo, inoltre, coinvolge profondamente la propria tradizione culturale e religiosa. Cfr. R. MANCINI, *Comunicazione come ecumene*, pp. 113-123.

<sup>64</sup> R. MANCINI, *Il dono del senso*, p. 170.

<sup>65</sup> R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 163. In corsivo la citazione biblica.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 130.

nua di noi, come esseri in divenire, creati e affidati a noi stessi, ma non abbandonati a noi stessi:

«La nostra esistenza, nel suo inizio e in ogni suo possibile ricchezza, deve se stessa all'essere stata e al permanere nel pensiero di qualcuno, che fosse un Dio o chi ci ha chiamato a nascere o il nostro prossimo».<sup>67</sup>

«Si comprende finalmente come sia essenziale risalire *all'essere stati scelti, all'essere scelti*, in modo che la nostra scelta sia fondata e costituisca il frutto del nostro vero essere e dell'amore che lo sorregge».<sup>68</sup>

L'uomo non viene semplicemente «gettato» nel mondo da una qualche forza casuale.<sup>69</sup>

«Tutto ciò che chiamiamo generazione, poesia, creazione, viene da qui ... un Dio deve averci voluto, come racconta il vangelo di Giovanni: *In principio era il Logos* (Gv 1,1). Che è come dire: in principio era la scelta, la pienezza d'amore che sceglie irreversibilmente».<sup>70</sup>

A questo punto la categoria biblica di «creaturalità» emerge nella sua capacità di descrivere il legame con l'origine. Se la «finitezza», infatti, sembra richiamare la coscienza di un limite umano invalicabile – rappresentato realmente e simbolicamente dalla morte – l'idea di creaturalità si spinge oltre tale limite.<sup>71</sup>

Al di là del suo originario contesto religioso, la creaturalità umana come categoria di un'antropologia della trascendenza permette l'esplicarsi di una ricchezza di significati umani tendenzialmente universali:

«A differenza di altre categorie quali emanazione, produzione, derivazione o come lo schema causa-effetto, il termine creazione, seppure secondo una pre-comprensione teologica, ha la capacità di conservare per il pensiero il senso del mistero di una relazione grazie alla quale *ci è dato* di nascere e di stare al mondo».<sup>72</sup>

La nascita di ogni uomo e donna sulla terra, vista come dono dell'origine, riposa in questa relazione che ci precede. Di nuovo emerge l'eticità – la bontà intrinseca – di quella scelta originaria che chiama gli esseri a essere. La nascita, pertanto, è l'evento costitutivo della persona, e allo stesso tempo l'evento più universale: è l'atto del dare inizio, che non esprime tanto una potenza, quanto una gratuita comunicazione. Nella novità di un bambino che viene al mondo è rinvenibile, quindi, la sua dignità umana originaria e originale, e il suo legame universale con l'umanità. Ritroviamo qui i temi dell'eticità, visti in precedenza. Grazie a un'ermeneutica dell'esperienza umana della nascita – con le sue evidenti implicazioni interpersonali e comunitarie – possiamo rivalutare la portata

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 168. I corsivi sono di Mancini.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 170. In corsivo la citazione biblica.

<sup>71</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, pp. 17-18.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 51. Il corsivo è di Mancini.

etica universale dell'esperienza religiosa veicolata dalla tradizione biblica. Quest'ultima può – nelle varie forme in cui racconta il dono dell'origine, ma anche l'inizio e il prosieguo della relazione storica tra Dio e l'umanità – custodire la memoria universale di tale dono, divenendo critica nei confronti di ogni pensiero o azione che lo sminuisca o lo violenti. Questo, evidentemente, a patto che anch'essa viva nella perenne auto-critica nei confronti delle sue tipiche tentazioni, prima fra tutte proprio il rinnegamento della relazione originariamente buona, gratuita, liberante, responsabilizzante con il Donatore. Pure le visioni religiose, infatti, possono rimanere chiuse «entro le coordinate del pensare secondo la morte», chiamando creaturalità ciò che in realtà intendono come finitezza.<sup>73</sup> Questo accade ogni volta che la religione – smentendo il carattere trascendente e gratuito della sua origine – colloca il sacro al posto di Dio, se stessa al posto della relazione, la verità oggettiva e assoluta al posto della verità vivente.

b. Incarnazione come condivisione nella storia

La creazione come inizio trova il suo atto di continuità nell'incarnazione, vista allora come cura dell'inizio. L'incarnazione riguarda il tempo e la storia: non solo perché si situa in essi, ma perché – in quanto cura dell'altro e della sua continuità – corrisponde alla scelta di dare tempo alla vita, di dare tempo all'altro.

In Gesù la fede cristiana riconosce la libera e gratuita compromissione di Dio con il mondo: la Parola si fa carne, l'Altro pone la sua tenda tra di noi (Gv 1,14).

La teologia cristiana sostiene che la parola incarnata diviene simbolo reale di comunicazione-comunione, vivente nella dinamica relazionale dell'ascolto radicale. Di nuovo notiamo la correlazione tra soggettività, comunicazione e temporalità: «comunicare è, anzitutto, dare tempo. Un dare che deriva, per ognuno, dall'aver ricevuto».<sup>74</sup> Il Cristo stesso, che tutto ha ricevuto dal Padre (Mt 11,27), dona se stesso nel tempo, aprendo all'umanità la pienezza di senso del tempo stesso (Mc 1,15): il tempo «è compiuto» ed è dato per la con-versione, per il ritorno alla logica di fraternità universale al posto della logica di violenza, ritorno ora possibile nel riconoscimento della paternità di Dio, incontrata nel volto del Figlio. L'auto-comunicarsi di Dio in Cristo viene a risvegliare la realtà umana più vera e originale, l'essenza trascendente dell'umano, che si esprime nella responsabilità per il volto del fratello, nella cura del più debole, nell'estensione concreta ed effettiva della fraternità. Si realizza qui la verità ultima del nostro essere creaturali, del nostro aver avuto inizio: «non si nasce per nascere, ma per incontrare».<sup>75</sup>

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>74</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, p. 291.

<sup>75</sup> R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 218.

L'esperienza religiosa concepita in tal modo perde il suo carattere sacrale e sacrificale, supera la tentazione idolatrica di concepirsi – di fatto – contro l'umano e contro il profano, ridiventa fonte di umanizzazione e di dialogo universale, proprio perché fedele al suo nucleo profondo: rivelare il senso del desiderio umano di oltrepassare i limiti del finito.<sup>76</sup>

«Ogni autentica esperienza religiosa coglie nel divino la radice del valore del finito. La religione, in questo senso, è correlazione positiva del divino, dell'umano e del mondo».<sup>77</sup>

Il fatto che il divino operi una tale compromissione con l'umano implica l'accettazione dell'ambiguità della storia come luogo in cui logica violenta e dinamica di comunione lottano perennemente. La soluzione del problema non sta nel riproporre una sorta di hegeliana sintesi ideale tra i due poli, semmai nel permanere nell'ascolto di sé, dell'altro, dell'Altro, mantenendosi in quell'apertura fondamentale che vinca il ripiegamento idolatrico e anti-etico.

### c. Risurrezione come alterità vivente e silenziosa

Se il senso della nascita è l'incontro, vissuto nel tempo come prossimità personale aperta all'universale in un tempo di vita, il pieno dispiegarsi di tale senso implica l'oltrepassare la soglia di quel limite estremo già evocato: la morte. Siamo al cuore del movimento di trascendenza: qui sta o cade – non solo in teoria, ma esistenzialmente – la validità del percorso.

La fedeltà di Gesù alla relazione filiale con il Padre e alla relazione fraterna con l'umanità lo conduce – in un mondo segnato dal male, e bisognoso di salvezza – a una dedizione totale, alla pienezza dell'auto-trascendenza (cfr. Gv 13,1: «amò fino alla fine»). L'esito ultimo è la sua morte violenta, vissuta di nuovo non in un'ottica sacrificale, ma secondo la logica del dono gratuito di sé da parte del Figlio, in comunione con l'amore del Padre e il suo desiderio di salvezza per tutti.

In quest'ultimo passaggio i testi evangelici ci raccontano di molti silenzi. Il silenzio degli amici di Gesù, incapaci di difendere il loro maestro. Quello dei tanti che avevano goduto dei suoi benefici e della sua parola, e che ora per paura non osano aprir bocca per difenderlo. Quello di Pilato, che dopo tanta requisitoria verbale condensa in un gesto – il lavarsi le mani – la condanna. Lo stesso silenzio di Cristo, che si lascia condurre al patibolo. E poi, quando tutto è infine compiuto, il silenzio del sabato, del sepolcro, delle donne che guardano dove altri lo seppelliscono, mute.

Questo silenzio è come un grembo. Permette una distanza, in cui il pensiero trova spazio. Segna la fine di una vita, ponendo un interrogativo

<sup>76</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'amore politico*, cap. III. Il nostro autore recupera qui il contributo originale di A. Capitini, il quale considera l'umano come «infinita apertura» verso l'altro, e la religione come legame con l'origine di tutti. Cfr. A. CAPITINI, *Religione aperta*, Vicenza 1964, p. 12.

<sup>77</sup> R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 107.

sul suo senso. Disperazione o speranza? L'esperienza religiosa – come trascendenza dell'umano – qui può umilmente e laicamente esprimersi. La morte di colui che amiamo ci interpella. L'assenza può essere modalità diversa di presenza. Addirittura si apre «la possibilità di una vita irriducibile alla morte». Il cristianesimo chiama questa possibilità «risurrezione».<sup>78</sup> Essa è ulteriorità rispetto al limite esistenziale, è rialzamento per un nuovo cammino, è l'esperienza di un silenzio da cui, come inattesa, ma non insperata, si può forse ascoltare un'altra voce, una domanda altra: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?» (Lc 24,5). Siamo di fronte alla possibilità della trascendenza radicale, sperimentata come liberazione dalle schiavitù della finitezza e della mortalità, al di là dei modi con cui tale liberazione possa manifestarsi.<sup>79</sup>

In ogni caso si tratta di considerare la possibilità di vita insita in ogni «seconda nascita», intesa come ri-conversione al senso e come rigenerazione di umanità. L'etica della Pasqua, ovvero del passaggio da situazioni di morte a risvegli di vita, vive nelle forme comunitarie dell'esistenza, dove si sperimentano la pace e il perdono non come utopie, ma come doni effettivi. Tale etica non deriva da una dottrina, ma è l'originaria esperienza di persone che, ascoltando il grido del mortale, gli rispondono con gesti e parole di vita, restituendogli così la possibilità di divenire a sua volta ascoltatore di altri. Il principio *fides ex auditu* (Rm 10,17) può così essere reinterpretato nell'altrettanto universale *ethica ex auditu*: si tratta di dare e ricevere una comunicazione vivente e personale, descrivibile come testimonianza.

#### IV. CONCLUSIONE: DIALOGO COME ESODO, ETICA COME PROMESSA

Si è parlato di laboratori comunitari, di luoghi in cui si veda in atto la risurrezione etica delle persone e delle istituzioni. Molti potrebbero essere gli esempi di tale rinascita dell'eticità universale, che si può nutrire, come abbiamo cercato di mettere in luce, alla mensa dell'esperienza religiosa autentica.

Se in conclusione volessimo privilegiarne uno fra tanti, ci troveremmo in imbarazzo. Alla fine, però, la scelta cade sull'esperienza del dialogo fra le religioni. Si tratta di un laboratorio che sembra soffrire da qualche anno i colpi del fondamentalismo e della disputa tra le civiltà. Proprio per questo non ci possiamo esimere dall'indicare l'urgenza di una sua forte ripresa.

Il motivo della preferenza, però, riposa in alcune convinzioni ben precise, che elenchiamo solamente, senza pretesa di argomentarle approfonditamente.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>79</sup> La dinamica della risurrezione si esprime antropologicamente come nuova nascita, festa, ricapitolazione del tempo, superamento della divisione tra credenti e non credenti e del dualismo umano-divino (*ibidem*, pp. 51-52).

a. Nel dialogo in genere, ma soprattutto in quello fra le varie tradizioni religiose, sperimentiamo la fatica della diversità. Se il volto dell'estraneo è quello che in modo privilegiato mi può rivelare, nella sua irriducibile alterità, il senso dell'eticità universale, ebbene lo straniero religioso – il «non-fedele» rispetto al mio credo – può darmi assolute garanzie di estraneità, non assimilazione, non omologazione. Per un'etica universale questa può rappresentare, paradossalmente, una eccezionale risorsa.

b. Pur in questa drammatica estraneità, l'uomo credente «altro-da-me» porta con sé non solo il prezioso bagaglio della sua tradizione, ma anche la propria personale esperienza con l'infinito, con la trascendenza divina, con il Senso. Lo stesso analogamente può dirsi dell'ateo autentico, in cui si fa strada una ricerca spirituale che sa cogliere le domande dell'etica e della religione.<sup>80</sup>

c. Da queste due premesse deriva una conseguenza fondamentale: l'etica universale favorita dal dialogo interreligioso non può che essere un «esodo», un'*exitus*, ovvero un'uscita e una liberazione. Sul piano personale, ciò significa mantenere aperto il varco della relazione con il proprio Dio (preghiera e mistica come esodo da sé e unificazione del sé nella relazione con l'Altro). Sul piano inter-personale, vuol dire ripartire non dal primato della verità posseduta (tipica della religione e dell'etica «convenzionali») ma dalla priorità vitale dell'ascolto (in vista di un dialogo «postconvenzionale»)<sup>81</sup>. L'esperienza dell'incontro con il credente «altro» è prima di tutto accoglienza, conoscenza, ospitalità, mensa. Sul piano inter-culturale, una prospettiva feconda del dialogo non sembra risiedere nella direzione dell'elaborazione di un *minimum* etico comune, che permetta agli interlocutori di rimanere al di qua delle tematiche – talvolta potenzialmente conflittuali – proprie di ciascuna tradizione:<sup>82</sup>

«Il dialogo interreligioso porta con sé l'esigenza e la possibilità non già di un'etica minimale, ma di un'etica radicale, nel senso che le modalità di incontro con l'alterità degli altri e di configurazione del cammino comune toccano, in ciascuna religione, la radice della sua fedeltà alla verità professata».<sup>83</sup>

Nell'esodo del dialogo ciascun interlocutore porta con sé il meglio della propria esperienza umana e ricchezza di fede. E il cammino con i diversi compagni di strada diventa scuola di convivenza, ricerca del sentiero comune che porta alla relazione sempre più prossima con la verità vivente.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>81</sup> Sul senso di questo «postconvenzionale» cfr. R. MANCINI, *Comunicazione come ecumene*, pp. 52-53, 59-88, 134-141.

<sup>82</sup> Cfr. R. MANCINI, *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, p. 194. Si avrebbe così una sorta di *basic list* di un'etica religiosamente connotata, poco efficace alla pari di quella ispirata dalle filosofie di stampo proceduralista. Cfr. R. MANCINI, *Senso e futuro della politica*, pp. 109-114.

<sup>83</sup> R. MANCINI, *Etica comunicativa e dialogo tra le religioni*, p. 194. «Postconvenzionalità ecumenica, anziché minimale, è quella di un'etica il cui intimo dinamismo punta ad un dialogo che coinvolge il centro vitale dei soggetti e delle culture»; R. MANCINI, *Comunicazione come ecumene*, p. 67.

d. Il fondamento di tale dialogo interculturale tra le religioni non può essere che la dignità umana comune, vissuta non come frutto di speculazione filosofica o di rivelazione divina, ma come esperienza concreta dell'altro. E così finalmente si staglia nella sua semplice essenzialità il cuore del dialogo stesso: l'etica che cerchiamo non è lontana, non è una teoria, è la prossimità dell'altro, è l'altro.

e. La dignità umana non è un terreno minimale da cui partire verso convergenze altre. Non è solo la via del dialogo, ma il suo centro. Nel fatto dell'esistere umano, infatti, «si rivela un mistero di trascendenza, un'eccedenza di valore, una realtà di senso che è più grande di noi e che dobbiamo riconoscere ed interpretare».<sup>84</sup>

In questo senso la dignità umana può considerarsi anche lo scopo del dialogo. Se l'esodo è apertura religiosa all'altro, la sua meta – sempre promessa – sta nell'inesauribile ricchezza che è l'uomo.

Il dialogo interreligioso può divenire il luogo simbolico di questo esodo, e il laboratorio in cui le categorie religiose vengano ripensate in modo da esprimere la trascendenza dell'umano. Tale traduzione diventa senso e risorsa per un'etica universale se, lungi dall'essere un tradimento o una riduzione di ciascuna tradizione religiosa, diviene invece l'esito di un cammino di verità. A ciò sono invitati tutti coloro che, oltre i confini di un pensiero o di una fede esclusivisti, nel volto dell'estraneo-fratello colgono una chiamata etica e spirituale.

Per affrontare gli odierni e gravi problemi planetari, a noi sembra possibile l'estendersi di un'etica dialogica e trascendente, che veda riuniti in una sorta di trasversalità positiva uomini e donne di diversa cultura e religione, accomunati dall'aver scelto, come criterio guida per la loro vita, la fiducia al posto della paura.<sup>85</sup>

La preghiera del popolo Maya ci aveva augurato dei buoni cammini. Abbiamo percorso il buon cammino dell'etica. La quale è sempre un dono e una promessa. Ma a questo punto il suo senso ultimo, il suo nome più vero a noi sembra un altro: gratitudine.

---

<sup>84</sup> R. MANCINI, *La dignità come legame originario. Per un'antropologia della fraternità-sororità*, in G.L. BRENA (ed), *Interpersonalità e libertà*, Padova 2001, pp. 133-156, qui p. 146.

<sup>85</sup> Tale trasversalità – propria di un'etica postconvenzionale – scompagina i confini prestabiliti delle idee e delle istituzioni in base a un criterio innovativo, scaturito dalla logica della risurrezione: «La vera alternativa, più profonda e dirimente, è in realtà quella tra un pensare *secondo la morte* e un pensare *secondo l'irriducibile alla morte*»; R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, p. 18. I corsivi sono di Mancini.