

Maria Licia Paglione

Istituto Universitario Sophia, Loppiano-Figline e Incisa Valdarno (Fi)

*Verso convivenze dialogiche.
Il “caso” del dialogo interreligioso del
Movimento dei Focolari*

Abstract: *Pluralism within the contemporary interreligious societies is a topic that relates to the broader relationship between identity and integration. The paper explores this subject, through the "case study" strategy on the interreligious dialogue promoted by the Focolare Movement since the '60s, and the theoretical perspective of the Paradigm of Gift. The paper aims at analysing whether this type of interreligious pluralism expresses "dialogical coexistence", i.e. coexistence in which identity and integration are both respected and supported.*

Keywords: *Identity, interreligious pluralism, dialogical coexistence, relationships, gift*

*1. Pluralismo religioso nella società contemporanea:
ambivalenze paradossali tra affermazione di identità e
integrazione omologante*

Il pluralismo religioso nelle società contemporanee, anche in Italia, rappresenta un fenomeno ineludibile, per la grandezza che assume, soprattutto per via dell'intensificarsi dei flussi migratori, e per i rischi che comporta, visto il suo manifestarsi secondo tipologie fenomenologiche non sempre compatibili con la realizzazione di una convivenza sociale pacifica. Può essere,

ad esempio, un pluralismo frammentato, incomunicante, “tollerante”, incapace di mettere in dialogo profondo le diverse identità religiose, con l’esito di animare forme di sincretismo o relativismo religioso che sviliscono le diversità; o può essere un pluralismo strumentale e strategico, finalizzato solo alla risoluzione dei conflitti; o, addirittura, un pluralismo conflittuale, nel quale le specifiche identità più che valorizzate, sono annichilite, a vantaggio di una particolare identità egemone che tende ad assimilare a sé le altre, omologandole e dando vita ad una sorta di “pluralismo monoculturale”¹.

Di fronte a queste possibilità, il pluralismo religioso pare una sfida urgente perché, piuttosto che porsi come elemento che favorisce forme di “scontro di civiltà”², possa al contrario sostenere lo sviluppo di “incontri di civiltà”³, in cui le religioni contribuiscano a superare forme di “tolleranza forzata”⁴ in vista della costruzione di una “convivenza pluralista”⁵ o “dialogica”⁶.

In questo senso, osservando le società contemporanee, si apre una domanda relativa alla qualità del fenomeno del pluralismo religioso, qualità che riguarda, in particolare, l’equilibrio tra due poli, due tendenze, apparentemente antitetiche, attraverso cui si

¹A.K. SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 158.

²S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1998.

³C.C. CANTA, *Dialoghi religiosi e culturali nel Mediterraneo: un'introduzione*, in C.C. CANTA., M. PEPE (ed.), *Abitare il dialogo: società e culture dell'amicizia nel Mediterraneo*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 16.

⁴Inteso qui nel senso attribuitogli da R. DE VITA, *Presentazione*, in R. DE VITA, F. BERTI, L. NASI (ed.), *Ugualmente diversi: culture, religioni, diritti*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 30: “Il concetto storicamente più accreditato e la prassi socio-politica della tolleranza esclude l’oppressione, ma non include la relazione. [...] L’oggetto della tolleranza è sempre carico di disvalore e di subalternità rispetto al tollerante. Si tollera ciò che non si reputa vero e valido [...]”.

⁵R. DE VITA, *op. cit.*, p. 21.

⁶C.C. CANTA, *op. cit.*, 2007, p. 16.

snodano le relazioni sociali, anche tra gruppi religiosi: affermazione di identità e creazione di integrazione.

Nei fenomeni che osserviamo tale equilibrio esiste o tende a sbilanciarsi a favore di una delle due tendenze, impedendo l'instaurarsi di una “convivenza dialogica”? Quest'ultima, infatti, pare aver bisogno di e alimentare entrambe le tendenze.

“La fatica dell'incontro è nel dialogo”, scrive De Vita⁷. E “Per un dialogo autentico non si può prescindere dall'identità altrui ma conoscerla nella sua diversità e stabilire un rapporto di reciprocità”⁸. E ciò non implica rinunciare alla propria identità, ma “aprirla” in una dinamica che riconosce che l'identità dell'altro è coesenziale alla definizione della propria, una concezione di identità che “non è tanto nel soggetto ma nella relazione, quindi [...] vista in via permanente di formazione e permanentemente aperta”⁹.

2. Per una convivenza dialogica: affermazione di identità o creazione di integrazione?

Domanda di ricerca, prospettiva d'analisi e metodologia

Questo lavoro, che intende porsi oltre la dicotomia tra un approccio individualistico e uno olistico, mira ad individuare, nella società contemporanea, fenomeni interreligiosi in cui la coesistenza di queste due tendenze è possibile e genera forme di pluralismo che alimentano “convivenze dialogiche”.

Esistono fenomeni che confermano la possibilità di questa coesistenza nelle società attuali? E, ancora più in profondità, come è possibile, grazie a quali dinamiche relazionali? Per affrontare queste domande si è scelto di adottare una particolare prospettiva d'analisi, conosciuta con il nome di *Paradigma del*

⁷R. DE VITA, *op. cit.*, 2007, p. 32. ⁸*Ibidem*. ⁹*Ibidem*, p. 29.

⁸*Ibidem*.

⁹*Ibidem*, p. 29.

dono, che si rivela particolarmente feconda rispetto alle domande di ricerca evidenziate.

Il *Paradigma del dono* nasce da un gruppo di intellettuali, per la maggior parte francesi, denominato M.A.U.S.S. (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*) agli inizi degli anni '80, a partire dalla riscoperta e dall'approfondimento dell'opera dell'antropologo Marcel Mauss, *Il saggio sul dono* (1925). A parere di questi autori, quest'ultima, fortemente sottovalutata, è potenzialmente capace di offrire un "punto di partenza fantastico"¹⁰ per superare il riduzionismo dicotomico in cui i paradigmi delle scienze sociali sono tradizionalmente costretti, quello di olismo e individualismo metodologico, e per iniziare ad elaborare in positivo un *Terzo Paradigma*, capace, più dei precedenti, di comprendere e spiegare la genesi dei legami sociali e della società. Tale prospettiva muove dall'osservazione di quel particolare sistema di scambio definito *dono*, scoperto dagli antropologi¹¹ come universalmente diffuso nelle società arcaiche e tradizionali, costituito da un triplice obbligo di dare, ricevere e ricambiare, la cui funzione era quella di creare e rafforzare i legami sociali tra i gruppi. "Motore" di questo sistema era la *forza* contenuta nel dono (*hau* in lingua maori) che suscitava in chi lo riceveva l'obbligo di ricambiare. Tale obbligo era, però, di natura paradossale in quanto restava sempre libero: il donatario poteva indirizzare il contro dono ad altri diversi dal primo donatore, non era condizionato né nei modi, né nei tempi, né per l'entità o, addirittura, poteva non ricambiare affatto. Il dono, inoltre, sebbene sembrasse totalmente gratuito,

¹⁰A. CAILLÈ, *Il Terzo Paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 10.

¹¹B. MALINOWSKI, *Gli argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma, 1972 [1922], M. Mauss, *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. MAUSS, *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 1965 [1925], pp. 153-292.

mostrava al fondo un interesse, in particolare per la costruzione di un legame. Per queste ambivalenze Mauss lo definiva come una prestazione dal “carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato”¹², capace, grazie a questa paradossalità, di non esaurirsi in un’azione isolata, ma di alimentare azioni reciproche e creare legami¹³, mostrandosi la legge sociologica originaria di tutte le società. Anche di quelle contemporanee dove, secondo gli studiosi del M.A.U.S.S., il dono continua ad essere ben presente come “operatore privilegiato di socialità”¹⁴ grazie al suo valore specifico, distinto da quelli d’uso e di scambio: il *valore di legame*¹⁵, la cui essenza è la gratuità. Essa si staglia come l’elemento prioritario per avviare la dinamica del dono. Infatti, “[...] nella trilogia dare, ricevere e ricambiare, non tutti i termini hanno lo stesso statuto. Il primo è ciò che fonda il sistema [...] designa la natura di ciò che si svolge e si porta dietro il resto, ne definisce la logica”¹⁶.

La gratuità fa sì che il dono, circolando, inneschi forme di scambio fondate su un tipo di reciprocità *personalizzata*¹⁷, che valorizza, cioè, l’identità dei *partners*, *non strumentale, differita nel tempo*¹⁸, *incondizionale*, cioè originata da una scommessa incerta rispetto al contraccambio e alle sue condizioni, e, allo

¹²*Ibidem*, p. 157.

¹³Il dono è definito dagli studiosi del M.A.U.S.S. come “ogni prestazione di beni e servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone”, in J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 14.

¹⁴A. CAILLÈ, *op. cit.*, 1998, p. 43.

¹⁵J.T. GODBOUT, *Quello che circola tra noi. Dare ricevere e ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 117.

¹⁶J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2002, p. 125.

¹⁷A. SALSANO, *Il dono nel mondo dell’utile*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 36.

¹⁸*Ibidem*.

stesso tempo, *condizionale*, perché sempre libera, in quanto non esistente incondizionatamente¹⁹.

Sulla base di questi elementi i teorici del M.A.U.S.S. elaborano un “modello” d’azione sociale, riconoscibile per i suoi *moventi misti* (obbligo/libertà-interesse/gratuità) e la sua *logica paradossale* (incondizionalità-condizionale)²⁰, utile strumento euristico per osservare empiricamente la presenza nelle dinamiche sociali di un dono *autentico*²¹ e *completo*²².

Esso si riconosce per il fatto di essere mosso non primariamente dall’intenzione di ricevere, sfoggiare grandezza, umiliare o schiacciare il donatario, ma piuttosto dal desiderio di dare *gratuitamente* allo scopo e con il risultato di “alleviare la pena dell’altro”²³ e di creare legami liberi²⁴ e “propriamente umani e sociali”²⁵, diversi da quelli “di interesse”, tipici dello scambio di mercato, e da quelli “di potere”, tipici del sistema redistributivo statale. Mentre i primi sono caratterizzati dalla reciprocità del dono, creando legami equilibrato, tra pari, i secondi si fondano su una reciprocità, che, diversamente da quella del dono, si nutre di certezze e condizionali, calcolo e logiche strumentali e crea legami che non hanno valore in sé, ma solo in quanto utilizzabili per altro, mentre nei terzi manca la reciprocità, la personalizzazione del rapporto e c’è asimmetria tra i *partners*²⁶.

Il dono può essere però anche meno autentico e completo. Contiene, infatti, in sé un’ambivalenza, legata all’intenzione

¹⁹A. CAILLÉ, *op. cit.*, 1998, p. 124.

²⁰*Ibidem*, pp. 113 e ss.

²¹G. GASPARINI, “Il dono: tra economia e società”, in *Aggiornamenti sociali*, 55, 3/2004, pp. 205-213.

²²J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2008.

²³SENECA in J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2008, p. 144.

²⁴G. GASPARINI, *op. cit.*, 2004, p. 205.

²⁵J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2002, p. 22.

²⁶*Ibidem*.

degli attori, che in alcuni casi lo trasforma in un pericolo, in qualcosa di negativo, in un veleno²⁷, schiacciando, umiliando, rendendo dipendente chi riceve.

Proprio il ricevere rappresenta, a parere dei teorici del M.A.U.S.S., il “punto critico” del dono, quello in cui possono collocarsi tutti gli effetti negativi più importanti²⁸. Tale criticità, come detto, dipende non tanto da ciò che circola, ma dal suo *senso*, cioè dall’*intenzione* di chi dona e di chi riceve²⁹.

I legami di dono, inoltre, permettono il riconoscimento dell’identità dell’essere umano come persona, in quanto in essi gli attori sociali “interagiscono come persone globali”³⁰, e non come somme più o meno eterogenee di ruoli e funzioni. Il *Paradigma del dono*, distanziandosi sia dall’approccio olistico sia da quello individualistico³¹, “lavora per l’affermazione della persona”³², cioè come un essere ontologicamente relazionale, un

²⁷Il dono, come il suo stesso vocabolario rivela, infatti, può essere *gift-dono*, in inglese, ma anche *gift-veleno*, in tedesco, cfr. A. CAILLÉ, *Note sul Paradigma del dono*, in P. GRASSATELLI, C. MONTESEI (ed.), *L’interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 32-33.

²⁸J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2008, p. 199.

²⁹“Il problema non è nell’unilateralità reale, ma nel senso di ciò che circola, così come viene percepito dal donatario. Il problema è nello spirito del dono. [...] Il dono non deve mai comunicare all’altro che lui non è in grado di donare” (*Ibidem*, p. 200).

³⁰J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2002, p. 75.

³¹Questa idea è legata alla visione antropologica sottostante al *Paradigma del dono*. Discostandosi da una visione olistica secondo cui l’uomo è un *soggetto*, sottomesso e inglobato in una realtà collettiva che lo sovrasta, l’identità individuale degli attori sociali, secondo il *Paradigma del dono*, è essenziale alla creazione del legame. Ma, allo stesso modo, discostandosi da una prospettiva individualistica, per la costruzione dell’identità, l’appartenenza a reti relazionali è altrettanto essenziale: il *Paradigma del dono*, infatti, si oppone anche alla visione secondo cui l’uomo è un essere atomizzato, per il quale le relazioni con gli altri hanno valore solo strumentale rispetto ai propri fini.

³²C. MONTESEI, *Dare, ricevere, ricambiare: il paradigma del dono come alternativa antropologica ed economica*, in P. GRASSATELLI, C.

essere che “emerge dal legame sociale”³³ e che, riconoscendosi “essere in debito”, si scopre insufficiente a se stesso e bisognoso dell’altro e del legame con lui in quanto “dimensioni fondative di senso, costitutive della propria identità”³⁴. Questo “comporta una pulsione verso gli altri, un desiderio, un interesse per gli altri diverso dall’interesse per gli altri beni”³⁵ che può essere espressa donando. Il dono, dunque, permette all’uomo di concretizzare uno dei suoi desideri fondamentali (“desiderio di dare”³⁶) e di creare quei legami sociali necessari per definire la propria identità³⁷.

Il dare a cui pensano i teorici del dono nasce da ed esprime un bisogno di reciprocità (“di amare e di essere amati”³⁸) e trova la sua pienezza quando diventa reciproco, creando legami. Il dare realizzativo della persona contiene, però, un aspetto paradossale: presuppone un “salto nell’ignoto”³⁹, un rischio di perdere “una parte del proprio essere a vantaggio dell’essere comunione”⁴⁰, tanto che si può dire, con Godbout, che “In questa relazione ciascuno vive ‘una piccola morte di sé’. [...] Non entro in un rapporto se non attraverso la perdita”⁴¹.

Il dono, dunque, - mi preme qui notare - funziona ricomponendo in sé un’ambivalenza apparentemente

MONTESI (*ed.*), *op. cit.*, pp. 101.

³³J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2008, p. 371.

³⁴E. PULCINI, *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 194.

³⁵J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2008, p. 371.

³⁶J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2002, p. 29.

³⁷“la nostra identità si costruisce nella misura in cui rendiamo attivo ciò che abbiamo ricevuto, donando a nostra volta”, in J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2008, p. 367.

³⁸J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 1998, p. 30.

³⁹A. CAILLÉ, *op. cit.*, 1998, p. 122.

⁴⁰G. BATAILLE, *Il collegio di sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino. 1991, p. 441.

⁴¹BIDIMA in J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2008, p. 370.

paradossale, quella tra obbligo e libertà: solo se libero, può esprimere il suo “valore di legame” suscitando contemporaneamente la realizzazione di ciascuno e quella forma di reciprocità che alimenta legami e appartenenze.

E ciò significa che il dono ricompone anche l’ambivalenza tra spinte identitarie e dinamiche di integrazione omologante: identità e integrazione diventano, nella prospettiva del dono, coesenziali l’una all’altra, dato che l’identità nasce e si rafforza nella relazione, nell’appartenenza ad una rete relazionale, che, a propria volta, non può esistere se non fondandosi su identità specifiche, stagliate.

Adottare per la ricerca empirica questo modello chiede di osservare in modo *completo* non solo ciò che circola, ma anche il suo senso - le intenzioni dell’azione (per i donatori e i donatari) - ed i suoi risultati, realizzando un’analisi relazionale che consideri sia il donatore, sia il donatario⁴².

Alla luce di tale prospettiva la domanda di ricerca iniziale potrebbe tradursi nel seguente modo: nel contesto sociale contemporaneo esistono fenomeni interreligiosi fondati su un dialogo che si modella nella forma dello scambio di doni e che potrebbero essere considerati “sistemi di dono”, capaci di alimentare un pluralismo religioso che nutre e si alimenta di “legami propriamente umani e sociali”⁴³, più che “di interesse” o “di potere”, nei quali le diverse identità religiose specifiche di ciascuno sono valorizzate e, allo stesso tempo, integrate, legate profondamente, vitalmente, a quelle di altri? E attraverso quali elementi queste dinamiche relazionali si sviluppano?

Per tentare di rispondere a tali domande, si è scelto di procedere ad un’analisi empirica, di carattere esplorativo, focalizzando l’attenzione su un particolare “caso” di pluralismo

⁴²*Ibidem*, p. 147.

⁴³J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2002, p. 22.

religioso, costituito dal fenomeno del dialogo interreligioso avviato, già dagli anni '60, dal Movimento dei Focolari in diverse parti del mondo, che può essere considerato uno dei più consistenti fenomeni interreligiosi contemporanei per l'ampiezza e la varietà che lo caratterizzano, nonché per la maturità storica che esprime.

Alla luce della prospettiva offerta dal *Paradigma del dono*, tale fenomeno è stato osservato come un "sistema di scambio", focalizzando lo sguardo sui suoi diversi attori, a livello di azioni e relazioni, avvalendosi di tecniche di rilevazione dei dati di tipo "non standard"⁴⁴, come uso di documenti (discorsi ufficiali, frammenti di storie di vita) e interviste in profondità rivolte a testimoni privilegiati, cioè 1. membri del Centro per il Dialogo Interreligioso del MF, che si trova a Grottaferrata (RM); 2. membri delle comunità musulmane in Italia, collaboratori del MF, concentrate, in particolare in alcuni territori, come il Trentino, la Toscana, il Lazio e l'Abruzzo.

3. Verso "identità dialogiche": i Focolari come movimento interreligioso

Il Movimento dei Focolari (MF), nato nel 1943 in Italia a Trento, è attualmente presente in 182 Paesi del mondo e conta oltre 100.000 membri e oltre 2.000.000 di simpatizzanti, per la grande maggioranza laici. Sebbene nato in ambito cattolico, coinvolge persone senza particolari riferimenti religiosi, appartenenti ad altre confessioni religiose e anche ad altre religioni, tanto da poter essere considerato un movimento anche interreligioso.

⁴⁴R. BICHI, *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

Il MF, in effetti, nell'intento di realizzare la finalità di “fare dell'umanità una famiglia”, espressa nella sua specifica spiritualità, cioè nel suo specifico “modo di vivere”⁴⁵, ha sostenuto l'impegno per il dialogo con religioni non cristiane (buddismo, ebraismo, islam, religioni tradizionali africane, induismo, sikh) fino a poter riservare agli appartenenti ad esse un posto nei suoi Statuti, nella loro ultima versione recentemente approvata dalla Chiesa Cattolica, come propri “collaboratori”

Di fatto oggi il MF conta circa 7.320 aderenti di altre religioni, di cui considera circa 730 suoi stretti collaboratori.

3.1 Un “modo di vivere” creativo di legami e di identità anche in ambito interreligioso

L'inizio di questo fenomeno si può far risalire al 1966, quando cominciarono i primi contatti dei focolarini con i bangwa, una tribù del Camerun, di tradizioni religiose animiste.

Nell'incontro con questa popolazione Chiara Lubich ebbe per la prima volta l'impressione di una comune appartenenza (“ho avuto la forte impressione che Dio, come un immenso sole, abbracciasse tutti, noi e loro, con il suo amore”, raccontava) e l'intuizione che, come Movimento, avrebbero “avuto a che fare anche con persone di tradizioni non cristiane”⁴⁶.

Sempre nello stesso anno, poi, per la prima volta alcuni focolarini arrivarono a Tlemcen, cittadina situata ad Ovest dell'Algeria.

⁴⁵J. SEGUY, *Chrétiens évangéliques et spiritualités: quelques réflexions sociologiques*, in J. BUCHOLD (ed.), *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, Edifac, Vaux sur Seine 1998, p. 149.

⁴⁶C. LUBICH in R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*, Città Nuova, Roma 2010, p. 49.

Loro unico desiderio era “quello di amare ogni persona [...] in un atteggiamento di accoglienza, di ascolto, nel cercare di riconoscere e comprendere una cultura molto diversa. Amare significa prima di tutto accogliere quanto vi è di positivo nell’altro”. Risultato di ciò fu la creazione di legami con i membri della comunità islamica locale: “I rapporti si tessono, si costruiscono amicizie. E’ forte la convinzione che Dio ha creato tutti gli uomini liberi e che solo l’amore può guidarci verso un incontro autentico”⁴⁷.

Nei racconti dei Focolarini, però, la data ufficiale di fondazione dell’impegno per il dialogo interreligioso risale al 1977, anno in cui Chiara Lubich ricevette a Londra il Premio Templeton per il progresso della religione.

Pochi anni dopo, nel 1979, si avviarono i primi contatti con il buddismo, in particolare a Roma con Nikkyo Niwano, responsabile della Rissho kosei-kai, movimento laico buddista giapponese, con 6.000.000 di membri, noto a livello mondiale per aver contribuito alla fondazione della Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace (CMRP).

Si svilupparono poi numerosi incontri con buddisti, di diverse tradizioni, con musulmani di vari Paesi di Africa, Medioriente, Europa, USA, con indù, con appartenenti a religioni tradizionali africane. A fine anni ’90 i contatti si estesero agli ebrei e a livello ecclesiale cominciò ad essere data alla Lubich sempre più ampia fiducia, tanto che nel 1981 fu invitata dal Papa Giovanni Paolo II a parlare, insieme ad Andrea Riccardi, fondatore della Comunità di S. Egidio, in nome della Chiesa Cattolica alla Giornata di Preghiera per la Pace ad Assisi, insieme ai rappresentanti di 12 grandi religioni mondiali.

⁴⁷G. RICCI, *I focolari in Medio Oriente*, tesi discussa presso l’Istituto Superiore di Scienze religiose ‘Ut unum sint’, Roma 1993, p. 45.

Negli ultimi anni molte sono state le occasioni di incontro interreligioso promosse dai Focolari. L'ultima di una certa rilevanza in agosto 2011 è stata il IV simposio ebraico-cristiano in Argentina. Il tema scelto era proprio quello del rapporto tra identità e dialogo, viste come due dimensioni che si compenetrano: l'identità è frutto del rapporto⁴⁸.

3.2 Strategie dialogiche focolarine in ambito interreligioso

“[...] nella trilogia dare, ricevere e ricambiare, non tutti i termini hanno lo stesso statuto. Il primo è ciò che fonda il sistema: esso designa la natura di ciò che si svolge e si porta dietro il resto, ne definisce la logica [...]”⁴⁹

Questa sottolineatura dei teorici del dono evidenzia che una possibile prospettiva analitica della strategia dialogica attuata nel fenomeno interreligioso oggetto di studio possa concentrarsi sugli elementi che fondano il sistema e sulla logica che lo governa.

Gli elementi fondanti tale strategia emergono dalla lettura di alcuni discorsi della Lubich, in cui presenta l'impegno del MF per il dialogo interreligioso. In essi non offre direttive normative su come si debba condurre il dialogo, ma semplicemente racconta come esso si è sviluppato per lei e per i membri del suo movimento, evidenziando “ciò che unisce” la propria visione e quella di altre religioni, a livello dottrinale e a livello di

⁴⁸Da un articolo su tale evento: “...L'affermazione forte della propria identità può generare lo scontro. Soltanto il reciproco *'non essere'* davanti all'altro, come espressione dell'amore, fa *'essere'* l'altro e fa ritrovare pienamente se stessi nella più profonda identità religiosa: essere amore. Un'altra giornata intensa. Sembra quasi superfluo parlare di dialogo tra di noi, tanto profonda è l'unità raggiunta. Quando i rabbini parlano si sente tutta la sapienza di secoli” (dal sito www.focolare.org).

⁴⁹J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2002, p. 125

esperienza religiosa, e valorizzando le diversità in quanto “semi del Verbo” sparsi in diverse religioni. La Lubich insiste, in particolare, sulla comunanza con altre religioni di quelli che, nella sua prospettiva spirituale, sono i primi punti: Dio-amore, Padre, e, di conseguenza, gli altri fratelli⁵⁰. Da qui un altro denominatore comune per le diverse religioni: la cosiddetta “regola d’oro”, che incita all’amore reciproco, a “Non fare agli altri, ciò che non vorresti fosse fatto a te”⁵¹.

L’impegno a improntare il rapporto tra membri di religioni diverse a questa idea caratterizza l’agire⁵² di universalità (“amare

⁵⁰“Noi cattolici mettiamo Dio al primo posto, loro lo mettono al primo posto e già ci lega Dio. Ma è un legame fortissimo, il più forte che ci sia mai. Quindi qui già siamo fratelli, noi siamo fratelli; non c’è più il musulmano e il cristiano; guardiamoci tutti come fratelli: persone che mettono Dio al primo posto; intanto guardiamo così” (C. LUBICH in R. CATALANO, *op. cit.*, 2010, p. 77).

⁵¹“Nell’ebraismo, ad esempio, e nella ricca tradizione rabbinica, l’amore del prossimo è detto addirittura “il grande principio della *Torah*” (*Rabbi Akiba*), perché avendo Dio creato l’uomo a sua immagine, ciò che è fatto a qualsiasi persona è come se fosse fatto a Dio stesso. Nella tradizione islamica incontriamo una “regola d’oro” che riguarda addirittura il cuore dell’uomo: “Nessuno di voi è vero credente se non desidera per il fratello ciò che desidera per se stesso”. Nell’induismo la “regola d’oro” è così: “Questa è la sostanza del dovere, non fare agli altri ciò che a te farebbe del male” (*Mahabharata*). E come non ricordare la toccante espressione di Gandhi: “Io e te siamo una sola cosa. Non posso ferirti senza fare del male a me stesso”? Che cosa dobbiamo concludere? Per quanto riguarda noi cristiani, avvertiamo che Dio vuole che perfezioniamo l’amore, ogni giorno, il nostro amore con quella che si potrebbe chiamare l’“arte di amare”, che emerge dal Vangelo”, in Chiara Lubich: *“La mia esperienza nel campo interreligioso”*, in http://www.focolare.org/press/files/2011/10/19981113_ChiaraLubich_dial_in_terrelig.pdf

⁵²All’Assemblea del WCRP del 1999 ad Amman la Lubich presentò tale tipologia d’agire in questi termini: “Ma in che cosa consiste quest’arte di amare? Prima di tutto amare tutti indistintamente, anche i buddisti, anche i musulmani, anche gli atei; amare tutti indistintamente: neri, bianchi, uomini, donne, piccoli, grandi, tedeschi, italiani, americani, sudamericani. Questo il primo punto essenziale. Secondo: amare per primi, senza aspettarsi di essere amati. Provate a farlo durante il giorno con tutti quelli che incontrate: a casa, in famiglia, col marito, con la moglie, con i bambini, in ufficio, a scuola, in

tutti”), di una logica incondizionale (“amare per primi”) e di capacità di immedesimarsi nell’altro empaticamente, spostando, perdendo sé stessi (“farsi uno”)⁵³.

Gli effetti di un dialogo interreligioso, imperniato su un tipo d’agire caratterizzato dagli elementi su evidenziati, sono assai vari, ma, considerando in particolare gli effetti relazionali, potrebbero essere sintetizzati in due macro-tipologie, apparentemente contraddittorie tra loro.

Da una parte nell’incontro e nel dialogo tra membri appartenenti a religioni diverse promosso dal MF, l’identità religiosa di ciascuno sembra rafforzarsi.

parlamento; provate ad amare per primi e vedrete cosa vien fuori. Vien fuori la rivoluzione cristiana! Poi ancora consiste non nelle parole: "Io ti voglio bene", ma nel fare, nel servire, che in due parole si dice "farsi uno" con l'altro, capire l'altro; se soffre, soffrire con lui; se gode godere con lui; se pensa qualcosa pensare con lui; farsi uno con lui. E' quello che domandava san Paolo, quando diceva di farsi tutto a tutti. E' una fatica, ma porta immensi frutti. Farsi uno, in queste due semplici parole sta il segreto di quel dialogo che può generare l'unità. Farsi uno che non è una tattica o un modo di fare esterno, non è solo atteggiamento di benevolenza, di apertura, di rispetto, o assenza di giudizio; non si limita a portare il pacchetto al povero, ecc. E' senz'altro tutto questo, ma con qualcosa di più. Questa pratica del "farsi uno" esige un vuoto completo di noi: spostare tutti i nostri pensieri, i nostri affetti, le nostre intenzioni, tutti i nostri progetti, per capire l'altro. E quelli che se ne intendono di dialogo dicono che bisogna entrare nella pelle dell'altro, e vedere il mondo come lo vedrebbe un ebreo, come lo vedrebbe un buddista, come lo vedrebbe un musulmano. Farsi uno esige spiriti poveri, poveri in spirito per essere ricchi d'amore”.

⁵³In questo senso, Chiara Lubich così si espresse in un suo discorso (*Quale futuro per una società multiculturale, multi-etnica e multireligiosa?*, 2004 - documento fornito dal Centro per il Dialogo Interreligioso del Movimento dei Focolari): “...esige il vuoto totale di noi, domanda di togliere dalla nostra testa le idee, dal cuore gli affetti, dalla volontà ciò che possediamo di più bello e di più grande: la nostra stessa fede, le nostre stesse convinzioni, per essere di fronte all’altro niente, un "nulla d’amore”. Ci si mette così in posizione di imparare e si ha sempre da imparare realmente da tutti. Se siamo animati da un tale amore, l’altro poi può manifestarsi, perché trova in noi chi lo accoglie; può donarsi, perché trova in noi chi lo ascolta [...]. E nel clima di comunione che questo scambio di doni crea, la verità piano piano si svela e ci si sente affratellati da essa”.

Una donna musulmana entrata in contatto con i Focolari racconta:

Grazie a questo movimento vado avanti nel mio viaggio di fede come musulmano. [...] ho cominciato a leggere il Corano con il cuore e con una visione piena d'amore. Penso che se avessi letto il Corano prima di incontrare la via di Chiara lo avrei capito e interpretato diversamente [...] la mia religione ora è diventata vita e l'impegno a viverla nel quotidiano mi aiuta ad essere una musulmana migliore. Non facciamo l'esperienza di una mistura di religioni ma piuttosto questi incontri rafforzano ciascuno nella sua religione⁵⁴.

Emergono dunque *identità religiose ben stagliate, ma incondizionalmente aperte* ad accogliere l'altro e la sua diversità.

Molto significativo, in questo senso, è anche il caso di una coppia mista formata da un musulmano osservante e da una cattolica praticante, sposati da 7 anni e vicini alla spiritualità del MF. Il loro legame si fonda e si nutre della diversità di cui ciascuno è portatore. Per alimentare il loro legame è essenziale custodire reciprocamente l'identità religiosa l'uno dell'altro. Parlando della preghiera, ad esempio, Barbara mostra come il marito, pur rimanendo musulmano, la sostenga nell'essere una buona cristiana:

C'era stato un tentativo di imparare ciascuno una preghiera dell'altro, ma poi ci è sembrato più coerente che ognuno rimanesse se stesso. Bahaman si è dimostrato molto aperto e maturo offrendosi più volte di accompagnarci a messa⁵⁵.

⁵⁴ R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*, Città Nuova, Roma 2010, p. 75.

Da un'altra parte, come altro effetto, si osserva che in ciascun attore o gruppo la coscienza e l'esperienza vitale di una comune appartenenza diventa più marcata, lasciando emergere una forma di *integrazione reciproca*, nel rispetto delle diversità. Ad esempio, durante gli incontri estivi promossi dai Focolari con i musulmani a partire dagli anni '80 in Algeria veniva individuata quotidianamente una frase del Vangelo da vivere, come guida della giornata. Questo spinse i musulmani presenti a proporre di individuare una frase simile anche nelle loro scritture da condividere con i cristiani. L'impegno a vivere tali frasi e mettere in comune quanto vissuto ha avuto l'effetto di creare una comunità viva, una realtà *sui generis*, non solo di cristiani, ma di cristiani e musulmani, che sperimentavano una forma di integrazione religiosa reciproca e la comune appartenenza ad una stessa famiglia spirituale.

Questo effetto continua oggi a manifestarsi, come mostra questo brano:

Sono proprietario di una tipografia e tempo fa ho cominciato a stampare alcune pubblicazioni per il Focolare. Avevo tante esitazioni, anche perché sono musulmano dalla nascita. Conoscere di più un'altra religione per me era difficile, ma andando avanti con il tempo ho sentito che queste persone lavorano per l'umanità, per promuovere la fratellanza, la pace. Allora ho cominciato a leggere la Parola di vita che ogni mese porta il messaggio di Chiara e tante esperienze su come costruire un mondo unito. Sono arrivato alla conclusione che tutto quello che c'è nel grande nostro libro, il Corano, che è la strada indicata dal nostro profeta

⁵⁵ *Mille musulmani intorno al focolare*, p. 161 – documento fornito dal Centro per il Dialogo Interreligioso del Movimento dei Focolari.

Maometto, è la stessa strada che abbiamo in comune musulmani e cristiani e insieme dobbiamo portarle avanti⁵⁶.

La reciproca integrazione tra membri di varie religioni, a diversi livelli, sembra possibile grazie al riconoscimento reciproco di poter essere, nella diversità, “doni” l’uno per l’altro. Da un’intervista ad un partecipante ad un Convegno islamo-cristiano tenutosi a Verona nel 2008, con circa 700 partecipanti musulmani e cristiani, emerge l’importanza di questo elemento:

Insieme – è voce comune di entrambe le parti – si scopre la bellezza di ciascuno come dono reciproco, l’impegno a vivere per contribuire a realizzare un mondo unito nella fraternità. Sono momenti che viviamo nello spirito della fratellanza universale: sperimentiamo una grande gioia nel ritrovarci, nel condividere le esperienze, nello scoprire in modo sempre più grande che realizzare un mondo di fratelli e sorelle non è un’utopia, ma un sogno che potrà realizzarsi, perché sentiamo che tra noi è già una realtà⁵⁷.

3.3 “Modo di vivere” focolarino nel dialogo interreligioso: un “sistema di dono” nel sistema interreligioso contemporaneo

Nel fenomeno del dialogo interreligioso promosso dal MF sembrerebbe di poter rintracciare elementi caratterizzanti un sistema di dono all’interno del più ampio sistema interreligioso contemporaneo, teatro, spesso, di “scontri di civiltà”⁵⁸ e di tendenze strumentalizzanti, annichilenti o, al massimo, tolleranti delle diversità religiose.

Nel fenomeno osservato gli attori coinvolti agiscono verso gli appartenenti ad altre religioni motivati non tanto da un desiderio

⁵⁶R. CATALANO, *op. cit.*, 2010, pp. 74-75.

⁵⁷*Ibidem*, p. 136.

⁵⁸S.P. HUNTINGTON, *op. cit.*, 1998.

di dominio o da interessi strategici, come spesso si rileva in ambito interreligioso, ma piuttosto spinti incondizionalmente da un “desiderio di legame”: nella scoperta di essere amati, si scoprono come “esseri in debito” desiderosi di impegnarsi a ri-amare e contribuire, così, a costruire la fratellanza universale, cioè, nei termini del dono, “legami propriamente umani e sociali”. Il loro agire sembra nutrito da “moventi misti”, tipici di un’azione di dono: interesse per l’altro e per la creazione di un legame, ma, nello stesso tempo, capacità di accogliere e dare gratuitamente, senza pretendere nulla per sé; obbligo di amare l’altro in quanto appartenente alla stessa famiglia, “fratello”, ma libertà di farlo nei modi scelti e restando se stessi. Nella convinzione di non comprendere in sé e nella propria religione tutta la verità, ma che per raggiungerla sia necessaria la verità di cui l’altro è portatore⁵⁹, esigenza che oggi anche in ambito teologico cattolico viene sottolineata, le diverse identità religiose si aprono ad accogliere, seguendo logiche incondizionali, quella dell’altro. È l’incondizionalità a suscitare la genesi di continui e fecondi scambi a più livelli (materiale, spirituale, culturale): la gratuità “fonda il sistema [...], ne

⁵⁹Tale apertura oggi, anche a livello teologico, è riconosciuta come una strada da privilegiare nell’impegno verso il raggiungimento di una conoscenza più completa. Scrive al riguardo il teologo cattolico Piero Coda: Una caratteristica del metodo del dialogo interreligioso (in generale) è “[...] quindi non solamente l’altro può comprendere noi, ma è necessario e vitale anche per noi comprendere l’altro, il positivo che c’è nell’altro. Il che esige di non ritenere, un po’ integralisticamente, di avere noi tutta e solo la verità, in modo esclusivistico. Certamente, la fede cristiana è fondata sul fatto che la rivelazione piena e definitiva di Dio avviene in Gesù Cristo. Ma questa certezza non va confusa con la “comprensione” che noi ne abbiamo: perché semi di verità e prospettive di illuminazione di quella verità che ci è donata in Gesù Cristo possono venire anche dalle altre religioni e dalle altre culture”, in P. CODA, *L’amore di Dio è più grande del nostro cuore*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000, p. 68.

definisce la logica”⁶⁰. Ciò che viene scambiato (beni materiali, idee, convinzioni religiose, tradizioni) in tale sistema sembra possedere, come negli scambi di dono, un valore non strumentale, né volto a mostrare la superiorità di una religione sull’altra: sembrerebbe piuttosto simboleggiare il riconoscimento dell’importanza dell’altro e del legame con lui come dimensioni fondative di senso, costitutive dell’identità di ciascuno⁶¹. L’apertura incondizionale che avvia questi scambi, come avviene negli scambi di dono, ha un presupposto che sembrerebbe paradossale nel processo di costruzione delle diverse identità religiose: implica il coraggio di perdere la propria identità, cioè di compiere, come direbbe Caillé, un “salto nell’ignoto”.

La forma di scambio che un agire incondizionale nutre si fonda su un tipo di reciprocità (personalizzata) che, invece, valorizza l’identità specifica di ciascuno degli attori coinvolti, lasciando emergere e stagiare le diverse identità, e genera legami in cui “le persone interagiscono come persone globali”⁶², non solo in quanto membri di una determinata religione.

Questa forma di scambio dialogica osservata nel fenomeno studiato ha dunque un duplice esito. Da una parte essa favorisce la fioritura plurale delle diverse identità religiose, stagiandole reciprocamente e aprendole ad accogliersi l’un l’altra incondizionalmente.

Da un’altra parte, tale forma di scambio dà vita ad una integrazione reciproca tra membri di religioni diverse che si considerano diversi, ma pari, “fratelli”. La reciprocità che nutre i loro legami, infatti, non risulta sbilanciata a vantaggio di una identità religiosa in qualche modo dominante rispetto alle altre.

⁶⁰J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2002, p. 125.

⁶¹E. PULCINI, *op. cit.*, 2005, p. 194.

⁶²J.T. GODBOUT, *op. cit.*, 2002, p. 75.

Sembrerebbe che il fenomeno analizzato, dunque, rappresenti un caso di “convivenza interreligiosa dialogica” fondata sul “valore di legame” tipico del dono: è la predominanza di questo valore, della gratuità, nelle intenzioni degli attori a permettere alle diverse identità religiose di aprirsi incondizionalmente e di generare scambi reciproci in cui spinte identitarie e spinte integranti coesistono in una forma che non annulla, ma anzi valorizza le diverse identità religiose e ne sostiene la definizione, rafforzando, allo stesso tempo, una comune appartenenza a una realtà più grande, l’umanità, confermando che oggi essa sia “l’unico criterio d’inclusione”⁶³, realizzatore di quell’“integrazione etica”⁶⁴ che permette l’unità nella differenza e la differenza nell’unità.

⁶³R. DE VITA, *Presentazione*, in R. De VITA, F. BERTI, L. NASI, *op. cit.*, 2007, p. 19.

⁶⁴J. HABERMAS, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001.

