

## IL VERO ANELLO NON PUÒ ESSERE INDOSSATO: UNA VIA D'USCITA PANIKKARIANA DALLA LOGICA DEI TRE ANELLI

### O VERDADEIRO NÃO PODE SER USADO: UMA SAÍDA PANIKKARIANA DA LÓGICA DOS TRÊS ANÉIS \*

Valerio Marconi<sup>1</sup>

**Resumo:** A Parábola dos Três Anéis é famosa em suas versões de Boccaccio e Lessing. Partilham a ideia fundamental de que apenas uma religião é verdadeira, mas a condição humana não nos permite saber qual é a verdadeira. É uma ideia inerentemente moderna enfatizar os limites do conhecimento humano enquanto se argumenta contra formas puras de ceticismo e relativismo. O resultado da parábola é a amizade em ambas as versões, mas a questão da verdade permanece no centro da estrutura conceitual subjacente às histórias. Pelo contrário, os estudiosos passaram a dar muito mais relevância ao lado ético do diálogo, para que o relacionamento interpessoal não seja apenas o resultado de um processo cognitivo. O encontro pessoal deve ser anterior à questão da verdade. Esta nova abordagem é desafiada pela natureza do relacionamento com o outro. Deveria ser simétrico e mútuo? As opiniões sobre o diálogo inspiradas por Lévinas devem responder negativamente. Se quisermos manter a relevância da amizade, deveríamos preferir a ideia de diálogo de Buber. No nosso mundo, apesar disso, as desigualdades são tais que a simetria e a mutualidade não podem ser a condição padrão do diálogo e devemos ser antecipadamente responsáveis pelo outro (no sentido da servidão lévinasiana pelo outro). Uma mediação entre estes dois pontos de vista pode ser encontrada na noção de interdependência de Panikkar, como argumentarei. Na verdade, esta noção combina a interdependência presente na relação Eu-Tu de Buber e a independência ou separação sublinhada por Lévinas na relação com o outro entendida em termos de relação entre termos absolutos.

Palavras-chave: Responsabilidade, Mutualidade, Diálogo, Interculturalidade, Diversidade Religiosa

146

## THE TRUE RING CANNOT BE WORN:

### A PANIKKARIAN WAY OUT OF THE LOGIC OF THE THREE RINGS

**Abstract:** The Parable of the Three Rings is famous in its versions by Boccaccio and Lessing. They share the fundamental idea that only one religion is true but human condition does not let us know which one is the true one. It is an inherently modern idea to stress on the limits of human knowledge while arguing against pure forms of skepticism and relativism. The result of the parable is friendship in both versions, yet the question of truth remains at the center of the conceptual framework underlying the stories. On the contrary, scholars started giving much more relevance to the ethical side of dialogue, so that interpersonal relationship is not just the result of a cognitive

---

\* Traduzione dall'inglese dell'autore. L'articolo originale è V. Marconi, *The True Ring Cannot Be Worn: A Panikkarian Way out of the Logic of the Three Rings*, pubblicato nella rivista *Socio-Historical Examination of Religion and Ministry*, volume 5, fascicolo 1 (estate 2023), pp. 69-94, <https://doi.org/10.33929/sherm.2023.vol5.no1.04>. L'articolo è tratto dall'omonima relazione presentata alla *eConference internazionale sul dialogo interreligioso* organizzata dal Global Center for Religious Research.

<sup>1</sup> Dottore di Ricerca in Studi Umanistici, abilitato in Italia alle funzioni di professore universitario di seconda fascia nel Settore Concorsuale 11/C4 - ESTETICA E FILOSOFIA DEI LINGUAGGI, svolge ricerche sull'ontologia sociale e la filosofia interculturale presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, dove insegna Filosofia del linguaggio. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8542-8051>. E-mail: [valerio.marconi@uniurb.it](mailto:valerio.marconi@uniurb.it).

process. Personal encounter should be prior to the question of truth. This new approach is challenged by the nature of the relationship with the other. Should it be symmetrical and mutual? Views on dialogue inspired by Lévinas must answer negatively. If we want to keep the relevance of friendship we should rather prefer Buber's idea of dialogue. In our world, despite this, inequalities are such that symmetry and mutuality cannot be the standard condition of dialogue and we must be responsible in advance for the other (in the sense of Lévinasian servitude for the other). A mediation between these two standpoints can be found in Panikkar's notion of inter-independence, as I shall argue. In fact, this notion combines the interdependence present in Buber's I-Thou relationship and the independence or separation stressed by Lévinas in the relation to the other understood in terms of relation between absolute terms.

**Keywords:** Responsibility, Mutuality, Dialogue, Interculturality, Religious Diversity

## 1. Introduzione

I racconti possono dire molto di una tradizione culturale, ma possono anche aprire percorsi argomentativi originali. La Parabola dei Tre Anelli è un racconto breve incentrato su una domanda filosofica: “Quale delle tre fedi monoteiste è quella vera?”<sup>2</sup>. Le sue varianti principali e più note sono quelle di Giovanni Boccaccio e Gotthold Ephraim Lessing; danno un'idea di come la modernità abbia pensato la diversità religiosa. D'altro canto, c'è una versione del racconto presumibilmente più vecchia che suggerisce una via differente per affrontare la questione<sup>3</sup>. Come il presente articolo tenterà di mostrare, l'idea sepolta nel testo di quest'ultima versione può essere tradotta nei termini dell'attuale dibattito intorno al dialogo interreligioso. La filosofia del dialogo interreligioso ispirata da Martin Buber e da Emmanuel Levinas sta dando oggi priorità al *côté* etico dell'incontro fra fedi, piuttosto che al *côté* atletico. In questa prospettiva, l'incontro personale dovrebbe essere prioritario rispetto alla questione della verità, cioè il dialogo tra fedi dovrebbe essere *con* qualcuno piuttosto che *su* qualcosa. Ne risulta un cambiamento nei termini del problema: “Quale delle fedi monoteiste è la migliore?”<sup>4</sup>. La svolta dal Vero al Bene supera ogni esclusivismo, mantiene alcuni aspetti rilevanti dell'atteggiamento dell'Età Moderna nei confronti della diversità religiosa e si confronta con il dissidio etico riguardante la relazione con l'alterità religiosa. Tale dissidio recita così: “La mia responsabilità nei confronti altrui è infinita?”. Il significato della domanda è se la simmetria

<sup>2</sup> La domanda proviene dal Medioevo, oggi giorno dovremmo quantomeno includere la fede Bahai come un quarto monoteismo (Cf. Buck, 2019, p. 262).

<sup>3</sup> La versione è parte di una raccolta intitolata *Il Novellino*; è stata scritta dopo il 1291, la datazione oscilla dal tardo Duecento agli inizi del Trecento (Cf. Shagrir, 2019, pp. 89, 107).

<sup>4</sup> In generale, “Qual è la religione migliore?”.

debba prevalere sull'asimmetria o se, invece, l'asimmetria debba essere prioritaria rispetto alla mutualità nella relazione. Le concezioni ispirate da Buber sono inclini a favorire la mutualità, mentre quelle ispirate da Levinas sposano l'asimmetria e la responsabilità infinita, cioè chi entra eticamente nell'incontro dovrebbe essere responsabile delle reazioni altrui e non provare mai a cogliere l'altro mediante categorie. È stato sostenuto che Buber in realtà non confligga con Levinas per quanto riguarda l'asimmetria della relazione etica, ma questo sembra valere solo per la relazione con Dio attraverso l'incontro con l'alterità umana (Cf. Kelly, 1995). Nel contesto specifico del dialogo interreligioso, il dissidio non scaturisce dal bisogno di mantenere inviolata la trascendenza di Dio poiché si tratta di capire se la responsabilità condivisa sia l'opzione migliore o meno. Una posizione cristiana dovrebbe implicare un peso maggiore di responsabilità dalla parte cristiana dell'incontro (Cf. Volf, 1996), ma persino uno studioso protestante di dialogo interreligioso ha ribadito che sia la mutualità che la responsabilità sono altamente rilevanti nella pratica (Cf. Leirvik, 2011). Presumibilmente, anche un approccio giudaico potrebbe andare in questa direzione (cf. Sclafani, 2018). D'altra parte, l'insistenza sulla responsabilità e addirittura su di una responsabilità infinita non può essere un terreno comune per un approccio filosofico efficace a una materia così spinosa. Il presente articolo cercherà di fare in modo di combinare mutualità e responsabilità affidandosi alla nozione *inter-dipendenza* di Raimon Panikkar.

## 2. La logica dei tre anelli

La Parabola dei Tre Anelli è famosa nelle versioni di Boccaccio e Lessing, che condividono l'idea fondamentale che solo una religione è vera ma la condizione umana non ci consente di sapere quale sia la vera<sup>5</sup>. È un'idea intrinsecamente moderna insistere sui limiti dell'umano sapere mentre si argomenta contro forme pure di scetticismo e di relativismo. Ciò che avviene nei racconti di Boccaccio e Lessing va al di là della mera tolleranza. L'esito della parabola è l'amicizia in ambedue le versioni, eppure la questione della verità rimane al centro dell'intelaiatura concettuale sottostante ai racconti.

*Boccaccio*

Il *Decameron* ("Dieci giorni") è un libro sul raccontar storie come strategia di sopravvivenza. La grande peste mette alla prova sia la conoscenza che la società (Cf. Celada

<sup>5</sup> Cf. Celada Ballanti, 2017 per alcune riflessioni sulla tradizione condivisa da Boccaccio e Lessing, un'analisi contestualizzata delle loro versioni della parabola e una trattazione delle loro affinità.

Ballanti, 2017, pp. 1-22). Così, non è sorprendente che lo scetticismo giochi un ruolo di primo piano in questa raccolta di racconti. L'ordine cosmico e sociale dipinto da Giotto e Dante è caduto in frantumi. Dalle ceneri del passato, il *lógos* emerge come l'unico potere ristrutturante: "La parola che salva è *lógos* universalmente umano che attraversa divisioni e culture" (Celada Ballanti, 2017, p. 23). Ecco come funziona tale potere in Boccaccio, secondo Roberto Celada Ballanti:

Su ciò si fonda una nuova *comunità di destino* di esseri invocanti e co-ricercanti, fatta di una *concordia discors* [accordo in disaccordo] dove il dialogo non è polemica o apologetica, dove, se siamo uniti, lo siamo in nome di un comune *lógos* che, mentre nomina la verità, sospinge verso un'ulteriore acquisizione che è sempre anche ulteriore unità, in cui la diversità non è solo di partenza ma anche di arrivo. Questa comunità di destino è uno degli approdi più rilevanti della parabola dei tre anelli. Sta qui, in questa «novelletta», l'annuncio, dopo il crollo, della nuova istanza, della *religione dopo la peste* (Celada Ballanti, 2017, p. 25).

La parabola aveva già una tradizione pluricentenaria quando Boccaccio la trasformò in un capolavoro letterario e le dette un nuovo significato<sup>6</sup>. È nel *Decameron* che la parabola assume la sua forma moderna. Boccaccio fu il primo autore cristiano a presentare il personaggio giudeo e quello musulmano come positivi, mostrando un livello di apertura mentale e di autocritica che prima di lui erano ravvisabili solo nelle versioni musulmane del racconto (Cf. Poorthuis, 2005, specialmente le pp. 263-264). Questo può essere preso come un segno del fatto che la domanda posta dal Saladino è pensata per essere interpretata come una domanda veramente filosofica dai lettori:

Il libro era rivolto a un pubblico informato, civico e secolare, le cui attitudini verso la natura, l'amore, la Chiesa, la società e così via contrastavano con quelle dell'austero clero. Il nascente movimento umanistico italiano metteva alla prova l'impianto teologico secondo il quale una persona dovrebbe agire solo per la salvezza della propria anima e si opponeva ai metodi di apprendimento, come la scolastica, che venivano considerati un sistema arretrato, rigido. Questa attitudine scettica verso la religione e le religioni in generale era in linea con una nuova e flessibile impalcatura filosofica che poneva in primo piano e al centro le questioni concernenti la condizione umana (Shagrir, 2019, p. 97).

Questo sfondo culturale è arricchito dal fatto che precedentemente il racconto stava circolando in un contesto in cui l'incontro interreligioso avveniva per l'Italia sotto il dominio e l'influenza di Federico II (Cf. Shagrir, 2019, pp. 100-107). Inoltre, la versione di Boccaccio mostra già un elemento che caratterizzerà quella pienamente moderna di Lessing: "dato che non è possibile preferire una religione alle altre, la scelta fra le religioni è di fatto arbitraria e informata da fattori terreni" (Shagrir, 2019, p. 108). Come sosterrà Nathan – la controparte

<sup>6</sup> Cf. Shagrir, 2019 per un'ampia ricostruzione di questa tradizione.

lessinghiana del Melchisedech boccaccesco –, l'identità religiosa proviene dalla fiducia che si nutre nei confronti dei propri cari.

Ci sono dei passaggi chiave del racconto che aiutano a capire come funziona la logica moderna della verità religiosa:

E fattolsi chiamare e familiarmente ricevutolo, seco il [giudeo Melchisedech] fece sedere e appresso gli disse: “Valente uomo, io ho da più persone inteso che tu se’ savissimo e nelle cose di Dio senti molto avanti; e per ciò io saprei volentieri da te quale delle tre leggi tu reputi la verace, o la giudaica o la saracina o la cristiana” (Boccaccio, 1987, p. 80).

Li quali, dopo la morte del padre, volendo ciascuno la eredità e l’onore occupare e l’uno negandola all’altro, in testimonianza di dover ciò ragionevolmente fare ciascuno produsse fuori il suo anello; e trovatisi gli anelli sí simili l’uno all’altro, che qual fosse il vero non si sapeva cognoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende (Boccaccio, 1987, p. 82)<sup>7</sup>.

Il giudeo liberamente d’ogni quantità che il Saladino il richiese servì, e il Saladino poi interamente il soddisfece; e oltre a ciò gli donò grandissimi doni e sempre per suo amico l’ebbe e in grande e onorevole stato appresso di sé il mantenne (Boccaccio, 1987, p. 82).

È importante notare che il Saladino parla da musulmano, cosicché egli dice “leggi” anziché “religioni” o “fedi”. L’enfasi su “la eredità e l’onore occupare” rimanda al mondo feudale e alle bibliche lotte fra Giacobbe ed Esaù. La natura esclusivista della logica è manifestata qui dal fatto che il padre “medesimo che fatti gli [gli anelli] aveva fare appena conosceva qual si fosse il vero” (Boccaccio, 1987, p. 81-82). Ciò significa che il padre voleva nascondere la propria preferenza, ma anche che tale preferenza è di un grado minimale. Analogamente, Dio è inteso come il datore di tre leggi tali che una è vera e le altre sono verosimili. Le altre due non sono mere falsità, eppure non sono vere. La spiegazione è semplice: l’erede è solo uno – “volendo ciascuno la eredità e l’onore occupare e l’uno negandola all’altro”. Questo aspetto giuridico della metafora ha una controparte ontologica. Infatti, solo una religione è vera, eppure epistemologicamente nessuno può rivendicare il possesso del vero anello: “trovatisi gli anelli sí simili l’uno all’altro, che qual fosse il vero non si sapeva cognoscere”. Il Saladino è impressionato da una distinzione così ingegnosa tra ontologia ed epistemologia da poter evitare la propria trappola – il sultano non era curioso, anzi aveva bisogno di denaro. L’amicizia finale inizia con il sultano che ammette apertamente il proprio piano e il bisogno, cioè dicendo la verità. Il paradosso del racconto è che la verità è sia ciò che si trova fuori dalla portata umana sia ciò che unisce i due amici. La morale è che la debolezza umana non riesce a fare i conti con un’evidente verità: nessuno dei figli è in grado di riprodurre l’amore del padre.

<sup>7</sup> Sono parole di Melchisedech.

L'umanità è responsabile dell'occultamento divino del vero erede. D'altra parte, è per il bene dell'erede che la verità è nascosta, affinché non sia altezzoso e gli altri non lo perseguitino. Conferma di ciò potrebbe essere il destino di Abele implicitamente evocato dal racconto, che il palese favore divino porti all'assassinio: il sultano era pronto a tramutarsi in Caino. L'ignoranza è necessaria alla pace e all'amicizia ed è proprio per questo che c'è solo un'indivisibile e invisibile verità. L'eredità è scelta come metafora della verità perché è esclusiva ed ecco perché compare assieme all'onore. L'ereditarietà del posto d'onore è per definizione esclusiva e dunque funziona perfettamente come rappresentazione della verità, eppure l'eredità potrebbe essere – com'è oggi – condivisa. Quest'ultima possibilità è aperta dalla logica del migliore: rivolgersi dalla verità verso il bene implica superare l'ereditarietà di un onore nella direzione di un'eredità condivisa dall'umanità.

### *Lessing*

Mentre la versione di Boccaccio dà a vedere la chiara implicatura esclusivista della logica dei tre anelli, la variante di Lessing è caratterizzata da due tratti principali. Primo, riformula l'esclusivismo nei termini di una sorta di religione naturale immanente a ciascuna delle religioni positive – il giudaismo è ridotto a una versione umanitaria della religione naturale ed è funzionale a ritrarre e alimentare una crisi dell'identità cristiana (Cf. Price, 2016<sup>8</sup>). Secondo, nega la rivelazione a un punto tale che non c'è differenza tra la storia di Roma di Livio e la Bibbia (Cf. Leventhal, 1988). Quest'ultimo aspetto è stato utilizzato per sostenere la tesi che Lessing sia parte integrante dello sviluppo dell'ermeneutica filosofica (Cf. Leventhal, 1988, 503). Quindi, la Parabola raccontata nel dramma *Nathan il saggio* sembra essere moderna, nella misura in cui usa i limiti dell'umano sapere per risolvere la questione intorno alla verità religiosa, e postmoderna, nella misura in cui mostra l'irrelevanza della verità come correttezza mentre mantiene la verità come trasmissione culturale. La religione naturale potrebbe essere considerata *démodé* oggi, ma la verità come esperienza interpretativa è ancora fra noi tanto quanto lo è l'ermeneutica filosofica. La verità come ἀλήθεια nel senso heideggeriano e gadameriano implica sempre occultamento e situazione, cosicché non vi può essere una religione migliore (soltanto religioni buone o autentiche). Lessing insiste su una prova etica della verità nella propria versione della parabola, eppure il primato dell'aletico sull'etico rimane saldo. Non è un caso che Celada Ballanti si affidi al *Nathan* di Lessing come

<sup>8</sup> Price mostra come Lessing fosse ispirato dalla figura illuminista del Giudeo razionalista.

a una delle fonti d'ispirazione per la propria filosofia del dialogo interreligioso ermeneuticamente orientata (Celada Ballanti, 2020).

Il racconto ha due nuovi finali. Infatti, Lessing inventa un'intera storia di sfondo come cornice per la parabola e trasforma la stessa parabola in un dialogo fra il mercante giudeo Nathan e il sultano Saladino dove le sezioni narrative si intrecciano con quelle argomentative. Nella parte nuova della parabola, il comportamento buono è un segno della possibile verità di una religione e così la pretesa di verità dovrebbe tramutarsi in un impegno morale e umanitario al quale tutte le fedi possono contribuire prima di un giorno del giudizio che è sempre di là da venire. Questo avviene perché i figli chiedono l'intervento di un giudice, che dice loro:

Ognuno ebbe l'anello da suo padre:  
ognuno sia sicuro che esso è autentico. –  
Vostro padre, forse, non era più disposto  
a tollerare ancora in casa sua  
la tirannia di un solo anello. E certo  
vi amò ugualmente tutti e tre.  
Non volle, infatti, umiliare due di voi  
per favorirne uno. – Orsù! Sforzatevi  
di imitare il suo amore incorruttibile  
e senza pregiudizi. Ognuno faccia a gara  
per dimostrare alla luce del giorno  
la virtù della pietra nel suo anello.  
E aiuti la sua virtù con la dolcezza,  
con indomita pazienza e carità,  
e con profonda devozione a Dio.  
Quando le virtù degli anelli appariranno  
nei nipoti, e nei nipoti dei nipoti,  
io li invito a tornare in tribunale,  
fra mille e mille anni. Sul mio seggio  
siederà un uomo più saggio di me;  
e parlerà. Andate! (Lessing, 1998, pp. 161-163).

Questa novità è notevole, ma è meno rilevante di quella che riguarda il padre nel racconto, cioè il fatto che non è in alcun modo in grado di riconoscere quale sia il vero anello tanto che ogni traccia della verità originaria è persa. L'importanza di tale inabilità è colta da Celada Ballanti nei seguenti termini: “In Lessing [...] l'indistinguibilità degli anelli diventa definitiva anche dal punto di vista del padre: ciò approfondisce il varco abissale tra cielo e terra, la cui attraversabilità resta affidata al filo di quel merito capace di attivare il potere dell'anello” (Celada Ballanti, 2020, p. 86). L'intera opera teatrale finisce con la visione di un abbraccio: le tre fedi sono metaforicamente ritratte come una famiglia armoniosa, un'umana famiglia. In questa versione, il giudeo non diventa soltanto amico di Saladino ma scopre di aver adottato la figlia del fratello defunto del Saladino e che il cavaliere templare graziato dal sultano era il fratello di lei e li riporta a lui, che pensava che fossero perduti. In effetti, Nathan e la sua figlia

adottiva si sentono ancora imparentati (Cf. Lessing, 1998, pp. 287-291). Inoltre, Nathan considera anche il cavaliere templare come un figlio e i figli abbracciano il loro padre adottivo (Cf. Lessing, 1998, p. 299). Insomma, tutti sono imparentati o per sangue o per genitorialità adottiva. La parentela storica delle fedi ha una controparte spirituale raffigurata da questo abbraccio finale. I limiti dell'umano sapere (sembra che ci fosse un vero anello – anche se non è assolutamente certo – ma nessuno sa quale anello sia il vero) sono funzionali alla difesa di una religione razionale al di là delle religioni positive basata su origini e tratti comuni. Al Saladino che sostiene che le religioni possono essere distinte “persino / nelle vesti, nei cibi, nelle bevande!” Nathan replica: “E tuttavia non nei fondamenti. – / Non si fondano tutte sulla storia, / scritta o tramandata? E la storia / solo per fede e per fedeltà / dev'essere accettata, non è vero?” (Lessing, 1998, p. 159). La ricerca della vera religione è in fin dei conti la ricerca degli elementi essenziali fra le religioni al di là di quelli contingenti e accidentali. Gli elementi inessenziali sono soltanto culturali, eppure sono irrinunciabili perché costituiscono l'identità di ciascuna fede:

E di quale fede e fedeltà dubiteremo  
meno che di ogni altra? Quella dei nostri avi,  
sangue del nostro sangue, quella di coloro  
che dall'infanzia ci diedero prova  
del loro amore, e che mai ci ingannarono,  
se l'inganno per noi non era salutare? –  
Posso io credere ai miei padri  
meno che tu ai tuoi? O viceversa? –  
Posso forse pretendere che tu,  
per non contraddire i miei padri, accusi i tuoi  
di menzogna? O viceversa? E la stessa cosa  
vale per i cristiani, non è vero? (Lessing, 1998, p. 159).

Ciononostante, il messaggio del *Nathan* è che la cristianità è buona soltanto in ciò che condivide con le altre religioni, cioè la sua intolleranza è inautenticità più che identità culturale. Di conseguenza, il *Nathan* è stato interpretato nei termini di una crisi d'identità cristiana: “La prospettiva d'insieme di Lessing sulla violenza cristiana è simile alla critica di Voltaire alla storia della cristianità, in particolare della cristianità come credo esclusivista, secondo la quale tale storia mina la validità del cristianesimo” (Price, 2016, p. 215). In questa prospettiva, la religione migliore è ciò che vi è di migliore in tutte le religioni ed equivale a pochi principi selezionati dalla ragione umana e dai suoi limiti. Dio non parla più. Tale è il prezzo per superare l'intolleranza e la persecuzione, cioè un esclusivismo che taglia attraverso tutte le religioni. È vero che la religione intende rendere la vita umana una vita migliore cosicché le violazioni religiose della dignità umana sono frutto dell'inautenticità, eppure Lessing sembra



inferire da ciò che la ragione umana è misura della religione. Tale sostituzione dell'esclusivismo cristiano con uno razionalista è il risultato della sottesa logica della verità. D'altra parte, la verità come trasmissione culturale e interpretazione è ciò che tramuta la rivelazione in silenzio. In effetti, la rivelazione non è nulla più dell'educazione del genere umano:

L'educazione non dà all'uomo nulla ch'egli non possa trarre anche da se stesso; ciò ch'egli potrebbe trarre da se stesso, essa glielo offre soltanto con maggiore rapidità e facilità. Allo stesso modo la rivelazione non dà al genere umano nulla cui la ragione umana non possa giungere altrettanto con le sue proprie forze; essa, solamente, ha offerto e offre all'umanità le più importanti di queste cose con un buon anticipo (Lessing, 1973, pp. 269-270).

Anche se le verità sono proferite da Dio, sono intese come sostenute dalla ragione stessa:

La parola «mistero» aveva nei primi tempi del cristianesimo un significato completamente diverso da quello che ha per noi adesso; ed è assolutamente necessario che le verità rivelate vengano elaborate a verità di ragione, se si vuole aiutare il genere umano. Quando furono rivelate, esse certamente non erano ancora verità di ragione; ma furono rivelate per diventarlo (Lessing, 1973, p. 295).

### 3. Una versione differente del racconto

154

La variante inclusa nel *Novellino* – una raccolta medievale fiorentina di racconti – è stata spesso comparata con la Parabola del Boccaccio (Cf. Poorthuis, 2005; Celada Ballanti, 2017; Shagrir 2019<sup>9</sup>). Tale comparazione ha in qualche modo accecato gli studiosi e impedito loro di rendersi conto che il *Novellino* manifesta una logica differente. È vero che la versione del *Novellino* sembra usare in maniera intercambiabile gli aggettivi “vero”, “buono” e “migliore”, ma il simbolo del padre non è una mera metafora in questo caso e implica una partecipazione tra la deosimiglianza del padre nel racconto e la trascendenza di Dio<sup>10</sup>. L'Eterno è chiamato “Padre di sopra” e la verità è un possesso divino piuttosto che umano. Nel testo la verità è sempre un'opinione quando compare assieme all'umanità e la vera religione come inconsapevole possesso umano è detta “la migliore”, coerentemente la domanda è “qual fosse la migliore fede”. Ecco il testo integrale:

[1] «Dl soldano, avendo bisogno di moneta, fo consigliato che cogliesse cagione a un ricco Giudeo ch'era in sua terra, e poi gli togliesse il mobile suo, ch'era grande oltre numero. [2] Il soldano mandò per questo giudeo, e domandolli qual fosse la migliore

<sup>9</sup> Shagrir la considera la prima versione moderna (Cf. SHAGRIR, 2019, p. 91).

<sup>10</sup> Uso la nozione di partecipazione nell'accezione di Lucien Lévy-Bruhl, cioè il simbolo è parte della realtà simbolizzata (ad esempio, nel pensiero pre-logico diffamare il buon nome di qualcuno equivale a danneggiare direttamente qualcuno, poiché il nome è parte integrante della persona – si veda anche l'importanza del nome di Dio nella Bibbia). Cf. Lévy-Bruhl, 1938 sui simboli e il pensiero partecipativo.

fede, pensando: – S’elli dirà la giudea, io dirò ch’elli pecca contra la mia. [3] E se dirà la saracina, e io dirò: dunque, perché tieni la giudea? – [4] El giudeo, udendo la domanda del signore, rispuose: – Messere, el

Vale la pena notare che nel testo non figura mai la parola “Dio”: il padre del racconto è in un certo senso il “padre di sotto”, eppure la parola per Dio è la stessa con la sola differenza fatta dalla lettera maiuscola. Il rifiuto della parola “Dio” nel testo è funzionale a rafforzare il nesso tra l’elemento simbolizzante e quello simbolizzato. Inoltre, la deosimiglianza del padre dei tre figli non è soltanto interna al testo, ma è evidenziata dal confronto con la presentazione del padre in Boccaccio e Lessing. Si noti che questa comparazione non è più accecante, dato che dà la priorità al *Novellino*: la sua variante non viene indagata per ricostruire la tradizione in cui si collocano Boccaccio e Lessing. In effetti, lo scopo della presente operazione sul testo è decostruire la tradizione di pensiero moderna sulla diversità religiosa. L’aspetto deosimile del padre di sotto è la sua conoscenza esclusiva della verità. La divinità della verità fa differire la domanda chiave da “Qual è la religione vera?” di Boccaccio e Lessing. Se il passaggio da “migliore” a “vero” viene preso seriamente, diviene evidente che le versioni moderne preferirono la verità. La domanda originaria riguarda la bontà e invita il lettore a seguire un differente cammino<sup>11</sup>. Per rivolgersi indietro al significato originario della diversità religiosa, il lettore dovrebbe invertire il flusso e muoversi all’indietro dalla verità alla bontà. Come anticipato, ciò sta già avvenendo in qualche misura.

Il padre boccacesco è quasi incapace di distinguere il vero anello dalle copie; quello lessingiano è definitivamente incapace di farlo. Questo è un segno rilevante del fatto che la storia raccontata dall’anonimo autore del *Novellino* non segue la logica dei tre anelli. La logica del migliore implicitamente riconosce che le altre fedi possono essere buone. È altamente rilevante che il “Padre di sopra sa la migliore”, cosicché, anche se c’è un solo anello “fine”, non c’è alcuna vera religione al di fuori della mente umana – “li figliuoli, ciò siamo noi, ciascuno

<sup>11</sup> In Cicerone troviamo un racconto riguardante la religione migliore – piuttosto che la vera religione –, al quale Jean Bodin farà riferimento nel proprio lavoro sulla diversità religiosa (Cf. Celada Ballanti, 2017, pp. xv-xvii).

si crede avere la buona”. È essenziale che, mentre “catuno si credea avere il fine”, solo il padre deosimile “sapea il vero”. Il significato implicato è che “il vero” non è un concetto rilevante nel rispondere alla domanda sulla diversità religiosa. La storia raccontata dal Giudeo nel testo non impiega il concetto di “migliore”, ma usa la tripletta “vero”/“fine”/“buona” per enfatizzare la differenza di situazione fra l’eccezionale – “niuno [...] altri che ‘l’ – padre e i figli, che non sanno la verità. D’altra parte, la storia raccontata dal *Novellino* non impiega il concetto di verità riducendolo a ciò che è, ossia una mera questione di credenza. Infatti, è il Giudeo che opera questa riduzione mentre dice la morale del proprio racconto: “E così ti dico ch’è de⟨l⟩e fedi, che sono tre. [11] Il Padre di sopra sa la migliore; e li figliuoli, ciò siamo noi, ciascuno si crede avere la buona”. È il personaggio a impiegare la verità nel racconto sul padre e i suoi figli per dismetterla nella morale, cosicché il resto del testo funzioni totalmente senza nemmeno menzionarla:

[1] ⟨l⟩ soldano, avendo bisogno di moneta, fo consigliato che cogliesse cagione a un ricco Giudeo ch’era in sua terra, e poi gli togliesse il mobile suo, ch’era grande oltre numero. [2] Il soldano mandò per questo giudeo, e domandolli qual fosse la migliore fede, pensando: – S’elli dirà la giudea, io dirò ch’elli pecca contra la mia. [3] E se dirà la saracina, e io dirò: dunque, perché tieni la giudea? – [4] El giudeo, udendo la domanda del signore, rispuose: [...] Allora il soldano, udendo costui cosie riscuotersi, non seppe che si dire di coglierli cagioni, sí lo lasciò andare (Conte, 2001, p. 123-124).

Il testo esibisce la propria libertà dalla logica dei tre anelli includendo il racconto di una storia in cui il concetto di verità è mostrato nella sua irrilevanza per l’incontro fra il sultano e il giudeo. Infatti, il sultano usa le nozioni religiose di peccato e adesione, in seguito il testo impiega la nozione giuridica di accusa. Il giudeo approfitta della possibilità semantica aperta dalla parola “migliore”: né l’islam né il giudaismo sono cattivi, ma Dio soltanto sa che cosa è migliore. Faccia a faccia con la bontà delle religioni e il mistero sulla migliore, il sultano impara che “una pietra preziosa la migliore del mondo” lascia spazio per anelli buoni piuttosto che mere copie dell’anello esclusivista. La saggezza dei moderni è destinata a pensare che la maggior parte delle religioni, se non tutte, deve essere sbagliata senza saperlo. La saggezza implicita del *Novellino* insegna che non c’è nulla di cui accusare la diversità religiosa e che ciascuna rivelazione avviene “in segreto” secondo la volontà del Padre di sopra, che solo conosce ciò che è migliore. Questo non impedisce alle persone di prendere parte alla ricerca della fede migliore, ma al tempo stesso riconosce che sono tutte date da Dio<sup>12</sup>. In effetti, c’è

<sup>12</sup> In Italia, il Saladino era comunemente ritratto come in cerca della religione migliore (Cf. Shagrir, 2019, pp. 103-106).

probabilmente un gioco di prospettiva giocato dalla coppia di parole “vero”/“fine”. Il padre sa quale anello è quello autentico ma, quando il lettore pensa che questo significhi lo stesso che “sapea il vero [...] ‘l padre loro”, il risultato è credere che qualcuno abbia il vero anello, cioè il lettore assume l’atteggiamento dei figli. La realtà è che tutti gli anelli sono buoni perché sono identici e che uno è il migliore per una ragione molto semplice: “fammi due anella così a punto come questo, e metti in ciascuno una pietra che somigli questa”. È la pietra che fa di un anello il migliore e la verità divina è che tutti gli anelli sono autentici – “Lo maestro fece l’anell⟨a⟩ così a punto, che niuno conosceva il fine, altro che ‘l padre”. Lessing ha rimosso questo punto, ma Boccaccio lo stava in qualche modo mantenendo: un padre che dà ai propri figli solo anelli autentici e nasconde loro chi è il proprio figlio preferito è un padre amorevole. In fin dei conti, il testo suggerisce una sorta di predestinazione o elezione: “Ciascuno d⟨i⟩ costoro pregav⟨a⟩ il padre ch’al⟨la⟩ sua fine li lasciasse questo anello”. Le azioni dei figli sono identiche tanto quanto gli anelli, eppure il padre sceglie solo uno di loro come il destinatario nascosto dell’anello più fine. Questo è un ulteriore tratto di deosimiglianza perché la ragione dell’elezione di quel figlio in particolare è al fuori dell’umana portata.

#### 4. Dalla verità alla bontà

La transizione dalla logica della verità alla logica del migliore non dovrebbe sottovalutare l’ignoranza e la veridicità come una base per l’amicizia (si veda Boccaccio) e la parentela al di là e al di sopra della diversità religiosa (si veda Lessing). Inoltre, Lessing muoveva da una premessa che è cardinale per un approccio etico piuttosto che atletico alla diversità religiosa, ossia che la religione intende rendere la vita umana una vita migliore cosicché le violazioni religiose della dignità umana provengono dall’inautenticità.

Una visione etica dell’incontro interreligioso è intrinsecamente paradossale, quando è ispirata da Levinas; implica che entrambe le parti sono asimmetricamente responsabili e rispettose nei confronti altrui, così è per definizione un’approssimazione a una situazione ideale (Cf. Burggraeve, 2014<sup>13</sup>). Il dialogo ideale è un incontro fra responsabilità infinite, eppure è solo una responsabilità infinita bilaterale che può edificare una relazione tra due *partners* assolutamente separati. Secondo Levinas, il linguaggio come conversazione è “relazione in cui i termini si *assolvono* dalla relazione – restano assoluti nella relazione” (Levinas, 1990, p. 62). Gli interlocutori sono prossimi ma ciascuno non prova a sussumere

<sup>13</sup> L’autore cita un’amplissima gamma di lavori di Levinas, ma la fonte principale è Levinas, 1992.

l'altro sotto un concetto. Ad altri si può solo parlare. Tentare di concettualizzare l'altro è già un atto di violenza che tramuta la conversazione in dominazione. Pensando a Levinas, Ryan Urbano asserisce che oggigiorno la filosofia deve “chiarire la vera natura del dialogo” (Urbano, 2010, p. 149). Il primo passo è rendersi conto che il dialogo non è mera comunicazione o comprensione reciproca, cioè è molto più dell'analisi pragmatica della conversazione e dell'intervista etnologica. Ne consegue la consapevolezza della condizione cardine della possibilità di un incontro in cui la diversità religiosa sia davvero rispettata: “Il dialogo tra le fedi fallirà se viene costruito principalmente come un incontro cognitivo dove uno si sforza soltanto di conoscere e capire la religione altrui. La conoscenza, come dice Levinas, tende ad assimilare e dominare l'Altro” (Urbano, 2010, p. 153). La ragione di ciò è stabilita così: “Uno non può fare a meno di capire la religione altrui attraverso le proprie categorie culturali e religiose” (Idem, p. 154). Dunque, la violenza concettuale è sempre dietro l'angolo ed è in qualche modo un esito necessario dell'approccio cognitivo agli avvenimenti interreligiosi. Qui interviene il principale contributo di Levinas alla filosofia del dialogo interreligioso, almeno secondo Urbano:

Il dialogo per Levinas è una relazione interpersonale asimmetrica. Ciò significa che la relazione è di disuguaglianza perché il sé è un servitore dell'altra persona, che viene considerata un padrone. Essere un servitore significa il sé è in debito con il padrone in termini di responsabilità. Inoltre questa responsabilità è infinita e così il debito non può essere ripagato pienamente. Porre una limitazione a questa responsabilità è porre il sé al di sopra dell'Altro e questo rompe l'asimmetria della relazione etica (Urbano, 2010, p. 154).

Anche se uno è convinto di possedere tutta la verità, deve servire e proteggere l'altro – altrimenti il rischio è di trasformare il dialogo in “violenza dovuta alla persuasione e alla propaganda” (Urbano, 2010, p. 158). Lo svelamento della struttura asimmetrica del dialogo stabilisce le condizioni per la sua efficacia, cioè entrare nell'incontro interreligioso è servire l'altro come un padrone. Questa metafora è illuminante perché un servitore è spinto dallo *status* sociale a contraddire il padrone solo in maniera rispettosa. Anche se il padrone sembra in errore, il servitore dovrebbe trovare un modo per intervenire senza mettere a repentaglio i ruoli che entrambi ricoprono e al tempo stesso il padrone lo considererebbe un cattivo servitore nel caso di una omissione di soccorso. La pretesa di verità funziona come una limitazione della responsabilità perché uno può pensare di star facendo la cosa migliore per l'altro e di essere così giustificato ad agire in un certo modo. Dall'altra parte, l'infinita responsabilità dell'io per l'Altro impedisce di lasciar prendere troppo facilmente durante lo sforzo di agire eticamente. Si suppone che il dialogo sia un'alternativa piacevole e ideale alla violenza, eppure solo quando

si conforma ai requisiti levinassiani può davvero evitare la violenza. Purtroppo, tali requisiti mostrano che il dialogo non è né piacevole né ideale. Il dialogo è duro come la schiavitù. Questo servizio è anche ciò che fa del dialogo una pratica religiosa, poiché Levinas concepisce la religione in termini etici (Urbano, 2010, pp. 152-153).

Un modello meno spinoso è quello che Marion Larson e Sara Shady hanno potuto ravvisare nella vita e nel pensiero di Buber. Sono consapevoli che Buber non è interessato alla questione della verità:

Quando si applica il modello di dialogo inclusivo di Buber all'argomento della conversazione interreligiosa, è importante riconoscere che Buber non presenta una teoria per valutare la verità di visioni contrastanti, né sostiene che la verità della propria visione è irrilevante. Piuttosto, la sua priorità è posta su come vivere con gli altri nel mezzo della diversità in una maniera che mantenga genuino l'impegno alla credenza personale e genuino il rispetto per la posizione altrui (Larson et al., 2009, p. 5).

Ancora una volta, un'analisi filosofica del dialogo ci dice come è possibile che gli incontri e le comunità interreligiose possono aver luogo. Un'immagine possibile è in effetti la famiglia: più di prima, le famiglie sono composte da membri che perdono la vita in modi differenti anche in termini di credenze religiose, ma sono ancora comunità in cui le persone si amano e si rispettano. Infatti, Larson e Shady riassumono così la tesi di Buber: "Nel dialogo genuino, l'incontro tra il sé e l'altro forma una fondazione vivente per la comunità e per relazioni significative, anche se mantengono credenze molto differenti" (Larson et al, 2009, p. 3). Piuttosto che la famiglia, le due studiose adottano come esempio una classe stimolata dal docente a impegnarsi in una discussione inclusiva (Cf. Larson et al, 2009, p. 4). I due esempi sono complementari nel mostrare come famiglie, scuole e università sono i principali luoghi di ritrovo per l'incontro interreligioso, dove perdere l'opportunità del dialogo è un vero peccato e le relazioni inclusive sono una necessità pressante (Cf. Scuderi, 2015). Inoltre, questo modello è esattamente ciò che serve per mantenere il meglio dell'ampio superamento della mera tolleranza in Boccaccio e Lessing:

Il concetto buberiano di inclusione offre una valida alternativa sia alla tolleranza che all'empatia. Diversamente dalla tolleranza, l'inclusione cerca di rompere i confini e sviluppare relazioni profonde con altre persone [...]. Affinché avvenga l'apertura, uno deve voler consentire all'altro di cambiare la propria prospettiva piuttosto che cercare di imporre le proprie visioni. Tale atteggiamento di assoluta recettività potrebbe suonare simile alla presa di posizione corrosiva nei confronti dei confini tipica della forma d'empatica che Buber rigetta. Non deve essere per forza così, però. Mentre uno cerca di coltivare apertura e ricettività, al tempo stesso, c'è un riconoscimento della distanza [...]. Buber è accorto nel notare che questo non significa che formiamo un'"unione di persone che la pensano allo stesso modo". Piuttosto, una comunità inclusiva sorge quando viviamo in maniera significativa assieme nel mezzo di differenti opinioni e prospettive (Larson et al., 2009, p. 4).

D'altro canto, è evidente che la visione di Buber è lontanissima dalla religione razionale di Lessing e, diversamente dalla boccaccesca disputa ancora pendente sul “vero erede del padre”, rende possibile un'eredità condivisa.

Se Levinas fornisce la condizione di possibilità del dialogo tra le fedi, Buber trova ciò che dovrebbe essere il suo fine: “Il fine di un tale dialogo è la relazione stessa, l'opportunità che offre di essere confermati dall'altro tanto quanto di esperire la parte altrui. Il dialogo genuino cerca di confermare piuttosto che convertire o coartare” (Eadem et al., p. 4). Le due esplicazioni del dialogo interreligioso mostrano quindi una certa somiglianza, ma le rispettive premesse restano in conflitto<sup>14</sup>. Buber, mentre considera la relazione con l'altro come non-concettuale, continua a pensarla in termini ontologici:

Relazione è reciprocità. Il mio tu opera su di me, come io opero su di lui. I nostri allievi ci formano, le nostre opere ci costruiscono. Il «malvagio» diventa rivelatore, se toccato dalla santa parola fondamentale. Come veniamo educati dai bambini, dagli animali! Imperscrutabilmente inclusi, viviamo nella fluente reciprocità dell'universo (Buber, 2014, p. 70).

D'altro canto, Levinas critica apertamente Buber per la sua enfasi su tale reciprocità vitalista:

valore del Tu, diaconia [servizio] dell'io – [tali sono le] profondità semantiche della «parola fondamentale», profondità etiche. Nella Relazione – contrariamente alla «reciprocità» sulla quale, senza dubbio a torto, insiste Buber – ci sarebbe una disparità, una dissimmetria. Senza possibilità di scampo, come se fosse stato eletto per questo, come se fosse così insostituibile e unico, l'io come io è servitore del Tu nel Dialogo. Disparità che può apparire arbitraria; a meno che non sia, nella parola rivolta all'altro uomo, nell'etica dell'accoglimento, il primo servizio religioso, prima preghiera, la prima liturgia, religione a partire dalla quale Dio potrebbe essere venuto allo spirito ed il termine Dio aver fatto la sua entrata nel linguaggio e nella buona filosofia. Non, beninteso, che l'altro uomo debba essere preso per Dio o che Dio, il Tu Eterno, si trovi semplicemente in qualche prolungamento del tu (Levinas, 1986, p. 178).

Il “Tu Eterno” è un'espressione buberiana, così Levinas si sta chiaramente impegnando una correzione polemica del principio dialogico come l'ha formulato Buber. In un certo senso, il Tu di Levinas è affine al padre del *Novellino*, poiché è investito di un'aura deosimile pur essendo una traccia del Tu Eterno – tanto quanto il padre simbolizza il Padre di sopra. Si può essere tentati di notare che nel passo si fa riferimento alla nozione di elezione. In termini di logica del migliore, l'io come io è predestinato dall'Eterno a essere un servitore del Tu, cioè il possesso dell'anello più fine non implica l'elevazione al di sopra dell'altro – piuttosto significa un'infinita responsabilità. D'altra parte, la logica del migliore richiede mutualità: le

<sup>14</sup> Urbano, 2010 è ben consapevole di ciò, mentre Burggraeve, 2014 non dà alcuna rilevanza in particolare alle tensioni fra Buber e Levinas.

altre religioni sono buone e solo con il loro aiuto la prescelta può portare il suo infinito fardello. Tale logica richiede una sintesi di reciprocità e dissimmetria. Ciò che dovrebbe verificarsi è una co-azione che coinvolga il Padre di sopra, i figli e questo mondo. Tale è la condizione umana a parere di Buber: “Non si può sottrarre dalla situazione umana né il mondo delle cose, né l’altro uomo e la comunità, né quel mistero che indica all’uomo un oltre al di là delle cose e degli uomini, e anche al di là di se stesso” (Buber, 2019, p. 87). Ciò richiama la visione sottostante la concezione dell’inter-in-dipendenza di Panikkar:

L’inter-in-dipendenza delle tre dimensioni della realtà è essenziale all’esperienza cosmoteandrica. Altrimenti abbiamo solo un costruito mentale. Materia, uomo e Dio sono interrelati e connessi ma il nesso non è determinato da alcuno dei tre “fattori” indipendentemente dagli altri. La connessione è una connessione libera, il frutto di una risposta spontanea alle libere azioni degli altri [...]. Le ripercussioni sono reciproche (Panikkar, 2010, pp. 1795-1796).

Questo somiglia alla “relazione in cui i termini si *assolvono* dalla relazione – restano assoluti nella relazione” (Levinas, 1990, p. 62), eppure ciò non impedisce alla conversazione “cosmoteandrica” di avere come esito la mutualità (Cf. Chiricosta, 2013, specialmente le pp. 163-173; Prabhu, 2017, specialmente le pp. 154-155). Inoltre, Josef Boehle scopre l’affinità di Buber con Panikkar adattando il modello Io-Tu del dialogo in termini di dialogo per fini interreligiosi:

L’incontro dialogico tra persone dovrebbe essere visto come un *Trialogo*: un dialogo e una relazione tra persone concrete alla presenza della Realtà Ultima e del Sé Ultimo di ciascun *partner* dialogante. Una differenza importante fra il dialogo di Buber e il modello del Trialogo è che, nella sua accezione, l’“Io” è esistente solo come *Io-Esso* o *Io-Tu*, non in se stesso, mentre il Sé Ultimo nel modello trialogico è esistente di per Sé tanto quanto interrelato con tutto e ciò non mediante un’unità mentale ma attraverso un’unità spirituale, trascendendo così il dualismo dei concetti mentali del Sé (Boehle, 2018, p. 150).

Chiaramente, un tale sviluppo è implicito nel passo citato da Buber sulla condizione umana. L’unico limite posto da Buber alla riformulazione di Boehle è proprio il fatto che tale Sé Ultimo umano è intrecciato con “l’altro uomo e la comunità”. Tuttavia, il modello trialogico è qui funzionale a comprendere che l’esperienza della inter-in-dipendenza nel dialogo partecipa al vivere in accordo con la natura materiale, umana e divina della Realtà. Il dialogo di Panikkar è un microcosmo in cui la triunità macrocosmica o inter-in-dipendenza è riflessa:

L’energia relazionale al cuore dell’ontologia di Panikkar viene espressa nella sua teoria e pratica del dialogo, per le quali è ben noto, almeno in buona parte dell’Occidente. Il dialogo può essere visto come una personalizzazione di questa energia relazionale. Al suo livello più profondo, può essere considerata come un reciproco riconoscimento del Mistero cosmoteandrico che esprime se stesso nel sé e nell’altro (Prabhu, 2017, p. 147).



L'inter-in-dipendenza è dunque strettamente connessa all'armonia mitica e simbolica tra microcosmo e macrocosmo, mentre Levinas sembra evitare un tale sfondo. Il contesto in cui la parola "Dio" è entrata nel linguaggio è l'"etica dell'accoglimento", eppure la sacralità dell'ospitalità è un elemento ben radicato dei miti mediterranei<sup>15</sup>. Nonostante ciò, Levinas può essere letto come sostenitore di una genealogia dell'uso della parola "Dio" senza l'implicazione di alcuna visione del mondo in particolare. Comunque, Panikkar ha tentato di parlare dell'incontro interreligioso in termini di inter-in-dipendenza anche usando metafore ed esempi, sebbene il riflesso del macrocosmo in essa fornisca "il fondamento ontologico per la filosofia panikkariana del dialogo interpersonale" (Prabhu, 2017, p. 147). Ecco quello che scrive in *Il dialogo umano nell'inter-indipendenza religiosa*:

Ci crediamo interdipendenti. È vero che non siamo soli e che tutto è correlato, ma è anche vero che è il meno forte o il meno ricco o meno intelligente a dipendere dal più forte, dal più ricco e più intelligente. Nel Sud dell'India diciamo che quando una formica è legata con una corda all'elefante, non è certo l'elefante ad andare verso la formica ma viceversa. L'inter-dipendenza ha senso solo se può essere inter-indipendenza [...], un legame che conferisce a ciascuno di noi un grado di libertà [...]. Ma se uno possiede delle bombe atomiche, mille alleati o mille dollari, e l'altro invece una spada, è solo e povero, l'interdipendenza diventa un puro eufemismo (Panikkar, 2013, p. 176).

Queste sono osservazioni semplici, ma implicano che, dato che l'inter-in-dipendenza è basata sull'unicità umana, gli esseri umani sono dotati di dignità e responsabilità. Nessuno è come gli altri, ma questo non risulta in differenza o indifferenza assolute. La responsabilità dipende dal grado di libertà che ciascuno ha. Gli umani hanno la stessa dignità, ma non le stesse responsabilità. Ci sono conseguenze sia per la religione che per le culture: "Se la religione è apertura al Mistero, ciò implica che nessuno ne ha il monopolio, perché il Mistero è infinito. [...] Per coltivare il dialogo religioso si deve riconoscere l'inter-indipendenza di ogni cultura e di ogni Uomo" (Panikkar, 2013, p. 177). La conclusione è semplice: "Sappiamo usare le cose ma non conosciamo il mistero della realtà: dobbiamo essere umili. [...] La vera religiosità ci porta ad ascoltare l'altro perché nessuno è autosufficiente" (Panikkar, 2013, p. 179). In breve, abbiamo bisogno persino di chi dipende da noi. Molto più che nel passo sulle "tre dimensioni della realtà", Panikkar si avvicina ai termini di Buber quando parla della condizione umana in *Il dialogo umano nell'inter-indipendenza religiosa*. Eppure, egli non abbandona mai il riferimento all'unicità e alla disegualianza che è tipico dell'esplicazione

<sup>15</sup> Cf. Falcioni, 2016 su questo argomento.

levinassiana della condizione umana. Insomma, Panikkar ci aiuta a riattivare i migliori elementi della saggezza dell'antico imperatore indiano Aśoka:

Il re Piyadassi caro agli Dei rende onore a tutte le religioni, così a quelle di asceti come a quelle di laici, con liberalità e varie forme di ossequio. Ma egli non pensa tanto alla liberalità o agli onori quanto al reale progresso che può compiersi in tutte le religioni [...], [...] sua radice è la moderazione nell'esaltare la propria religione come nel criticare la altrui religione; e il parlarne sia ben meditato, e vi sia rispetto. Si deve sempre rispetto alle religioni altrui. Agendo in questo modo si esalta la propria religione e non si fa offesa alle altre; agendo diversamente si fa ingiuria alla propria religione e alle altre. Chi dunque esalta la propria religione e denigra totalmente le altre per devozione alla propria religione e per glorificarla, agendo con tale eccesso fa danno alla propria religione (Pugliese Carratelli, 2003, p. 64)<sup>16</sup>.

## Conclusione

La visione cosmoteandrica non è connessa soltanto con la visione inter-indipendente del dialogo di Panikkar; implica anche l'ecosofia, cioè un'ecologia non-dualista. La relazione tra il genere umano e l'ambiente manca la dimensione cosmica della natura vissuta da molte religioni e la riduce a una pura questione di scienza e politica climatica, mentre la considerazione della dimensione di mistero potrebbe riattivare la consapevolezza della inter-indipendenza tra l'ambiente, il genere umano e il divino (Cf. Sepúlveda Pizarro, 2018). Così, un'esplicazione panikkariana dell'incontro interreligioso può arricchire il fine suggerito da Buber per esso, ossia la costruzione di una comunità che vada al di là della diversità religiosa preservandola: tale comunione dovrebbe e potrebbe includere l'ambiente stesso. Dunque, il dialogo interreligioso potrebbe diventare la chiave per una nuova ecologia e giocare un ruolo decisivo nel prendersi cura del nostro pianeta – un obiettivo più realistico dell'incontro fra le fedi come una prevenzione delle guerre<sup>17</sup>. Nonostante ciò, rimane vero che l'esperienza cosmoteandrica non può essere preliminare alla pratica del dialogo interreligioso. Potrebbe essere l'esito, ma non può essere l'avvio. Un primo passo nell'introdurre l'inter-indipendenza come una premessa al dialogo e come un modo per condurlo può essere fatto in termini di *filosofia come comparazione*: Giangiorgio Pasqualotto descrive questa pratica, esemplificata dal lavoro di Nishida Kitarō, come avvenente “nella consapevolezza che nessuno dei tre ‘termini’ della relazione (se stesso come soggetto che interroga, e i due diversi ambiti assunti come punti di riferimento speculativo) esiste e funziona da solo, indipendentemente dagli altri

<sup>16</sup> Cf. Colagrossi, 2020 sulla rilevanza di questo approccio nelle questioni interreligiose.

<sup>17</sup> Ciò non implica che il dialogo tra le fedi non funzioni come uno strumento di deradicalizzazione e *peacebuilding* (Cf. Smith Byron, 2016).

due” (Pasqualotto, 2008, p. 50)<sup>18</sup>. Il secondo passo è fornito dalla nozione di ‘scarto’ (*écart*) di François Jullien<sup>19</sup>. Il pensiero dell’alterità in termini di scarto è un’alternativa sia al concetto di differenza che all’aura deosimile dell’altro:

Insisto dunque sulla virtù dello *scarto* che genera il *tra*, e del *tra* che genera l’*altro*, perché credo che la nozione di alterità si trovi oggi minacciata da due parti. O viene consegnata a una sacralizzazione che la assolutizza, e che riemerge sempre da forme di divinizzazione; o cade nelle braccia dell’assimilazione che la standardizza e la sterilizza, lasciando il mondo identico e inerte (Jullien, 2014, p. 72-73).

In effetti, Jullien – tanto quanto Panikkar – prende la diversità linguistica e culturale come la vera e propria vita delle culture: “Babele non è una maledizione, ma la fortuna del pensiero” (Jullien, 2014, p. 49). Gli scarti semantici sono ciò che c’è sempre come uno strumento per evitare la violenza concettuale e garantisce la separazione pensata da Levinas in termini di “relazione in cui i termini si *assolvono* dalla relazione – restano assoluti nella relazione” (Levinas, 1990, 62). Qui arriva un terzo passo, cioè ritornare all’ecosofia. Tanto quanto la biodiversità, le diversità culturale e quella religiosa sono le tracce ecosofiche della triunità della Realtà. In fin dei conti, è una questione aperta fino a che punto questo approccio al dialogo possa aver luogo nel nostro mondo conflittuale. Nel presente articolo è chiaro che le istituzioni più potenti hanno la gran parte della responsabilità. Potremmo non essere capaci di fare un granché per ricordare a esse le loro responsabilità, ma questo significa che bisogna quantomeno metterlo nero su bianco. D’altra parte, Pasqualotto ci dice ciò che possiamo fare per coloro che hanno meno responsabilità: “un progetto interculturale dotato di consapevolezza realistica [...] può, in positivo, presentarsi soltanto, da un lato, come *terapia preventiva* delle catastrofi individuali e sociali indotte della globalizzazione economica; e, dall’altro, come *terapia riabilitativa* nei confronti delle vittime già colpite dagli effetti di tali catastrofi” (Pasqualotto, 2008, p. 29).

## Riferimenti bibliografici

BOCCACCIO, G. **Decameron**. A cura di V. Branca. Torino: Einaudi, 19873.

<sup>18</sup> La filosofia di Nishida era in effetti un dialogo fra la tradizione filosofica occidentale e la cultura e le pratiche Zen del Giappone, eppure Nishida non era soltanto un soggetto che interroga perché prendeva le mosse dalla propria esperienza corporea dello *zazen* e della calligrafia e dal bisogno di un modo d’esprimere filosoficamente le intuizioni dello Zen (Cf. Vendruscolo, 2018). Il dialogo in qualche modo trasformò al tempo stesso Nishida, la filosofia e la cultura Zen. inoltre, è notevole che Nishida scrisse un libro intitolato *Io e tu*, anche se la sua esplicazione del ruolo del Tu nella definizione autocontraddittoria dell’Io differisce sensibilmente dall’approccio dialogico di Buber (Cf. Heisig, 2001, specialmente le pp. 79-86).

<sup>19</sup> Lo stesso Pasqualotto fa riferimento a Jullien come a un secondo esempio di comparazione basata sulla filosofia interculturale (Cf. Pasqualotto, 2008, pp. 50-51).

BOEHLE, J. **Dialogue in an Interreligious Context: Reinterpreting the Dialogue Model of Martin Buber**. In: *Culture and Dialogue*, v. 6, n. 2, 2018, p. 126-150.

BUBER, M. **Io e tu**. In: POMA, A. (a cura di). **Il principio dialogico e altri saggi**. Traduzione di A.M. Pastore. San Paolo: Milano 2014<sup>3</sup>, p. 57-157.

BUBER, M. **Il problema dell'uomo**. Traduzione di F.S. Pignagnoli e revisione di I. Kajon. Bologna: Marietti, 2019.

BUCK, C. **Bahá'í Contributions to Interfaith Relations**. In: *Journal of Ecumenical Studies*, v. 54, n. 2, primavera 2019, p. 260-277.

BURGGRAEVE, R. **Dialogue of Transcendence: A Levinasian Perspective on the Anthropological-Ethical Conditions for Interreligious Dialogue**. In: *Journal of Communication and Religion*, v. 37, n. 1, primavera 2014, p. 2-28.

CELADA BALLANTI, R. **La Parabola dei Tre Anelli: Migrazioni e Metamorfosi di Un Racconto Tra Oriente e Occidente**. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2017.

CELADA BALLANTI, R. **Filosofia del Dialogo Interreligioso**. Brescia: Morcelliana, 2020.

CHIRICOSTA, A. **Filosofia Interculturale e Valori Asiatici**. Milano: O barra o, 2013.

COLAGROSSI, E. **Un'Altra India. Il Dialogo Interreligioso nella Tradizione Indiana: Da Aśoka a Gandhi**. In: *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, v. 13/14, maggio-dicembre 2020, p. 28-40.

CONTE, A. (a cura di) **Il Novellino**. Roma: Salerno Editrice, 2001.

FALCIONI, D. **Cosa Significa Ospitare? Forme di Ospitalità Mediterranea**. In: *postfilosofie*, v. 9, n. 9, 2016, p. 117-127.

HEISIG, J.W. **Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

JULLIEN, F. **Contro la Comparazione: lo "Scarto" e il "Tra"**. Traduzione di M. Ghilardi. Milano-Udine: Mimesis, 2014.

KELLY, A. **Reciprocity and the Height of God: A Defence of Buber against Levinas**. In: *Sophia*, v. 34, n. 1, aprile 1995, p. 65-73.

LARSON, M., Shady, S. **Interfaith Dialogue in a Pluralistic World: Insights from Martin Buber and Miroslav Volf**. In: *Journal of College and Character*, v. 10, n. 3, febbraio 2009, p. 1-9.

LEIRVIK, O. **Philosophies of Interreligious Dialogue: Practice in Search of Theory**. In: *Approaching Religion*, v. 1, n. 1, maggio 2011, p. 16-24.

LESSING, G.E. **Nathan il Saggio**. Traduzione di A. Casalegno con testo a fronte. Milano: Garzanti, 1998.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maió – Agosto 2024	p. 146 - 167
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

LESSING, G.E. **Educazione del genere umano**. In: MERKER, N. (a cura di). *Religione storia e società*. Messina: La libra, 1973, p. 267-302.

LEVENTHAL, R.S. **The Parable as Performance: Interpretation, Cultural Transmission and Political Strategy in Lessing's Nathan Der Weise**. In: *The German Quarterly*, v. 61, n. 4, autunno 1988, p. 502-527.

LEVINAS, E. **Il dialogo**. In: PETROSINO, S. (a cura di). *Di Dio che viene all'idea*. Traduzione di G. Zennaro. Milano: Jaca Book, 1986, p. 165-178.

LEVINAS, E. **Totalità e infinito**. Traduzione di A. Dell'Asta. Milano: Jaca Book, 1990<sup>2</sup>.

LEVINAS, E. **Le dialogue**. In: LEVINAS, E. **De Dieu qui vient à l'idée**. Paris : Vrin, 1992<sup>2</sup>, p. 211-230.

LÉVY-BRUHL, L. **L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs**. Paris: Félix Alcan, 1938.

PANIKKAR, R. **The Rhythm of Being: The Unbroken Trinity**. Ebook. Maryknoll: Orbis Books, 2010.

PANIKKAR, R. **Dialogo interculturale e interreligioso**. Milano: Jaca Book, 2013.

166

PASQUALOTTO, G. (a cura di). **Per una Filosofia Interculturale**. Milano-Udine: Mimesis, 2008.

POORTHUIS, M. **The Three Rings. Between Exclusiveness and Tolerance**. In: POORTHUIS, M., ROGGEMA, B., VALKENBERG, P. (a cura di). *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam*. Leuven: Peeters Publishing, 2005, p. 257-285.

PRABHU, J. **The Encounter of Religions in a Globalized World: Provocations from Panikkar**. In: VERGÉS GIFRA, J. (a cura di). **Raimon Panikkar. Intercultural and Interreligious Dialogue**. Girona: Documenta Universitaria, 2017, p. 142-158.

PRICE, D.H. **The Philosophical Jew and the Identity Crisis of Christianity in Lessing's Nathan the Wise**. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, v. 68, n.3, agosto 2016, p. 203-223.

PUGLIESE CARRATELLI, G. (a cura di). **Gli editti di Aśoka**. Milano: Adelphi, 2003.

SCLAFANI, R. **A Jewish Educational Approach to Religious Pluralism**. In: MELLONI, A., CADEDDU, F. (a cura di). *Religious Literacy, Law and History: Perspectives on European Pluralist Societies*. London and New York: Routledge, 2018, p. 189-198.

SCUDERI, M. **Interfaith Dialogue in Italy: A School Project Suggestion**. In: *Ricerche di Pedagogia e Didattica – Journal of Theories and Research in Education*, v.10, n. 1, febbraio 2015, p. 169-186.

SEPÚLVEDA PIZARRO, J. **‘Ecosofía’: hacia una Comprensión de la Sabiduría de la Tierra desde la Noción de ‘Ritmo del Ser’ de Raimon Pannikar.** In: *’Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 23, novembre 2018, p. 263-278.

SHAGRI, I. **The Parable of the Three Rings and the Idea of Religious Toleration in European Culture.** Cham: Springer, 2019.

SMITH BYRON, A. **Interfaith Dialogue to De-Radicalize Radicalization: Storytelling as Peacebuilding in Indonesia.** In: *Journal of Living Together*, v. 2-3, n. 1, 2016, p. 92–102.

URBANO, R.C. **Levinas and Interfaith Dialogue.** In: *The Heythrop Journal*, v. 53, n. 1, novembre 2010, p. 148-161.

VENDRUSCOLO, P. **L’Esperienza del Corpo in Nishida Kitarō.** Tesi magistrale. Padova, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, 2018.

VOLF, M. **Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation.** Nashville: Abingdon Press, 1996.

### Ringraziamento

Sono grato a Aleksandar Georgiev per il suo aiuto nella revisione del testo di questo articolo e per le nostre conversazioni su Levinas.