

Un confronto filosofico su pluralismo e dialogo interreligioso

Gerardo Cunico

1. Oltre l'esclusivismo, tra inclusione e pluralismo

Oggi non si sentirebbe parlare tanto spesso di dialogo fra le religioni, se il Concilio Ecumenico Vaticano II non avesse approvato la dichiarazione *Nostra aetate* (1965), che ha riconosciuto elementi di verità nelle religioni non cristiane, ha espresso rispetto nei loro confronti e non solo ha condannato ogni discriminazione e persecuzione, ma ha invitato i cristiani al dialogo e alla cooperazione con gli aderenti ad altre fedi, in modo da «preservare e far progredire i valori spirituali, morali e socioculturali che si trovano in essi». Con questo documento la Chiesa Cattolica ha riveduto una dottrina e una pratica secolari di chiusura nei confronti di tutte le altre religioni.

Il vescovo africano Cipriano aveva enunciato nel III secolo il principio che al di fuori della chiesa non vi può essere salvezza («*extra ecclesiam nulla salus*»), principio ripreso in senso più ristretto e teocratico (spinto fino ad esigere l'obbedienza al pontefice romano come dovuta da tutti, anche dai re e dai principi) nella bolla *Unam sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302). Tale principio è l'espressione più diretta ed esplicita di una concezione *esclusivistica* del possesso della verità e della relazione tra la propria e le altre fedi religiose, secondo la quale vi è un'unica via (dottrinale e sacramentale) di salvezza, ossia un'unica "vera religione", mentre tutte le altre sono false. Questa visione è stata largamente dominante nel passato ed è tuttora difesa da molti, non solo in ambito cattolico, ma anche in altre comunità cristiane e, in termini e gradi diversi, anche in altre comunità religiose.

Ma esisteva anche una diversa tradizione dottrinale ed ermeneutica che, insieme con una più positiva recezione di motivi della filosofia moderna, ha reso possibile la svolta dialogica anche nella Chiesa Cattolica, la quale negli ultimi cinque decenni, attraverso commissioni e organizzazioni centrali e locali, ha avviato una impressionante attività di studi e di incontri interreligiosi. Per quanto i risultati possano apparire ed anche essere effettivamente scarsi, forse perfino deludenti, tuttavia il dialogo è ancora vivo (malgrado le proclamazioni o gli annunci della sua fine prematura). Anche nelle chiese protestanti e ortodosse è iniziato ed è tuttora in corso un periodo di intensi studi sulla teologia delle religioni e di incontri e confronti interreligiosi.

Sia teologi sia filosofi (nonché studiosi che sono l'uno e l'altro) hanno sviluppato concezioni che, in opposizione alla visione esclusivistica, sono comunemente classificati da una parte come inclusivistiche, dall'altra come pluralistiche. Le differenze effettive, che sono più sottili e sostanziali, dovrebbero essere esaminate più in dettaglio. Tuttavia non si può fare a meno di richiamare il senso generale di questa distinzione.

La concezione *inclusivistica* afferma che la propria via è l'unica interamente adeguata, ma anche le altre contengono in gradi diversi qualche tratto di verità, per cui non sono del tutto false e da rigettare, ma vanno considerate come singoli raggi della stessa luce, e quindi sia rispettate sia invitate a riconoscere la pienezza della verità. Questa è in sostanza, a partire dal Concilio, la posizione ufficiale attuale (espressa in molti documenti) della Chiesa cattolica sulla pluralità religiosa e il dialogo tra le religioni. Posizioni simili sono sostenute in molte enunciazioni di altre denominazioni cristiane, di musulmani ed ebrei non fondamentalisti, di molti "saggi" induisti, buddhisti ecc. Possono essere dette inclusivistiche anche concezioni filosofiche che considerano una religione razionale o universalmente umana come destinata ad essere condivisa o addirittura come sostanzialmente già condivisa da tutti gli uomini.

La visione *pluralistica* ammette (almeno come possibile, se non effettiva) una pluralità di vie religiose di salvezza parimenti valide, sia pure in modi estremamente differenziati e magari da prospettive irriducibili. Poiché questa è la prospettiva relativamente più recente, ma anche più provocatoria per l'autocomprensione di molti credenti, sarà quella su cui mi soffermerò in questo contributo, presentando e discutendo come esempio una voce rappresentativa e critica insieme, legata a una tradizione cristiana confessionale, ma capace di sviluppare un discorso originale entro una cornice teologica che implica un rapporto sia ricettivo che conflittuale con il pensiero filosofico e che, proprio con le sue interne tensioni, permette di suggerire infine l'utilità di un approccio universalistico, sul piano della filosofia della religione, per una chiarificazione di questa problematica¹.

2. Pluralismo cristocentrico

Per mettere a fuoco i punti nodali e problematici connessi con una prospettiva pluralistica delle relazioni tra le religioni, propongo qui un confronto critico con John B. Cobb Jr., teologo metodista americano che segue la metafisica processuale di Whitehead, ma è anche influenzato dalla temperie del post-modernismo. Se infatti questa tematica è trattata prevalentemente (o quasi esclusivamente) da teologi (per lo più cristiani), Cobb è uno dei pochi che, pur sostenendo tesi molto lontane da quelle della filosofia della religione in cui mi riconosco, affronta alcune questioni

¹ Per un quadro un poco più ampio della problematica mi permetto di rinviare al mio libro *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, pp. 246-274.

filosoficamente centrali del pluralismo e del dialogo interreligioso e avanza a sostegno delle sue tesi anche argomenti di tipo filosofico (oltre ad altri propriamente teologico-confessionali).

Cobb ha iniziato presto a orientare la sua riflessione sulla fede cristiana in senso pluralistico e cristocentrico insieme, collegando l'apertura di attenzione e ascolto verso le altre tradizioni religiose con la prospettiva universale (di oltrepassamento di ogni preclusione particolare) aperta proprio da Gesù. Già nel suo libro del 1975 *Christ in a Pluralistic Age*, Cobb impernia sulla nozione whiteheadiana di "trasformazione creativa" la sua reinterpretazione del cristianesimo come «un'unità entro la quale i molti centri di senso e di esistenza possono essere apprezzati e incoraggiati» e quindi come «una Via, nel caos del nostro tempo, tale che possiamo camminare insieme con gli altri anziché tentare di passare sopra di loro senza riguardi»; da un lato «Cristo è la Via che non esclude alcuna Via», dall'altro «l'apertura alle altre grandi Vie dell'umanità può condurre ad un approfondimento dell'esistenza cristiana»² e perciò ad una sua trasformazione che la rende adatta a rispondere agli interrogativi, alle sfide e alle crisi del tempo presente³.

In questo libro si trovano già indicate le linee successivamente sviluppate ed esplicitate. Il tema del pluralismo è presentato anzitutto come una sfida e una minaccia di oscuramento per la fede in Cristo, perché questa non solo si vede come «una via in mezzo ad altre vie», ma neppure può più fare a meno di riconoscere alle altre vie (specialmente quelle del lontano Oriente) «una loro propria integrità e proprie impressionanti realizzazioni, [...] capaci di offrire molte cose che i cristiani trovano dolorosamente mancare in se stessi»⁴.

Di fronte a tale sfida Cobb scorge profilarsi diverse linee di risposta che giudica inadeguate o inaccettabili. La prima è quella di considerare Cristo e Buddha (per esempio) come «due nomi per la stessa realtà», che sarebbe quella ritenuta sommamente importante per tutti da tutte le persone religiosamente orientate; il che permetterebbe di sostituire al tradizionale rapporto di ostilità o proselitismo con le altre comunità religiose una relazione di «mutuo rispetto»⁵. Questa risposta ha il difetto di non prendere sul serio le differenze tra le diverse vie, irriducibili a nomi diversi, e quindi, implicitamente, di lasciare queste stesse vie irrelate fra loro e perciò immutate al loro interno. Su questa risposta incombe il rischio di cadere in un «relativismo senza qualificazioni», per il quale tutte le credenze e tutti gli atteggiamenti non solo «sono condizionati storicamente, culturalmente e

² J.B. Cobb Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975, pp. 21s.

³ Ivi, p. 22: «comprendere Cristo come trasformazione creativa illumina anche la trasformazione creativa di Cristo stesso mediante la quale egli risponde ai mutevoli bisogni della storia umana senza cessare di essere l'unico e il medesimo Cristo».

⁴ Ivi, p. 18.

⁵ Ivi, p. 19. Anche se Cobb non lo esplicita, il vocabolario usato sembra riferirsi alle tesi sviluppate da John Hick, per cui si veda G. Cunico, *Oltre Saturno*, cit., pp. 253-258. Per una discussione più ampia e dettagliata rinvio a A.N. Blakeslee, *Accounting for Religious Diversity. John Hick's Pluralistic Hypothesis and John Cobb's Process Pluralism*, McGill University, Montreal 2010.

biograficamente», ma anche «ugualmente veri o desiderabili»⁶. Così da un lato si appiattiscono in una tolleranza indistinta tutte le differenze che pur sono riconosciute, e dall'altro soprattutto si porta a far cadere l'assunto, insito in ogni fede, di credere in qualcosa che è sommamente importante proprio nella sua determinatezza particolare.

Una seconda risposta sarebbe quella di insistere proprio sulle differenze e di lasciar riaffermare le pretese particolari senza aperture alle altre, ovvero di chiudere ciascuna tradizione nella propria presunzione di assolutezza; una reazione che viene respinta proprio per la tendenza all'inclusione e all'universalità inerente alle stesse singole tradizioni:

Se Cristo è sommamente importante per i cristiani e se Buddha è sommamente importante per i buddhisti, e se Cristo e Buddha sono differenti, allora sembra che i cristiani debbano chiudersi al pieno significato della tesi buddhista, e viceversa, e che la spinta verso l'apertura, l'inclusività e l'universalità, che è presente sia in Cristo che in Buddha, debba essere contrastata per amore della tolleranza reciproca. Ma se Cristo diventa un principio di chiusura, esclusività e limitazione, cessa di essere ciò che è sommamente importante per il cristiano e l'espressione appropriata dell'efficacia di Gesù⁷.

Cobb parla poi di altre due risposte, che però sembrano due varianti delle prime due. La terza risposta, che consisterebbe nel rinunciare ai nomi particolari (come Cristo), appare una variante della prima intesa a superare il relativismo puntando su un lessico inclusivo, comune e accettabile per tutti⁸. La quarta, propendente per un «politeismo» inteso come il riconoscimento di una pluralità di centri che rinunci a un unico centro (specifico o generico che sia), sembra un tentativo di mediare tra le prime due, ponendo l'accento sull'irriducibilità e irrinunciabilità delle differenze⁹.

Come accennato, Cobb ravvisa qui la risposta adeguata, dal suo punto di vista cristiano, nell'assunzione di Cristo, proprio in quanto storicamente incarnato, come immagine e realizzazione centrale di quel processo di «trasformazione creativa» che mantiene viva la tensione all'universalità attraverso «la relativizzazione storica di credenze, immagini e pratiche» e l'«apertura a tutte le fedi»¹⁰. Se così egli parla da teologo cristiano impegnato a innestare la prospettiva pluralistica nel suo discorso storico-sistematico, questa impostazione può essere estesa, analogicamente, anche ad altre appartenenze religiose, ossia può essere intesa come una proposta adottabile anche in tradizioni diverse, senza volersi imporre come tale né come tesi filosofica né come assunto di base di un dialogo interreligioso.

⁶ J.B. Cobb Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, cit., p. 19.

⁷ *Ibidem*. A dire il vero l'illustrazione delle diverse linee di risposta non è del tutto chiarificante.

⁸ *Ivi*, pp. 19s.

⁹ *Ivi*, pp. 20s.

¹⁰ *Ivi*, p. 21.

3. Oltre il dialogo attraverso il dialogo

Se nell'opera del 1975 il tema del dialogo rimane implicito, esso emerge potentemente, in termini originali e in parte provocatori, nel successivo libro *Beyond Dialogue* del 1982, che illustra specificamente un incontro fruttuoso con il buddhismo¹¹. Anche qui Cobb sostiene che giustamente i cristiani hanno per lo più abbandonato, come retaggio del passato, la presunzione di superiorità e l'intento di conversione rispetto ai non-cristiani. Tuttavia, osserva, se occorre superare definitivamente l'arroganza e l'imperialismo religioso, non è ammissibile ridursi a «vedere Gesù come un salvatore tra gli altri», abbandonare «il significato e la verità universale di Cristo» e rinunciare a proclamare la sua centralità, ritirandosi in uno sterile relativismo¹². Si tratta di aprirsi agli altri, per ascoltarli e imparare da loro, ma senza rinunciare a testimoniare loro quello che noi crediamo sia più importante per tutti. Ecco allora che Cobb propone, come del resto fanno le autorità e le commissioni cattoliche dopo il Concilio Vaticano II, di ricordare il dialogo e la testimonianza:

La testimonianza presuppone che si abbia una verità che meriti di essere condivisa. Il dialogo presuppone che il partner meriti di essere ascoltato e interpellato. Non vi è contraddizione, ma vi sono tensioni¹³.

È in queste tensioni che si può intravedere la linea originale di Cobb. Per lui, infatti, la finalità della testimonianza, che comporta la speranza di cambiare la posizione dell'altro, va riconosciuta per entrambe (cioè tutte) le parti in dialogo, e tale riconoscimento implica non solo la disponibilità a correre il rischio di essere trasformati dal colloquio col partner, ma anche e proprio l'apertura positiva a tale trasformazione.

Il titolo del libro (*Oltre il dialogo*), precisa l'autore, «non intende screditare il dialogo», ma segnala soltanto che «il dialogo che non intenda andare oltre se stesso diventa stagnante», anche se è «solo attraverso il dialogo che si può andare oltre il dialogo»¹⁴. Se questo «oltre» è riassunto dai termini «testimonianza» e «trasformazione» già incontrati, Cobb indica anche altri obiettivi ed esiti possibili e auspicabili del dialogo:

Attraverso il dialogo le persone vengono a comprendersi meglio l'un l'altra e imparano a cooperare meglio. Nel dialogo possono persino imparare, l'una dall'altra, idee e intuizioni capaci di arricchire le loro diverse Vie¹⁵.

¹¹ J.B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982; Wipf and Stock Publishers, Eugene OR 1998.

¹² Ivi, pp. vii-viii.

¹³ Ivi, p. viii.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

Fino a che punto possa e anzi auspicabilmente debba giungere questo processo di scambio e apprendimento reciproco, secondo Cobb, è indicato da un passo significativo:

Invece dobbiamo passare attraverso un dialogo nel quale noi udiamo veramente la verità che l'altro ha da insegnarci.

Udire in modo autentico la verità che l'altro ha da insegnarci è essere trasformati da quella verità. Una volta che abbiamo udito la verità dell'islam, la nostra testimonianza cristiana non può rimanere quello che era. [...] Inoltre, solo quei cristiani che siano stati trasformati dall'appropriazione della verità universale trovata in altre Vie religiose possono proclamare la verità universale di Gesù Cristo senza un falso imperialismo. Sarà nel processo di trasformazioni multiple, attraverso e oltre un dialogo multiplo, che il movimento cristiano nella sua globalità acquisterà un'adeguata comprensione della verità universale di Gesù Cristo su un livello nuovo e più credibile¹⁶.

Questa formulazione dell'incisività trasformante del dialogo sembra riecheggiare, in termini più sistematici, un'affermazione di un documento cattolico ufficiale del 1968 che Leonard Swidler, il principale interlocutore di Cobb nel libro *Death or Dialogue?*, ha definito «assolutamente sorprendente per la sua liberalità»¹⁷, perché, partendo dalla premessa che persino «il dialogo dottrinale» dovrebbe essere affrontato con «sincerità coraggiosa», con la massima «libertà e rispetto», vi si giunge ad asserire:

Il dialogo dottrinale richiede anche un certo coraggio, sia per esporre con tutta sincerità la propria posizione, sia anche per riconoscere la verità dove si trovi, anche quando ciò impegna gli interlocutori alla revisione di alcune posizioni dottrinali e pratiche¹⁸.

La trasformazione cui ci si apre nel dialogo non significa dunque l'abbandono della propria fede, ma arricchimento e integrazione, e tuttavia non esclude una radicale messa in questione, almeno della presunzione di esaustività.

¹⁶ Ivi, p. ix.

¹⁷ L. Swidler, *Dialogue on Dialogue*, in J.B. Cobb Jr., M.K. Hellwig, P.F. Knitter, L. Swidler, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, SCM Press, London, Trinity Press International, Philadelphia 1990, p. 67.

¹⁸ Segretariato per i non-credenti, *Il dialogo con i non-credenti [Humanae personae dignitatem, 28.08.1968]* § 2 (<http://www.cultura.va/content/cultura/it/archivio/documenti/dialogononcredenti.html>). Swidler cita una traduzione inglese molto più forte (*Humanae personae dignitatem, On Dialogue with Unbelievers*, in A. Flannery (ed.), *Vatican Council II. The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, Liturgical Press, Collegeville MN 1975, pp. 1002-1014, p. 1010): «Doctrinal discussion requires recognizing the truth everywhere, even if truth demolishes one so that one is forced to reconsider one's own position, in theory and in practice, at least in part».

4. Il dialogo tra confronto e complementarità

Nel saggio del 1990 *Dialogue*, scritto per il volume “dialogico” a quattro voci *Death or Dialogue?*¹⁹, Cobb approfondisce la sua posizione teorica, sviluppando l’idea fondamentale che il dialogo è un passaggio essenziale della relazione costruttiva fra le posizioni e tradizioni religiose diverse, ma non è l’unico mezzo né può essere fine a se stesso.

Qui Cobb presuppone una nozione di dialogo come forma specifica di comunicazione, quale viene definita più esplicitamente da Leonard Swidler come «comunicazione a due vie tra persone che sostengono vedute significativamente differenti su una certa materia, con il proposito di imparare dall’altra parte ulteriore verità intorno a quella materia»²⁰.

Anzitutto al dialogo Cobb affianca il confronto oppositivo (*confrontation*) come mezzo, da un lato, per ottenere attenzione sulle proprie tesi o posizioni (anche fuori o prima del contesto dialogico), dall’altro per conseguire chiarezza sulle differenze tra le parti (durante il dialogo), o infine per opporsi in maniera decisa e conflittuale a posizioni ritenute inaccettabili²¹.

Inoltre, se dal dialogo e dal confronto emerge per una o tutte le parti l’esigenza di accogliere istanze e proposte altrui o comunque di cambiare o reinterpretare formule o rivedere pratiche tramandate, Cobb osserva che qui deve inserirsi una fase di riflessione e di rielaborazione all’interno di ciascuna comunità o tradizione, distinta dal dialogo e dal confronto.

Viene poi tracciata una sorta di schema generale del procedere del dialogo, dal confronto iniziale (in cui si prende conoscenza delle differenze) al chiarimento delle rispettive posizioni (in cui spesso si riscontra una minore antitetività delle differenze) che porta a un primo livello di comprensione reciproca che può avanzare fino a un’intesa su obiettivi e strategie di azione comune (con un significativo «progresso creativo») o anche mirare ad approfondirsi sul piano delle centrali convinzioni di fede, misurando, attraverso il dialogo e il confronto, la tenuta e la completezza della propria visione, la sua eventuale necessità di essere integrata e trasformata alla luce dei punti di forza delle esperienze e visioni diverse e la compatibilità di queste con la propria.

A questo punto Cobb vede risorgere il pericolo («l’acido corrosivo») del relativismo, che «accetta l’apparenza iniziale che le esigenze dei due gruppi [...] siano essenzialmente incompatibili», cui egli obietta che, se questo «non può essere negato a priori», pure «non è vero sempre»²². Così egli giunge a una prima tesi importante sull’obiettivo finale del dialogo interreligioso come ricerca di una conciliazione delle differenze senza sopprimerle né esasperarle, una tesi che coincide con quello che

¹⁹ J.B. Cobb Jr., *Dialogue*, in J.B. Cobb Jr., M.K. Hellwig, P.F. Knitter, L. Swidler, *Death or Dialogue?*, cit., pp. 1-18.

²⁰ L. Swidler, *Dialogue on Dialogue*, cit., p. 57.

²¹ J.B. Cobb Jr., *Dialogue*, cit., pp. 1s.

²² Ivi, p. 4.

chiama un «assunto cristiano per il dialogo», per cui «quel che è vero in un'altra tradizione non può essere incompatibile con quel che è vero nella propria»²³:

Perciò è un serio errore accettare l'incompatibilità come definitiva in ogni caso dato, senza i più intensi sforzi per trovare un'altra soluzione. L'impulso insito nel dialogo è quello di procedere fino al punto in cui le intenzioni e convinzioni *centrali* di entrambi i partner possano essere affermate senza contraddizione. Questo certamente comporterà molti cambiamenti nelle credenze di entrambi. Nel caso di sistemi completi è molto improbabile che tutto ciò che è detto in uno di essi sia compatibile con tutto ciò che è detto nell'altro. Ma non è altrettanto improbabile che siano compatibili fra loro le intuizioni più profonde di ciascuno di essi²⁴.

Anche qui egli presenta il programma «di andare attraverso il dialogo oltre il dialogo»:

Vale a dire: noi cominciamo con lo sforzo di comprendere. [...] Ma al di là del cogliere accuratamente il pensiero dell'altro vi è la questione di che cosa se ne possa imparare. In alcuni casi si può semplicemente aggiungere una o due credenze al corpo delle opinioni già possedute. Ma tale caso è raro. Normalmente quel che sembra che valga la pena di imparare è una sfida per quel che si credeva finora. [...] L'obiettivo è di trovare come le verità di entrambi possano stare insieme²⁵.

Molto spazio dedica Cobb alla confutazione o relativizzazione di una diversa visione, secondo cui «l'altra tradizione avrebbe a che fare con gli stessi aspetti della realtà della propria», mentre egli sostiene che è importante tenere presente che «le differenti tradizioni religiose hanno di mira in alcuni casi la stessa parte, entità, principio [...], pur apprendendola in modi differenti, mentre in altri casi hanno di mira altre parti o entità»²⁶. Invece, puntando alla «l'identità di vedute sottostante alla diversità delle espressioni», si rischia di ridurre l'esito del dialogo a due sole opzioni: o adattare il messaggio del partner al proprio, o viceversa le proprie credenze a quelle del partner. In entrambi i casi non si prendono sul serio le differenze realmente sussistenti (come quelle, ad esempio, tra il Dio biblico e il Vuoto buddhista): o ci si preclude di imparare qualcosa dall'altro imponendogli un significato estraneo o ci si sbarazza della propria identità²⁷. Sebbene Cobb insista molto su questo punto anche nelle repliche successive, non mi sembra sia riuscito a renderlo convincente, perché di fatto nessuno propone di ignorare le differenze evidenti per assolutizzare le comunanze. Sembra semmai che Cobb abbia ragione a osservare che non è molto sensato esigere di partire dal riconoscimento previo di comunanze che possono emergere eventualmente solo nel corso degli incontri e dei

²³ Ivi, p. 5.

²⁴ Ivi, p. 4.

²⁵ Ivi, p. 5.

²⁶ Ivi, p. 5; J.B. Cobb Jr., *Response II*, ivi, p. 115.

²⁷ J.B. Cobb Jr., *Dialogue*, cit., pp. 5s.

colloqui, anche perché è bene essere aperti al dialogo con tutti i partner disponibili, senza preclusioni e senza esigere precondizioni troppo impegnative.

Anche in questo saggio Cobb riprende quanto aveva già detto sul nesso tra dialogo e testimonianza. Ora aggiunge alcuni rilievi circa l'inevitabilità del momento del confronto (oppositivo) e sottolinea che il «dialogo non è in contraddizione con la persuasione», precisando che l'intento della persuasione in questo ambito non è la «conversione» unilaterale, ma la trasformazione reciproca:

Il dialogo [...] presuppone che nell'altra tradizione vi siano dei valori, che la loro obliterazione sarebbe una perdita piuttosto che un guadagno. Mira a persuadere gli aderenti all'altra tradizione della verità della fede cristiana, più che a farli uscire dalle loro comunità ed entrare nella chiesa cristiana. La trasformazione delle altre tradizioni assurge qui a obiettivo più alto che il loro superamento. [...] nel dialogo, e oltre il dialogo, i cristiani cercano di essere trasformati e di trasformare gli altri mediante la reciproca testimonianza²⁸.

Certamente la cosa più originale del saggio è la seconda parte, in cui viene affrontato di petto il problema delle «pretese esclusive» delle singole tradizioni, e in particolare di quella cristiana, di possedere la verità assoluta, l'unica e definitiva via di salvezza, ovvero di essere depositari dell'unica vera rivelazione divina. Si tratta di pretese che sembrano porre limiti molto stretti ai dialoghi interreligiosi e il cui abbandono sembra pregiudicare l'adesione e la fedeltà alla propria fede, tradizione e comunità.

Cobb inizia notando che «non tutte le pretese di supremazia esclusiva sono intese come affermazioni letterali» e prosegue rimarcando che, anche quando vengano sollevate esplicitamente in senso diretto, quasi mai si riferiscono a superiorità nello stesso campo, sullo stesso tema o aspetto. Nei rari casi in cui le pretese assolute si escludono a vicenda (Cobb fa l'esempio delle convinzioni dei musulmani e degli induisti su ciò che ha somma importanza decisiva), il prosieguo del dialogo presuppone che provvisoriamente si mettano tra parentesi queste convinzioni, che ci si apra teoricamente alla possibilità che l'altra parte abbia delle buone ragioni e la si ascolti per vedere se sia possibile imparare qualcosa dalla sua esperienza. Questo significa certo «rinunciare alle proprie pretese esclusivistiche» come preclusioni del dialogo, non invece rinunciare alle proprie credenze di fondo (senza le quali il dialogo non avrebbe più contenuto), né ai propri intenti di persuasione (che peraltro vengono esposti ai simmetrici intenti degli altri)²⁹.

Questa proposta di soluzione della difficoltà viene illustrata soprattutto in riferimento ai dialoghi dei cristiani con gli induisti e con gli ebrei. Questi casi sono ben differenti fra loro, eppure in entrambi la difficoltà nasce dalla pretesa cristiana dell'unicità della incarnazione di Dio in Gesù Cristo. In prima battuta Cobb ricorre a distinzioni storico-ermeneutiche, rammentando che la tesi «dell'unicità metafisica di Gesù è sorta da asserti dossologici che non avevano di mira una concettualità

²⁸ Ivi, p. 9.

²⁹ Ivi, pp. 10-12.

metafisica» e che persino le formule cristologiche del credo di Calcedonia possono essere interpretate come tentativi di fissare l'unicità della pienezza (in Gesù) di quella presenza di Dio che altrimenti è nota come grazia³⁰. Poi però argomenta che neanche una rigida assunzione dell'unicità dell'incarnazione impedisce il dialogo con gli induisti, perché per costoro l'interesse religioso principale cade su altri punti, come la liberazione dalle illusioni che ci irretiscono, e allora dal confronto e colloquio reciproco entrambe le parti possono imparare qualcosa, dato anche che le rispettive pretese, per quanto esclusive, non possono contraddirsi, vertendo su temi diversi:

Il punto in tutto ciò sta nel dire che nel dialogo con persone di altre tradizioni religiose, se le tradizioni sono sufficientemente differenti, la probabilità di assolute contraddizioni è remota. [...] Non vi è contraddizione tra la pretesa dell'uno che il problema A è risolto da X e la pretesa dell'altro che il problema B è risolto da Y. Entrambe le pretese possono essere del tutto esclusive senza generare conflitti. Le pretese sono complementari piuttosto che contraddittorie³¹.

Rispetto alle credenze ebraiche, prosegue Cobb, vi sarebbe contraddizione assoluta se i cristiani pretendessero che «non possano essere perdonati i peccati a chi non abbia riconosciuto Gesù come salvatore personale», ossia che «Dio ha abolito i patti fatti con Abramo e Mosè»; ma questa pretesa da parte cristiana è stata avanzata solo raramente e comunque è tutt'altro che necessaria³².

Il clou di questo saggio è però il paragrafo finale in cui Cobb mette alla prova la sua prospettiva del dialogo proponendo una interpretazione innovativa e aperta (peraltro già implicita in alcune enunciazioni precedenti) di un testo cristiano centrale «che è stato spesso usato per enfatizzare l'esclusività di Gesù contro tutti gli altri: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv 14,6)»³³. La rilettura parte dal rilievo che a parlare qui non è il Gesù storico, rinvenibile nei Vangeli sinottici, ma «il Gesù di Giovanni», che è «il Gesù della fede, il Gesù dell'immaginazione della chiesa primitiva», quel Gesù che è presentato fin dall'inizio del quarto Vangelo come «l'incarnazione del Verbo», della «Parola che era stata con Dio fin dal principio, la Parola che era Dio»³⁴. Affermare, prosegue Cobb, che «nessuno giunge al Padre se non attraverso quella Parola» incarnata in Gesù «non può significare che la Parola sia presente e attiva *solo* in Gesù», perché nel prologo del Vangelo è detto che in quella Parola originaria ed eterna «vi era la vita» e «anche la vera luce che illumina tutti», ossia ogni uomo che viene nel mondo, fin dal principio³⁵. La pretesa esclusiva di quel detto non invalida né esclude altre verità, di portata scientifica, sapienziale o

³⁰ Ivi, p. 14.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 15.

³³ Ivi, p. 16.

³⁴ Ivi, p. 17.

³⁵ *Ibidem*.

anche religiosa, ma può completarle additando la loro «fonte più profonda», che è la luce emanante dal Padre di tutti.

Cobb sostiene che questo versetto, quantunque il suo contesto storico originale possa essere stato una polemica antiggiudaica, non può essere usato in senso esclusivistico, perché esso riassume «il cuore della pretesa cristiana», che «non contraddice le affermazioni centrali delle altre tradizioni»³⁶. Il messaggio secondo cui la «pienezza unica» della verità sia data in Cristo «non predetermina quale conoscenza della Parola potrà essere trovata altrove» e può offrire uno spunto di riflessione e uno stimolo al completamento a quelle tradizioni (come quelle induiste e buddhiste) che non condividono in partenza la centralità dei temi cristiani³⁷.

Come si vede bene da questo esempio, Cobb cerca di risolvere il nodo più aggrovigliato della relazione tra le religioni arricchendo la prospettiva pluralistica con elementi di inclusivismo e di complementarietà, in modo da venire incontro anche alle istanze di chi insiste sulle differenze e sulle pretese di unicità esclusiva, che vengono accolte in quanto relativizzate, così come le pretese di assolutezza vengono mantenute in quanto private della loro polemica implicazione di completezza escludente:

Il punto, però, non è se uno sostenga qualche verità come assoluta, ma se supponga di essere in possesso di tutta la verità che merita avere. Molti di coloro che pensano di avere *qualche* verità assoluta, tuttavia, riconoscono che vi è ancora qualcosa di più da imparare. Non sono chiusi alla prospettiva di imparare. [...] Per esempio, si può credere il credo di Calcedonia in senso del tutto assolutistico e tuttavia volere imparare qualcosa di più su Dio, su Gesù Cristo, sull'umanità in generale, sul mondo naturale o su se stessi³⁸.

5. Pluralismo differenziale, oltre l'essenzialismo

In una sua conferenza del 2004 Cobb dice di essere «fortemente legato al pluralismo religioso», se significa che «si dovrebbero rispettare e apprezzare» tutte le tradizioni religiose, «invece di supporre che una è vera e buona e le altre sono false e cattive»³⁹. Egli però si oppone a un'interpretazione del pluralismo secondo cui «le varie tradizioni religiose sarebbero mezzi più o meno ugualmente efficaci di pervenire a un fine comune o di colmare un bisogno comune»; per lui «questa forma di pluralismo non è abbastanza pluralistica»⁴⁰.

In un importante saggio del 1990 egli respinge l'assunto di base che «vi sia un'essenza della religione» come «una caratteristica comune di tutte le "religioni" e

³⁶ Ivi, p. 18.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ J.B. Cobb Jr., *Response I*, ivi, p. 82.

³⁹ J.B. Cobb Jr., *Beyond 'Pluralism'*, testo on-line (<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3347>) di una conferenza tenuta al Bangor Theological Seminary nel gennaio 2004.

⁴⁰ *Ibidem*.

loro tratto centrale o normativo»⁴¹. Rifiutando ogni «approccio essenzialistico», Cobb si attesta sulla più modesta convinzione che «vi sia una famiglia di tratti o caratteristiche che guida l'uso del termine "religione" per la maggior parte delle persone»⁴². Perciò condivide l'idea di una "somiglianza di famiglia" proposta da Hick, benché paia opporsi alla sua versione del pluralismo⁴³. Cobb rileva che non esiste «una cosa come la "religione"» e che esistono «soltanto tradizioni, movimenti, comunità, persone, credenze e pratiche che hanno tratti associati da molti con quel che essi intendono per "religione"»⁴⁴. In questo egli concorda con Panikkar⁴⁵, ma va oltre, perché di regola preferisce parlare di "tradizioni religiose" anziché di "religioni" o di "religione". Qualche volta giunge perfino a negare l'aggettivo "religiose" rispetto a certe tradizioni, a causa del loro essere "religiose" solo «fra molte altre cose»⁴⁶. Per esempio, egli dice, si può definire la religione come «un modo di ordinare la vita intera» oppure come «il modo più fondamentale di essere nel mondo»⁴⁷, ma questo "modo", per determinate società o culture storiche, include anche altre aggregazioni integrative, che non siamo propensi a chiamare "religiose". In ogni caso, qualunque cosa si pensi di simili asserzioni fattuali, il problema filosofico di definire in qualche modo il "religioso" rimane intatto e semmai risulta soltanto spostato.

Cobb propugna «un pluralismo che permetta a ciascuna tradizione religiosa di definire la sua propria natura, i propri propositi e il ruolo degli elementi religiosi che contiene»⁴⁸. È vero che una filosofia della religione deve partire dall'autocomprensione delle persone che si dicono o possono dirsi "religiose" e cercarne una formulazione concettuale in cui tutti possano riconoscersi; tuttavia va pure rilevato che per far questo non può fare a meno di andare al di là del dato empirico e di proporre interpretazioni possibilmente adeguate, che, per essere accettate come universalmente valide, rimangono soggette a una verifica dialogica.

Comunque Cobb non vuole eludere la questione «se tutte le grandi tradizioni abbiano valore e validità grosso modo uguali», ma la riduce alla domanda «se i loro diversi scopi siano realizzati ugualmente bene»⁴⁹. Rifiutando, o meglio ritenendo impossibile qualsiasi criterio di valutazione universalistico, sul piano della forma o del contenuto, egli finisce per riconoscerne uno, apparentemente rispettoso della varietà e relatività, ma di fatto altrettanto connesso a una pretesa di oggettività: riallacciandosi implicitamente alla tradizione pragmatistica, egli imposta una

⁴¹ J.B. Cobb Jr., *Beyond "Pluralism"*, in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis, Maryknoll 1990, p. 81-95, qui 81; ristampato in J.B. Cobb Jr., *Transforming Christianity and the World*, ed. by P.F. Knitter, Orbis, Maryknoll 1999, p. 61-75, qui 62.

⁴² Ivi, 1990, p. 82; 1999, p. 61.

⁴³ Si veda la nota 5.

⁴⁴ J.B. Cobb Jr., *Beyond "Pluralism"*, cit., 1990, p. 83; 1999, p. 63.

⁴⁵ Si veda G. Cunico, *Oltre Saturno*, cit., pp. 258-267, spec. 261 ss.

⁴⁶ J.B. Cobb Jr., *Beyond "Pluralism"*, cit., 1990, p. 84; 1999, p. 64.

⁴⁷ Ivi, 1990, p. 83; 1999, pp. 63s..

⁴⁸ Ivi, 1990, p. 84; 1999, p. 65.

⁴⁹ Ivi, 1990, p. 83; 1999, p. 64.

questione di valore come una questione di successo empirico, fattualmente constatabile.

In un testo più recente Cobb riconosce di valutare personalmente le altre comunità e tradizioni in base al contributo che esse hanno dato o possono dare al compimento della “salvezza”, alla attuazione del “regno di Dio”; sottolinea tuttavia che questo criterio deriva dalla sua fede cristiana in senso confessionale, ossia è inevitabilmente particolare, e che la sua stessa fede però gli impone di accettare «il diritto di altri di operare per obiettivi che sono differenti dai miei, di formulare differenti criteri di che cosa sia desiderabile, e di valutare il cristianesimo ed altre comunità in quei termini»⁵⁰. Altri criteri «condivisibili» non sono ritenuti impossibili, ma poco rilevanti⁵¹.

Ciò di cui Cobb va in cerca è dunque una forma di pluralismo che sfugga sia all'essenzialismo che al relativismo. Per evitare entrambi i pericoli egli fa ricorso all'argomento empirico che «il corso effettivo del dialogo non supporta né l'uno né l'altro», perché «si entra nel dialogo sia come un credente convinto delle pretese di una tradizione religiosa sia come un essere umano aperto alla possibilità che si abbia qualcosa da imparare dai rappresentanti di un'altra tradizione religiosa» o addirittura «che si è aperti a imparare dagli altri proprio *in quanto* credenti, credendo che la pienezza della sapienza vada al di là di quanto già possieda qualsiasi tradizione»⁵². Forse avrebbe dovuto semplicemente rimarcare che il pluralismo e il dialogo non richiedono una comparazione valutativa. Ciò però non decide ancora se il pluralismo conduca al dialogo o se sia il dialogo a presupporre il pluralismo.

Il relativismo è criticato perché concepisce l'innegabile «circolarità tra le credenze e le norme» (per giudicarle) «come un sistema statico, auto-inclusivo»; Cobb concorda sul fatto che non vi sia nessuna posizione neutrale e nessuna norma assolutamente oggettiva e universale, ma argomenta che «il pensiero normativo entro ciascuna tradizione può essere espanso ed esteso attraverso l'apertura al pensiero normativo di altri»⁵³, cioè attraverso il dialogo. Questa espansione dialogica più inclusiva rimane una possibilità legata a condizioni storiche; non raggiunge criteri ultimi e assoluti, ma implica «una norma relativamente oggettiva che può essere astratta da questo processo» nella presente situazione pluralistica e nell'effettiva esperienza del dialogo⁵⁴. Questa norma è in realtà un criterio di giudizio valutativo e consiste nella capacità delle grandi tradizioni religiose di «espandere la loro comprensione della realtà e le sue implicazioni normative», in altri termini in una «disponibilità a dialogare e imparare»⁵⁵ (un criterio che ricorda il consiglio del giudice del *Nathan* di Lessing).

⁵⁰ J.B. Cobb Jr., *Concluding Reflections*, in Id., *Transforming Christianity and the World*, cit., pp. 179-186, qui 182.

⁵¹ Ivi, pp. 182s.

⁵² J.B. Cobb Jr., *Beyond "Pluralism"*, cit., 1990, pp. 85s.; 1999, p. 66.

⁵³ Ivi, 1990, p. 86; 1999, p. 66.

⁵⁴ Ivi, 1990, p. 86; 1999, p. 67.

⁵⁵ Ivi, 1990, pp. 87s.; 1999, p. 68.

Come si vede, Cobb lega insieme pluralismo, relativismo, valutazione e dialogo. È interessato primariamente a mostrare che il «pluralismo radicale [...] non deve necessariamente portare al relativismo, perché la maggior parte delle tradizioni sono aperte all'influsso della verità e della saggezza contenute nelle altre»⁵⁶. L'effettiva apertura al dialogo sarebbe quindi un argomento contro il relativismo; ma a sua volta, circolarmente, il pericolo di un relativismo chiuso potrebbe essere considerato implicitamente come un argomento in favore del dialogo.

Eppure, per mostrare l'atteggiamento intrinsecamente dialogico del cristianesimo, Cobb ripropone la tesi (in accordo con Panikkar e in opposizione a Hick) che «il cristocentrismo fornisce la più profonda e piena ragione per l'apertura agli altri»⁵⁷. Da un lato, seguire «il Gesù storico» significa condividere «la sua speranza nell'avvento del Regno di Dio» che «include l'amore verso gli aderenti ad altre tradizioni religiose» e «l'ascolto di ciò che essi hanno da dire»⁵⁸. Dall'altro lato, la fede in «Cristo, inteso come la realtà divina in quanto incarnata» e la presenza di Cristo nel mondo devono ricordarci la nostra finitudine, spezzare «la nostra tendenza a pensare che le nostre opinioni siano definitive e adeguate» e permetterci di «imparare dagli altri qualunque verità abbiano da offrirci e di integrarla con le intuizioni e la saggezza che abbiamo imparato della nostra eredità cristiana»⁵⁹.

Perciò Cobb afferma che «la fede cristiana» ci offre una «motivazione unica e risorse uniche» per il compito di integrare «la saggezza di tradizioni altrui» nella propria visione; questo significa affermare la «unicità cristiana», ma al tempo stesso anche quella del «confucianismo, buddhismo, induismo, islam ed ebraismo»⁶⁰. Così il suo pluralismo radicale implica l'ammissione che l'unicità di ciascuna tradizione «include una superiorità unica, ossia la capacità di compiere quanto è più importante secondo le proprie norme storiche». Questo sembra non far altro che rendere equivalenti tutte le tradizioni, riportando a quella forma di pluralismo che si voleva criticare e superare. La risposta di Cobb a questa obiezione è un rinnovato ricorso alla «oggettività relativa» della norma già menzionata, consistente nella «capacità di una tradizione, in fedeltà al proprio passato, di essere arricchita e trasformata nella sua interazione con le altre tradizioni»⁶¹. Un argomento circolare che non sembra evitare il paventato relativismo.

Finché Cobb si limita a dire che si può essere aperti agli altri e al dialogo «senza il requisito di un terreno comune o di uno scopo comune» e che non è opportuno esigere dai partner in partenza una formulazione consensuale di tale terreno o scopo⁶², non vi sono problemi particolari. Il problema nasce dal fatto che egli vede le proposte di individuare una "essenza comune" a tutte le religioni come

⁵⁶ Ivi, 1990, p. 88; 1999, p. 68.

⁵⁷ Ivi, 1990, p. 91; 1999, p. 71.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, 1990, p. 91; 1999, pp. 71s.

⁶⁰ Ivi, 1990, pp. 91s.; 1999, p. 72.

⁶¹ Ivi, 1990, p. 92; 1999, p. 72.

⁶² J.B. Cobb Jr., *Concluding Reflections*, cit., pp. 180s.

tentativi di imporre agli altri un modo di pensare che è altrettanto particolare. Il sospetto è che Cobb si sia fatto un concetto alquanto dogmatico delle enunciazioni della filosofia della religione che egli denuncia come “essenzialismo”. In effetti la proposta di indicare in un problema reale quale la “salvezza” dai mali, e insieme dalla radice di tutti i mali, la matrice di tutti quei complessi di atteggiamenti, credenze, pratiche e regole che (a partire dall’Occidente latino) chiamiamo “religiosi” non può essere intesa come un appiattimento delle differenze e al contempo può essere legittimamente avanzata come un contributo specificamente filosofico per favorire il dialogo interreligioso. Può essere un contributo minimale quanto si vuole, ma non è irrealista e non è neppure l’unico (la filosofia, per esempio, può contribuire a chiarire l’inevitabilità e l’indispensabilità della relazione dialogica tanto per l’esistenza umana in generale quanto per la sua specifica modalità religiosa). Può, fra l’altro, ma anzitutto, aiutare i partner a capire in che senso devono riconoscersi (e rispettarsi) reciprocamente come interlocutori “religiosi” di un colloquio che presuppone una dimensione “religiosa” (altrimenti si potrebbe fare a meno di queste qualifiche e parlare semplicemente di relazioni, conversazioni e cooperazioni inter-umane).

Il rifiuto di Cobb di inserirsi nella discussione sulla “essenza” della religione e addirittura di impiegare il termine generale-collettivo “religione” è inquadrabile nella vicenda della teologia protestante del Novecento, che è segnata dalla vigorosa reazione barthiana alla teologia liberale con la contrapposizione dell’unicità cristiana della rivelazione, della fede e del kerygma a uno sbiadito concetto “universalmente umano”. Questo implicherebbe da un lato il rifiuto di lasciarsi coinvolgere nella riflessione filosofica e dall’altro la sdegnosa chiusura in una cittadella confessionale. Si è visto che Cobb non è affatto disposto a questa seconda conseguenza. È lecito ipotizzare che la sua apertura al pluralismo e al dialogo dipenda anche dalla sua permeabilità agli stimoli della filosofia. La cosa è evidente e riconosciuta rispetto ai concetti decisivi di “sviluppo” e “trasformazione creativa”⁶³. Ma i suoi accenni alla questione ermeneutica lasciano intravedere anche qualche possibilità ulteriore, non ammessa né esplicitata. Ciò traspare dal fatto, altrimenti poco spiegabile a partire dal saggio *Beyond “Pluralism”*, che Cobb ha acconsentito alle “Formule di consenso” esposte al termine del libro *Death or Dialogue?*, nelle quali per ben due volte è accolta la definizione “funzionale” di religione proposta da Leonard Swidler⁶⁴, che si presenta sì in termini quasi incidentali e minimali, ma non per questo meno netti e caratterizzanti: nella tesi 12 si legge che «la funzione della religione/ideologia è quella di fornire una spiegazione del significato ultimo della vita e di come vivere di

⁶³ In questa sede posso e debbo limitarmi a questo, senza analizzare più da vicino il debito rispetto a Whitehead, che dovrebbe essere oggetto di uno studio specifico. Si veda per esempio il testo di Blakeslee citato alla nota 5.

⁶⁴ L. Swidler, *Introduction*, in J.B. Cobb Jr., M.K. Hellwig, P.F. Knitter, L. Swidler, *Death or Dialogue?*, cit., pp. vii-viii.: «Ciò che concepiamo come spiegazione del significato ultimo della vita, e di come vivere di conseguenza, è ciò che chiamiamo religione, ovvero, se tale spiegazione non è basata su una nozione di trascendenza, possiamo chiamarla ideologia».

conseguenza»⁶⁵; la formula è chiarita e ancor meglio specificata nella tesi 7: «non ci è però necessario affermare nulla di più che la comune ricerca umana del significato della vita e di come vivere di conseguenza, ossia [...] la ricerca umana di “salvezza”, di una vita sana, integra»⁶⁶.

Cobb ha sempre respinto tutti i tentativi di definire la “religione” o la “religiosità” e quindi ha criticato (più o meno esplicitamente) anche la filosofia della religione che su tale questione è imperniata, o che comunque non può aggirarla. L’uso di termini generali come questi è inevitabile e richiede, almeno in ambito scientifico e filosofico, un’analisi e un chiarimento dei loro significati, in chiave tanto storica e descrittiva quanto teoretica e normativa. Cercare di formulare perché si distinguano determinati atteggiamenti, credenze e comportamenti come “religiosi” è un compito lecito e a un certo livello doveroso. Questo non significa ritenere che esista una “cosa” che si chiama “religione” e che abbia una “essenza” come un dato naturale oggettivo. Si nominano così esperienze umane personali e comunitarie che dipendono (o almeno possono dipendere) da una struttura di fondo dell’esistenza umana che può essere specificamente distinta e che va individuata attraverso una interpretazione sensata delle sue manifestazioni fenomeniche. Perciò anche i criteri di inclusione/esclusione e di valutazione che ne discendono non sono che proposte di autocomprensione e autochiarificazione riflessiva sorte in contesto ermeneutico e soggette alla discussione ermeneutica. Non possono valere come formulazioni oggettive, dogmatiche e definitive. Valgono solo come tentativi di dare forma a quel livello di domande “ultime” che ci costituiscono come esistenti umani e che hanno una curvatura “religiosa” specifica.

In qualche testo Cobb chiarisce che il suo “pluralismo differenziale” riconosce una pluralità irriducibile di «ultimità» (*ultimates*), ossia di termini ultimi di distinte problematizzazioni filosofiche e religiose, a cui si possono ricondurre le differenze insormontabili fra le diverse tradizioni religiose o almeno le loro famiglie principali⁶⁷. Egli afferma di riconoscere tre siffatte «ultimità» che identifica e descrive ricorrendo a nozioni ed esempi tratti dalla storia della filosofia e delle religioni: si tratta dei concetti di «Dio», di «Essere stesso» (cioè l’*ipsum esse* degli scolastici e dei mistici, apparentato al Brahman induista) e di «totalità delle cose che sono». Ammette che si tratta di entità non del tutto irrelate o separabili fra loro, ma insiste sulla loro reciproca irriducibilità e soprattutto sul fatto che non possono essere ricondotte ad una «ultimità» che stia dietro, sotto o sopra di quelle tre. Ribadisce infine che per lui va ritenuto «imperialismo religioso» non solo considerare tutte le religioni teistiche nonostante i loro termini di riferimento esplicitamente diversi, ma anche pretendere di sapere che sono tutte rivolte a una «realtà ultima» comune.

⁶⁵ J.B. Cobb Jr., M.K. Hellwig, P.F. Knitter, L. Swidler, *Consensus statements*, in *Id.*, *Death or Dialogue?*, cit., pp. 148s. Sul significato di “ideologia” qui sotteso, che non è antitetico a quello di “religione”, si veda il passo citato alla nota precedente.

⁶⁶ *Ivi*, p. 147.

⁶⁷ J.B. Cobb Jr., *Concluding Reflections*, cit., pp. 184-186.

In realtà noi non possiamo sapere (in senso forte) in che cosa consista una “realtà ultima” (o se ve ne sia una sola), ma non abbiamo neppure bisogno di saperlo per intendere come “religioso” un atteggiamento rivolto a una siffatta realtà. Lo stesso Cobb, che pure voleva contestarlo, sembra costretto ad ammetterlo.