

LINDA HOGAN – JOHN D'ARCY MAY
Dublin (Irlanda) Dublin (Irlanda)

Costruire l'umano La dignità nel dialogo interreligioso

Come vedremo fra poco, la dignità umana è qualcosa di difficile da definire; la si riconosce più facilmente quando viene a mancare. I nazisti avevano posto le premesse per il totale annientamento degli ebrei d'Europa spogliandoli prima

* LINDA HOGAN

Ha tenuto lezioni sull'etica e i diritti umani al Programma di studi sulla pace internazionale dell'Irish School of Ecumenics (ISE) annessa al Trinity College di Dublino (Irlanda). Una volta conseguito il dottorato in teologia presso il medesimo Trinity College, ha insegnato per sei anni al Dipartimento di teologia e studi religiosi dell'Università di Leeds (Regno Unito).

È autrice di *From Women's Experience to Feminist Theology*, Sheffield 1992; *Confronting the Truth. Conscience in the Catholic Tradition*, New York 2000, e di numerosi saggi su temi di etica cristiana attinenti le problematiche di genere e i diritti umani; precisamente sul futuro dei rapporti fra diritti umani ed etica cristiana sta concentrando attualmente il suo lavoro di ricerca.

(Indirizzo: Irish School of Ecumenics - Trinity College Dublin, Milltown Park, 6 Dublin, Irlanda. E-mail: lhogan2@tcd.ie).

* JOHN D'ARCY MAY

Nato a Melbourne (Australia) nel 1942, ha conseguito la licenza in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma nel 1969, il dottorato in teologia a Münster (Germania) nel 1975 e il dottorato in filosofia, specializzandosi in storia delle religioni, a Frankfurt a.M. (Germania) nel 1983. Fra il 1983 e il 1987 è stato responsabile delle ricerche ecumeniche per conto del Consiglio delle Chiese della Melanesia, nonché ricercatore asso-

delle ultime vestigia della loro dignità di esseri umani, così come hanno fatto i Serbi bosniaci ai musulmani che avevano vissuto per secoli in mezzo a loro, come hanno fatto i Talebani alle donne dell'Afghanistan e gli Hutu ai Tutsi in Rwanda. Dopo qualche tempo le vittime diventano complici della propria distruzione in quanto esseri indegni di vivere (*unwertes Leben*, parassiti, scarafaggi, secondo l'orribile linguaggio della degradazione). Per quanto intangibile sia la qualità che rende normalmente impensabile un simile comportamento, si dà tuttavia per scontato che essa sia il "fondamento" dal quale derivano i diritti umani. La sua espressione classica ci viene da Kant: la persona umana deve essere sempre trattata come un fine, mai come un mezzo. L'"universalità" dei diritti umani è stata però contestata da rappresentanti di culture africane e dai musulmani, che non condividono la cultura liberale occidentale cristiana dalla quale scaturiscono il linguaggio e i valori del discorso contemporaneo sui diritti umani. Siamo convinti che il modo di comprendere la dignità umana vada rinegoziato nel dialogo interreligioso prima di ottenere un certo progresso nel dibattito in corso sulla fonte dei diritti umani e sulla praticabilità di un'"etica globale". Non tutte le tradizioni religiose sembrano considerare la dignità umana quale concetto esplicito dal quale si possano derivare i diritti umani, né esse vedono necessariamente come fine dei diritti umani quello di proteggere la dignità umana.

ciato del Melanesian Institute di Goroka (Papua Nuova Guinea). Successivamente per un triennio ha diretto l'Irish School of Ecumenics (ISE) annessa al Trinity College di Dublino (Irlanda) e attualmente è professore associato di dialogo interreligioso presso lo stesso ISE, oltre che *Visiting professor* in numerose università.

Fra le sue pubblicazioni si segnalano: *Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication. A Study in the Construction of Meaning* (Berne 1984); *Christus Initiator. Theologie im Pazifik* (Düsseldorf 1990); *After Pluralism. Towards an Interreligious Ethic* (Münster 2000); ha inoltre curato *Living Theology in Melanesia. A Reader* (Goroka 1985); *Pluralism and the Religions. The Theological and Political Dimensions* (London 1998).

(Indirizzo: Irish School of Ecumenics - Trinity College Dublin, Milltown Park, 6 Dublin, Irlanda. E-mail: jdmay@eircom.net).

I/ LE FEDI ABRAMITICHE:
IMMAGINE DI DIO, CREATO DA DIO

1/ *La Bibbia ebraica*

Benché il discorso moderno sui diritti umani non si trovi né nella Bibbia ebraica né nelle Scritture cristiane, lì è abbondantemente diffusa l'idea sostanziale della dignità degli esseri umani. La tradizione ebraica ha espresso l'idea della dignità degli esseri umani parlandone come di *imago Dei*, come esseri creati a immagine e somiglianza di Dio. L'antropocentrismo dei racconti della creazione appare dal modo in cui gli esseri umani, pur facendo parte della creazione di Dio, sono anche considerati per molti aspetti creature eccezionali. Oltre a possedere un valore intrinseco come parte della creazione di Dio, essi riflettono e incarnano, in maniera unica, la fonte del valore e della dignità assoluta, che è Dio. La tradizione del patto e quella profetica hanno dato espressione dal canto loro, in maniere diverse, alla intrinseca dignità degli esseri umani. È a causa del loro essere «a immagine e somiglianza di Dio» che gli umani sono chiamati, in modo incomparabilmente intimo, a una relazione di alleanza con Dio. Inoltre, la denuncia profetica dell'elezione e l'esigenza di fare giustizia hanno come premessa un senso della dignità umana che deriva dalla convinzione che ogni essere umano è *imago Dei*.

2/ *La tradizione cristiana*

Nella vita e nella predicazione di Gesù sono evidenti gli echi del senso profondo, insito nella tradizione ebraica, della dignità inalienabile degli esseri umani; questa sensibilità viene rafforzata dal rovesciamento delle tradizionali gerarchie sociali che troviamo nelle beatitudini e dal ministero di Gesù verso gli emarginati. E tuttavia è la dottrina dell'incarnazione che esprime con immensa forza immaginativa la pro-

fondità della dignità umana. La fede che Gesù abbia assunto la natura umana per redimerla si pone al centro dell'antropologia cristiana, offrendo alle filosofie sulla natura umana una base che poi la tradizione teologica cristiana ha sviluppato. Si devono tuttavia riconoscere le ambiguità della tradizione cristiana a questo riguardo: ogni enunciazione dell'insegnamento filosofico e simbolico del cristianesimo sulla dignità umana dev'essere moderato dal riconoscimento che nel corso dei secoli le chiese cristiane sono anche state complici dell'istituzionalizzazione di varie forme di oppressione.

3/ *L'islam*

Se la dignità umana ha una riconoscibile origine ebraica e una provenienza cristiana – sino al punto che si sono incolpati della crisi ecologica l'individualismo e l'antropocentrismo della "tradizione giudeo-cristiana" – il caso dell'islam è in certa misura più problematico. La forza della dottrina della creazione, che è condivisa da tutte le fedi abramitiche, ci garantisce che la dignità umana è un valore assoluto nell'islam. Vi è tuttavia il rischio che essa venga eclissata dalla schiacciante presenza di un Dio sommamente trascendente, al punto che i musulmani possono fare obiezione alle disposizioni in merito ai diritti umani che riguardano la libertà religiosa o l'uguaglianza tra donne e uomini dichiarando che esse violano i "diritti di Dio". Responsabilità primaria del musulmano è la "sottomissione" a Dio e la pratica dei propri doveri religiosi, anziché prevedere concessioni motivate dalla propria dignità di essere umano, che in ogni caso è interamente dono di Dio. Si tratta tuttavia di una questione di accenti all'interno di uno schema condiviso della creazione e della salvezza, più che di differenze radicali; a questo riguardo ebraismo, cristianesimo e islam sono una "famiglia". Gli aspetti problematici della dignità umana nel dialogo interreligioso sorgono quando i cristiani occidentali si confrontano con le tradizioni dei popoli indigeni e delle grandi religioni dell'Asia, che fino a tempi recenti venivano diligentemente definite nel discorso "orientalista" occidentale co-

me i poli opposti dei valori "civili" e "cristiani", ma che oggi cominciano ad apparire presentandosi come modi alternativi di costruire l'umano. Questo diventerà più evidente considerando in modo più dettagliato la costituzione dell'io in un contesto melanesiano, indù o buddhista.

II/ LA LOGICA DELLA RETRIBUZIONE: L'ESEMPIO MELANESIANO

Nelle società tradizionali di tutto il mondo vi è una forte tendenza a basare le relazioni umane su un concreto scambio di doni anziché su espressioni verbali di rispetto e di gratitudine. L'altro aspetto di questo sistema di scambio è, però, che deve esservi sia una punizione per il male sia una ricompensa per il bene. Forse questo non è mai tanto evidente quanto nell'area del sud-est del Pacifico nota agli antropologi come Melanesia. In Papua Nuova Guinea, per esempio, il sistema della "ricompensa" rimane in vigore nonostante la presenza di un sistema giudiziario. Chi causa una morte o una ferita può aspettarsi una rapida punizione, a prescindere dai tribunali, dalla polizia o dalle compagnie di assicurazione. Come si devono ripagare all'individuo o al gruppo delle indennità – anzi, maggiorate, così che nessuno è in debito verso un altro ma mantiene gli altri in uno stato di indebitamento –, il danno dev'essere inesorabilmente vendicato. Sebbene ciò porti ad accordi per il prezzo della sposa che sono finanziariamente rovinosi e a conflitti tribali selvaggiamente distruttivi nel contesto di una economia monetaria, la "logica della retribuzione" è semplicemente un fatto costitutivo di tutti i rapporti sociali, sia nel gruppo del clan che con gli esterni¹. Per i primi missionari ciò appariva come l'antitesi dell'altruismo cristiano; tuttavia, nei piccoli gruppi etnici e linguistici caratteristici della Melanesia – le "unità di sopravvi-

¹ Il tema è stato ampiamente studiato da G.W. TROMPF, *Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Religions*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1994.

venza" la cui coesione è d'importanza fondamentale per la continuazione della vita stessa – la struttura della ricompensa ha veramente senso. A occhi occidentali sembra un'"etica etnocentrica", ma è nondimeno un'etica². Quello che ci sconcerta non è il modello perfettamente logico dello scambio, tanto nel bene quanto nel male, ma la comprensione dell'umano che ne è sottesa. Lo sconcerto si fa più profondo quando ci rendiamo conto che gli spiriti degli antenati e della natura fanno parte di una comunità onnicomprensiva, all'interno della quale tali relazioni di scambio sono valide. Malattia e morte sono considerate non come il diretto risultato delle cause naturali, ma delle fratture che avvengono in tali relazioni.

Il grande missionario e antropologo Maurice Leenhardt, osservando i Kanak della Nuova Caledonia tra i quali viveva, ha riflettuto profondamente sul modo in cui l'io dev'essere costituito al fine di sostenere una vita pienamente umana del tutto immanente a questa rete di scambio³. La percezione e la rappresentazione del corpo melanesiano fa diretto riferimento al mondo minerale e vegetale. Non che i melanesiani colleghino la natura a un io individuale preventivamente concepito; la loro visione del mondo non è antropomorfica, ma cosmomorfica: l'io stesso viene concepito in termini di natura. Se la concezione occidentale può essere rappresentata come:

Io-corpo / mondo,

la sua controparte melanesiana sarebbe:

Io / corpo-mondo.

Il rapporto con il corpo non implica una individualizzazione della persona nello spazio-tempo⁴. Al contrario, l'io considera il corpo come un supporto accidentale della vita stessa, la quale continua dopo la morte fisica e consiste in una

² Cf. E. MANTOVANI, *Traditional Values and Ethics*, in D. WHITEMAN (ed.), *An Introduction to Melanesian Cultures*, The Melanesian Institute, Goroka 1984, 195-212.

³ M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1947³, 1971.

⁴ Cf. TH. AHRENS, *Mission nachdenken. Studien*, Otto Lambeck, Frankfurt a.M. 2002, 161-163.

rete molteplice di rapporti. Ciò si riflette nei molti nomi che si possono attribuire a un individuo sulla base di ruoli diversi: lui o lei è questi ruoli e quindi *ha* una molteplicità di io. Il capo, come personificazione della linea ancestrale e della sua autorità, rappresenta la sicurezza, presiedendo alla circolazione dei doni e custodendo il racconto nel quale s'incarna la tradizione. *L'ego* è in relazione con il totem, con lo spirito antenato, con il gruppo uterino e con il potere misterioso della passione: è questo complesso che costituisce il tempo mitico e l'esistenza dell'individuo. «La persona melanesiana non deriva quindi unicamente dalla struttura affettiva dell'individuo, né dalla società, né dal pensiero, mitico o altro, ma si manifesta attraverso tutti questi, ha bisogno di tutti per nascere di nuovo; essa è partecipativa...»⁵. È così che tradizione e mito possono comprendere l'intera esistenza per generazioni. La persona vivente (*kamo*) «esiste soltanto nella misura in cui esercita il suo ruolo all'interno del gioco di tali relazioni»⁶.

Stando così le cose, non ha senso postulare l'individuo astratto come principio dal quale derivano i diritti umani; anzi, questo pensiero può apparire offensivo agli isolani del Pacifico, per i quali la fonte primaria della dignità umana è la relazione con la terra attraverso la partecipazione al gruppo degli affini⁷. Nel contesto del dialogo interreligioso si possono individuare dei modi in cui l'immaginazione filosofica occidentale potrebbe affrontare la logica della retribuzione in modo tale da fondare un approccio alla vita sulle premesse della dignità umana. Sotteso alla logica della retribuzione vi è il riconoscimento che gli umani sono intrinsecamente relazionali e che sono esseri sociali. Inoltre, l'ideale della reciprocità è in stretta relazione con la retribuzione. In questa linea si potrebbero perfino trovare delle assonanze con l'etica del patto tipica del giudaismo biblico. Sebbene la logica della retribuzione sembri in contrasto, a una prima lettura, con l'idea della dignità innata degli esseri umani, collocandola ne-

⁵ LEENHARDT, *Do Kamo*, cit., 261.

⁶ *Ibid.*, 249.

⁷ Cf. J.D. MAY, Human Rights as Land Rights in the Pacific, in *Pacifica* 6 (1993) 61-80.

gli aspetti sociali e relazionali della persona si può offrire in realtà un fondamento diverso ma ugualmente robusto al concetto di dignità umana. Tuttavia, un'etica etnocentrica, basata su un simile concetto socio-ecologico dell'umano, può essere ambivalente: mentre gli abitanti della Melanesia, di Timor Est e di West Papua hanno imparato a usare il discorso occidentale sui diritti umani in modo molto efficace nel perseguire le loro rivendicazioni, nelle isole Fiji l'ideologia *taukei* dell'unità con la terra è stata usata per negare i diritti civili ai discendenti di lavoratori a contratto provenienti dall'India.

III/ LA LOGICA DELLA DISUGUAGLIANZA: IL SISTEMA DELLE CASTE

Citando l'India viene alla mente quello che per molti è l'esempio più eclatante della negazione sistematica della dignità umana: il sistema delle caste. Storicamente non è del tutto chiaro se quella di casta sia una categoria razziale, come solidificazione sociale della conquista dei popoli aborigeni dalla pelle scura da parte degli invasori ariani dalla pelle chiara (il termine sanscrito, *varna*, significa "colore", sebbene si riferisca a un "sistema" idealizzato la cui esistenza è immaginaria; le molteplici caste che determinano le relazioni sociali in località particolari vengono indicate con il termine *jāti*, che significa "nascita"). La rigidità sociale della casta è stata già ampiamente modificata dall'urbanizzazione e dalla modernizzazione, ma la mitologia che la legittima va scoperta nelle scritture rivelate dell'India antica. Il *puruṣa*, o Uomo primario e cosmico, viene così descritto:

Il Bramino era la sua bocca,
dalle braccia fu fatto il Principe,
dalle sue cosce la gente comune,
e dai suoi piedi nacque il servo (*Rg-Veda* X,90,12)⁸.

⁸ R.C. ZAEHNER, *Hindu Scriptures*, Dent - Dutton, London - New York 1966, 10.

Ciò corrisponde alla gerarchia tradizionale: *brāhmaṇa* (sacerdoti), *kṣātriya* (guerrieri e governanti), *vaiśya* (contadini e artigiani) e *śūdra* (servi); gli "intoccabili", ai quali Gandhi cercò di restituire dignità umana denominandoli *harijan*, o "figli di Dio", e che appartengono all'elenco ufficiale delle caste, si trovano in fondo a questa gerarchia idealizzata e si riferiscono a se stessi chiamandosi *dalit*. Benché gli studiosi indiani e occidentali siano in disaccordo su come affrontare il problema delle caste – in particolare se rappresentino una ideologia religiosa o siano basate sul predominio economico – possiamo dire con certezza che nell'India rurale le relazioni sociali, i diritti di proprietà e le leggi sul matrimonio sono determinate in modo più o meno rigido dalle caste⁹. Quando si vede che questa disuguaglianza socialmente strutturata si combina con la disuguaglianza di genere, con la scarsa considerazione e gli abusi a danno delle donne, sembra che qui ci troviamo di fronte a un attacco istituzionalizzato contro la dignità umana. È tuttavia difficile comprendere correttamente il significato e l'estensione della casta in India. L'eredità dell'orientalismo, unita alla tendenza degli accademici a rendere omogenea una realtà politica eterogenea e fluida, ha avuto come conseguenza che mancasse l'accesso a una visione non mediata delle caste. Inoltre, i teorici si dividono sul problema se la casta sia unicamente un sistema repressivo che affonda le sue radici nelle realtà specifiche della società indiana, o sia ancora un'altra forma oppressiva di stratificazione (come la razza o la classe) che viene perpetuata attraverso la combinazione tra norme interiorizzate e coercizione.

Da un punto di vista puramente funzionale non vi sono ragioni perché una società che ha come premessa l'assunto della disuguaglianza ed è strutturata in conseguenza, non possa essere altrettanto stabile di una società che parte dal-

⁹ Una utile rassegna di questa letteratura viene presentata da U. SHARMA, *Caste*, Open University Press, Buckingham-Philadelphia 1999; classico è lo studio di Louis Dumont dal titolo: *Homo hierarchicus. Essai sur le système de castes*, Gallimard, Paris 1966; ma cf. la trattazione più contemporanea di R. INDEN, *Imagining India*, B. Blackwell, Oxford 1990.

l'assunto occidentale, opposto, della uguaglianza. L'uguaglianza, intesa come norma morale applicata agli individui nonostante le loro ovvie differenze, è intesa a garantire la giustizia per tutti, mentre in India il principio della gerarchia viene considerato la norma "naturale". E tuttavia il riconoscimento dell'uguaglianza non impedisce la povertà, la schiavitù o il razzismo, come mostra l'esempio degli Stati Uniti d'America; anzi, la tensione tra *homo hierarchicus* e *homo aequalis*, lungi dall'essere una peculiarità dell'India "arretrata", appare essere un tema centrale della storia americana¹⁰. Tali realtà rendono problematico il semplicistico presupposto che una filosofia egualitaria assicuri la dignità umana. La *Carta delle Nazioni Unite* afferma che gli esseri umani sono uguali per dignità e valore, ma rimane aperta la questione se questo debba significare che tutte le forme gerarchiche di organizzazione sociale vanno biasimate e bandite. Si deve quindi riflettere se la dignità umana sia intrinsecamente compromessa dalla gerarchia sociale e se la disuguaglianza strutturale porti necessariamente all'ingiustizia, alla povertà e alla violenza.

Le anomalie si moltiplicano quando ci rendiamo conto che la Costituzione indiana, che intende essere il progetto laico di uno stato pluralista (essa garantisce effettivamente più diritti dell'*American Bill of Rights*¹¹), include anche "leggi personali", confezionate su misura per rispondere alle esigenze specifiche della miriade di comunità religiose dell'India. A prescindere dal fatto che ha fallito nell'affrontare in modo efficace il problema delle caste e degli intoccabili, tale legge non impedisce il disprezzo e l'abuso sistematico contro le donne¹². Gli assassini a motivo della dote e anche la *sati*,

¹⁰ Cf. l'incisivo saggio di E.E. EVANS-PRITCHARD, *Caste, racisme et 'stratification'*. *Réflexions d'un anthropologue social*, Appendix A, in DUMONT, *Homo hierarchicus*, cit., 305-323.

¹¹ Cf. R. TRAER, *Faith in Human Rights. Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Georgetown University Press, Washington/DC 1991, 130.

¹² Cf. A. RAO, *Speaking/Seeking a Common Language. Women, the Hindu Right, and Human Rights in India*, in C. GUSTAFSON – P. JUVILER (edd.), *Religion and Human Rights. Competing Claims?*, Armonk - M.E. Sharpe, New York - London 1999, 117-139, spec. 119-121.

l'immolazione rituale delle vedove, non sono stati eliminati e si dà la precedenza all'uguaglianza religiosa (*sarva dharma sambhava*) rispetto all'uguaglianza di genere. Le "leggi personali" hanno incoraggiato il localismo e il decentramento amministrativo e la proposta di un «Codice civile uniforme» è stata affossata dal Diritto indù in nome della supremazia indù. La dignità umana, in tale contesto, è prigioniera del «nesso che si è generato tra dominazione indù, integrità nazionale e valore personale»¹³.

Le realtà sociali delle caste nell'India contemporanea prospettano un sistema caratterizzato da tensioni e contraddizioni filosofiche e politiche. Sia islam sia cristianesimo – fondati almeno in teoria sul principio dell'egualitarismo – hanno avuto effetti ambigui. In alcuni casi le caste sono state viste come qualcosa di incongruente con il nucleo del credo religioso indù; altrove la conversione religiosa ha esagerato l'identità di casta. E la casta non è l'unico principio di organizzazione. Interessi materiali e politici, specialmente quelli radicati nei contesti locali, tendono a minare ovvero a rafforzare l'identità di casta. Inoltre, i modelli della vita urbana moderna hanno travolto i confini tradizionali; in particolare le barriere tra caste adiacenti sono state abbattute e sia le associazioni professionali di casta sia le restrizioni rituali hanno perduto molta della loro forza. Il principio di uguaglianza non è poi interamente assente da tutte le interpretazioni del sistema delle caste. Gandhi credeva che il sistema delle caste potesse essere riscattato come strumento per dare un ordine alla società, ma soltanto se si fosse liberato dallo schema secondo cui le caste inferiori sono moralmente e spiritualmente inferiori. Per di più, sebbene vi siano gerarchie riconosciute tra le caste, all'interno dei confini di ciascuna casta vi è un egualitarismo accettato. Un'analisi etica delle caste alla luce del principio della dignità umana deve perciò barcamenarsi in questa situazione ambigua e in evoluzione.

Il tentativo di trasporre la disuguaglianza di casta nel pluralismo della democrazia laica è stato intrapreso in modo

¹³ *Ibid.*, 127.

molto coscienzioso, ma senza elaborare un'alternativa filosofica all'individualismo occidentale dall'interno della tradizione indù¹⁴. La società indù si fonda sulle idee gemelle del *dharma* e del *karma*, "dovere" (benché *dharma* abbia risonanze molto più profonde) e "azioni", il cui scarto determina il nostro presente stato di esistenza e le nostre future rinascite. La *Bhagavad-Gītā* – considerata dopo il Rinascimento indiano come l'equivalente indù del Nuovo Testamento – eleva il rapporto tra dovere di casta e azione disinteressata facendone il supremo ideale morale. Il tentativo di innestare elementi del liberalismo europeo nella complessa struttura sociale dell'India è forse fallito; tuttavia il dialogo cristiano con l'induismo deve fare i conti con questi modi specificamente indiani di costruire l'io generato e socialmente integrato. Come i primi scienziati sociali che hanno studiato le caste, i pionieri del dialogo induismo-cristianesimo hanno rivolto una maggiore attenzione ai bramini colti che non ai contadini poveri; oggi gli "ashramiti" vengono sfidati dalla teologia *dalit* degli intoccabili.

IV/ LA LOGICA DELL'INTERDIPENDENZA: IL BUDDHISMO

Se per gli occidentali la struttura gerarchica dell'umano nell'induismo è difficile da conciliare con il principio di uguaglianza, l'assenza dell'io nel buddhismo sembra rendere impossibile la formulazione stessa della dignità umana. L'insegnamento del "non-io" (in Sanscrito *anātman*, in Pāli *anattā*) non è una teoria della persona umana ma una «strategia della cultura mentale»¹⁵. Il Buddha si è costantemente rifiutato di

¹⁴ Cf. TRAER, *Faith in Human Rights*, cit., 130-131; cf. anche J.R. NARCHISON, *Theological Education for Pluralism in India*, in J.D. MAY (ed.), *Pluralism and the Religions. The Theological and Political Dimensions*, Cassell, London 1998, 59-74.

¹⁵ S. COLLINS, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 111.

negare o affermare una qualsiasi "visione" (*ditthi*) del mondo (il cosiddetto «silenzio del Buddha»), ma si è accontentato di mettere in rilievo che i "gruppi" (S. *skandhas*, P. *khandhas*) degli elementi costitutivi nei quali si può analizzare la persona umana non portano alla prova di un io individuale realmente esistente, anche se il linguaggio convenzionale continua a riferirsi alla persona in tal modo. Colui che medita deve quindi semplicemente ignorare l'io come un fattore nel raggiungimento della completa liberazione (S. *nirvāna*, P. *nibbāna*).

Nel buddhismo Mahāyāna questo insegnamento è stato radicalizzato ed è diventato la dottrina del "vuoto" (S. *śūnyatā*, P. *suññatā*). Non soltanto il *samsāra*, il ciclo della rinascita determinato dal *karma*, ma il *nirvāna* stesso è radicalmente vuoto (*śūnya*) di sostanza autonoma o di essere. Questo principio lo si applica alla realtà intera e al linguaggio con il quale la descriviamo. Nāgārjuna, il grande dialettico buddhista del II secolo, ha formulato una difesa filosofica di questa posizione "senza posizione", che viene accettata oggi da molti filosofi, sia occidentali sia buddhisti¹⁶.

La chiave di questa filosofia è il fondamentale insegnamento buddhista del "sorgere con-dipendente" (S. *pratītyasamutpāda*, P. *patīccasamuppāda*) di tutti i fenomeni. Sempre partendo dal presupposto restrittivo di non essere una "visione" o una "teoria" del mondo, questo insegnamento rende conto dell'assenza di sostanze autonomamente esistenti in termini di interdipendenza universale: ogni cosa nell'universo, anche lo stato del trascendimento dell'universo nel *nirvāna*, è direttamente o indirettamente condizionato da ogni altra cosa e "sorge" soltanto all'interno di questa matrice di reciprocità (pur essendo espressa classicamente come una catena di dodici cause, *nidāna*, nella dottrina è compresa una critica alla causalità più radicale di quella di Hume). Parrebbe allora che in questa paradossale non-visione del mondo non vi sia un fondamento della dignità umana o dell'etica stes-

¹⁶ Cf. il dibattito in J.L. GARFIELD, *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford - New York 2002, e D.J. KALUPAHANA, *A History of Buddhist Philosophy. Continuities and Discontinuities*, University of Hawaii Press, Honolulu 1986.

sa. Vedremo tra poco che esistono davvero dei problemi, ma si deve osservare che questi tentativi di articolare la quintessenza della “sapienza” buddhista (*prāññā*) vanno di pari passo con l'ideale della “compassione” universale (*karunā*) in cui consiste giustamente la liberazione. Sebbene il buddhismo accetti l'etica indù del «non fare del male» (*ahimṣā*) ad alcun essere senziente, il codice monastico dice con la massima chiarezza che le offese contro la persona umana (omicidio, perversione sessuale, furto) godono di uno statuto speciale e portano automaticamente all'esclusione dall'ordine. Il “buddhismo socialmente impegnato” di Theravāda nel sudest asiatico sviluppa un'etica sociale critica, basata sull'analisi buddhista della condizione umana, che sta attirando l'attenzione dei buddhisti occidentali¹⁷.

La dottrina del vuoto è l'equivalente intellettuale della pratica meditativa che intende raggiungere l'eliminazione del dualismo. Se ammettiamo che la si possa raggiungere, dobbiamo tuttavia anche chiederci come, in assenza di ogni distinzione e discriminazione, può esservi una base dell'etica, così come l'assenza dell'io sembra precludere l'agire morale. La riflessione dei buddhisti contemporanei sull'evidente impotenza dimostrata dagli intellettuali buddhisti e dai maestri zen di fronte al militarismo e all'imperialismo giapponese durante la guerra nel Pacifico, li costringe ad affrontare queste domande¹⁸. La morale buddhista su cui poggia la vita sociale nei Paesi buddhisti è una morale di doveri piuttosto che di diritti e tende ad avere un orientamento comunitario piuttosto che individuale¹⁹. Tuttavia la dottrina dell'interdipendenza apre all'idea dei diritti abbracciando tutta la natura all'interno della prospettiva della compassione. La risposta bud-

¹⁷ Cf. CH.S. QUEEN – S.B. KING (edd.), *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, SUNY Press, Albany 1996.

¹⁸ Cf. D.B. VICTORIA, *Zen at War*, Weatherhill, New York - Tokyo 1997; J.W. HEISIG – J.C. MARALDO (edd.), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, University of Hawaii Press, Honolulu 1994.

¹⁹ Cf. la rassegna di recenti scritti buddhisti sull'etica di M.T. UNNO, *Questions in the Making. A Review Essay on Zen Buddhist Ethics in the Context of Buddhist and Comparative Ethics*, in *Journal of Religious Ethics* 27 (1999) 509-536.

dhista all'offesa non è mai inimicizia ma compassione per il danno che i propri nemici fanno a se stessi.

È difficile, specialmente per una mentalità occidentale, pre-determinata da una tradizione filosofica che dà per scontato l'io e la sostanza e che è incorporata nel linguaggio di ogni giorno, concepire le azioni senza chi le compie, azioni che nondimeno comportano inesorabili conseguenze karmiche. Vi è anche il problema della storicità: in che modo si può pensare in questo contesto la continuità di una tradizione lungo il tempo e l'identità della persona nella sua autobiografia? Ebrei, cristiani e musulmani, le cui tradizioni dipendono fondamentalmente dal racconto e dalle irrevocabili conseguenze di azioni storiche, avranno tutti difficoltà a identificare la fonte della dignità umana all'interno dei parametri dell'etica buddhista. Tuttavia il buddhismo può fornire una chiave per affrontare l'inerzia etica associata alla crisi metafisica della filosofia dell'Illuminismo. Filosofi come Simon Critchley e Grace Jantzen hanno cominciato ad elaborare strutture etiche che non richiedono come premessa l'unità o la solidità dell'io. E sebbene nessuna di queste etiche prenda l'imbeccata dal buddhismo, ciascuna per vie molto diverse suggerisce approcci alternativi che affermano la dignità umana, pur respingendo le tradizionali preoccupazioni della filosofia occidentale²⁰. Partendo da una posizione diversa, Emmanuel Lévinas ha tentato un analogo progetto filosofico.

Si è detto abbastanza per chiarire che la "dignità umana" non è qualcosa che si possa dare per scontata *in anticipo* nel dialogo interreligioso, ma che è anzi una realtà che si può poi affrontare nel dialogo da diversi punti di vista. Il concetto di dignità umana ha le sue origini nelle fedi abramitiche, ma è costituito in modo radicalmente diverso – seppure lo è – in altre tradizioni religiose. Dev'esservi quindi un meta-dialogo sulla costituzione dell'io, sulla costruzione

²⁰ Cf., per esempio, S. CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Blackwell, Cambridge/MASS. 1992, e G. JANTZEN, *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Indiana University Press, Bloomington/IND. 1999.

dell'umano e sulle fonti religiose dell'etica che accompagnino il dialogo fondamentale su problemi come la giustizia economica ed ecologica, sullo sfruttamento sessuale e sulla discriminazione di genere, o sul trattamento delle minoranze e dei rifugiati. Tutta la questione della "verità" nel dialogo interreligioso assume allora una dimensione etica²¹.

V/ CONCLUSIONE: QUALI SFIDE?

Siamo convinti che il dialogo interreligioso si arricchirà andando al di là delle astratte concezioni occidentali di "natura umana" come base della dignità umana, per affrontare un'appartenenza cosmica e comunitaria che trascende il concetto individualistico di persona centrato sull'io. Ciascuna di queste dimensioni della dignità umana corrisponde a una specifica "cosmologia religiosa" o "visione onnicomprensiva del mondo". Non siamo costretti a scegliere tra di esse, ma dobbiamo imparare a trattare i significati e i valori che esse hanno ispirato, al fine di giungere a una costruzione dell'umano che sia comunicabile al di là delle frontiere della lingua e della cultura. Saremo allora meno propensi a minimizzare le difficoltà implicite in un dialogo sulla dignità umana che non cominci con una previa visione unificata, ma che tenga conto dei fondamentali punti di partenza delle tradizioni e dei modi diversi in cui sono rappresentati, sia *ad intra* sia nell'arena pubblica. Politicamente la posta in gioco è alta quando vengono posti problemi come il controllo delle nascite, lo statuto delle donne, le minoranze religiose e il rapporto tra sviluppo economico e protezione ambientale; la sfida che devono affrontare tutte le religioni nel dialogo sulla dignità umana è altrettanto pressante.

(traduzione dall'inglese di MARIA SBAFFI GIRARDET)

²¹ Ciò è stato sostenuto in modo convincente da P.F. KNITTER, *Responsibilities for the Future. Toward an Interfaith Ethic*, in MAY (ed.), *Pluralism and the Religions*, cit., 75-89; cf. anche J.D. MAY, *After Pluralism. Towards an Inter-religious Ethic*, LIT Verlag, Münster - Hamburg - London 2000.