



MIMESIS / L'OPERA COMUNE

PUBBLICAZIONI DEL CENTRO STUDI ANTONIO BALLETO

N. 3

Collana diretta da Gerardo Cunico, Università degli Studi di Genova

COMITATO SCIENTIFICO

Alberto Beniscelli, *Università degli Studi di Genova*

Gianfranco Bonola, *Università degli Studi di Roma Tre*

Vittorio Coletti, *Università degli Studi di Genova*

Anna Czajka, *Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

Adriano Fabris, *Università degli Studi di Pisa*

Silvia Ferretti, *Università degli Studi di Macerata*

Roberto Garaventa, *Università degli Studi G. D'Annunzio, Chieti-Pescara*

Rosa Elisa Giangoia, *Genova*

Marco Ivaldo, *Università degli Studi Federico II, Napoli*

Roberto Mancini, *Università degli Studi di Macerata*

Lorenzo Perrone, *Università degli Studi di Bologna*

Alberto Pirni, *Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa*

Giovanni Podestà, *Albenga-Milano*

Ida Zilio Grandi, *Università Ca' Foscari, Venezia*

La collana intende ampliare lo spazio di risonanza delle iniziative del Centro Studi e del lascito intellettuale e civile di Antonio Balletto, ospitando scritti suoi e su di lui, testi originati dai cicli di lezioni e conferenze organizzati dal Centro Studi, nonché di autori legati alle sue ispirazioni e alle sue attività.

ETICA INTERCULTURALE E INTERRELIGIOSA

a cura di

Gerardo Cunico ed Elisabetta Colagrossi

Contributi di

Adriano Fabris, Attilio Bruzzone, Elisabetta Colagrossi,
Alessandro De Cesaris, Francesco Del Bianco, Linda Lovelli,
Stefano Marabelli, Giacomo Pezzano, Sergio Racca, Anna Romani,
Anna Rossella, Marta Sghirinzetti, Sofia Vescovelli

Volume pubblicato con il contributo parziale della Fondazione Agostino De Mari.



**FONDAZIONE
AGOSTINO
DE MARI**

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *L'opera comune. Pubblicazioni del Centro Studi Antonio Balletto*, n. 3

Isbn: 9788857542478

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone +39 02 24861657 / 24416383

In copertina: Andrea Musso, *Lecture e architetture mediterranee*, 2015

INDICE

<i>Gerardo Cunico</i> INTRODUZIONE. DIALOGO INTERCULTURALE ED ETICA DELL'UMANITÀ	7
<i>Adriano Fabris</i> UNIVERSALITÀ E UNIVERSALIZZABILITÀ. RELIGIONE ED ETICA, COMUNITÀ E COMUNICAZIONE	15
<i>Alessandro De Cesaris</i> LE FORME DEL BENE. UN APPROCCIO HEGELIANO ALL'ETICA INTERCULTURALE	31
<i>Attilio Bruzzone</i> ETICA E CULTURA DOPO AUSCHWITZ. TEORIA E PRASSI DELLA «MORALE MINIMA» IN THEODOR W. ADORNO	43
<i>Linda Lovelli</i> SULLA POSSIBILITÀ DI UN'ETICA UNIVERSALISTICA. APEL, HABERMAS E TAYLOR A CONFRONTO	55
<i>Stefano Marabelli</i> LA QUESTIONE DELL'IDENTITÀ NELLA MODERNITÀ LIQUIDA. ZYGUMUNT BAUMAN INTERPRETE DELLA GLOBALIZZAZIONE	65
<i>Giacomo Pezzano</i> LA NATURA UMANA COME PROBLEMA. SUI PRESUPPOSTI DELL'ETICA INTERCULTURALE	75
<i>Sergio Racca</i> ASSIALITÀ E FINZIONE NELLA COSTRUZIONE DEGLI IMMAGINARI SOCIALI. PER UN'INTERPRETAZIONE TEORICA DELLE MOLTEPLICI MODERNITÀ	85

<i>Anna Rossella</i> IL VALORE DELLE BUONE MANIERE IN UNA SOCIETÀ MULTICULTURALE	95
<i>Marta Sghirinzetti</i> SCAMBIARE RAGIONI: DIALOGO INTERCULTURALE E RAZIONALITÀ	103
<i>Sofia Vescovelli</i> ETICA E MULTICULTURALITÀ: QUALE FONDAMENTO PER UN'ETICA MULTICULTURALE?	107
<i>Anna Romani</i> <i>FAUT-IL CROIRE EN DIEU POUR ÊTRE SAUVÉ?</i> RELIGIONE NATURALE E TOLLERANZA	117
<i>Francesco Del Bianco</i> ROSENZWEIG: DIALETTICA EBRAICO-CRISTIANA COME MODELLO DIALOGICO INTER-IDENTITARIO	127
<i>Elisabetta Colagrossi</i> GANDHI E LA RELIGIONE DELL'UMANITÀ	137

ELISABETTA COLAGROSSI

GANDHI E LA RELIGIONE DELL'UMANITÀ

1. Un'identità religiosamente plurale. Tra fusione di orizzonti e contaminazioni culturali

L'Oriente è Oriente e l'Occidente è Occidente, e i due non si incontreranno mai¹.

Così recitano i versi di una poesia di Rudyard Kipling, ripresi e confutati più volte da Gandhi² quale espressione di quella presunta incomunicabilità tra civiltà che richiama quasi lo Spengler del *Tramonto dell'Occidente* o il Samuel Huntington del *Clash of Civilizations*. L'*Erlebnis* personale di Gandhi rappresenta una manifestazione vivente della possibilità di quell'incontro tra Oriente e Occidente che ha dato vita, si potrebbe dire, a un'«identità plurale», capace di nutrirsi di sinergie culturali in un fecondo movimento inclusivo, così da trasformare e generare un'identità altra, aperta e dinamica, piuttosto che esclusiva³.

-
- 1 R. Kipling, *Qualcosa di me*, trad. it. di M. Vinciguerra, Einaudi, Torino 1986, p. 171.
 - 2 I testi di Mohandas Karamchand Gandhi sono citati dalla raccolta *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, The Publications Division – Ministry of Information and Broadcasting – Government of India, New Delhi 1958 (abbreviata in *CWMG*) e da *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi*, a cura di M. Desai, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1946. Le traduzioni sono mie. Per una ricca bibliografia su Gandhi si rimanda a A. M. Pandiri (a cura di), *A Comprehensive Annotated Bibliography of Mahatma Gandhi*, vol. 1: *Biographies, Works by Gandhi, and Bibliographical Sources*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 2002; vol. 2: *Books and Pamphlets about Mahatma Gandhi*, Praeger, Westport, Connecticut, London 2007, aggiornata al 1995; F. C. Manara, *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Edizioni Unicopoli, Milano 2006, pp. 325-346, aggiornata al 2005.
 - 3 Cfr. A. Fucecchi – A. Nanni, *Identità plurali*, Emi, Bologna 2004; F. C. Manara, *op. cit.*, pp. 46-47.

Albert Schweitzer, per sottolineare quest'apertura, questa contaminazione col mondo occidentale del pensiero di Gandhi, scriverà che la sua affermazione della vita ha, «in un angolo, il marchio di fabbrica inglese»⁴. Pur sostenendo più volte di essere un hindu *sanātani*, cioè un induista ortodosso, in realtà il suo induismo appare eclettico e sincretistico: al vaiṣṇavismo, tradizione nativa, si uniscono infatti elementi morali, religiosi e filosofici provenienti da altri domini, tra cui la scuola dell'*Advaita Vedānta*, il buddhismo, il jainismo, il pensiero mistico, nonché la teosofia e il cristianesimo. A questi si aggiungono numerosissimi incontri e letture, tra le quali egli stesso nella sua autobiografia menziona il libro di Tolstoj *In voi è il Regno di Dio* e *Fino all'ultimo* di Ruskin⁵.

Non senza significato è inoltre il fatto che egli sia nato nello Stato del Gujarat⁶, a Portbandar, città dell'India occidentale, in una regione pluralistica dal punto di vista religioso dove convivevano comunità di musulmani, jaina, parsi, zoroastriani e cristiani. Gandhi apparteneva alla casta dei *vaiśya* – la terza nel sistema castale indiano dopo quella dei *brāhmaṇa* o sacerdoti e quella dei *kṣatriya* o guerrieri –, precisamente al ramo mercantile *modh bania*. Il padre era seguace del vaiṣṇavismo, una corrente incentrata sul culto di Viṣṇu. La madre era devotissima alla fede popolare denominata pranami – che influenzerà profondamente la lettura di Gandhi dell'induismo –, una sorta di forma «protestante» di induismo⁷ fondata nel XVIII da Mehraj Thakore, che rigettava le immagini di Dio e ambiva a un'unità col divino senza alcuna mediazione. Musulmani e jaina frequentavano assiduamente la casa del padre, l'amico d'infanzia più caro era un musulmano, mentre era un jaina colui che ricorderà come il suo più grande maestro, il poeta Raychandbhai Metha. Insomma, è difficile dire quanto la sua condotta esistenziale e politica sia stata influenzata da componenti e influssi remoti dall'originario *ethos* di appartenenza.

Nell'incrocio sinergico di tali componenti, un fattore in particolare va sottolineato: la valorizzazione della *Bibbia*, che Gandhi lesse restando di-

4 A. Schweitzer, *I grandi pensatori dell'India. Mistica ed etica*, trad. it. di A. Olivoni, Donzelli editore, Roma 1997, p. 141.

5 M. K. Gandhi, *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth*, in *CWMG*, vol. 44, p. 38.

6 In relazione all'influsso recato dal Gujarat sul pensiero gandhiano, specialmente politico, cfr. H. Spodek, *On the Origins of Gandhi's Political Methodology: The Heritage of Kathiawad and Gujarat*, in «Journal of Asian Studies» 30, 2, 1971, pp. 361-372.

7 Cfr. G. Filoramo, *Introduzione*, in M. K. Gandhi, *Le grandi religioni. Induismo, Buddismo, Cristianesimo, Islamismo*, trad. it. di F. Paris e L. Angelini, Newton Compton, Roma 2012, p. 7.

sgustato dall'Antico Testamento, mentre lo colpì il Nuovo, in particolare il *Sermone della montagna*, in cui riconosceva un parallelo con gli insegnamenti contenuti nella *Gītā* e nel buddhismo. Studiò inoltre il *Corano*, cogliendovi un forte nucleo di nonviolenza. Negli anni trascorsi in Sudafrica, poi, Gandhi fu circondato da amici cattolici, protestanti, musulmani, che talvolta caldeggiavano una sua conversione, a cui andò vicino, ma da cui lo trattennero la sua «perdurante incertezza»⁸, che lo portò a misurarsi coi testi sacri delle grandi tradizioni e ad approfondire lo studio della storia delle religioni, il suo interesse per la religione dei padri e, soprattutto, la ricerca di un nucleo etico positivo comune a tutte le tradizioni religiose.

L'intenzione di Gandhi non era quella di pensare una nuova religione inclusiva, una sorta di super-religione risultante dal sincretismo e dalla sintesi delle varie tradizioni, come aveva fatto il sovrano moghul Akbar nell'India del 1581⁹, o nello spirito del manifesto dei teosofisti. Quello che lo animava era la convinzione che potesse esistere, all'interno delle differenti fedi, un'essenza morale che potesse costituire un punto di incontro e di traducibilità. Convinto com'era della necessità di rintracciare tale nocciolo¹⁰, Gandhi fu condotto, nello studio dei libri sacri, a negare la superiorità dei *Veda* rispetto alla *Bibbia* o al *Corano*, perché la religione non può essere identificata con *una* religione. Ma qual era allora la religione di Gandhi? Una domanda che, del resto, gli veniva posta spesso, e alla quale così rispondeva:

Lasciatemi spiegare cosa intendo per religione. Non la religione induista, che io certamente stimo sopra tutte le religioni, ma la religione che trascende l'induismo, trasforma la propria natura, ci lega indissolubilmente alla verità che è dentro di noi, e ci purifica sempre¹¹.

Sembra avvenire qui uno sdoppiamento del piano religioso, nella forma di una *religio duplex*, per dirla con Jan Assmann¹²: quello delle religioni

8 P. C. Bori – G. Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 50.

9 Cfr. M. R. Sastri, *The Din I Ilahi or The Religion of Akbar*, University of Calcutta, Calcutta 1941.

10 «Se un uomo afferra il nocciolo della propria religione, ha afferrato anche il nocciolo delle altre» (M. G. Polak, *Mr. Gandhi: the Man*, Allen & Unwin, London 1931).

11 M. K. Gandhi, *Neither a Saint Nor a Politician*, in «Young India», 12-5-1920, in *CWMG*, vol. 20, p. 304.

12 Sul concetto di *religio duplex*, cfr. di J. Assmann: *Religio duplex: Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010 (trad. it. a cura di E. Colagrossi, in pubblicazione), in part. pp. 203-205, dedica-

concrete e quello della religione universale, o religione con la R maiuscola. A questa intima tensione, o polarità, che anima la religione gandhiana, se ne aggiunge una seconda, non meno qualificante, e intrecciata con la prima: quella tra monismo e dualismo. Gandhi infatti si definisce un seguace della scuola dell'*Advaita* e nello stesso tempo di quella *Dvaita*, o anche della *anekāntavāda* o *syadvāda*¹³, concetti chiave che nel jainismo esprimono la molteplicità dei punti di vista rispetto alla realtà, che egli trova condensati nella storia dell'elefante e dei ciechi raccontata anche da Ramakrishna. Sette uomini ciechi toccano diverse parti di un elefante, e riportando ciascuno differenti modi di esperire la realtà, ma tutti ugualmente leciti, scrive Gandhi: «è questa dottrina che mi ha insegnato a giudicare un musulmano dal suo punto di vista e un cristiano dal suo»¹⁴.

Già questo celebre apologo, che si ritrova in Oriente, com'è di tutte le novelle, i racconti, i miti, in redazioni e in versioni diverse senza che sia possibile fissarne l'archetipo originario, suggerisce una riflessione: la religiosità gandhiana vive tutta sul terreno etico, pratico, sul piano cioè di una ortoprassi, piuttosto che di una ortodossia, ed è questa la ragione – c'è da ritenere – per cui Gandhi non teme di far coesistere quelle polarità, intellettivamente confliggenti e anche inconciliabili, ma armonicamente conviventi sul piano etico. Il conflitto tra monismo e dualismo, come scrive Akeel Bilgrami, ha lo scopo di «muovere direttamente verso la questione morale della riconciliazione del conflitto tra pluralismo da un lato, e dall'altro la convinzione della verità universalizzabile delle convinzioni morali e religiose proprie di ognuno»¹⁵.

Secondo Gandhi la religione concreta non esiste che al plurale: principio, questo, esasperato fino all'affermazione secondo cui esistono tante religioni quanti sono gli individui¹⁶. Quando invece egli intende designare il

te a Gandhi e Id., *Il disagio dei monoteismi. Sentieri teorici e autobiografici*, a cura di E. Colagrossi, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 56-59, 83-85. L'interpretazione di Assmann è ispirata alla lettura di Dieter Conrad, che parla del «segreto massonico» di Gandhi tracciando un parallelo tra il suo doppio concetto di religione e la teoria di Lessing sulla massoneria, con la sua idea di doppia appartenenza (cfr. D. Conrad, *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt* a cura di B. Conrad-Lütt, Fink Verlag, München 2006).

13 M. K. Gandhi, *Three Vital Questions*, in «Young India», 21-1-1926, in *CWMG*, vol. 33, pp. 408-409.

14 *Ivi*, p. 410.

15 A. Bilgrami, *Gandhi's Religion and Its Relation to His Politics*, in *The Cambridge Companion to Gandhi*, a cura di J. M. Brown e A. Parel, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 96.

16 M. K. Gandhi, *Hind Swaraj*, in *CWMG*, vol. 10, p. 270.

«fattore comune»¹⁷ alle religioni, ovvero, per dirla con Mendelssohn, la «religione dell'umanità», scrive il termine «religione» con l'iniziale maiuscola¹⁸, additando la *res* inclusa in tale lemma come il luogo di efficacia dell'autentica verità, non vincolata a una particolare tradizione confessionale, ma offerta ovunque.

2. Harmonia discors. *Tra due piani religiosi*

Ma come armonizzare e consentire l'incontro tra questi due piani, quello delle verità particolari e relative e quello della verità universale? Il punto di partenza consiste in una riflessione profonda sul concetto di verità che coinvolge il principio costitutivo del pensiero gandhiano, in sanscrito *Satya*. Derivando dalla forma verbale della radice *as*, che corrisponde al latino *est*, al greco *esti*, il termine *satya* andrebbe tradotto con il participio presente «essente». Esso ha pertanto un significato più olistico e inclusivo rispetto al nostro concetto di «verità», poiché nella tradizione hindu la verità non si pone su un piano gnoseologico ed epistemologico separato, ma comprende insieme ciò che esiste, ciò che è buono, ciò che è vero¹⁹. Questo potrebbe riflettersi in quell'unità di teoria e prassi che segna la lezione gandhiana, e che trascende i dualismi cui spesso la filosofia occidentale ci ha abituati. Come bene scrive Roberto Mancini in proposito:

Gandhi ha concepito sin dall'inizio la relazione con la verità come un rapporto ontologico ed esistenziale che coinvolge l'intero essere delle persone e non può mai essere circoscritto all'esercizio della razionalità o della «filosofia» nel senso puramente intellettuale del termine²⁰.

Ecco perché Gandhi, alla ricerca di una definizione di Dio che fosse il più possibile comprensiva, non poteva pensare a una formula migliore di «Verità è Dio» (*Satyanārāyaṇa*)²¹. Quando precedentemente aveva affermato che

17 «Non condivido la credenza che sulla terra possa esserci o ci sarà una sola religione. Mi sforzo, quindi, di trovare un fattore comune e di indurre alla tolleranza reciproca», M. K. Gandhi, *Notes*, in «Young India», 31-7-1924, in *CWMG*, vol. 28, p. 388.

18 D. Conrad, *op. cit.*, p. 56.

19 Sul concetto di *satya* si rimanda a F. C. Manara, *op. cit.*, pp. 74-84.

20 R. Mancini, *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella editrice, Assisi 2005, p. 78.

21 M. K. Gandhi, *Speech at the Meeting in Lausanne*, 8-12-1931, in *CWMG*, vol. 54, pp. 268-269.

«Dio è Verità», questa espressione correva il rischio di non essere universale: se «verità» è un attributo di Dio, dove collocare coloro che ne negano l'esistenza? Capovolgere la formula significa in realtà schiudere nuovi spazi, inaugurare, quasi, una sorta di rivoluzione copernicana religiosa. «Verità è Dio» vuole includere gli atei, perché essi, negando l'esistenza di Dio, affermano nello stesso tempo la loro verità, e quindi Dio. Quando, per fare un esempio, i buddhisti affermavano di non credere in Dio ma solo nella legge morale, non potevano che essere confusi, poiché «le leggi di Dio sono eterne, inalterabili e non separabili da Dio stesso»²². Ne consegue che un ateo può essere più vicino alla verità di un credente ortodosso se agisce moralmente. Ogni consuetudine teologica di tipo confessionale, qui, appare congelata e scardinata, ogni confine superato. Quel capovolgimento introduce a una geografia religiosa senza reali e circoscritti confini identitari.

Si tratta pertanto di inverare la propria «religione», ovvero la propria verità, non già attraverso prove esteriori, ma attraverso la condotta pratica: «non predicate il Dio della storia, ma mostratelo come vive oggi in voi»²³. Torna qui il tema della prassi come punto di unità del pensiero religioso gandhiano. Ma come comportarsi di fronte al fatto che gli uomini pensano diversamente anche circa la condotta morale? Sollecitato nel 1919 da Chimanlal Setalwad su questo punto, che lo accusò di proporre una visione che può portare solo alla confusione, Gandhi così replicò: «Questa è la ragione per cui la *non violenza* è un corollario necessario. Senza di essa ci sarebbero solo confusione e cose peggiori»²⁴. È questo il nucleo della religione universale.

La parola sanscrita *ahimsā*, tradotta letteralmente con non-violenza, è concepita da Gandhi in due accezioni. Nella sua accezione negativa corrisponde al rifiuto di fare del male a qualsivoglia essere vivente, fisicamente o psicologicamente. Nel suo senso positivo essa indica l'amore incondizionato, di cui Gesù rappresenta la forma più perfetta: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34), questa è la preghiera che Cristo rivolse a Dio per i suoi crocifissori²⁵. Si può dire che *ahimsā* è il mezzo e la

22 M. K. Gandhi, *Speech in Reply to Buddhists' Address*, in «Young India», 24-11-1927, in *CWMG*, vol. 40, pp. 370-371.

23 M. K. Gandhi, *Discussion with Missionaries*, in «Young India», 11-8-1927, in *CWMG*, vol. 39, p. 315.

24 Cfr. R. Ambler, *Gandhi's Concept of Truth*, in J. Hick e L. C. Hempel (a cura di), *Gandhi's Significance for Today*, Palgrave Macmillan, New York 1989, pp. 97-98.

25 Sul tema, qui alluso, della non violenza, mi limito a ricordare il saggio introdotto di G. Pontara a M. K. Gandhi, *Teoria e pratica della non violenza*, trad. it. di F. Grillenzoni e S. Calamandrei, Einaudi, Torino 1973, pp. VII-CXXIII. Inoltre: M. L. Tornotti, *La nonviolenza nella cultura indiana dai Veda a Gandhi*, Cittadella

verità il fine, ma per Gandhi, come in altri casi, questi termini appaiono convertibili, intercambiabili²⁶, come due facce della stessa medaglia.

A questo punto, se le Scritture non hanno una verità esclusiva e assoluta, le religioni devono essere «messe alla prova dell'esperienza personale»²⁷, e significativamente Gandhi intitola la sua autobiografia come *La storia dei miei esperimenti con la Verità*²⁸, non intendendo scrivere una semplice autobiografia: «dal momento che la mia vita non consiste in altro che in questi esperimenti, è vero che la storia prenderà la forma di un'autobiografia»²⁹.

A differenza delle religioni concrete, la Religione con la R maiuscola non potrebbe essere istituzionalizzata poiché essa resta questione individuale, opera nella coscienza del singolo come sorgente ed esecuzione. In ogni essere umano vive questa potenzialità, perché in ogni essere umano è ospitata quella «voce interiore»³⁰ che per Gandhi ci induce a compiere una determinata azione o ci trattiene dal compierne altre, indirizzandoci verso il bene: qualcosa in cui riecheggia il *daimonion* di Socrate, che talvolta, nella lezione platonica, lo dissuadeva dal compiere certe azioni e che, secondo Senofonte, gli forniva invece indicazioni positive. La nostra interiorità è lo spazio in cui si manifesta Dio e si dischiude la verità.

Come argomenta Raghavan Iyer:

Editrice, Assisi 1994; A. Drago, *I maestri della non violenza e il crollo delle due superpotenze, Satyagraha*, 2, 2002, pp. 21-29; Id., *Fondamenti spirituali della non violenza*, in D. Abignente – S. Tanzanella (a cura di), *Tra Cristo e Gandhi. L'insegnamento di Lanza del Vasto alle radici della non violenza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 139-179.

- 26 G. Richards, *The Philosophy of Gandhi. A Study of His Basic Ideas*, Curzon Press, Surrey 1991, p. 8.
- 27 A. Bharati, *Gandhi's Interpretation of the Gita: An Anthropological Analysis*, in S. Ray (a cura di), *Gandhi, India and the World. An International Symposium*, Temple University Press, Philadelphia 1970, p. 46.
- 28 L'autobiografia gandhiana dal titolo originale *The Story of My Experiments With Truth*, fu pubblicata a puntate sulla rivista «Navajivan» (1925-1929) e contemporaneamente su «Young India», ora si trova anche in CWMG, vol. 44, pp. 88-468. La traduzione italiana di B. V. Franco si intitola *La mia vita per la libertà*, Newton Compton, Roma 1990.
- 29 M. K. Gandhi, *An Autobiography*, cit., p. 89.
- 30 «Che cos'è la verità? Una domanda difficile, ma per me ho risolto la questione affermando che è ciò che la voce interiore dice», *Speech at the Meeting in Lausanne*, 8-12-1931, in CWMG, vol. 54, p. 269. Di questa «inner voice» Gandhi parla in numerosissime occasioni (almeno 230).

La questione cruciale per Gandhi, così come per Kant, non consiste nell'insegnare alle persone ciò che è giusto, né portarli a esaminare e criticare le loro convinzioni (questo è più importante per Gandhi che per Kant) ma nell'indurle a fare quello che esse sanno di dover fare³¹.

Gandhi poteva aver conosciuto Kant tramite l'intermediazione dell'*Ethical Culture Movement*, fondato da Felix Adler, il cui pensiero era molto influenzato dalla filosofia kantiana. Decisivo in questo senso fu il libro *Ethical Religion* di William Mackintire Salter³², fondatore della *Ethical Society* di Chicago. Se da un lato il testo di Salter lo impressionò notevolmente, perché vi trovava grandi conferme sulla centralità del senso morale nell'esperienza religiosa, come la formula per cui «senza moralità, la religione non può esistere», dall'altro non poteva condividere alcuni approdi del suo pensiero, che omise accuratamente dalle sue sintesi:

Cosa aggiunge, quindi, la religione all'etica ...? A quanto vedo, niente; e ciò che tenta di aggiungere, è generalmente almeno ... superstizione. La religione concepisce il bene nella forma di una persona e afferma che essa governa il mondo. Ma questa è un'illusione, e davvero dannosa. Una religione vera, sana e totalmente razionale ... sarebbe semplicemente un'etica perfezionata³³.

La morale è certamente il cuore pulsante della religione, ma Gandhi, a differenza di Salter, era fermamente convinto che la religione non potesse essere ridotta all'etica, perché «finché il seme della moralità non è innaffiato dalla religione, non può germogliare»³⁴. Una implicanza mutua segna il rapporto religione-morale in Gandhi: se non c'è religione senza etica, neppure può esservi etica senza fondamento religioso. Questa morale in effetti non è senza presupposto, poiché, come fa notare Antonio Vigilante, «Dio non è, per Gandhi, solo un valore umano; è anche il fondamento metafisi-

31 R. Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Oxford U.P., New York 1973, p. 69.

32 W. M. Salter, *Ethical Religion*, Watts, London 1905. La sintesi dell'opera fu pubblicata da Gandhi su «Indian Opinion» in otto occasioni tra gennaio e febbraio del 1907 (*Ethical religion, I-VIII*, in «Indian Opinion», 5, 12, 19, 26 gennaio e 2, 9, 16, 23 febbraio 1907, in *CWMG*, vol. 6, pp. 212-215, 221-222, 228-231, 247-249, 262-264, 267-269, 283-284, 293-295).

33 W. M. Salter, *op. cit.*, p. 26 (cit. in J. T. F. Jordens, *Gandhi's Religion: A Home-spun Shawl*, St. Martin's Press, New York 1998, p. 73).

34 M. K. Gandhi, *Ethical Religion V*, in «Indian Opinion», 2-2-1907, in *CWMG*, vol. 6, pp. 263-264.

co, fuori di noi, della nostra passione morale»³⁵. Tale Dio-etico, «fondamento metafisico» dell'agire morale, è un Dio buono, giusto, che va concepito attraverso un atto di fede³⁶.

L'aspetto individuale della religiosità, legato all'interiorità del singolo, non toglie che simile religione dell'umanità possieda un'intrinseca politicità, nel senso che coinvolge ogni dominio della vita e ispira una politica non più concepita in base alla logica di amico e nemico, alla Schmitt, ma come servizio e cooperazione. Uno degli aspetti più originali del pensiero gandhiano è la convinzione che la sfera politica possa essere una delle vie per realizzare la verità. Del resto il *satyāgraha* rappresenta proprio questo, lo sforzo di realizzare, con *ahimsā*, la verità, e dunque Dio, mediante la prassi politica. Questo suggerisce la traduzione del termine sanscrito, ovvero «fermezza nella verità», che Gandhi conìò preferendolo all'inglese *passive resistance* e al sanscrito *sadāgraha*, che significa fermezza nella buona causa.

3. Centralità della Bhagavad Gītā

Un giorno, durante un momento di profonda depressione, Devendranath Tagore, padre del rinomato poeta indiano, vide svolazzare davanti a sé un foglio misterioso. Lo raccolse, ma non riuscì a leggerlo perché era scritto in sanscrito, lingua con cui non aveva familiarità. Sottoposta al fidato pandit di famiglia, la pagina risultò contenere i primi versetti della *Īśa Upaniṣad*, e da quel momento la sua vita cambiò completamente: «nettare dal paradiso sgorgò su di me»³⁷. Pur senza conoscere questo aneddoto, in un discorso nello Stato del Travancore del 1936, Gandhi racchiuse l'essenza dell'induismo proprio in quegli stessi versetti, giungendo alla conclusione che se tutte le scritture dovessero sparire e restasse solo quella prima

35 A. Vigilante, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari 2009, p. 209.

36 «Nessun impero intossicato con il vino rosso del potere e saccheggi nei confronti delle razze più deboli è vissuto a lungo in questo mondo, e questo "Impero britannico", che si basa sullo sfruttamento organizzato di razze fisicamente più deboli sulla terra e su una continua esposizione della forza bruta, non può vivere se c'è un Dio giusto che governa l'universo», M. K. Gandhi, *Shaking the Manes*, in «Young India», 23-2-1922, in *CWMG*, vol. 26, p. 218.

37 D. Tagore, *The Autobiography of Maharshi Devendranath Tagore*, trad. ing. di S. Tagore e I. Devi, Macmillan, London 1914, p. 58.

strofa della *Iśa Upaniṣad* l'induismo sopravviverebbe, e non sarebbe una perdita irrimediabile:

Ora sono arrivato alla conclusione che se tutte le *Upaniṣad* e le altre scritture fossero all'improvviso ridotte in cenere e se restasse intatto solo questo verso della *Iśa Upaniṣad* nella memoria degli hindu, l'induismo vivrebbe per sempre. Ora, questo *mantra* si divide in quattro parti. La prima parte [...] significa, se volessi tradurlo: «Tutto quello che vediamo in questo grande universo è pervaso da Dio». Poi vengono la seconda e la terza parte che si leggono insieme, come le interpreto io [...]. Io le divido in due e traduco dunque così: «Rinunciate ad esso e godetene». C'è un'altra versione che significa la stessa cosa: «Godi di tutto ciò che Egli ti concede». Anche questo si può dividerlo in due parti. Segue quindi la parte finale e più importante, [...] significa «non bramare le ricchezze e i beni altrui». Tutti gli altri *mantra* delle antiche *Upaniṣad* sono un commento o un tentativo di restituirci pienamente il significato del primo *mantra*³⁸.

Questo *mantra*, celebrato da Gandhi come il cuore della religione induista, è un messaggio, espresso qui in termini limpidi e cristallini, contenuto, in maniera più o meno annacquata, in tutte le scritture, di tutte le religioni. Tali strofe erano ben fissate nella sua mente quando compilò la traduzione in gujurati della *Bhagavad Gītā*. Di essa, così egli racconta nella sua autobiografia, apprese le prime nozioni solo nel 1888-1889, durante la sua permanenza in Inghilterra, attraverso la traduzione del teosofo Edwin Arnold: *The Song Celestial*³⁹. Saranno proprio i teosofi europei⁴⁰, infatti, a ricongiungere Gandhi, che aveva maturato una propensione all'ateismo, alla sua tradizione, sollecitandolo a scoprirne la ricchezza spirituale, e a studiare la *Bhagavad Gītā*, mai anteriormente accostata. Essa di certo lo impressionò fortemente, ma per il momento non divenne il suo Vangelo: lo colpiva di più un altro libro di Arnold, *The Light of Asia*⁴¹, sulla vita e gli insegnamenti del Buddha. Trent'an-

38 M. K. Gandhi, *Speech at Quilon*, 16-1-1937, in *CWMG*, vol. 70, p. 298.

39 E. Arnold, *The Song Celestial; or, Bhagavad-gītā (from the Mahābhārata) Being a Discourse between Arjuna, Prince of India, and the Supreme Being under the Form of Krishna*, Trübner, London 1885.

40 La Società Teosofica è un movimento esoterico fondato nel 1875 a New York da Helena Petrovna Blavatsky che aspirava a costituire un nucleo di fratellanza universale dell'umanità al di là delle differenze, soprattutto mediante lo studio diretto dei testi. Gandhi vi si accostò attraverso una società vegetariana, ma prese sempre le distanze dalla dimensione esoterica del movimento (M. K. Gandhi, *Notes*, in «Young India», 9-9-1926, in *CWMG*, vol. 36, p. 279).

41 E. Arnold, *The Light of Asia or The Great Renunciation*, Kegan Paul, Trench, Trübner, London 1892². Del libro esiste anche una traduzione italiana: *Buddha, la Luce dell'Asia*, trad. it. di S. Peterlini, Il Punto d'Incontro, Vicenza 1995.

ni dopo, nel 1929, pubblicò la sua traduzione della *Gītā* in gujurati, dal titolo *Anaśaktiyoga*, impresa portata a termine con l'aiuto di alcuni collaboratori, data la sua conoscenza limitata del sanscrito. L'opera fu poi tradotta in inglese dall'amico devoto Mahadev Desai con il titolo *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi* nel 1946⁴².

Ormai, quel poemetto di settecento versi era diventato per Gandhi non solo ciò che rappresenta per i cristiani e gli ebrei la *Bibbia*, o per i musulmani il *Corano*, non solo la quintessenza delle scritture sacre, ma qualcosa che lo portò a definirlo «mia madre»⁴³. La storia del grande poema epico *Mahābhārata*, di cui la *Gītā* costituisce un episodio (VI *parvan*), è molto nota, e consiste nella contesa tra due schieramenti, entrambi discendenti della stirpe dei Bhārata: da un lato, i cento Kaurava (discendenti di Kuru, i figli di Dhṛtarāṣṭra guidati dal primogenito Duryodhana) e dall'altro i loro cugini, ovvero i Pāṇḍava (i cinque figli di Pāṇḍu, guidati dal maggiore di essi Yudhiṣṭhira). Dopo una serie di vicende belliche, la circostanza iniziale della *Bhagavad Gītā* ha al centro la sperdutezza e l'incertezza di Arjuna, uno dei fratelli Pāṇḍava, di fronte alla drammatica prospettiva di uccidere i suoi parenti, compagni, amici, maestri già schierati e pronti alla battaglia. A questo punto Arjuna si rivolge al suo auriga Kṛṣṇa, che in realtà è Dio in sembianze umane:

La mia anima è paralizzata dalla compassione; la mia mente non distingue quello che concerne il mio dovere; dunque ti chiedo, dimmi, ti prego, in un linguaggio non oscuro. Io sono il tuo discepolo, guidami, vedo un rifugio in te⁴⁴.

Le angosce di Arjuna, certo umanamente condivisibili, non sono approvate dalla divinità, che intende dissipare la confusione e le paure del suo discepolo e condurlo sulla retta via: il dovere (*svadharma*) del guerriero. Secondo la divinità, Arjuna ha dimenticato la differenza tra il corpo, che può distruggersi in qualsiasi momento ed è soggetto alla morte, e l'anima che dimora nei corpi, che è invece immutabile, indistruttibile. Colui che pensa a se stesso come un uccisore e alla vittima come l'ucciso dimostra di non essere un uomo saggio e di non avere la conoscenza necessaria. Nel proseguo delle sue argomentazioni, Kṛṣṇa insiste sul dovere proprio del guerriero, facendo leva sull'importanza dell'onore e sul fatto che è preferibile la

42 M. K. Gandhi, *The Gospel of Selfless Action*, cit. Sulle influenze della traduzione gandhiana del poema, cfr. K. W. Bolle, *Gandhi's Interpretation of the Bhagavad Gita*, in *The Cambridge Companion to Gandhi*, cit., pp. 137-151.

43 M. K. Gandhi, *Speech at Banares Hindu University*, 1-8-1934, in *CWMG*, vol. 64, p. 255.

44 M. K. Gandhi, *The Gospel of Selfless Action*, cit., p. 146.

morte al disprezzo e alla condanna di chi lo stimava. Appare problematico conciliare questo canto, che non contiene inni alla pace e invita alla guerra, con il pensiero gandhiano. Del resto, egli non elude la questione e cerca di sciogliere l'aporia attraverso una lettura allegorica e non letterale dei testi sacri, nella consapevolezza che anch'essi possono contenere errori e concetti adeguati a un determinato e preciso contesto storico. In questo caso, Gandhi ammette che la *Bhagavad Gītā* non è un trattato sulla nonviolenza, anche se all'epoca non si considerava la guerra in contrasto con il principio dell'*ahimsā*, e così come le religioni si evolvono, sono vive, altrettanto, le scritture possono svilupparsi e dirci qualcosa di nuovo:

non tutto ciò che è stato stampato o ritrovato in forma di manoscritto è scrittura. La *Smṛti*, per esempio, contiene molti passi che non potranno mai essere accettati come la parola di Dio. [...] Le scritture propriamente dette possono riguardare soltanto le eterne verità e devono fare appello a qualsiasi coscienza, ovvero a tutti quei cuori che aprano i loro occhi per comprendere. Niente che non possa essere verificato dalla ragione e sperimentato spiritualmente può essere accettato come la parola di Dio⁴⁵.

La fede nelle scritture non esige l'accettazione di ogni parola e ogni verso come divinamente ispirati: qualsiasi interpretazione, per quanto dotta possa essere, va sottoposta al vaglio della ragione e del senso morale. Questo vale innanzitutto per la propria tradizione. Accostatosi alla *Manusmṛti* prima che alla *Bhagavad Gītā*, Gandhi afferma:

Essa contiene molte cose ammirevoli, ma nella sua forma presente contiene indubbiamente molte cose cattive e queste sembrano essere interpolazioni. Un riformatore dovrebbe dunque far tesoro di tutte le cose eccellenti che si trovano in questo antico codice, e nello stesso tempo emendarlo da tutto ciò che è dannoso o di dubbio valore⁴⁶.

Un buon interprete è per Gandhi colui che rifiuta tutto ciò che è contrario alla ragione e al senso morale, senza che ciò significhi fare violenza ermeneutica al testo, e anche colui che è in grado di riconoscere quei principi eterni «immutabili e facilmente comprensibili» contenuti in ogni religione⁴⁷.

45 M. K. Gandhi, *Dr. Ambedkar's Indictment II*, in «Harijan», 18-7-1936, in *CWMG*, vol. 69, p. 226.

46 M. K. Gandhi, *Letter to P. T. Pillay*, 4-5-1928, in *CWMG*, vol. 42, p. 3.

47 M. K. Gandhi, *Hinduism*, in «Young India», 6-10-1921, in *CWMG*, vol. 24, p. 371.

Echeggia qui qualcosa di familiare all'orecchio occidentale: si tratta di quell'attitudine ermeneutica che è stata di Platone e di Kant, dunque della grande tradizione filosofica, secondo cui è il criterio etico a orientare raddomanticamente la lettura dei testi religiosi. Così, se per il Platone del secondo Libro della *Repubblica* occorre insegnare ai giovani solo quei miti che presentino contenuto morale, bandendo dalla *politeia* gli altri, per Kant è la «santa» legge morale a filtrare l'ermeneutica delle scritture, la cui verità non fa che confermare ciò che la coscienza possiede già alla luce, appunto, dell'imperativo etico-religioso.

Tornando all'interpretazione della *Gītā*, il campo di battaglia nel contesto della guerra fratricida secondo l'interpretazione di Gandhi non è che un «pretesto» per mettere in scena quello che è il vero campo di battaglia: la nostra interiorità. È nella sfera interiore che emerge la differenza tra «miei» e «tuoi», tra attrazione (*rāga*) e repulsione (*dveṣa*), tendenze alla base del peccato. Bisogna rinunciare a queste. Non è importante per Gandhi analizzare le intenzioni e i limiti dell'autore del poema nei confronti dell'*ahimsā*, è più proficuo analizzare il «centro attorno al quale ruota la *Gītā*»⁴⁸, cioè la rinuncia ai frutti dell'azione.

Questo concetto si trova perfettamente espresso dalle parole di Kṛṣṇa nel secondo capitolo della *Gītā*: «Occupati solo dell'azione, e mai dei frutti; non agire mai in quanto spinto dai frutti dell'azione, e non desiderare l'inazione»⁴⁹. Ma come mettere in pratica l'esortazione di Kṛṣṇa? Per rinunciare ai desideri la *Gītā* insegna che la conoscenza (*jñāna*) non è sufficiente senza la devozione (*bhakti*), poiché entrambi gli aspetti si alimentano a vicenda: la devozione accresce la conoscenza e la conoscenza la devozione⁵⁰. Ma questo ancora non basta, perché solo attraverso l'azione si può dimostrare l'autenticità del distacco. Paradossalmente, se l'azione è ciò che vincola e incatena, è nello stesso tempo ciò che può liberare.

La ricerca gandhiana della verità, infatti, coinvolge sia il *bhakti yoga*, la via della devozione e della preghiera, che il *karma yoga*, la via dell'azione. L'idea della negazione del mondo passa qui attraverso l'azione nel mondo. Le azioni che non incatenano sono quelle che rispettano lo spirito del sacrificio (*yajña*), inteso non come sacrificio rituale, ma sacrificio del sé, che si comprende bene, ancora una volta, attraverso il vissuto di Gesù. Ma sicuramente Gandhi pensava anche a una storia che lo aveva colpito sin dalla

48 M. K. Gandhi, *The Gospel of Selfless Action*, cit., p. 125.

49 *Ivi*, p. 158.

50 «Quando l'*ātman* realizza se stesso, *bhakti* si trasforma in *jñāna*», M. K. Gandhi, *Letter to Jamnadas Gandhi*, 2-7-1913, in *CWMG*, vol. 13, p. 191.

giovane età e su cui mediterà a lungo. Era la storia del sovrano Hariścandra⁵¹, che, in seguito a un sogno, aveva ceduto il proprio regno al saggio Viśvāmītra. Da quel momento il povero re subì ogni tipo di sofferenza e umiliazione, tra cui la morte del figlio e l'impossibilità di pagare la sua cremazione, restando tuttavia sempre fedele al suo dovere e al servizio disinteressato: una condotta che lo ricompenserà, alla fine, con la liberazione. Si tratta di una figura che per molti aspetti ricorda Giobbe. Solo chi vive immerso in questo spirito dunque, agendo in maniera disinteressata fino al servizio degli altri e al sacrificio di sé, è un uomo liberato (*mukta*). La via più sicura verso questa «conversione» – sia detto qui solo per inciso – resta per Gandhi l'esercizio della disciplina ascetica, il *tapas* (ardore ascetico).

4. L'esclusivismo della rana

Una rana viveva in un pozzo. Ha vissuto lì per un lungo tempo. [...] un giorno un'altra rana, che viveva al mare, arrivò e cadde nel pozzo. «Da dove vieni?», e l'altra: «Vengo dal mare», «Il mare? Quanto è grande? È grande come il mio pozzo?» e fece un salto da un lato all'altro del pozzo. «Amico mio» disse la rana del mare, «come puoi paragonare il mare al tuo piccolo pozzo?», allora la rana fece un altro salto e chiese: «il tuo mare è grande così?», «Non ha senso paragonare il mare con il tuo pozzo». «Bene allora, – disse la rana del pozzo – niente può essere più grande del mio pozzo, non ci può essere nulla di più grande di questo; questo tizio è un bugiardo, cacciamolo via»⁵².

Questa storia, interpretabile come cifra dell'esclusivismo religioso, che ha condotto in modo così tragico in India ai massacri tra musulmani e induisti, viene così commentata da Gandhi, che l'aveva sentita dal mistico Vivekananda:

Non dobbiamo, come la rana nel pozzo, che immagina che l'universo finisca con le mura che circondano il suo pozzo, pensare che la nostra religione rappresenti l'intera Verità e che tutte le altre siano false. Uno studio rispettoso delle altre religioni del mondo mostra che esse sono tanto vere quanto le nostre, anche se tutte necessariamente imperfette⁵³.

51 M. K. Gandhi, *An Autobiography*, cit., p. 96.

52 S. Vivekananda, *Why We Disagree*, 15-9-1893, in *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 1: *Addresses at the Parliament of Religions*, Advaita Ashrama, Calcutta 1907, pp. 4-5.

53 M. K. Gandhi, *Foreword to «The Persian Mystics»*, 14-4-1938, in *CWMG*, vol. 73, p. 101.

Dire che le religioni sono tutte più o meno vere, tutte imperfette perché la verità passa attraverso il *medium* umano, va oltre la semplice promozione del valore della tolleranza, termine che, peraltro, Gandhi non amava. Questa «comprensione pluralistica della religione»⁵⁴, così ne parla John Hick, non poteva essere apprezzata fino in fondo dai musulmani, con cui i rapporti erano delicatissimi, ma neanche dagli hindu più intransigenti, che disapprovavano la politica di apertura nei confronti degli islamici⁵⁵.

Se Gandhi preferisce parlare di *perception* di verità, piuttosto che di opinioni, è per riconoscere a tutte le fedi un qualche valore veritativo, anche se, in ultima istanza, esso sarà confermato dal tribunale della ragione morale. Ecco come in quella che si può a ragione definire una teologia vissuta, etica ed ermeneutica si contaminano a vicenda, al punto da essere la stessa cosa. Si potrebbe dire, evangelicamente, che l'albero si vede dai frutti. «Dio non può essere un padre esclusivo», scrive Gandhi, «lui è divino quanto Kṛṣṇa o Rāma o Maometto o Zoroastro»⁵⁶. Il cristianesimo più ortodosso e confessionale ha pertanto distorto il messaggio di Cristo interpretandolo letteralmente, e non in maniera figurativa e allegorica, come l'unico figlio di Dio. Come mette in luce John Hick, che sentiva la propria filosofia della religione molto affine a quella gandhiana:

La funzione della religione, come risposta dell'uomo alla Realtà ultima, è quella di trasformare l'esistenza umana centrata su di sé in un'esistenza centrata sulla Realtà. Vediamo questa trasformazione in Gandhi con una chiarezza che ci e arricchisce e insieme ci mette alla prova⁵⁷.

Concepire, come fa Gandhi, un piano universalmente partecipabile della verità che soggiace a quello di tutte le religioni concrete consente di superare la prospettiva esclusivistica, i cui esiti, che vedeva schiusi davanti a i suoi occhi, gli erano fin troppo familiari.

L'errore dell'esclusivismo consiste nella mancata comprensione della differenza tra i due livelli, come sosteneva Moses Mendelssohn⁵⁸ a proposi-

54 J. Hick, *Introduction to Part II*, in J. Hick e L. C. Hempel (a cura di), *op. cit.*, p. 88.

55 Per una panoramica delle critiche a Gandhi si veda H. Coward (a cura di), *Indian Critiques of Gandhi*, State University of New York Press, Albany 2003.

56 M. K. Gandhi, *Interview to Dr. Crane*, in «Harijan», 6-3-1937, *CWMG*, vol. 71, p. 1.

57 J. Hick, *Foreword*, in M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, Macmillan, London-Basingstoke 1983, p. IX.

58 Nella sua critica Mendelssohn ha sottolineato il fatto che il cristianesimo, a differenza dell'ebraismo, tende a interpretare se stesso come «universale religione dell'umanità»

to della rivelazione cristiana. Il cristianesimo non può pretendere di essere l'unica vera religione, non può identificare la religione storica, che è sempre provvisoria e particolare, con la Religione, che è eterna e universale. Dovrà invece imparare a far propria la distinzione tra *paramārthasatya* e *saṃvṛttisatya*, verità assolute e verità relative. In questo senso, la relativizzazione delle diverse forme fideistiche e quindi la soppressione dei loro antagonismi, rappresenta un ponte di traducibilità tra le religioni concrete. Riferirsi a verità relative, si badi, non equivale a depotenziare, edulcorare la densità dell'esperienza del vero, in opposizione alla pretesa forza fideistica di espressioni fondamentaliste, ma a riconoscere la potenza reale che può promanare dal mutuo riconoscimento e dall'ospitalità dell'altro. Può ben valere, in tal senso, a dire questa eccentrica topografia religiosa fondata sul mutuo riconoscimento delle fedi, una lapidaria espressione gandhiana:

Se Maometto potesse venire in India oggi, disconoscerebbe molti dei suoi cosiddetti seguaci, mentre riconoscerebbe in me un vero musulmano, come Gesù potrebbe considerarmi un vero cristiano⁵⁹.

Anche qui, a chi sia familiare alla letteratura filosofo-religiosa occidentale, difficile non sentire l'analogia profonda di quella frase con una celebre battuta di *Nathan il Saggio* di Lessing, messa in bocca a Frate Bonafides e a Nathan in uno dei punti più commoventi e profondi del celebre dramma teatrale illuminista:

Frate:
Nathan! Nathan!
Siete cristiano! – Per Dio! Siete cristiano!
Mai uno fu migliore!

Nathan:
Buon per noi.
Ciò che mi fa cristiano ai vostri occhi
fa voi ebreo ai miei⁶⁰.

e non come una rivelazione particolare (M. Mendelssohn, *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, trad. it. di G. Auletta, Napoli 1990, pp. 102 ss.).

59 M. K. Gandhi, *Interview to Andrew Freeman*, in «Harijan», 17-11-1946, in *CWMG*, vol. 92, p. 395.

60 G. E. Lessing, *Nathan il Saggio*, trad. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2009, p. 239.