

FRANCESCO D'AGOSTINO (*)

LIBERTA' RELIGIOSA E RECIPROCITA'. APPROCCIO FILOSOFICO ALLA QUESTIONE

1. Nel contesto di questo discorso la *libertà religiosa* non verrà analizzata nella prospettiva più delicata e assieme più complessa, quella *teologica* (1). E nemmeno in prospettiva storica, politica, sociologica o giuridica, cioè né come dato e/o dinamica empirico-fattuale (anche se "orientata ai valori"), né nel suo statuto, ampiamente anche se non unanimemente riconosciuto, di *diritto umano fondamentale*. Poiché l'oggetto di queste riflessioni vuole limitarsi ad un approccio filosofico alla questione, mi limiterò ad un'analisi strutturale, inevitabilmente riduttiva. Ciò che mi propongo di sviluppare è una riflessione sul nesso tra libertà religiosa e reciprocità: poiché la reciprocità, riferendosi "a una serie di movimenti pendolari di beni o di energia... tra due parti definite da un peculiare rapporto" (2), implica un rapporto di *comunicazione*, analizzerò la libertà religiosa (comunque si voglia intendere tale rapporto) come principio e soprattutto come *modalità di comunicazione*. I limiti e il contesto di queste mie riflessioni possono essere individuati con maggior precisione nel modo seguente:

1.1. intenderò la libertà religiosa esclusivamente come rivendicazione di individui e di gruppi professanti — in modo consapevole, esplicito, pubblico — fedi formalmente diverse tra loro. Resta quindi al di fuori di queste analisi una riflessione sull'*indifferentismo*, sulla pretesa cioè, propria delle forme più ingenuo (o più subdole) del liberalismo, di considerare come pubblicamente irrilevante la stessa dimensione del *religioso*;

1.2. le fedi la cui interazione implichi un riferimento (positivo o negativo) alla libertà religiosa devono essere nel loro principio

* Università di Roma "Tor Vergata". In J.A. ARAÑA (cur.), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano 2009, p. 15-30.

1) Di questa angolatura del tema ho scritto altrove: cfr. *La libertà religiosa come problema teologico*, in D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, Torino, Giappichelli, 1997³, pp. 291-294.

2) J.C. GARAVAGLIA, *Reciprocità/Ridistribuzione*, in "Enciclopedia Einaudi", Torino 1980, p. 688.

irriducibili le une alle altre e simmetriche tra di loro. Resterà quindi escluso da queste analisi ogni riferimento all'*eclettismo* (simboleggiato a Roma dal Pantheon), al *politeismo* (nei limiti in cui esso sia ritenuto in grado inglobare fedi apparentemente diverse tra di loro, ma che nella sostanza si rivelino di fatto ben compatibili), e infine al *paternalismo religioso* (quello tipico ad es. dei regimi coloniali);

1.3. presupporrò che la dialettica (positiva o negativa) della libertà religiosa implichi che le fedi, pur se consapevoli della loro reciproca irriducibilità, siano comunque in grado di riconoscersi vicendevolmente come tali e di attribuirsi reciprocamente lo statuto di *fedi religiose*: resterà quindi del tutto escluso da queste considerazioni il problema del rapporto tra le *fedi religiose* e la visione del mondo di quei gruppi obiettivamente percepita dai loro avversari come caratterizzata in modo primario dal riferimento non alla divinità, ma alla violenza (nelle forme più cruente: si pensi alla setta ismailita dei Nizariti), al fanatismo (si pensi alle pratiche esasperate degli *skopzy* o degli anabattisti) o addirittura al demoniaco: si pensi alla prima (e ben comprensibile) percezione che gli uomini di Cortés ebbero delle pratiche rituali omicide degli Atzechi come ispirate dal maligno ⁽³⁾. Il *dis-prezzo* (nel senso etimologico del termine) in cui si condensa la valutazione di tali gruppi ha attivato in genere (ed ha obiettivamente giustificato) pratiche anche crudelmente repressive;

1.4. presupporrò altresì che anche nei confronti delle *sette* e nei confronti di pratiche religiose rigidamente individualistiche (e quindi

³) Non c'è dubbio che, da un punto di vista interno, i Nizariti (passati alla storia come gli "assassini") i *Beliegolubi* (denominati dai loro avversari *skopzy*, cioè *eunuchi*, a causa delle mutilazioni che si auto praticavano) o gli Atzechi ritenessero sinceramente che la loro prassi fosse religiosamente fondata. Ma non è nemmeno da dubitare che in queste forme estreme di religiosità si nasconde una delle dimensioni più enigmatiche della spiritualità (?) umana. E' difficile non concordare con il capitano Achab di Melville: egli, dopo aver osservato il corpo interamente e crudelmente tatuato del selvaggio marinaio Queequeg, il cui tatuaggio "had been the work of a departed prophet and seer of his island, who by those hieroglyphic marks, had written out on his body a complete theory of the heavens and the hearth, and a mystical treatise on the art of attaining truth; so that Queequeg in his own proper person was a riddle to unfold; a wondrous work in one volume; but whose mysteries not even himself could read, though his own live heart beat against them; and these mysteries were therefore destined in the end to moulder away with the living parchment whereon they were inscribed, and so be unsolved to the last", finisce per esclamare: "Oh, devilish tantalization of the gods!" (*Moby Dick*, cap. CX).

prive di dimensione comunitaria) manca la possibilità di attivare confronti in termini di libertà religiosa: in questi contesti è al più (ma non sempre) possibile invocare il ben diverso principio di *tolleranza*.

2. *Reciprocità implica comunicazione*. Nell'orizzonte della libertà religiosa, l'attivazione di dinamiche di reciprocità implica che si diano attive forme di comunicazione tra le religioni. Perché possa darsi qualsiasi forma di comunicazione (quindi anche religiosa) è indispensabile una sintesi selettiva di almeno tre selezioni (contingenti): *l'informazione, la trasmissione del messaggio, la comprensione* (4).

3. Queste tre componenti della comunicazione sono interdipendenti, ma si raccordano reciprocamente secondo modalità che possono essere anche molto diverse. Ad es. non tutti i messaggi possono essere trasmessi come mera *informazione*: il messaggio cristiano della fraternità può di certo essere comunicato tramite teorizzazioni dottrinali, ma esige in primo luogo *testimonianza di vita*. Analogamente, il digiuno rituale nel Ramadan o lo *Hajj*, il pellegrinaggio rituale alla Mecca, intesi come *pilastri dell'Islam*, possono essere facilmente trasmessi come *informazione mediatica* ed essere altrettanto facilmente *percepiti* nelle loro valenze di pratiche sociali dai destinatari dell'informazione, ma la mera informazione che se ne può dare e la mera percezione che se ne può avere non attivano di per sé l'autentica *comprensione* della valenza religiosa e spirituale dei precetti, anzi possono deformarla grottescamente.

4. Ai fini dell'efficacia, ogni comunicazione (quindi anche la libertà religiosa) deve essere strutturata come un'*azione*, alla quale sia possibile attribuire e alla quale possano essere ricondotte altre azioni (ad es. pubblicare e diffondere testi sacri, occupare spazi per il culto, rivendicare immunità, praticare usi linguistici di reciproca compatibilità). La *comprensione* si rivela presupposto indispensabile per

4) N. LUHMANN, *Informazione, comunicazione, conversazione: un approccio sistemico*, in *La comunicazione umana*, a cura di U. Curi, Milano, Franco Angeli, 1985, pp. 202-204.

poter garantire la comunicazione come *azione reciproca e reciprocante*. Ma la comprensione, anche se compiuta, non garantisce di per sé che la comunicazione attivi dinamiche di collaborazione, perché può invece attivare e motivare il rifiuto di ogni possibile relazione; anzi, nella sua neutralità operativa, la comprensione non dà alcuna garanzia che tra i comunicanti (o almeno da parte di uno solo di essi) l'accettazione sia più probabile o addirittura prevalga sul rifiuto. La reciprocità può pertanto assumere forme di comunicazione negativa, volte all'esclusione e non al riconoscimento dell'altro: esempio classico quello della *vendetta*, nelle sue forme più radicali, come in quella, più mitigata, della *legge del taglione* ⁽⁵⁾, o della guerra, che presuppone il riconoscimento reciproco dei belligeranti come *uomini*.

5. Se formalmente la reciprocità positiva (che si manifesta nella collaborazione di *Ego* con *Alter*) e quella negativa (che giustifica la violenza di *Alter* verso *Ego*) appaiono possibilità *equiprobabili*, non lo sono invece *ontologicamente*, perché la prima potenzia la comunicazione, la seconda, pur presupponendola ⁽⁶⁾, la distrugge ⁽⁷⁾. Questo spiega perché la reciprocità positiva, come regola, pur nelle sue diverse varianti sincroniche e diacroniche, venga riconosciuta, da un punto di vista *etnologico*, come uno dei presupposti della *sociabilità* e venga ormai assunta, dal pensiero economico, come paradigma potentemente esplicativo di diverse pratiche relazionali ⁽⁸⁾. Ed infine non è inutile rilevare come essa, come *principio normativo*, venga considerata dagli studiosi di scienze umane di analoga importanza del tabù dell'incesto in quanto dotata della medesima universalità: come in tutte le culture l'incesto è interdetto, così in tutte le culture la reciprocità positiva è altamente apprezzata ⁽⁹⁾. Diversamente, peraltro, da questo tabù, che

⁵) Cfr. R. DRAÏ, *Le mythe de la loi du talion*, Paris, Anthropos, 1996.

⁶) Infatti, solo dopo l'identificazione di chi *merita* di essere considerato un *avversario*, è possibile entrare in conflitto con lui.

⁷) E' questo uno dei temi centrali della ricerca di Sergio Cotta: cfr. *Il diritto nell'esistenza*, Milano, Giuffrè, 1991².

⁸) Cfr. L. BRUNI, *Dinamiche di cooperazione economica e società civile*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

⁹) Cfr. A.W. GOULDNER, *La norma della reciprocità*, in Gouldner, *Per la sociologia*, tr.it., Napoli, Liguori, 1977 p. 312.

pur essendo di principio violabile e spesso anche violato di fatto, appare comunque in tutte le culture fortemente radicato, perché fortemente interiorizzato, la regola di reciprocità è però ben più fragile: come osserva Ricoeur, "sul piano categoriale, la relazione di reciprocità non può essere data per scontata" (10). Lo dimostra con tutta evidenza proprio la dinamica della comunicazione interreligiosa, che continua a far fatica a trovare nel riconoscimento della reciproca libertà il proprio codice fondamentale.

6. Perché la comunicazione nella sua struttura è sempre ambivalente, affinché essa si manifesti in forme di *reciprocità positiva*, è quindi indispensabile l'invenzione e l'intervento di *codici aggiuntivi*. Le diverse culture, così come ogni specifica pratica sociale, possiedono ed elaborano propri codici particolari, diversi tra di loro quanto a fondamento, plausibilità, ambiti di riferimento, effetti. Si osservi che tali codici operano sempre in modo limitato, riescono cioè a garantire solo in parte la reciprocità positiva. Mi limito ad alcuni esempi:

6.1. *Il vincolo politico*. Questo è il più potente tra i codici aggregativi, come ha perfettamente colto, per primo Aristotele (11). Secondo il ben noto insegnamento di Carl Schmitt, tale vincolo crea strutturalmente la dialettica *amico/nemico*: è allo stesso tempo pacificante, al proprio interno, e fomentatore di ostilità al proprio esterno. *Tradizioni etnico-nazionali, statuali, religiose* possono, nel contesto del vincolo politico, cristallizzare dinamiche di *casta, rango, ruolo* (anche familiare), *classe, ceto*, che sulla base di *ineguaglianze accettate*, producono efficaci forme di reciprocità solidale all' interno del gruppo, ma al prezzo dell'affievolimento del senso di reciprocità nei confronti di individui esterni al gruppo di riferimento.

6.2. In particolare il *diritto* crea *status* naturalistici (a partire dall'età o dal sesso), biologici (si pensi ai portatori di disabilità), etnici (le "minoranze"), sociali (i lavoratori), contrattuali (il coniugio), penali (verso i "condannati") capaci di attivare forme di reciprocità, che

¹⁰) P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr.it., Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005, p. 175.

¹¹) "L'uomo è animale politico per natura. Questo è il motivo per il quale gli uomini, anche quando nessun bisogno di aiuto reciproco li spinga, desiderano non di meno vivere insieme" (ARISTOTELE, *Politica*, III.6.1278 b 17-21).

possono anche essere *inequali*, pur tendendo in generale a presentarsi come *proporzionali*. In contesti di limitata istituzionalizzazione, il diritto (ad es. il diritto internazionale) può anche legittimare come dinamica di reciprocità la *vendetta*, nella forma della *rappresaglia* e perfino la *guerra*. Di qui la frequente qualificazione, come giuridicamente giusta, della negazione della libertà religiosa motivata dall'impossibilità di ottenere garanzie di reciprocità positiva.

6.3. Il mercato attiva dinamiche di reciprocità attraverso il medium dello scambio, formalizzato nelle società più avanzate dal denaro. La libertà religiosa ha spesso utilizzato questo medium: esempio classico è quello dell'imposta fatta gravare su ebrei e cristiani nei regimi musulmani. Gli appartenenti alla "gente del Libro" (*Ahl al-Kitab*), ritenuti dai musulmani anche essi, e per esplicita indicazione coranica, destinatari della parola autentica (anche se non definitiva) di Dio, sono infatti soggetti alla *dhimma*, che è una specie di patto bilaterale, consistente nel fatto che lo stato islamico li autorizza a risiedere sul proprio territorio, ne tollera la religione, garantisce "protezione" per le loro persone e per i loro beni e ne assume la difesa contro i nemici. Così la "gente del Libro" diviene "gente protetta" (*Ahl al-dhimma*). In cambio di tale "protezione", la "gente del Libro" si impegna a pagare allo stato islamico un'imposta (*jizya*), che grava soltanto sugli uomini abili, di condizione libera, escludendo donne, bambini, infermi e vecchi, e accetta di pagare un tributo, detto *haram*, sulle terre possedute (¹²).

7. Ai fini del proprio auto potenziamento, la reciprocità positiva tende a strutturarsi utilizzando il codice della *simmetria*. Si tratta però di un codice ad alto rischio di cristallizzazione formale, come spiega la facilità con cui vengono indebitamente confuse *reciprocità* (simmetrica) e *complementarietà* (asimmetrica). Reciprocità è infatti un rapporto nel quale il dare e il ricevere dipendono oggettivamente l'uno dall'altro, un rapporto cioè nel quale si intrecciano i diritti e doveri di ciascuna delle due parti (ad es., nel contratto di compravendita, la mancata consegna del bene da parte del venditore implica il venir meno del dovere, da

¹²) Cfr. G. DE ROSA, *I cristiani nei paesi islamici*, in "Civiltà cattolica", 18.10.2003, n° 3680.

parte del compratore, di pagarlo). Nella complementarità invece tale intreccio manca: le due posizioni soggettive possono confrontarsi, ed entrare anche in rapporto tra loro, senza che si dia tra le parti alcuna interdipendenza. Ad es., il dovere che Ego sente, accetta e rispetta di dire sempre la verità ad Alter, anche se costui è un mentitore, non può strutturarsi come un diritto di Alter, mentitore, alla veridicità di Ego. Oppure, al diritto di Alter nei confronti di Ego (ad es. al diritto del neonato di essere alimentato dalla madre) corrisponde non tanto un diritto, quanto il dovere di Ego nei suoi confronti (cioè il dovere della madre di allattarlo). In tal senso nella complementarità può non esserci alcuna reciprocità simmetrica, senza che questo tolga alla complementarità il suo valore.

8. Quali, tra le grandi tradizioni religiose, è stata maggiormente in grado di attivare pratiche di reciprocità positiva, in grado di condurle a rapportarsi reciprocamente secondo una logica di libertà? E' nota la tesi secondo la quale le religioni *monolatriche* e soprattutto quelle *monoteiste* sarebbero per loro intrinseca struttura carenti di quei codici aggiuntivi necessari per attivare la libertà religiosa (¹³). Di conseguenza, quanto più esse sarebbero caratterizzate da una vocazione missionaria, tanto più tenderebbero a negare la reciprocità, o a ridurla a processo di mera e sofferta tolleranza, come emergerebbe dal doppio statuto (di ammirazione e di biasimo a seconda dell'identità dell'osservatore) con cui viene generalmente qualificato il processo della *conversione*. Non è nostro compito verificare la plausibilità di questa tesi (¹⁴). Resta però come punto fermo il fatto che nelle religioni monoteistiche è rilevabile in genere come elemento identitario strutturante il principio di *verticalità*, nella sua duplice possibile forma: o come la radicale subordinazione degli uomini a un Dio geloso, percepito come Signore

¹³) Riassume bene la questione J. ASSMANN, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 2007. Materiali utili anche in *Monoteismo e conflitto*, a cura di E. Ferri, Napoli, Cuen, 1997. La più lucida accusa rivolta alle religioni monoteistiche di attivare conflitti di misconoscimento è quella di J. HILLMANN, *Un terribile amore per la guerra*, tr.it., Milano Adelphi, 2005, pp. 217 e ss. Sulla stessa linea da ultimo J. SOLER, *La violence monothéiste*, Paris, Editions de Fallois, 2008.

¹⁴) Una breve, ma densa critica è quella di A. BESANÇON, *Monoteismo e violenza*, in "Osservatore Romano", 14 febbraio 2008, p. 1.

dalla volontà assoluta e imperscrutabile — “Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù” (15) —, o come l'orgogliosa assunzione da parte di un gruppo confessionale di essere i partner esclusivi di un'*alleanza verticale tra gli uomini e Dio*. Sia nell'uno come nell'altro caso, viene inevitabilmente ridotta o addirittura azzerata la valenza di qualsiasi possibile *alleanza orizzontale tra gli uomini*, l'unica in grado di garantire dinamiche di reciprocità positiva.

9. Nella sua tradizione, il cristianesimo è stata poco sensibile al tema della reciprocità come forza capace di attivare la libertà religiosa: ciò è dipeso, almeno in parte, dalla difficoltà di riconoscere nell'alterità del miscredente, del pagano, dell'eretico, del peccatore, del criminale un'intrinseca dignità (16). Di conseguenza, i cristiani nella loro storia sono stati portati a non riconoscere e conseguentemente a rifiutare ogni loro possibile reciprocità, come *figli della luce*, con i *peccatori*, come *figli del secolo* (17): impressionante ed emblematico il comportamento di Dante nell'ultimo girone dell'inferno, che non solo non si ritiene obbligato a mantenere la promessa liberamente da lui fatta a frate Alberigo di alleviare sia pur momentaneamente le sue sofferenze infernali, liberandogli gli occhi dal ghiaccio, ma sostiene addirittura che la violazione della promessa fatta a un'anima dell'inferno sia stata da parte sua un atto dovuto e meritorio: *e cortesia fu lui esser villano* (18). Non rientra nei miei compiti approfondire la sostanza storica di questo atteggiamento. Teoreticamente, è però evidente che esso trovava il suo implicito fondamento in un'immagine *ontoteologica* più che *trinitaria* di Dio, quell'immagine per la quale non potendoci essere simmetria non può nemmeno esserci reciprocità alcuna tra Dio (come l'*Essere*) e gli uomini (intesi come *enti*) e di conseguenza tra quegli uomini chiamati,

¹⁵) Malachia, 2-3.

¹⁶) La giustificazione di questo atteggiamento è elaborata con la consueta sobrietà da S. Tommaso, per rispondere alla domanda *Utrum sit licitum occidere homines peccatores*: “Homo peccando ab ordine rationis recedit: et ideo decidit a dignitate humana” (*Sum.Theol.*, IIa-IIae, q. 64, art. 2, ad 3). Si osservi peraltro che nel contesto della *Summa* cui appartiene questa *quaestio per peccatores* vanno intesi esclusivamente coloro che oggi qualificheremmo come *criminali*.

¹⁷) La celebre distinzione appare decisiva in Lc 16.8.

¹⁸) *Inferno*, XXXIII.150.

sia pur come *enti*, a schierarsi della parte dell'Essere e quegli altri uomini incapaci di percepire la voce dell'Essere o comunque non raggiunti da essa (¹⁹). Ma non è questo, anzi profondamente diverso, è il codice primario del cristianesimo. Esso riconoscendo in Cristo l'incarnazione del *logos*, riapre, anzi spalanca la comunicazione tra gli uomini e Dio, fondandola però non sulla *legge*, che in quanto tale non è in grado di togliere la differenza ontologica tra l'Essere e gli enti, ma sulla *grazia*. Questo tema, di radice paolina, fu argomentato con incredibile vigore, in particolare contro i pelagiani, da Sant' Agostino (²⁰): Cristo — egli sostiene — non si è incarnato per trasmetterci degli insegnamenti, ma per donarci *la sua persona* e tale dono, in quanto assolutamente *gratuito*, non può che essere *per tutti* (²¹). Qui ha la sua radice il *codice della gratuità*, che ancora attende adeguate tematizzazioni, tanto è straordinaria la torsione che esso impone ad ogni riflessione metafisica di carattere ontoteologico.

9.1. Di questo codice è possibile individuare straordinarie *anticipazioni*. Tra tutte ha un rilievo primario quella aristotelica, che emerge nell'*Etica nicomachea* (²²), quando il filosofo associa alla giustizia come reciprocità l'immagine delle *Grazie*, in un testo le cui potenzialità non sarebbero ancora state, secondo alcuni autori, completamente sfruttate (²³). La giustizia come mera reciprocità insegnerebbe certamente al destinatario di un beneficio a rendere i benefici a chi un tempo glieli ha resi, ma soprattutto a farsi

¹⁹) In realtà è possibile costruire un'*ontologia* che si sottragga al fascino della simmetria: esempio illustre è il pensiero di Lévinas, quando sostiene che "la molteplicità nell'essere che sfugge alla totalizzazione, ma si delinea come fraternità e discorso, si situa in uno 'spazio' essenzialmente asimmetrico" (*Totalità e infinito*, tr.it., Milano, Jaca Book, 1977, p. 221). Di Lévinas si veda anche *Droits de l'homme et bonne volonté*, in *Les devoirs de l'homme. De la réciprocité dans les droits de l'homme*, Actes du V^e Colloque interdisciplinaire de Fribourg, Paris, Cerf, 1989, pp. 57-60.

²⁰) "Hoc est occultum et horrendum virus haeresis vestrae: ut velitis gratiam Christi in exemplo ejus esse, non in dono ejus" (*Opus imperfectum contra Julianum*, II. 146). Alcuni approfondimenti di questo tema nel mio saggio *L'antigiuridismo di S. Agostino*, in D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, cit., pp. 141 e ss.

²¹) Questo principio è conseguente all'affermazione paolina: *pro omnibus mortuus est Christus* (2 Cor., 5.15).

²²) ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1133a3-5.

²³) Cfr. G. AZZONI, *La reciprocità delle Grazie: oltre l'antinomia di universale e particolare nell'idea di giustizia*, in *Universalismo ed etica pubblica*, a cura di F. Botturi e F. Totaro, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 35-54.

promotore di nuovi benefici ⁽²⁴⁾. La giustizia come *reciprocità gratuita* e pertanto *non simmetrica* avrebbe quindi la potenzialità di attivare relazioni non solo tra chi dona e chi riceve, ma tra chi riceve e tutti coloro che da chi riceve potranno a loro volta ricevere ⁽²⁵⁾. E' questo il senso di reciprocità che emerge nell'insegnamento di Gesù: *Amatevi come io vi ho amato*, egli dice ai suoi discepoli, e non *Amatemi, come io vi ho amato*.

10. Grazie al cristianesimo, il codice della gratuità ha permesso all'Occidente cristiano di salvarsi dal giuridismo, di recuperare il punto di massima elevatezza dell'etica classica (quello rappresentato dal Seneca del *De beneficiis*), di fondare la libertà non più soltanto nella sua valenza politica ed esteriore (la libertà contro i tiranni), ma nella valenza antropologica e interiore della libertà dello spirito. Ma soprattutto ha reso credibile la possibilità che l'uomo si orienti verso il bene non solo per una, sia pur autorevolissima, sollecitazione teologica (cioè attraverso l'ubbidienza alla legge divina), ma anche e prima ancora per la ferma percezione di quella che potremmo chiamare una *gratuità ontologica*, che stabilisce saldamente il primato del *ricevere sul dare*.

11. Donandoci la sua persona Cristo non ha inventato il *codice della gratuità*, ma l'ha fatto assurgere a canone antropologico fondamentale. Come già Aristotele aveva intuito, la categoria della gratuità è immersa nelle profondità del cuore umano e non deriva da una rivelazione

²⁴) ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, loc.cit: "E' per questo che si costruisce un tempio alle Grazie in un luogo frequentato abitualmente, affinché si rendano i benefici ricevuti. Proprio della grazia è infatti il dovere non solo di rendere i benefici a chi un tempo ce li ha resi, ma anche di prendere noi stessi l'iniziativa di un nuovo beneficio".

²⁵) "Nella giustizia come reciprocità, il soggetto A che soddisfa il bisogno di un *secondo* soggetto B, acquisisce la pretesa che un *terzo* soggetto X soddisfi un suo bisogno nella misura in cui egli ha soddisfatto il bisogno di B: il terzo soggetto X è connotato solo dalla capacità di soddisfare un bisogno di A (X potrebbe essere B, ma solo accidentalmente). Mentre il soggetto B di cui il soggetto A ha soddisfatto un certo bisogno acquisisce il dovere di soddisfare il bisogno di un *terzo* soggetto X nella misura in cui A ha soddisfatto il suo bisogno: il terzo soggetto X è connotato solo dal fatto che esprime un bisogno che B può soddisfare (X potrebbe essere A, ma solo accidentalmente)": così AZZONI, *La reciprocità delle Grazie*, cit., p. 53.

religiosa, come dimostra il fatto che in tutte le culture sia dà la dinamica antropologica del *dono*. Ma è una pratica, questa, rilevava Marcel Mauss, tanto conosciuta e frequente, quanto *enigmatica*: “quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario la ricambi?” (26). La gratuità infatti, letta nella sua realtà di impegno che non esige reciprocità, è un codice rischioso, dotato di alta *improbabilità* (27). Ma è anche un codice di altissima *fecondità*. Infatti, diversamente dalle diverse forme di reciprocità, inevitabilmente fredde, perché volte a creare *vincoli* e comunque finalizzate ad attivare pratiche di *simmetria*, la *gratuità* che si manifesta nel dono — e che riesce ad evitare le secche della riduzione giuridista del dono a *donazione* (28) —, proprio perché è *libera* nel suo principio, è in grado di attivare forme di *inventività relazionale* (29) e può esercitare una funzione sociologica di *avvio* (30) di dinamiche di *reciprocità fraterna*. La generosità del dono vitalizza la categoria del *senza prezzo* (31), “suscita non una restituzione che, in senso proprio, annullerebbe il primo dono, ma qualcosa come la risposta ad un’offerta” (32). Senza gratuità si può pure dar vita ad un’associazione, si una società, ma non si riuscirà mai a creare e ad animare una vera e propria comunità. Senza gratuità non c’è civiltà (33).

12. Siamo così giunti alla nostra conclusione. Si è detto che la reciprocità, per evitare di degradarsi nella negatività, per confermare cioè la sua valenza di *reciprocità positiva*, ha bisogno di un codice in

26) M. MAUSS, *Saggio sul dono*, in MAUSS, *Teoria generale della magia ed altri saggi*, tr.it., Torino, Einaudi 1965, p. 158.

27) Come dimostra, prima ancora della fenomenologia, la nota facezia di Anatole France: “Ne prêtez pas vos livres: personne ne les rend jamais. Les seuls livres que j’ai dans ma bibliothèque sont des livres qu’on m’a prêtés”.

28) Approfondimenti di questo tema in J.L. MARION, *Étant donné: essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, Puf, 1998² e in S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.

29) Senza prendere l’iniziativa non c’è possibilità di dono, così M.R. ANSPACH, *À charges des revanches. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Seuil, 2002, p. 225.

30) Cfr. A.W. GOULDNER, *La norma della reciprocità*, cit., p. 326.

31) Cfr. M. HENAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l’argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.

32) Così RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 270.

33) Faccio mia l’osservazione di L. BRUNI, *Reciprocità*, cit., p.176 e ss.

grado di attivarla. Quello che qui è stato oggetto ultimativo di riflessione, cioè il *codice della gratuità*, sembra nella sua incondizionalità tale da non *garantire* ad Ego alcuna forma di cooperazione da parte di Alter. Questa carenza di garanzia non può che apparire particolarmente gravosa, se è vero ciò che si è già rilevato all'inizio e cioè che, ai fini dell'efficacia, ogni comunicazione (quindi anche quella implicita nella libertà religiosa) debba essere strutturata come un'*azione*, alla quale sia possibile attribuire e alla quale possano essere ricondotte altre azioni (pubblicare e diffondere testi sacri, occupare spazi per il culto, rivendicare immunità, praticare usi linguistici di reciproca compatibilità). Eppure solo un pieno riconoscimento del carattere *complementare e non simmetrico* della libertà religiosa (che non esclude affatto, naturalmente, la forte richiesta *politica* che nel mondo vada sempre più allargandosi l'area di tale libertà) ne garantisce l'autentica dimensione comunicativa. Il *mutuum date, nihil inde sperantes* del Vangelo (Lc, 6.35) non è un invito alla prodigalità, a dilapidare in prestiti insensati il proprio patrimonio, ma un'indicazione preziosa, per chi voglia farsi riconoscere dall'altro come *fratello* prima ancora che come *creditore*; per chi sia convinto che il *farsi prossimo* (³⁴) sia la forma privilegiata per comunicare sul piano della libertà religiosa (³⁵).

³⁴) RICOEUR, *Le socius et le prochain*, in Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp.99-111.

³⁵) Le diverse configurazioni del concetto di "prossimo" nelle grandi tradizioni religiose sono ben presentate in AA. VV., *Wer ist mein Nächster?* Freiburg i.B., Herder, 1988.