

Paolo Trianni

Tra secolarità, paradosso, dialogo e fondamentalismo: l'identità religiosa nel mondo mediterraneo

In un momento storico nel quale persistono contrasti di natura religiosa tra i popoli che si affacciano sul mar mediterraneo, ma anche di immigrazione e contatti culturali divenuti irreversibili ed inarrestabili, è quanto mai opportuna una riflessione teologica che metta in evidenza le intersezioni tra le culture semitiche che si affacciano su di esso. In un'ottica di dialogo interreligioso, cioè, lo studio delle singole particolarità religiose dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam, dovrebbe essere accompagnata da una sottolineatura della loro dipendenza reciproca attraverso una sinossi dei rispettivi testi fondativi. A questo riguardo, se quella tra cristianesimo ed ebraismo non ha ovviamente bisogno di essere messa in risalto, ci piace segnalare la recente iniziativa editoriale di Guzzetti, che, in *Bibbia e Corano. Un confronto sinottico*, ha appunto messo in evidenza le corrispondenze tra i due testi sacri, e, quindi, almeno implicitamente, tra le tre principali religioni del Mediterraneo.¹

Il saggio citato è, in fondo, uno dei tanti frutti del Concilio Vaticano II, che ha avuto il merito, con la promulgazione della Dichiarazione *Nostra Aetate*, di aprirsi al dialogo con il l'islam e superare così secolari chiusure.² Merita, a questo riguardo, riportare per intero quanto esso afferma al punto 3 riguardo alla religione musulmana:

La Chiesa guarda anche con stima i musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, creatore del cielo e della terra (5), che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come vi si è sottomesso anche Abramo, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benché essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; onorano la sua madre vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devo-

¹ C. M. GUZZETTI, *Bibbia e Corano. Un confronto sinottico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2001.

² Già alcuni mesi dopo l'annuncio della convocazione del Concilio ecumenico fatta da Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959, lo stesso Pontefice invitò verbalmente il Cardinale Agostino Bea, presidente del Segretariato per l'unione dei cristiani, ad occuparsi all'interno del Concilio del problema *De Judaïs*, iniziò allora un iter che si allargò alle altre religioni e si concluse, dopo cinque anni, il 28 ottobre 1965, con la Dichiarazione *Nostra Aetate*.

zione. Inoltre attendono il giorno del giudizio, quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio, soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno. Se, nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorte tra cristiani e musulmani, il sacro Concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà.

Il suddetto paragrafo, per certi aspetti rivoluzionario, è frutto dell'impegno e della testimonianza di svariati personaggi, che avevano appunto fatto del dialogo e della vocazione interculturale ed interreligiosa la loro ragione di vita. Tra coloro che hanno preparato direttamente o indirettamente la suddetta Dichiarazione, sono certamente da ricordare, per esempio, personaggi come Louis Massignon e Georges Anawati. Furono inoltre consultati direttamente, sebbene manchi ancora uno studio sulle fonti precise di *Nostra Aetate*, i domenicani dell'Istituto di Studi Orientali del Cairo ed i missionari padri bianchi del Pontificio Istituto di studi orientali di Tunisia.

La stessa Dichiarazione, inoltre, si occupò al punto 4, in modo altrettanto rivoluzionario, della religione ebraica. Anche di tale capitolo è opportuno riportare per intero il testo, che in un certo senso ha avuto, come conseguenza finale, la storica visita di Giovanni Paolo II alla sinagoga di Roma, durante la quale, per la prima volta, gli ebrei vennero dichiarati "fratelli maggiori".

Scrutando il mistero della Chiesa, il sacro Concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo. La Chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Essa confessa che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede (6), sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza ecclesiale è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'Antica Alleanza, e che essa stessa si nutre dalla radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i gentili (7). La Chiesa crede, infatti, che Cristo, nostra pace, ha riconciliato gli Ebrei e i gentili per mezzo della sua croce e dei due ha fatto una sola cosa in se stesso (8). Inoltre la Chiesa ha sempre davanti agli occhi le parole dell'apostolo Paolo riguardo agli uomini della sua razza: « ai quali appartiene l'adozione a figli e la gloria e i patti di alleanza e la legge e il culto e le promesse, ai quali appartengono i Padri e dai quali è nato Cristo secondo la carne» (Rm 9, 4-5), figlio di Maria vergine. Essa ricorda anche che dal popolo ebraico sono nati gli apostoli, fondamenta e colonne della Chiesa, e così quei moltissimi primi discepoli che hanno annunciato al mondo il Vangelo di Cristo. Come attesta la sacra Scrittura, Gerusalemme non ha conosciuto il tempo in cui è stata visitata (9); gli Ebrei in gran parte non hanno accettato il Vangelo, ed anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione (10). Tuttavia secondo l'Apostolo, gli Ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui vocazione sono senza pentimento (11). Con i profeti e con lo stesso Apostolo, la Chiesa attende il giorno, che solo Dio conosce, in cui tutti i popoli

acclameranno il Signore con una sola voce e «lo serviranno sotto uno stesso giogo» (Sof 3, 9) (12). Essendo perciò tanto grande il patrimonio spirituale comune a cristiani e ad ebrei, questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la mutua conoscenza e stima, che si ottengono soprattutto con gli studi biblici e teologici e con un fraterno dialogo. E se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo (13), tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione, non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli Ebrei del nostro tempo. E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli Ebrei tuttavia non devono essere presentati come rigettati da Dio, né come maledetti, quasi che ciò scaturisse dalla sacra Scrittura. Curino pertanto tutti che nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio non si insegni alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello Spirito di Cristo. La Chiesa inoltre, che eseca tutte le persecuzioni contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli Ebrei, e spinta non da motivi politici, ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli Ebrei in ogni tempo e da chiunque. In realtà il Cristo, come la Chiesa ha sempre sostenuto e sostiene, in virtù del suo immenso amore, si è volontariamente sottomesso alla sua passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini e affinché tutti gli uomini conseguano la salvezza. Il dovere della Chiesa, nella sua predicazione, è dunque di annunciare la croce di Cristo come segno dell'amore universale di Dio e come fonte di ogni grazia.

Anche questo punto, come quello precedente sull'islam, aveva alle spalle una lunga storia. Sebbene non si possano, ovviamente, menzionare tutti gli episodi e le circostanze che lo hanno costruito, si potrebbe segnalare, a mo' di esempio, l'amicizia di Giovanni XIII con Jules Isaac, autore, nel 1948, di un saggio fondamentale: *Jésus et Israël*. Questi, del resto, era già stato ricevuto, nel 1949, da Pio XII.

Il Concilio Vaticano II, in sostanza, almeno da parte cattolica, ha segnato l'inizio di un nuovo rapporto con le religioni, soprattutto quelle del bacino del Mediterraneo, rispetto alle quali ha riconosciuto avere un legame ontologico – ovverosia inerente la sua stessa identità religiosa –, sia filosofica che teologica. Esso, in definitiva, ha dato un notevole incentivo al dialogo interreligioso e ad un nuovo atteggiamento teologico senza preclusioni o pregiudizi. Ben difficilmente, senza il Concilio, delle pubblicazioni avrebbero potuto scrivere con esplicita chiarezza che le radici del cristianesimo sono nel giudaismo e che Gesù era un ebreo.³ O, per quanto riguardo l'islam, che oggi la Chiesa è invitata ad un rinnovato apprezzamento dell'esperienza

³ Cfr. H. WAHLE, *Ebrei e cristiani in dialogo. Un patrimonio comune da vivere*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2000. Sono questi i titoli di due capitoli del libro di sour Hedwig Wahle, della Congregazione di Nostra Signora di Sion, che tanto lavoro ha svolto a sostegno – soprattutto durante gli anni conciliare –, del dialogo con gli ebrei, mettendo in piedi, per esempio, anche il *Sidic* (Service International de Documentation Judéo-chrétienne). Il saggio, è arricchito da un'introduzione di Emilio Baccharini, già direttore del *Sidic*, il quale in relazione al rapporto tra le due religioni scrive: «Il loro modo concreto di rapportarsi, storico e religioso, non può essere, quindi, quello del misconoscimento o dell'odio reciproco, ma piuttosto quello della consapevolezza di essere inscindibilmente legati l'uno all'altro e di potere soltanto insieme formare quella verità eterna, come diceva il filosofo ebreo-tedesco Franz Rosenzweig, che è testimonianza alla/della unità-unicità di Dio» (*ivi*, p. 6).

spirituale dei musulmani.⁴ Persino sul piano prettamente spirituale, non mancano saggi comparativi che studiano, per esempio, la radicale vicinanza, se non reciproca influenza, tra esicasmismo e sufismo.⁵ Di per sé, dunque, la semplice annotazione di quest'ultima interrelazione di fondo, rivela un'identità spirituale di base comune, e manifesta in modo esplicito l'assurdità e la paradossalità di ogni conflitto relativo alle credenze religiose. Il nuovo approccio al pluralismo delle fedi, cioè, dovrebbe basarsi sull'identità condivisa e sulla sottolineatura di ciò che le varie religioni hanno in comune anziché su quello che hanno di distinto. L'Italia, ed in particolare la Sicilia, che nel medioevo è stata crocevia di culture, possono dimostrare, da questo punto di vista, la fecondità dell'incontro interculturale ed interreligioso. Molteplici sono, a questo riguardo, le documentazioni storico-archeologiche che attestano come in molte città siciliane, da Palermo a Iblea, a Modica a Scicli e in svariate altre ancora, ci fosse una pacifica convivenza religiosa.⁶

Dimentichi di questi esempi storici positivi, e dei legami identitari comuni, si è assistito, invece, soprattutto negli ultimi anni, a gravi e preoccupanti fenomeni di fondamentalismo. Di esso, come scrive Bongiovanni, e ciò va sottolineato, è necessario parlare al plurale, perché riguarda non una singola religione ma tutte.⁷ Nasce, da questo punto di vista, l'esigenza di capire meglio che cosa sia il fondamentalismo e da che cosa origini. Esso è legato essenzialmente alla questione identitaria che viene difesa – anche per ragioni sociali e politiche –, come fosse un assoluto. Ogni deriva fondamentalista, infatti, è contestualmente legata all'ignoranza dei processi storici, i quali dimostrano chiaramente che non esiste e non mai esistita, anche in campo religioso, un'identità univoca, chiusa, autonoma. La storia, anzi, documenta come le identità delle singole religioni siano sempre il frutto di un rapporto osmotico con l'esperienza spirituale della cultura religiosa vicina. Le rivendicazioni fondamentaliste, sotto questo aspetto, non sono certo prive di un'estrema e radicale paradossalità. Un'ulteriore singolarità i cui effetti sono sotto gli occhi di tutti, però, è che proprio la secolarizzazione, la quale sembrava aver rimosso Dio, ha finito invece con il rivalutare il religioso. Infatti, anche e soprattutto come reazione ad alcuni episodi fondamentalistici – e ovviamente non si può non menzionare l'11 settembre 2001 –, la religione è tornata, in pieno post moderno, ad assumere un ruolo centrale nel dibattito

⁴ Commentato l'intervento di Giovanni Paolo II a Casablanca del 19 agosto 1985, che invitava ad esercitare la mutua comprensione e a superare le vecchie abitudini, Borrmans scriveva che «questo doppio invito richiede un apprezzamento rinnovato dell'esperienza spirituale dei musulmani e dunque un discernimento teologico aggiornato nei riguardi della loro religione» (M. BORRMANS, *Per un discernimento cristiano della religione musulmana* in M. CROCIATA (ed.), *Per un discernimento cristiano sull'Islam*, Città Nuova/Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2006, p. 145.

⁵ Segnaliamo, al riguardo, C. GREPPI, *L'origine del metodo psicofisico esicasta*, Il leone verde, Torino 2011.

⁶ Per un approfondimento della documentazione che riguarda la convivenza, nella Sicilia medioevale, di ebrei, cristiani e musulmani, si rimanda a S. FIORILLA, *La Sicilia sudorientale crocevia di culture: sulle tracce di cristiani, ebrei e musulmani nel medioevo*, in B. APRILE (ed.), *Dialogo tra le culture. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Edizioni Messagero, Padova 2011, pp. 336-364.

⁷ A. BONGIOVANNI, *Fondamentalismi*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2010, p. 8.

politico. Si possono facilmente intendere, quindi, quali siano le ragioni che hanno reso e che rendono il dialogo interreligioso un indispensabile strumento di coesione sociale ed uno strumento di pace.

In sintesi, quindi, il fondamentalismo risulta essere una reazione alla minaccia di veder contaminata ed oscurata la propria identità religiosa. Sotto questo aspetto, come si diceva, esso è appunto intimamente connesso con il secolarismo, che, nato nella civiltà occidentale europea, si sta espandendo – per quanto secondo talune ricostruzioni interpretative le sue cause ultime sembrano da rintracciarsi nella società cristiana europea – anche ad altre culture e religioni, ivi comprese l’islam e l’ebraismo. A prescindere dagli effetti paradossali menzionati, dunque, merita un approfondimento l’ampio tomo che Charles Taylor, studioso canadese docente emerito alla McGill University, ha dedicato alle origini del secolarismo dal titolo *L’età secolare*.⁸ Quest’ultimo, sebbene dedicato specificatamente all’ambito cristiano occidentale, descrive un fenomeno che, con gli stessi meccanismi, insiste e va ad incidere anche sull’identità religiosa ebraica e musulmana. Taylor riporta, a questo riguardo, tre significati specifici del termine secolarismo: la rimozione della religione dalla sfera politica; la diminuzione della pratica religiosa; e la scelta della fede come opzione fra altre.⁹ Esso, a suo avviso, avrebbe alle spalle numerose cause, che sarebbe lungo riassumere nel dettaglio, tra le quali si potrebbe menzionare: il superamento della cosmologia platonico-aristotelica, la scoperta di un ordine immanente nella natura, il deismo illuminista, la riforma protestante e varie altre cause ancora. Sebbene, pertanto, non sia oggetto di questo studio approfondire le varie causalità che hanno secolarizzato le società che si affacciano sul Mediterraneo – in modo diretto in Occidente, in modo indiretto attraverso l’Occidente stesso nei paesi arabi ed in Israele – quello che vorremmo sottolineare è l’intreccio paradossale che, attualmente, vivono i “popoli del Libro”. Il fondamentalismo, infatti, come reazione al secolarismo, vorrebbe difendere un’identità di cui il dialogo interreligioso e la ricerca teologica, come abbiamo visto, mettono invece in evidenza le radici comuni. Da questo contesto, emerge un dinamismo assai complesso di cui è necessario prendere coscienza e mettere nel giusto binario, affinché sia sviluppata una convivenza pacifica ed un’identità religiosa matura, che non si senta, cioè, minacciata, e che sia al contempo consapevole del debito che esse stessa ha con le culture religiose con le quali è entrata storicamente in contatto. In relazione a quanto detto, ciascuna religione dovrebbe fare un lavoro profondo contro tutti gli “ismi” che potrebbero caratterizzare la propria identità, quali appunto il fondamentalismo ed il secolarismo, ma anche il relativismo. Va tuttavia

⁸ CH. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009. In italiano, sul medesimo tema, si ricordano anche: ID., *Le radici dell’io*, Feltrinelli, Milano 1993 e ID., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma 1994.

⁹ Può essere utile per una valutazione delle tre distinzioni intorno al secolarismo rimarcate da Taylor, menzionare quelle del filosofo Marramao: «1) secolarizzazione come tramonto della religione; 2) secolarizzazione come conformità al mondo; 3) secolarizzazione come desacralizzazione del mondo; 4) secolarizzazione come “disimpegno” della società dalla religione; 5) secolarizzazione come “trasposizione” di credenze e modelli di comportamento dalla sfera religiosa a quella secolare» (G. MARRAMAIO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 141).

annotato, a questo riguardo, come le varie teologie si dimostrino ancora oggi alquanto impreparate ad affrontare tutte le sfide inerenti il pluralismo e la convivenza religiosa.¹⁰

In vista di una crescita e di uno sviluppo teologico in questa direzione, si potrebbe chiamare in causa l'esempio emblematico del dibattito che si è sviluppato nei primi del Novecento in seguito alla pubblicazione, da parte dello storico luterano Adolf von Harnack, del suo volume sull'essenza del cristianesimo.¹¹ Questi, infatti, si poneva nel libro una domanda sulla quale dovrebbero parimenti interrogarsi gli storici di ciascuna religione: "qual è l'identità ultima del cristianesimo?". Ovverosia, si chiedeva, qual è il suo aspetto non accidentale ma essenziale? Lo studioso tedesco, infatti, distingueva un nucleo immutabile sempre valido (*Kern*), dalla scorza (*Schale*) dai rivestimenti storici mutevoli, ed era convinto che le forme storiche del cristianesimo fossero soggette ad una sorta di *Aufheben* hegeliano, inteso come processo che distrugge e conserva l'antico trasfigurandolo. Harnack, nel suo saggio, sosteneva appunto che l'essenza del cristianesimo è il semplice messaggio etico di Gesù. A suo avviso, cioè, l'identità cristiana che conosciamo oggi rappresenterebbe il risultato finale di una stratificazione culturale successiva: ebraica, greca e romana. La suddetta sovrapposizione rappresenterebbe, appunto, una sorta di sovra strutturazione esteriore rispetto alla identità essenziale del cristianesimo, la quale, a suo dire, sarebbe prettamente ed esclusivamente etica. Nella logica della riflessione che stiamo portando avanti, una tale lettura dell'identità religiosa come stratificazione, risulta appunto significativa, sebbene l'ermeneutica harnackiana sia stata contestata, per esempio, dal teologo Joseph Ratzinger, che, in *Fede Verità e Tolleranza*, dichiara di non essere d'accordo con questa presunta ellenizzazione del dogma cristiano.¹² La tesi di Harnack, infatti, fornisce una dimostrazione storica della sostanziale identità aperta del cristianesimo. Come si accennava, però, è questa una conclusione che si potrebbe pacificamente applicare anche all'ebraismo e all'islam.

È soprattutto significativo, però, testimoniare le reazioni ed il dibattito immediatamente successivo alla pubblicazione di *L'essenza del cristianesimo*. Il compagno di Harnack alla scuola di Gottinga, Ernst Troeltsch, scrisse per esempio un articolo dal titolo: *Che significa "Essenza del cristianesimo"?* nel quale sottolineò un principio dialogico fondamentale: l'importanza del metodo storico su quello dogmatico, in quanto, come scriveva: «Proprio del metodo dogmatico è puntare sul petto la pistola dell'aut-aut». Un'altra reazione altrettanto significativa, fu quella svolta da Dilthey, il quale, pur non accettandolo senza critiche, assunse il concetto harnackiano

¹⁰ Bongiovanni in un altro studio mirato alla formazione al dialogo sottolineava che «La teologia deve accettare il fatto di trovarsi di fronte a nuovi problemi con la necessità di rivedere vecchi modelli teologici, non sempre adeguati a fornire elementi utili in risposta a questioni che scaturiscono dagli incontri interreligiosi» (A. BONGIOVANNI, *Il dialogo interreligioso. Orientamenti per la formazione*, EMI, Bologna 2008, p. 16).

¹¹ A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003.

¹² Cfr. J. RATZINGER, *Fede verità e tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, p. 96.

di essenza (*Wesen*) applicandolo, però, non più al cristianesimo, ma all'esperienza religiosa in generale. Dilthey, a questo riguardo, parlava non a caso di un'essenza comune delle religioni, annotando che «L'esperienza resta sempre soggettiva: solo l'intelligenza delle creazioni religiose basata sull'esperienza retrospettiva rende possibile una conoscenza oggettiva della religione. È per questo che il procedimento metodico per la determinazione dell'essenza della religione deve attenersi alle sue creazioni. La religione invero esiste in forme svariate, ciascuna delle quali rappresenta un insieme concreto particolare. Ognuna di queste religioni ha una storia, e tutte queste creazioni storiche possono essere sottoposte al metodo comparativo, in modo da cogliere l'essenza della religione ad esse comune».¹³ La reazione più emblematica, però, la formulò Loisy, il quale collocava l'identità essenziale del cristianesimo, non all'inizio della sua storia, ma alla fine del suo percorso di sviluppo attraverso le culture e le religioni storiche del mondo. Si domandava al riguardo: «Perché si dovrebbe ritenere che l'essenza dell'albero sia contenuta in una particella del seme dal quale è sorto, e perché non si sarebbe anche effettivamente e più perfettamente realizzata nell'albero che nel suo seme?».¹⁴ Dalle pagine del padre francese, sebbene tacciato di modernismo, emergono, in altre parole, degli inviti impliciti all'intercultura, al dialogo e all'identità religiosa aperta, senza restrizioni fondamentaliste di sorta.

In conclusione di queste brevi riflessioni, è dunque opportuno ribadire l'importanza del dialogo interreligioso, che è ad un tempo istanza di superamento sia del fondamentalismo che del secolarismo. La Chiesa, soprattutto, dopo la promulgazione della Dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II, ne ha riconosciuto l'importanza, creando, al contempo, anche un Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso. Un documento di quest'ultimo del 1991, per esempio, *Dialogo e annuncio*, distingueva quattro forme diverse e complementari di dialogo: quello della vita, quello dell'azione, quello dei concetti e quello dell'esperienza religiosa.¹⁵ Ciò dimostra eloquentemente la maturata sensibilità ecclesiale rispetto al tema, confermata, del resto, dallo stesso Benedetto XVI, che, nel suo discorso di Colonia del 20 agosto 2005, si è espresso con estrema chiarezza sull'importanza del dialogo interreligioso, sostenendo che esso è «una necessità vitale» dal quale «dipende in gran parte il nostro futuro». Egli precisava anche che le lezioni del passato devono servire ad evitare di commettere gli stessi errori, ed aggiungeva la volontà dei credenti cristiani ad «imparare a vivere rispettando l'identità dell'altro». Riguardo a questa posizione, cioè, Papa Ratzinger non ha fatto altro che raccogliere l'eredità del Concilio Vaticano II, che, al punto 2 di *Nostra aetate* affermava che la Chiesa «nulla rigetta di quanto è vero e santo nelle religioni non cristiane» e che «Nelle altre religioni è presente un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini».

¹³ W. DILTHEY, *Ermeneutica e religione*, Rusconi, Milano 1992, p. 142.

¹⁴ A. LOISY, *Il vangelo e la chiesa*, Ubaldini, Roma 1976, p. 76.

¹⁵ Riguardo al dialogo dell'esperienza religiosa, si potrebbe ricordare, per esempio, la nascita, nel 1993, del DIM, ovvero del Dialogo Interreligioso Monastico, portato avanti da monaci, ma anche laici, che si scambiano l'ospitalità e si confrontano sulle loro pratiche ed esperienze religiose.

L'importanza del dialogo, pertanto, si è progressivamente affermata nella Chiesa cattolica come una necessità storica. Essa, però, rivela al contempo anche il vero volto e la vera identità della religione, che deve appunto essere "dialogica", ovvero aperta all'altro. Concepire la propria appartenenza religiosa in termini assolutistici è, come abbiamo visto, una devianza fondamentalista, ma anche un paradosso, un'assurdità, una dimostrazione implicita di analfabetismo storico. Si è cercato di dimostrare, infatti, che non esiste, specialmente nel bacino del mediterraneo, un'identità assoluta, un'identità pura, un'identità autosufficiente. Ogni identità religiosa che si affaccia su di esso, è il prodotto di uno scambio culturale, di una contaminazione, di una fecondazione reciproca. L'identità cristiana, quella islamica o quella ebraica devono appunto molto al fatto che ciascuna di queste religioni si è sviluppata in tensione, ma anche in contatto, in dialogo osmotico con l'altra, attingendo ad un medesimo humus culturale. Pertanto, sono due realtà ben distinte la rivendicazione della propria specificità e l'esclusione fondamentalista. È doveroso ribadire, a questo riguardo, che il vivere con radicalità la propria fede, il rivendicare la propria particolarità religiosa, non ha nulla a che vedere con l'intolleranza fondamentalista. La radicalità, in altri termini, non si deve opporre alla convivenza e al dialogo, malgrado quest'ultimo sia appunto letto, negli ambienti religiosi più chiusi, come una tendenza nefasta che conduce inevitabilmente a delle crisi identitarie e al relativismo pluralistico. Tuttavia, tali eventuali sviluppi sono tutti da dimostrare, e superare il fondamentalismo con una radicalità aperta e consapevole è anzi la strada migliore per evitare preliminarmente i conflitti socio-religiosi. Da questo punto di vista, uno dei compiti che si deve assumere un teologo impegnato nel dialogo interreligioso, consiste nel fare un lavoro di discernimento. Egli deve mettere in evidenza e dimostrare, cioè, che un'identità religiosa è fatta anche di elementi accidentali, che non esiste un'identità religiosa autosufficiente ed autonoma. Un pensiero cristiano maturo, dunque, è in un certo senso obbligato a dare sottolineatura del fatto che non esistono appartenenze religiose che scendono dall'alto, e deve altresì attestare che l'identità religiosa è un elemento non statico ma dinamico. Il fondamentalismo, da questo punto di vista, emerge appunto come un rifiuto pregiudiziale di questa dinamicità, come un'opzione previa e storicamente disinformata verso la fissità. Ogni identità religiosa, invece, risulta, come si diceva, fatalmente contestualizzata, sia storicamente che culturalmente. Questa inevitabile storicità del religioso, in definitiva, è relatività, ma non corrisponde, come direbbe Raimon Panikkar, al relativismo. La relatività, infatti, è il semplice riconoscimento dell'elemento storico delle religioni, il relativismo, invece, è una svalutazione a priori, silente e sprezzante, che è necessario respingere con forza.

La consapevolezza, anzi, di quanto le identità religiose siano relative, dovrebbe servire da premessa per dialogare. Le religioni dovrebbero sentirsi obbligate, per così dire, a riconoscersi, e quindi a dialogare tra loro. L'incontro interreligioso, in altre parole, si dovrebbe fondare sulla relatività, stando bene attento, però, ad evitare il relativismo. In sintesi, dialogare, accogliere la diversità, è una forma di arricchimento, è sempre una crescita, uno stimolo per raggiungere consapevolezze ulteriori. Esso è in ultima istanza un aumento di identità, non una diminuzione. Va sempre ricordato,

a questo riguardo, un principio di fondo: quello, cioè, che chiudendo agli altri, chiudendo alla diversità, si chiude inevitabilmente la porta al divino, ed è proprio in questa veste che il fondamentalismo diventa una minaccia non soltanto per la società, ma anche per la propria tradizione religiosa.