

AII

87

Il convegno “Le ragioni del dialogo: grammatica dell’incontro tra le religioni” è stato organizzato dall’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dal Dipartimento di Filosofia dell’Università di Salerno, in collaborazione con il Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università di Napoli e con l’Associazione Italiana per gli Studi di Filosofia e Teologia (Aisfet), nonché con l’Associazione Italiana di Filosofia della Religione (Aifr).

Le ragioni del dialogo

Grammatica del rapporto fra le religioni

Atti del Convegno
Napoli, 20–21 febbraio 2004

a cura di
Francesco Saverio Festa
Sergio Sorrentino



Copyright © MMV
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
tel. (06) 93781065

ISBN 88-548-0053-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2005

Indice

- 7 Presentazione
di *Sergio Sorrentino*
- 11 *Francesco Saverio Festa*
Il pluralismo religioso e la “grammatica” del dialogo
- 27 *Amos Luzzatto*
Un punto di vista ebraico sul dialogo tra le religioni
- 31 *Giorgio Bouchard*
Il Protestantesimo fra ortodossia e liberalismo
di fronte al dialogo interreligioso
- 45 *Gaetano Favaro*
Il dialogo interreligioso tra silenzio, parola e mistero
- 71 *Daniele Garrone*
Monoteismi e violenza
- 77 *Jacques Dupuis (†)*
Il dialogo interreligioso, una sfida per la coscienza cristiana
- 101 *Mokdad Arfa*
Quali ragioni per un dialogo interreligioso
- 111 *Paolo Dall'Oglio*
Una testimonianza da un monastero nel deserto
- 119 *Irene Kajon*
Dubbio di sé e prossimità
come principi del dialogo interreligioso oggi

- 139 *Michael D. Ryan*
Identità umana e identificazione religiosa.
Il problema fede e etica oggi
- 155 *Adriano Fabris*
Fondamentalismi religiosi e problema dell'indifferenza
- 167 *Sergio Sorrentino*
La grammatica del dialogo interreligioso.
Per un approccio critico al rapporto tra le religioni

Presentazione

Sergio Sorrentino

Il rapporto tra le religioni rappresenta oggi un tema e un problema all'ordine del giorno della storia umana. È questo un tema di discussione assai diffuso nel contesto odierno. E non sempre è agevole districarsi nei vari orientamenti in proposito espressi nell'opinione pubblica. È particolarmente arduo chiarire due aspetti di questa impegnativa questione. Il primo è relativo alla natura delle religioni stesse e alla loro funzione nelle dinamiche storiche della società globale. Da questo deriva la comprensione del contributo che le religioni apportano all'evoluzione dei processi in atto a livello mondiale nonché alla metamorfosi/preservazione di quello spazio cosmopolitico nel quale soltanto si rende possibile la cura dell'umano e la sua congruente promozione. Il secondo aspetto riguarda invece il rapporto che si stabilisce tra le religioni nonché la "grammatica" che lo comanda e ne consente l'attuazione positiva. Questo secondo aspetto non è di poco conto, stante la conflittualità palese che in diversi scenari del contesto mondiale si innesca dalla contiguità di tradizioni religiose differenti. È questo un enigma antico e ricorrente della storia umana. Esso può oggi acquisire un impatto impressionante, e non soltanto per le conseguenze particolarmente disastrose e drammatiche che questo scontro produce nelle regioni in cui trova facile esca, ma anche per l'amplificazione con la quale i media ne propagano la consapevolezza e ne registrano la traccia nel nostro immaginario. E ciò tanto più, quanto più in questo immaginario vive la memoria, sia pure sopita, di antiche "guerre di religione" che covano nell'inconscio dei popoli, e che forse facilmente si possono riattivare con un minimo di fomento ideologico.

È un tema dunque che esige di essere affrontato con gli strumenti dell'intelligenza, con analisi adeguate e con una discussione aperta e senza reti di protezione ideologica. A esso nel 2004 (20–21 febbraio) è stato dedicato un Convegno presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli intitolato "Le ragioni del dialogo: Grammatica dell'incontro tra le religioni". Esso era organizzato dallo stesso Istituto e dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Salerno, in collaborazione con il Dipartimento di Scienze giuridiche della Seconda Università di Napoli, dell'Associazione Italiana per gli Studi di Filosofia e Teologia (Aisfet) e dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione (Aifr). In effetti la stessa intitolazione che ha caratterizzato i lavori del Convegno ne ha indirizzato le relazioni e la ricca discussione che ne è seguita. In questo volume sono raccolte quasi tutte le relazioni tenute al Convegno, cui poi si è aggiunto il saggio di Michael Ryan, emerito della Drew University (NJ), "Identità umana e identificazione religiosa. Il problema fede e etica oggi"; questo infatti toccava un motivo problematico più volte evocato dalla discussione sviluppata in quella sede.

Il Convegno si è svolto in tre dense sezioni di lavoro. Nella prima, presieduta e animata con grande maestria e pertinenza da Giuseppe Zarone (Università di Salerno), si è aperta con una introduzione di Francesco Saverio Festa (Università di Salerno), nella quale è stato formulato il ventaglio di quesiti che il rapporto tra le religioni oggi solleva; essi ricoprono campi disciplinari disparati e investono il terreno stesso della politica, come quell'introduzione ha messo bene in luce. Sono state poi presentate due relazioni. Gaetano Favaro (Università di Lugano) ha svolto il tema "Il dialogo interreligioso tra silenzio, parola e mistero", Daniele Garrone (Facoltà Valdese di Teologia – Roma) ha affrontato il problema "Monoteismi, Scritture e dialogo". È stato poi letto al pubblico un conciso, ma penetrante intervento di Amos Luzzatto (Presidente Ucei), il quale, impedito a presenziare ai lavori, ha fatto pervenire un testo scritto che qui pubblichiamo: "Un punto di vista ebraico sul dialogo tra le religioni". La seconda sessione, presieduta da Sergio Sorrentino (Università di Salerno) si è svolta con le relazioni del compianto Jacques Dupuis (Università Gregoriana – Roma) su "Il dialogo interreligioso. Una sfida per la coscienza cristiana", di Mokdad Arfa su "I rapporti tra le religioni nella visuale del-

l'Islam", e di Irene Kajon (Università di Roma "La Sapienza") su "Dubbio di sé e prossimità come principi del dialogo interreligioso oggi". La terza sessione, infine, presieduta e introdotta da Giuseppe Limone (Seconda Università di Napoli) si è avvalsa di due contributi narrativi, ma assai carichi di spunti di analisi e di discussione, di Giorgio Bouchard (Pastore valdese – Torre Pellice) su "I protestanti tra ortodossia e liberalismo di fronte al dialogo interreligioso", e del gesuita italo-siriano Paolo Dall'Oglio (Monastero di Deir Mar Musa – Siria) su "Una testimonianza da un monastero nel deserto", e si è poi conclusa con la relazione di Adriano Fabris (Università di Pisa) su "Fondamentalismi religiosi e il problema dell'indifferenza". Questa ha avuto quasi il sapore di un riepilogo dei lavori. Varrebbe infine qui la pena di richiamare tutti gli apporti alla discussione che hanno puntualizzato il Convegno. Ne rendono testimonianza i contributi raccolti in questo volume. Essi sono anche il frutto del dibattito sollevato in quella sede.

L'approccio alla tematica in discussione, come si evince da questo libro, è stato attivato da angolature molto differenti. E tuttavia da tutte queste prospettive si sono toccati dei nodi problematici che interessano l'intelligenza filosofica, l'ermeneutica teologica e l'impatto etico-politico. Di fatto non è lecito oggi affrontare il problema del rapporto, o del confronto/scontro tra le religioni, senza che ciò abbia un impatto immediato con quei nodi problematici. La loro congruente chiarificazione e soprattutto la loro approfondita analisi diventa una esigenza della nostra cultura dalla quale non è lecito prescindere. È vero che il Convegno, e i contributi qui pubblicati, indicano palesemente un orientamento netto e preconizzano una modalità di rapporto tra le religioni che si raccoglie sotto la nozione di "dialogo". Ma il dialogo risulta essere un impegno che richiede le procedure severe di una "grammatica". Esso è una pratica da instaurare e ha una struttura saldamente etica. E pertanto coinvolge tutte le risorse proprie del linguaggio e dell'agire umano. E forse è anche una delle chiavi per una cultura adeguata a un altro mondo possibile. Essa beninteso va plasmata con strumenti concettuali appropriati, con orientamenti etici sapientemente organizzati, e con strutture linguistico-comunicative ben calibrate. I testi qui presentati vanno inquadrati esattamente in questo tipo di orientamento e in questo sforzo creativo.

Il pluralismo religioso e la “grammatica” del dialogo

Francesco Saverio Festa

1. La problematicità del linguaggio religioso e la filosofia

Quale senso dare all’altisonante formulazione del nostro tema, “Grammatica del dialogo interreligioso”? Un dialogo tra le *religioni del Libro* non può non presupporre una sincera riflessione su forme, parole, regole, su cui basarsi e esprimersi nel tentativo di *decifrare* il pluralismo religioso nei due aspetti di un unico processo: come dialogo in senso stretto delle religioni tra loro, come dialogo interreligioso *pubblico*, nel senso lato della vita di relazione nel contesto di una società multireligiosa e multietnica. Ma è possibile che una religione possa comprendere sino in fondo le altre, nel loro autentico significato originario? È possibile pervenire a una comprensione *veritativa* dell’esperienza religiosa nella sua universalità? Si usa dire che in un’esperienza religiosa si possono distinguere tre elementi: il dato storico-culturale; la mediazione linguistica; il tema del mistero. Ogni religione mostra infatti un’identità, una specificità, una differenza di elementi e di caratteristiche.

In opposizione a quanti sostenevano l’irriducibilità delle differenze religiose, il deismo settecentesco, coltivando il sogno di una religione naturale e razionale, esprimeva la convinzione che fosse possibile

l'accordo su un nucleo minimo di verità, quasi a covare la speranza di un'unità originaria profonda di tutte le religioni, al di là delle differenze; in buona sostanza era il tentativo di disvelare il *volto nascosto di Dio* e la persona umana creata a immagine di Dio. Ciò tuttavia, almeno sinora, si è rivelata una grande illusione. Jan Assmann, nel suo *Herrschaft und Heil*,¹ sostiene che le tre religioni monoteistiche contengono l'antagonismo nel loro stesso codice genetico. Infatti esse si succedono l'una all'altra cronologicamente, in nome della categoria concettuale di *counter-religion*: l'Ebraismo sorge contrapponendosi all'idolatria egiziana e orientaleggiante, il Cristianesimo all'Ebraismo, l'Islam all'Ebraismo e al Cristianesimo insieme. Tuttavia nel corso dei secoli accanto alle religioni sono cresciute filosofia, scienza, tecnica, arti e mestieri, innescando un cammino verso i *diritti dell'uomo*, scandito da libertà d'opinione, esigenza del pluralismo, senso della tolleranza.

Per fare un esempio, verso il 1840 comincia a prendere piede in Europa l'Ebraismo della riforma, un tipico prodotto della modernità. Esso è antitradizionalista e pragmatico, incline a interiorizzare la fede, col recupero *illuministico* di Moses Mendelssohn² e con la conseguente separazione tra Stato e Chiesa. Un Ebraismo insomma pronto a liberarsi del suo arcaico particolarismo per divenire una fede universale. Leopold Zunz, Zachariah Frankel, Abraham Geiger, della scuola della "scienza dell'ebraismo" influenzata da Kant e Hegel, sembrano non voler concedere nulla al mistico, al misterico o all'irrazionale. Il mondo cristiano a sua volta, dopo aver perseguitato nel corso dei secoli gli ebrei "deicidi" (l'Islam mostra invece ampia tolleranza verso il "popolo deicida"), concede attestati e promesse di integrazione in cambio

¹ Cfr. J. Assmann, *Herrschaft und Heil*, München, Carl Hanser Verlag, 2000 (trad. it.: Einaudi, Torino 2002). Cfr. pure G. Steiner, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003.

² Per Moses Mendelssohn l'Ebraismo, dopo la legge rivelata sul Sinai, la *Torah*, non è un corpo di dottrine, ma riguarda solo la morale e il comportamento umano. È questo l'illuminismo dei *maskilim* (illuminati) contro ogni sorta di integralismo. Perciò qualcuno oggi scrive che anche per l'Islam occorrerebbe un Mendelssohn o uno Spinoza, ossia un pensatore capace di andare alla radice del testo sacro, proprio come osò fare Spinoza con la Bibbia. Ciò dovrebbe facilitare l'integrazione politica dei musulmani in Occidente sulla base della democrazia e delle sue leggi, ponendo da parte religione e usanze culturali. Cfr. S.J. Al-Azm, *L'illuminismo islamico*, Di Renzo, Roma 2001.

dell'*assimilazione* politico–socio–culturale. Significativi riconoscimenti hanno luogo in Austria, Germania, Gran Bretagna, persino nella Francia assillata dal noto "caso Dreyfus". Si prendeva atto che l'Ebraismo si era lentamente evoluto, rilevando che esperienze religiose, sino a quel momento espresse tramite visioni misteriche, potevano essere ora concettualizzate e apprese dall'intelligenza critica. Il *mythos* era stato trasformato in *logos*. Il mondo ebraico aveva compreso che un'integrazione politica poteva avvenire solo sulla base della democrazia e delle sue leggi, ponendo da parte usanze religiose e usanze culturali. Ma tale accettazione non può sottrarsi alla considerazione che l'idea di diritti umani è *inderogabilmente religiosa*, in quanto poggia in ultima analisi sulla convinzione che ogni essere umano è *sacro*. Non a caso su tale asserto le tre religioni abramitiche sostengono che una delle virtù che hanno in comune è il sentimento di pietà nei confronti degli altri, un tema che, a loro dire, nessuna legislazione di uno Stato terreno potrà mai codificare appieno. Sovente infatti i diritti umani codificati in leggi sono etichettati come *secolari* dai loro detrattori *religiosi*, che li ritengono non solo separati dalle religioni, ma anche fundamentalmente antitetici a esse. Proprio rispetto al modo in cui vengono *regolati* i diritti umani i dogmi dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islam sono spesso oggetto di discussione tra gli stessi seguaci, con profonde fratture interne.

Ma sorge un'altra serie di domande cruciali in nome del non essere *indifferenti alle differenze*. Quale versione di tali religioni monoteistiche è da intendersi come definitiva? Non a caso il dibattito interno a esse sta tutto nell'interpretazione di passaggi cruciali delle Scritture sacre, generando odi, rancori, divisioni, condite da reciproche accuse di eresia. Ma stando attenti alla valorizzazione delle differenze, come alla specificità delle religioni, quale atteggiamento assumere rispetto alla modernità, al mito del progresso, alla secolarizzazione, al cosiddetto *materialismo strisciante*? E ancora: quale atteggiamento dinanzi alla missione (*Dawa*), considerando che è opinione corrente, specie tra i musulmani, che ogni *etica della missione* altro non è che una forma del colonialismo occidentale? Forse, più che in un'età di pluralismo religioso ci si trova in un'età di pluralità di missioni? Contro ogni *ortodossia totalitaria della Chiesa* non è necessaria forse un'esegesi foriera di un riconoscimento delle Scritture appartenenti all'altrui tradi-

zione? E allora quale spiritualità e quali valori comuni? Quale analisi linguistica del termine *prossimo*? È possibile leggere l'*altro*, il *diverso*, al di fuori dei criteri forniti dalla propria religione di appartenenza? È possibile curare un'immagine degli uni e degli altri al di là degli stereotipi, dalla questione dei *matrimoni misti* sino ai conflitti internazionali, a cominciare da quello israelo-palestinese?

Nel suo saggio in questo volume Mokdad Arfa ha proposto tre punti cruciali: parola di Dio, profezia, rapporto tra ragione e rivelazione. Che fare? Il nodo cruciale oggi è dare vita a un modo di vedere fondato su principi di giustizia e equità, consapevoli delle varie realtà della società pluralistica. Ha scritto Sami Aldeeb:

L'Occidente tenta di ridurre lo scontro tra le differenti comunità religiose attraverso dialoghi interreligiosi: ma questi dialoghi evitano accuratamente tutti i punti di frizione [...]. Questi dialoghi si svolgono tra gruppi religiosi che spesso non hanno cognizioni giuridiche e il senso delle realtà; i giuristi non vi partecipano. Cosa ancor più grave, manca spesso il coraggio, dal momento che questi religiosi hanno tutti un cadavere nell'armadio: «Copri i miei difetti che io copro i tuoi». Non c'è da sorprendersi dunque, se trent'anni di dialogo interreligioso non hanno potuto trovare una soluzione al problema del matrimonio tra una musulmana e un non-musulmano o a quello della costruzione di luoghi di culto per i cristiani che lavorano in Arabia Saudita. Non è esagerato affermare che l'unico vantaggio concreto di questi convegni è che nel corso del loro svolgimento si mangia bene a spese dello Stato, mentre la povera gente continua a subire le discriminazioni religiose, talvolta a prezzo della vita.³

Le tre fedi monoteistiche divergono notevolmente in materia teologica, hanno visioni opposte su questioni fondamentali del tipo di quali siano da considerarsi autenticamente *Sacre scritture* e di come rag-

³ S. Aldeeb, *La sfida islamica ai diritti dell'uomo nei Paesi arabo-musulmani ed all'estero*, in A. Rigo (a cura di), *Le tre religioni di Abramo. Visioni di Dio e valori dell'uomo*, Marsilio, Venezia 2003, p. 180. Esemplare in tal senso la famosa *Lettera cipriota* di Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya dei primi anni del Trecento. Essa ribadisce, contro ogni tentativo di dimostrare sempre e comunque la verità della propria fede, che l'unico dialogo possibile è quello basato sulla conoscenza reciproca e sulla presa di coscienza di una diversità di fondo, senza ipocrisie ecumeniche e senza demonizzazioni di sorta. «Perché voi, dunque, infliggete ai prigionieri musulmani un trattamento contrario all'umanità e alla religione?» (cfr. T.A. Ibn Taymiyya, *Lettera a un sovrano crociato*, a cura di M. Di Branco, BvS, Milano 2004, p. 52).

giungere la salvezza, e non concordano sugli obblighi che i credenti debbono avere nei confronti di Dio. Rammenta la sura 5, 48: «Se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di Voi tutti un solo popolo (o una sola comunità); ma non lo ha fatto per provarvi [...]. Gareggiate, quindi, nelle opere buone: tutti ritornerete a Dio, ed egli allora vi farà conoscere quelle cose attorno alle quali ora siete in discordia».

Tuttavia, al di là delle differenze, la loro concezione fondamentale di *virtù*, ovvero del modo d'agire morale degli uomini, presenta alcune rilevanti analogie. Queste tre religioni condividono l'idea di "giusta condotta di vita", l'idea di un'etica applicata o di morale vissuta. È questo un dato estremamente rilevante per l'attuale tematica dei diritti umani, poiché sul piano pratico i diritti umani si occupano di come gli esseri umani debbono essere trattati. Vi sono poi altri elementi comuni: l'*ethos* profetico con richiamo alla *voluntas Dei*, come volontà di verità, amore e giustizia; la pietà verso l'uomo nella costituzione della società civile; la misericordia; la compassione–solidarietà, come capacità umana di soffrire con l'altro; la mistica come prossimità a Dio.⁴ Insomma esiste la possibilità concreta che i valori religiosi propri di un individuo si traducano in forma concreta nella condotta tenuta dal membro di un'altra fede monoteistica. È un'appartenenza a una comune *umanità* che condivide le stesse preoccupazioni e che sperimenta gli stessi diritti, pur continuando a onorare Dio secondo le diverse regole imposte dalle distinte religioni. Si è forse definitivamente compreso che rendere servizio all'umanità è il miglior modo di onorare Dio? Ci si domanda sovente se i rapporti tra fede o credenza e ragione non possano andare incontro a un processo di "verosimiglianza oggettiva" e quindi verificabile. Può essere vero che la religione può animare il mondo solo se diviene profana e razionale? Tra l'altro, gli ulema, come pure i rabbini e i preti, hanno inventato un diritto adatto al proprio tempo. E non potrebbe forse essere stato un diritto umano qualificato come divino per ragioni storiche?

⁴ Cfr. P.C. Bori, *Tolleranza, pluralismo, dialogo nella prospettiva del futuro*, in *Le tre religioni di Abramo*, cit., pp. 63–65. Cfr. pure A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, Mondadori, Milano 2001. Chouraqui ha la convinzione che le tre religioni abramitiche attingono tutte a una medesima fonte: le tavole della Legge mosaica.

A proposito della normatività, tante regole possono tranquillamente esser abbandonate, come è già accaduto in passato. Per esempio, la morte per lapidazione è veramente menzionata nel Corano? E allora non solo è necessario *revisionare* la vulgata delle sacre Scritture delle tre religioni, ma è altresì importante stabilire quali sono i veri confini della Parola rivelata. Cosa significa mai quel termine, sovente *sub iudice*, che corrisponde a *rivelazione*? Non potremmo accorgerci, dopo averle perimetrare, che forse è più facile tracciare le linee di confine di un incontro piuttosto che di uno scontro tra i vari testi sacri di una religione rivelata? Queste religioni paiono proprio tutte voler lasciare l'uomo padrone del proprio destino. Ha senso una critica della *ragione religiosa*, non solo dei testi fondamentali, ma di tutte le determinazioni e realizzazioni storiche delle tre religioni abramitiche? È verosimile una linea di continuità da Abramo sino a Maometto, dato che certamente il Corano è strutturato linguisticamente come i testi sacri dell'Ebraismo e del Cristianesimo? È verosimile che le differenze teologiche tra le tre religioni abramitiche siano successive, databili solo in pieno Medioevo? Ma oggi, come scrive Arfa, «le religioni non hanno più il monopolio della verità». Sami Aldeeb, un musulmano docente a Friburgo e Losanna, ha scritto che, per cooperare dapprima a separare sulle questioni concrete la religione dal diritto, occorrerebbe insegnare in Occidente, la patria della libertà di pensiero, che la rivelazione potrebbe bene non essere considerata “una parola di Dio all'uomo”, ma “una parola dell'uomo su Dio”, una parola che riflette ideali, bisogni e devianze dell'umanità. Si dà allora un Dio vulnerabile nella rivelazione? Ma questo non è affatto un invito all'ateismo, bensì un invito rivolto a valorizzare la ragione comune, il buon *sensu comune*, per evitare tanti guai oggi tristemente d'attualità.

Ma ancora altre domande urgono. Quale coesistenza è possibile tra la lingua delle religioni e la lingua filosofica universalizzante? La seconda lingua esprime il pensiero filosofico, la ragione tecnico-scientifica, le arti e i mestieri. Vi è forse, come sosteneva la Weil, un'assunzione nello stesso individuo di due *punti di vista*, di due linguaggi? Ne sono forse un esempio Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas, col loro motivo del “volto nascosto di Dio” (*Wajh* nel Corano), il decostruzionismo di Derrida, la stessa *fenomenologia religiosa* di Heidegger, il *rizoma* di Deleuze e l'archeologia dei saperi e delle episte-

mologie di Foucault, per non dimenticare il nesso instaurato da Bulmann tra parola e esistenza. Si va dalla riflessione sulla metafisica della tradizione greca e europea di Heidegger alla ripresa filosofica della tradizione speculativa ebraico-cristiana di Ricoeur. Forse che la filosofia riuscirà a notare tra le tre religioni monoteistiche ciò che le diverse teologie non sanno, non possono vedere? Per esempio, il dato emblematico che Oriente e Occidente sono tali da elaborare, accanto al Dio della pace e dell'amore, anche una concezione tremenda e inesorabile del divino, capace di atterrire e ammutolire l'umanità? In tal caso Dio viene percepito come una forza assoluta distante dagli uomini, intransigente, tale da eccedere ogni sorta di forma o metafora umana. Forse è solo un modo per dire che Dio non è mero possesso dell'uomo, restando comunque la sua essenza inaccessibile?

Qualcuno ha sostenuto che il viaggio di Ulisse è una sorta di ritorno *metafisico*, pur tra mille traversie, al punto di partenza, mentre invece quello di Abramo è il viaggio *etico* verso l'ignoto, un viaggio coraggioso in mare aperto, oltre le colonne d'Ercole, in direzione di Dio. È la consapevolezza che la metafisica tradizionale pare abbia profanato il mistero divino, che invece ora si tratterebbe di tornare a interrogare, dato che "la filosofia sembra aver perduto Dio". Ripensare insieme i due linguaggi sembra allora aver ridato voce alla filosofia d'oggi. Possiamo dunque dire, con Pareyson, che «la religione è il simbolo eminente di un positivo che esiste non avendo il pensiero come propria origine»? Essa sarebbe allora un *più che (mehr als)* vita, anche se poi per taluni non è altro che "parola di Dio in linguaggio umano". Si può affermare che «il rivelato non è il pensato, ma il pensato non è senza il rivelato»? Ammonisce Kierkegaard nel *Diario* (1841): «L'idea della filosofia è la mediazione, quella del Cristianesimo è il paradosso».

L'algerino Mohammed Arkoun, autore di *Pour une critique de la raison islamique*, rileva il dato emblematico che i grandi pensatori d'oggi dei "Paesi ricchi e potenti" ormai non si interessano affatto alla religione come tale.

È questa un'espressione dell'egemonia intellettuale, culturale e mediatica dell'Occidente o la traduzione dei limiti effettivi del pensiero contemporaneo? È un fatto che tutta la ricerca scientifica che nutre il pensiero filosofico è concentrata nei Paesi ricchi e potenti; e i pensatori tendono a limitare i loro interrogativi ai grandi dibattiti di società, di politica suscitati dall'accelerazio-

ne della storia in questi Paesi. La filosofia tende a diventare una letteratura che procura alle classi medie la soddisfazione intellettuale di poter problematizzare, quel tanto che basta, le proprie funzioni e i propri modi di esistenza all'interno delle rispettive società.⁵

Poi, da teologo e filosofo “moderato” qual è, egli aggiunge:

Quanto ai teologi, possiamo fare alcuni nomi di protestanti e di cattolici che compiono il lavoro critico abbandonato dai filosofi; ma nell'insieme essi continuano a perpetuare, all'interno di ciascuna chiusura dogmatica, delle coerenze avventurose per mantenere un livello minimo di *razionalità* e di cultura scientifica moderna nelle credenze dei fedeli. In Islam in particolare, non ci sono più molti pensatori indipendenti; la religione è fortemente statalizzata; i funzionari religiosi gestiscono un sacro di cui accentuano la disintegrazione riducendolo a professioni di fede populiste e a riproduzioni rituali spesso confuse con operazioni di portata politica e sociale.⁶

E allora quale rapporto tra teologia e filosofia, tra scienza e fede? Forse è il vero problema preliminare al tema del dialogo interreligioso, innanzitutto capire sin dove è arrivato l'uomo e dove inizia lo spazio di Dio.

2. Religioni e laicità

Dopo il deismo e l'Illuminismo la ragione umana ha messo tra parentesi a varie riprese il tema del divino. Quindi prima di trattare di reciproca tolleranza, le religioni, a cominciare dalle tre religioni monoteistiche, devono fare i conti con filosofia e scienza. E già tale ardua sfida dovrebbe indurle a una mutua comprensione, pur nella diversità. La tolleranza non è cosa facile, perché comporta una duplice esigenza: una intesa a non fermarsi in un mero ripiegamento su se stessi; l'altra come esigenza di reciprocità verso gli altri. Perciò oggi s'avanza l'idea

⁵ M. Arkoun, *Le religioni monoteiste all'orizzonte del 2000 alla ricerca di un senso del futuro*, in *Le tre religioni di Abramo*, cit., p. 27. Arkoun, direttore della rivista «Arabica», è autore con M. Bormanns di *Islam, religione e società*, ERI-Rai, Roma 1980. In questi giorni di Arkoun è apparso in Francia *Humanisme et Islam: combats et propositions*. Cfr. pure il bel volume di R. Benzine, *I nuovi pensatori dell'Islam*, Editrice Pisani, Isola del Liri (Fr) 2004.

⁶ *Ibid.*