

Giovanni Salmeri

DIALOGO INTERRELIGIOSO E MONOTEISMO. UN RAPPORTO PROBLEMATICO

Riassunto

Dopo circa un quarto di secolo di successo, iniziato negli anni 80, l'espressione "dialogo interreligioso" ha avuto una evidente battuta d'arresto, che induce a interrogarsi se quanto è avvenuto fosse realmente condotto al livello delle rispettive fedi religiose. In realtà questo fenomeno sembra essersi sviluppato soprattutto nel cristianesimo, e soprattutto in riferimento con l'ebraismo, con il quale esso intrattiene un rapporto peculiare. La tesi di Rémi Brague, secondo cui parlare genericamente di monoteismo ostacola più che favorire la comprensione reciproca, induce a riesaminare da un punto di vista filosofico-religioso questa nozione: da una parte esiste nelle religioni una fortissima tendenza ad identificare il proprio Dio unico con quello di qualsiasi altra religione; dall'altra questa nozione si mostra non tanto un comun denominatore, quanto un'idea problematica, collocata a livello della coscienza, a volte come esito di un processo riflessivo, a volte come suo punto di partenza: in entrambi i casi, però, ricco di significato umano. Anche se in gran parte sporgente rispetto all'esperienza religiosa, il monoteismo è così lo spazio di possibilità di un senso diverso e più umile di dialogo interreligioso.

Parole chiave

Dialogo interreligioso, monoteismo, teologia razionale.

Abstract

After about twenty-five years of success which began in the 1980s, the expression "interreligious dialogue" has had an obvious setback, which leads us to wonder whether what happened was really conducted at the level of the religious faiths. Actually this phenomenon seems to have developed especially in Christianity, and especially in reference to Judaism, with which the former has a peculiar relationship. Rémi Brague's thesis, according to which speaking generically of monotheism hinders rather than promoting mutual understanding, leads us to reassess this notion from a philosophical-religious point of view: on the one hand, there is a very strong tendency in religions to identify their one God with that of any other religion; on the other hand, this notion is not so much a common denominator as a problematic idea, placed at the level of consciousness, sometimes as the result of a reflexive process, sometimes as its starting point: in both cases, however, it is rich in human meaning. Although largely protruding from religious experience, monotheism is thus the space of possibility for a different and humbler sense of inter-religious dialogue.

Keywords

Interreligious dialogue, monotheism, rational theology.

1. Un successo solo apparente?

Contra factum non valet argumentum. Discutere dell'esistenza o della possibilità di un dialogo interreligioso sembrerebbe quindi un'impresa inutile e sofisticata. Se le statistiche lessicali hanno una loro utilità, esse ci mostrano che, dopo una timida e un po' effimera affermazione negli anni '70 (gli anni che almeno nel mondo cattolico sono segnati dagli echi del Concilio Vaticano II), l'espressione "dialogo interreligioso" inizia a partire dagli anni '80 una scalata apparentemente inarrestabile e diventa una delle più frequentate non solo nel lessico teologico (dove evidentemente è alimentata da preoccupazioni interne alla fede e ai suoi variegati bisogni di autocomprensione), ma anche in quello genericamente sociale, o culturale, o anche filosofico. La dizione pare infatti coniugare in un nesso fecondo il dialogo (che nelle sue varie sfaccettature è uno dei motori della filosofia del Novecento), la religione (che pare avere assistito con noncuranza a tutti gli annunci di morte imminente che nei suoi riguardi sono stati pronunciati), e infine quella preposizione *inter* che pare la cifra di un mondo di cui né la separazione né la coesistenza paiono interpreti

adeguati: ma appunto lo scambio, la connessione completa. Era la connessione che già, con il suo tipico stile ottimista e un po' ingenuamente commovente, intravedeva il Concilio Vaticano II:

Lo sviluppo dei rapporti fra le varie nazioni e le classi sociali rivela più ampiamente a tutti e a ciascuno i tesori delle diverse forme di cultura, e così poco a poco si prepara una forma di cultura umana più universale, la quale tanto più promuove ed esprime l'unità del genere umano, quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture¹.

Che a questa scalata sia però corrisposta una pari crescita di una realtà che mantenesse le promesse di questa espressione è un altro discorso. Che sia cresciuto il dialogo tra appartenenti a diverse religioni, dialoganti proprio in quanto di diverse appartenenze, sembra molto verosimile: perlomeno questo scambio è diventato più pubblico, più evidente, più rilevante. Che questo incontro abbia portato anche ad una migliore reciproca conoscenza e alla rimozione di pregiudizi approssimativi è anche probabilmente vero. Che però questo scambio sia stato veramente sempre *interreligioso*, si sia cioè svolto al livello delle rispettive religioni, è meno certo: una risposta positiva dovrebbe essere almeno fortemente limitata. Una rassegna esauriente, o anche solo rappresentativa, andrebbe molto oltre gli scopi presenti; solo a mo' di ipotesi di lavoro ci basti abbozzare alcune linee che ci pare che possano descrivere molti dei limiti di una possibile risposta positiva.

Il primo limite consiste nel fatto che una gran parte delle iniziative di dialogo interreligioso appaiono nascere in contesto cristiano, con una sensibilità cristiana e spesso anche con preoccupazioni che sono interne alla dottrina cristiana e alla sua evoluzione: in quanto tali, certamente passibili di una grande estensione, ma non per così dire rappresentativi di una sensibilità universale. Che la "teologia delle religioni" e la "teologia del dialogo interreligioso" siano fenomeni tipicamente cristiani non è insomma casuale. Certo, si potrebbe argomentare che già la "teologia" in quanto tale è, per fenomeni storici di ibridazione tra la primitiva fede cristiana e il mondo intellettuale greco, un fatto tipicamente cristiano, che solo per analogia e con qualche forzatura può essere attribuito ad altre tradizioni religiose, e che dunque la collocazione culturale di questi fenomeni riflessivi non sorprende: ma ciò non farebbe che rafforzare l'idea che l'esigenza stessa di un *dialogos* interreligioso possa nascere principalmente laddove l'esperienza di Dio sia presente anche sotto la forma del *logos*, cioè come teologica. Le ricorrenti affermazioni sulla natura peculiare del dialogo e sul fatto che esso non deve mettere al primo posto le determinazioni intellettuali delle fedi, ma piuttosto (per esempio) il loro spessore esperienziale, non sarebbero da questo punto di vista che tentativi di controbilanciare ciò che è ineliminabile nella nozione di dialogo interreligioso. Che un incontro tra religioni possa avvenire sul piano della vita (dell'impegno comune, per esempio, o della semplice convivenza feconda e pacifica) è fuori di dubbio: ma questo incontro, che può lecitamente esser giudicato più importante e urgente, non sarebbe più un dialogo interreligioso, né sentirebbe alcun desiderio di definirsi così².

Un secondo limite consiste nel fatto che la pratica e il relativo successo del dialogo interreligioso sembrano concentrarsi in pochi ambiti ben delimitati. Il primo è certamente quello del dialogo ebraico-cristiano: è in questo, catalizzato a partire dalla metà degli anni 60 dalle epocali affermazioni della dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II, che il discorso teologico cristiano ha subito, sia a livello di contenuti sia a livello di stile, l'evoluzione maggiore. Per citare solo due delle trasformazioni più evidenti: viene abbandonata la teologia della "sostituzione", secondo la quale l'alleanza con il popolo ebraico è stata sostituita da quella con il nuovo popolo cristiano; viene riscoperta e riaffermata nel discorso teologico cristiano l'ebraicità di Gesù, nella cui ricostruzione storica da ora in poi un passo decisivo è svolto da una contestualizzazione storica che, molto più di prima, sottolinea gli elementi di continuità con il discorso ebraico del suo tempo. Anche i mutamenti rituali non sono di meno conto: la riforma liturgica del rito romano che scaturirà dal Concilio Vaticano II sotto la regia di Annibale Bugnini darà per esempio uno spazio mai prima esistito all'Antico Testamento, e le preghiere pronunciate al momento dell'Offertorio saranno praticamente sostituite da un testo

¹ Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 54.

² Un solo esempio: il celebre ammirevole esperimento di Wahat al-Salam / Neve Shalom non si definisce affatto in termini "interreligiosi", ma piuttosto come un «village of Palestinian and Jewish citizens of Israel dedicated to building justice, peace and equality in the country and the region». Il centro dei progetti in cui sono attivi molti dei residenti è individuato in «peace, justice and reconciliation» (*Wahat al-Salam / Neve Shalom*, sito Web, <https://www.wasns.org/>). Anche nelle parole del suo fondatore (Bruno Hussar, *Quando la nube si alzava. La pace è possibile*, Marietti 1829, Genova 1996) la preoccupazione del dialogo interreligioso appare decisamente residuale rispetto ad un'idea di pace e rispetto della fede degli altri.

ispirato da vicino alle *berachot* ebraiche prima dei pasti. Ma uno studio completo degli influssi dell'ebraismo sulla teologia cristiana del Novecento dovrebbe fare i conti con ulteriori fenomeni più complessi e meno lineari, ma forse ancora più interessanti. Per esempio la vastissimo spinta ad una lettura "secolare" della fede cristiana è sicuramente alimentata da un sottofondo ebraico sia nella versione cattolica (rappresentata dalla teologia della liberazione nelle sue varianti, delle quali l'Esodo biblico e le denunce profetiche rimangono sempre modelli prototipici), sia nella versione protestante (in cui la teologia della secolarizzazione prende le mosse, più o meno fedelmente, dalla riscoperta da parte di Dietrich Bonhoeffer di un Antico Testamento antimetafisico che è scarsamente interessato alla questione della salvezza individuale). Parimenti importante è l'assunzione all'interno del discorso teologico cristiano di una prospettiva filosofica che nel Novecento si è sviluppata in gran parte ad opera di pensatori ebrei: la monumentale opera *Mysterium Salutis*, che negli anni del post-Concilio tenta di disegnare una nuova sintesi dogmatica per la Chiesa cattolica, nel suo capitolo antropologico suggerirà espressamente il pensiero dialogico di Martin Buber come il più adeguato per una forma di pensiero cristiano. Il nome di costui, insieme a quelli di Franz Rosenzweig ed Emmanuel Levinas, costituirà poi una trinità filosofica che fino al giorno d'oggi gode nel discorso teologico cristiano di enorme prestigio (sicuramente maggiore, per esempio, rispetto alle classiche voci della filosofia scolastica). Queste rapidissime note mostrano sì quanto è stato ricco di conseguenze il rapporto con il pensiero ebraico e quanto esso abbia avuto in effetti una forma dialogica: ma mostra di converso anche quanto tutto ciò sia stato unico. Certo, il rapporto del cristianesimo con l'ebraismo è, oggettivamente ed effettivamente, unico. Ma non potrebbe questo suggerire che anche un vero dialogo interreligioso necessita appunto di precondizioni uniche?

L'unico altro caso in cui un dialogo interreligioso sembra aver avuto luogo in maniera profonda è nei confronti delle religioni indiane, soprattutto ad opera di Jules Monchanin, Henri Le Saux e Raimon Panikkar. Qui il problema però risiede da una parte nel fatto che gli esiti (benché dichiaratamente solo problematici) sono stati lungi dall'essere condivisi e paiono piuttosto contraddistinguere una sorta di *hortus conclusus* nel panorama teologico; dall'altra nel fatto che tale dialogo appare non solo (come abbiamo già notato in linea generale) come un'iniziativa cristiana, ma anche in buona parte monodirezionale. Si tratta insomma di un fenomeno interno alla teologia cristiana, in cui un'altra tradizione religiosa (che da parte sua sembra piuttosto impermeabile alla tradizione ebraico-cristiana) viene studiata e vissuta come una via di approfondimento della propria fede: cosa straordinariamente interessante, ma differente da un dialogo propriamente detto.

Non è un po' poco per decretare il successo del dialogo interreligioso? In effetti, se le statistiche suggeriscono qualcosa, esse mostrano non solo un successo apparentemente inarrestabile a partire dagli anni '80 circa, ma anche il fatto che questo era, appunto, solo *apparentemente* inarrestabile: a partire dal 2005 circa, l'espressione «dialogo interreligioso» subisce un brusco arresto e la sua frequenza comincia a crollare quasi verticalmente. Considerando la grande parte che ha avuto nella promozione di questa idea la Chiesa cattolica (anche grazie alla sua struttura centralizzata e alla visibilità delle sue posizioni), non si sbaglia molto nel vedere in questa inversione in gran parte l'influenza di papa Ratzinger, che in confronto a papa Wojtyła manifestava molta più freddezza nei confronti di questo campo³. Quand'era ancora cardinale e prefetto della Congregazione della dottrina della fede, il celebre incontro interreligioso ad Assisi del 1986, fortemente voluto da papa Wojtyła, si svolse superando la sua sostanziale contrarietà; sua fu la firma nel 2000 alla dichiarazione *Dominus Iesus* con la quale veniva giudicato incompatibile con la fede cristiana un approccio pluralista alla teologia delle religioni (come veniva esemplificato nell'opera del gesuita Jacques Dupuis, per esempio). Ma sua fu soprattutto la dichiarazione in cui ormai papa, apparentemente approvando un'analisi condotta dal filosofo e uomo politico Marcello Pera secondo cui un vero «dialogo interreligioso» non può esistere, scriveva:

³ Diciamo "in gran parte": da una parte è infatti evidente, soprattutto a partire dal XIX secolo, la crescita nel discorso pubblico cattolico dell'eco (o a volte dalla pura e semplice imitazione e ripetizione) delle parole del papa, che sembra, con qualche oscillazione, assumere un carattere vieppiù pervasivo con il passare degli anni. È una situazione che per chi ha sotto gli occhi la storia della Chiesa contrasta clamorosamente con secoli in cui neppure una marginale citazione sarebbe sembrata appropriata nel discorso teologico (Tommaso d'Aquino nella sua sterminata opera cita solo due volte un papa suo contemporaneo, e per questioni disciplinari, per esempio, né in generale ritiene che la *cathedra pastoralis* sia omogenea al discorso scientifico teologico). Tutto ciò però non toglie che la quasi scomparsa di un'espressione sia in parte anche segno di problemi interni, sui quali appunto cercheremo di ipotizzare qualcosa.

Particolarmente significativa è per me anche la Sua analisi dei concetti di dialogo interreligioso e interculturale. Ella spiega con grande chiarezza che un dialogo interreligioso nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge tanto più il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali delle decisioni religiose di fondo. Qui il dialogo e una mutua correzione e un arricchimento vicendevole sono possibili e necessari⁴.

L'affermazione oggettivamente si schierava a favore di un «dialogo interculturale» che da diversi punti di vista appare ancora più centrale nella cultura contemporanea e ancora più radicale nelle sue intenzioni rispetto al dialogo interreligioso: per esempio perché non lascia ai margini l'umanesimo ateo e coloro che crescentemente non si riconoscono in nessuna delle religioni istituzionali e che quindi quasi inevitabilmente restano esclusi da qualsiasi occasione di dibattito pubblico. Ciononostante, l'affermazione sembrò archiviare un quarto di secolo di faticosi e appassionati tentativi, non tanto diagnosticando la scarsità dei risultati, quanto piuttosto denunciando candidamente l'impossibilità dell'impresa: *discutere* della propria *fede* è per definizione tempo perso, non lo è invece impegnarsi nel confronto di quel campo sociale e umano che della fede può essere conseguenza. Del tutto comprensibile che le reazioni furono mediamente molto negative. Ma, indipendentemente da una precisa interpretazione delle intenzioni di papa Ratzinger, la sua diagnosi non può avere un significato che, seppure in maniera problematica, può paradossalmente portare un contributo alla causa del dialogo interreligioso?⁵

2. Il monoteismo come possibilità della cultura umana

Per chiarire questo problema, prendiamo le mosse da una posizione che sembra avere analogie con quella appena accennata. Si tratta dell'idea, resa popolare da Rémi Brague, secondo cui accomunare ebraismo, cristianesimo e islam sotto la medesima etichetta di «monoteismo» è più un fraintendimento che un chiarimento. Le tre religioni infatti, argomenta con decisione Brague (la cui conoscenza delle tradizioni religiose, e in particolare dell'islam, è al di sopra di ogni sospetto), attribuiscono caratteri molto differenti al loro Dio. Tali caratteri sono anzi decisamente incompatibili. L'affermazione quindi secondo cui esse «hanno lo stesso Dio» può essere fatta solo a costo di eliminare ciò che esse hanno di più tipico e sarebbe più il segno

⁴ Marcello Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008, p. 11.

⁵ Se volessimo analizzare con precisione l'affermazione di papa Ratzinger, sarebbe giocoforza osservare che il suo assenso alla tesi di Marcello Pera appare un po' frettoloso proprio sulla base della dottrina cattolica a partire dalla quale evidentemente egli si esprime. La tesi di Pera è infatti che un dialogo interreligioso in senso tecnico è impossibile perché esso implicherebbe un atteggiamento relativista da parte degli interlocutori, che per il fatto stesso di entrare in dialogo mostrerebbero di essere disposti a rivedere ed eventualmente abbandonare una verità che viene affermata come incondizionata dalla propria fede insieme con i criteri per accertarla. Ora, questa è sicuramente una posizione possibile, ma solo *una* e peraltro abbastanza aliena dalla tradizione cattolica, che in generale non nega l'esistenza di argomenti di credibilità che riguardano appunto i fondamenti della fede cristiana e che in quanto tali sono tranquillamente suscettibili di essere esibiti e discussi in un dibattito. Il motivo per cui un cristiano può entrare in un dialogo interreligioso con altri credenti (e, in una tradizionale prospettiva esclusivista, tentare di convertirlo) è esattamente lo stesso per cui egli stesso è disposto a sottoporre a verifica e difendere la ragionevolezza della propria fede, ed eventualmente perfino abbandonarla («Se dovessi scegliere tra la verità e Dio, sceglierei la verità, perché non saprei che farmene di un Dio che non sia la verità», affermava Eckhart con il suo tipico stile paradossale, ma senza allontanarsi di un millimetro dall'ortodossia cristiana). La filosofia analitica della religione ha con dovizia di precisione mostrato quanto su questo punto decisivo siano difendibili posizioni diverse da quella di Pera. Sarebbe per esempio possibile capovolgere perfettamente la diagnosi e sostenere che proprio la tesi dell'incommensurabilità di verità e criteri di verità, benché ristretta al campo religioso, sia «relativista» o quanto meno muti radicalmente il senso della «verità» religiosa. Dall'altra parte bisognerebbe pure contestualizzare e delimitare l'affermazione di papa Ratzinger, che laconicamente commenta solo una *certa* nozione (relativista) di dialogo interreligioso: appena qualche mese dopo lui stesso (per arginare note polemiche, ma forse anche remotamente per controbilanciare lo sconcerto causato dalle sue precedenti parole) scrisse in lode del «dialogo interreligioso» (Benedetto XVI, «Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica riguardo alla remissione della scomunica dei quattro vescovi consacrati dall'arcivescovo Lefebvre», 10 marzo 2009, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione_scomunica.html). Lasciamo qui sullo sfondo la questione, che è degna di altra analisi, per soffermarci invece sul punto di vista secondo cui una certa negazione del dialogo interreligioso può paradossalmente promuovere un (diverso) dialogo interreligioso.

di un superficiale irenismo che un autentico servizio alla verità. Così afferma nel contesto del suo celebre articolo che, assieme al discorso sui “tre monoteismi” contesta parimenti quello sulle “tre religioni di Abramo” e “tre religioni del libro”:

Il est pour le moins paradoxal de voir dans le monothéisme un élément commun aux trois religions, puisqu’il a plutôt fonctionné comme une pomme de discorde. En effet, ces trois religions ne se reconnaissent pas les unes les autres comme monothéistes sans difficultés. [...] Ainsi, parler de religions comme «monothéistes» ne fait pas entrer très avant dans la compréhension de celles-ci. Il faut encore se demander quel modèle de l’unité du divin y est en jeu, et quelles sont les conséquences de l’application de ce modèle. En d’autres termes, il faudra se demander à quoi sert l’affirmation de l’unité divine. [...] L’usage des trois expressions que j’ai étudiées provient, on peut le croire, de la meilleure volonté du monde. On cherche à dégager des éléments communs sur lesquels tous sont d’accord, afin de rendre possible un dialogue pacifique. On sait malheureusement ce qui est pavé de bonnes intentions... En l’occurrence, le vocabulaire que j’ai critiqué suscite plutôt la confusion que la clarté. Il masque les vrais problèmes sous une harmonie de surface. Du coup, il produit le contraire de ce qu’il voulait. En effet, si l’on souhaite un véritable dialogue, il faut commencer par respecter l’autre. Ce qui implique: le comprendre comme il se comprend lui-même, prendre les mots dont ils se sert dans le sens qu’il leur donne, accepter la situation initiale de désaccord pour tenter de la faire évoluer vers une meilleure compréhension⁶.

Che Brague avanzi in gran parte considerazioni non solo giuste, ma anche opportune, pare fuori dubbio. Giuste: perché le differenze che egli nota sono perfettamente attestate sia nella storia sia nell’odierna coscienza dei credenti delle tre religioni. Opportune: perché fingere l’inesistenza di differenze raramente è un buon servizio anche alla causa della semplice coesistenza pacifica. Già diversi anni fa Olivier Roy acutamente notava il diffondersi della «formattazione (*formatage*) delle religioni», cioè della tendenza ad uniformare in medesime categorie elementi che nelle varie religioni giocano in realtà ruoli differentissimi (per esempio sotto la categoria di «scrittura sacra», o di «adetto al culto»)⁷. Se questo processo agli occhi di un politologo come egli è può apparire principalmente curioso e degno di interesse, agli occhi di un filosofo inevitabilmente appare più preoccupante, perché sarebbe il segno di una globalizzazione concettuale che (abbia essa l’effetto di fingere unanimità o di sopprimere differenze) difficilmente può essere benvenuta.

Ma non c’è qualcosa da puntualizzare nelle notazioni di Brague, proprio dal punto di vista di un’analisi concettuale filosofico-religiosa? In realtà esse paiono minimizzare da una parte fatti storici, dall’altra un’importante distinzione concettuale. Il fatto storico fondamentale è che l’affermazione sull’identità del Dio oggetto di culto (benché oggi venga per esempio curiosamente citata come «modernista» in certi discorsi tradizionalisti) fa integralmente parte delle tre tradizioni “monoteiste”, malgrado le difficoltà che egli giustamente ricorda proprio nei riguardi della comprensione reciproca di ebraismo, cristianesimo e islam. Perlomeno da parte cristiana, per esempio, mai si è messa in dubbio l’identità del Dio adorato (tant’è vero che ebraismo e islam potevano perfino essere considerati “eresie” cristiane, come in Giovanni Damasceno). Il discorso può anzi essere esteso anche ad altri monoteismi: la Bibbia ebraica palesemente (ancorché tacitamente) identifica il Dio unico adorato dal re Ciro (quindi Ahura Mazda) con il Dio unico del popolo ebraico, e nel suo probabilissimo riutilizzo di un inno al Dio solare Aton come *Salmo 104* mostra quanto meno di non avere alcuna remora nel sovrapporre al proprio Dio unico il profilo di un Dio allogeno sì, ma unico come il proprio. Questi due esempi esimono dal compito esegeticamente più avventuroso di individuare nell’antico ebraismo altre eventuali omologazioni più remote (per esempio in riferimento a «El Shaddai», tradotto dai Settanta come *Dio onnipotente*). Neppure da citare, tanto è evidente, è nel Nuovo Testamento l’identità del Dio chiamato “padre” da Gesù Cristo con quello protagonista della Bibbia ebraica (e neppure da citare la decisa emarginazione nella primitiva tradizione cristiana dei tentativi di sostenere il contrario,

⁶ Rémi Brague, «Pour en finir avec les trois trios», in Id., *Du Dieu des chrétiens et d’un ou deux autres*, Flammarion, Paris 2006, p. 15ss.

⁷ Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, Paris 2008. Al tema viene dedicata l’intera terza parte del libro, intitolata «La standardisation du religieux», in cui viene notato uno degli effetti più notevoli della separazione del religioso dalla cultura. In tal senso l’omogeneizzazione delle forme espressive della religione, che a prima vista serve la causa di un’attenuazione della differenza nel paniere di una “religiosità” unificata in cui le differenze mantengono un carattere folcloristico e inoffensivo, sarebbe dialetticamente solo l’altra faccia di una cancellazione delle mediazioni culturali che solo salvano la religione dal fanatismo!

benché essi potessero vantare argomenti non del tutto aberranti). Ma, seppure venga raramente analizzato in questa funzione, perfino il citatissimo passo della *Lettera ai Romani* costituisce un'evidente identificazione del Dio cristiano con le forme di monoteismo o enoteismo filosofico greco⁸. Da questo punto di vista il discorso religioso tradizionale dei tre "monoteismi" non ha dunque fatto altro che proseguire una tradizione già iscritta nelle proprie fonti e che permette un'identificazione che va ben oltre i "tre" monoteismi (e Brague fa benissimo a ricordare quest'ultimo aspetto).

Va qui notato che il procedimento è completamente differente da quello dell'*interpretatio* nelle religioni politeiste, cioè la "traduzione" di una divinità straniera nella propria, della quale viene affermata l'identità: non si tratta qui infatti di cercare una divinità che abbia qualità corrispondenti e che *per questo* possa essere identificato con il proprio Dio. La corrispondenza è qui assicurata, prim'ancora di ogni eventuale caratteristica, solo dal fatto che appunto il Dio sia unico⁹. Eventuali differenze nelle qualità attribuite all'unico Dio possono essere oggetto di contestazione, discussione, possono essere ritenute errate ed eretiche: ma ciò senza escludere che si sta appunto parlando dell'unico Dio. Insomma (questa ci pare la distinzione concettuale lasciata in ombra da Brague): affermare determinazioni molto diverse su qualcosa non esclude che si stia parlando della stessa cosa: un po' come sostenere teorie cosmologiche diverse non equivale a parlare di mondi diversi.

Il punto ci pare decisivo e necessita di qualche approfondimento, sia nelle sue premesse, sia nelle sue conseguenze. Da una parte, è evidente che, di là da tutte le differenze, l'identificazione stessa dell'unico Dio suppone un insieme minimo di qualità che permetta almeno di individuare una certa entità unica come appunto divina. La storia delle religioni, con le innumerevoli varianti dell'esperienza e della cultura umana, mette in guardia nei confronti della sottovalutazione delle diverse modalità in cui le religioni (a loro volta un concetto multiforme e problematico!) descrivono, o semplicemente fanno entrare in gioco nell'esperienza sociale, alcune entità non umane. Anche solo chiamare le entità umane con un nome unico "dèi" sarebbe una semplificazione poco utile. Gli esempi che abbiamo fatto prima hanno però anche implicitamente mostrato che la soluzione allettante di identificare una linea genealogica storica unica per il "solo Dio" è estremamente problematica, pure se venisse percorsa in forme più smaliziate rispetto per esempio all'antica tesi di Platone come "Moses atticizans". Da questo punto di vista, come abbiamo già notato, il discorso pubblico sui "tre monoteismi" sbaglia per difetto, non per eccesso. Ma tutto questo pare lasciare un'ipotesi minima per l'idea di un Dio unico: che essa sia una possibilità aperta alla cultura umana, individuata in maniera almeno vaga da alcune caratteristiche concettuali, ma non inevitabile né tanto meno storicamente universale.

Questa non sembra soltanto un'interpretazione successiva, ma anche lo spirito con cui alcuni momenti decisivi di questa storia sono stati vissuti dai protagonisti. Quando per esempio Paolo afferma la possibilità per i pagani di conoscere il vero Dio (un passo che abbiamo già citato), sta appunto affermando questo fatto che gli pare evidente: la possibilità per la storia umana di giungere a questa conoscenza di un unico vero Dio. Ma ai suoi occhi si tratta appunto solo di una possibilità, tant'è vero che la sua mancata realizzazione (che a lui pare altrettanto evidente della possibilità stessa) ha bisogno ai suoi di una spiegazione teologica, cioè quella di una deviazione del pensiero a cui corrisponde un provvisorio abbandono da parte di Dio, prima dell'istaurazione di un nuovo ordine di salvezza. Anzi, è proprio questa interpretazione teologica che a lui

⁸ «Infatti l'ira di Dio si rivela dal cielo su ogni empietà e ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che è conoscibile di Dio è manifesto tra di loro, giacché Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti, dalla creazione del mondo, le sue qualità invisibili (*aorata*) sono contemplate come cose comprensibili (*nooumena*) nelle sue opere, e anche la sua eterna potenza e divinità, cosicché essi risultano inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno reso gloria né gratitudine come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è oscurato il loro cuore stupido. Mentre affermavano di essere sapienti, sono diventati sciocchi e hanno scambiato la gloria dell'incorruttibile Dio a somiglianza dell'immagine dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili» (*Lettera ai Romani*, 1, 18-23, trad. nostra).

⁹ A prima vista sfugge a questa determinazione il celebre discorso di Paolo all'Areopago, in cui il Dio annunciato viene identificato con una divinità locale (*Atti degli Apostoli*, 17, 22-34): l'eccezione ci pare che possa essere facilmente eliminata da una parte tenendo presente il contesto retorico in cui essa si muove: quello attribuito a Paolo è insomma un espediente per indurre all'attenzione l'uditorio (che peraltro, a quanto pare, non resterà molto recettivo); dall'altra osservando che il capovolgimento retorico usato da Paolo muove appunto non da un Dio ignoto, da dall'*unico* Dio ignoto che viene annunciato come conosciuto e immediatamente equiparato al *logos* stoico e descritto come unico. Sulla questione dell'*interpretatio* vedi invece recentemente Elisabetta Colagrossi, «Tradurre gli dèi. Percorsi, tracce e destini di un'antica pratica religiosa», *Annali di storia dell'esegesi*, anno 35, n. 2 (2018), pp. 515-434, che prosegue la linea inaugurata da Jan Assmann.

solo interessa. Il centro del suo discorso è evidentemente il valore universale della salvezza avvenuta in Cristo: come se insomma il valore evidentemente universale dell'unico Dio servisse da lente per comprendere un fatto storicamente determinato nel tempo e nello spazio e rifrangerlo proprio su quella storia cosmica che riesce sì ad affermare (o a seguire, nel caso degli ebrei) il Dio unico, ma non a preservarlo nell'esistenza come principio di vita, non riesce a «dargli gloria».

3. Il monoteismo come altro dalla religione

Che tuttavia l'affermazione di Paolo sia stata considerata nella storia del cristianesimo molto più come un'argomentazione a favore della conoscibilità razionale di Dio che come una constatazione dell'universale peccaminosità umana non sorprende neppure. Non solo perché nel suo testo compare il termine chiave *nooumena* (le qualità di Dio sono "intelleggibili", contemplabili o comprensibili con l'intelletto), non solo perché il riferimento è evidentemente alla storia culturale greca (il Dio di cui si parla in quelle righe appare grosso modo su una linea stoica platonizzante), ma soprattutto perché l'idea stessa di un Dio unico mette in campo una possibilità tipicamente razionale: o perché la sua stessa affermazione è la conseguenza di un'elaborazione razionale di alcune domande (di qualsiasi tipo siano e comunque vengano poste le corrispondenti domande), o perché l'affermazione stessa è così problematica da suscitare una quantità formidabile di domande. Un Dio unico è affermato per distinzione dal mondo e dallo spazio umano: ma proprio questa distinzione costringe a porre *anche* il problema del mondo.

Prendiamo soltanto due casi ad esempio, di per sé estremamente noti, ma che (se non erriamo) raramente vengono esaminati da questo punto di vista. Il primo esempio è il celeberrimo XII libro della *Metafisica* di Aristotele, il libro "teologico" che contiene una "dimostrazione dell'esistenza di Dio". Ma sono veramente corrette queste qualifiche? La prima lo è ovviamente nella misura in cui Aristotele stesso chiama *theologia* la metafisica stessa. Ma il punto è che tale qualifica appare nel tessuto argomentativo della *Metafisica* più come una conclusione che come una premessa, o almeno la prima cosa tanto quanto la seconda. Il discorso di Aristotele in effetti non pone affatto il problema di Dio (la cui esistenza appare piuttosto presupposta), ma piuttosto il problema di una prima causa efficiente che spieghi il movimento del mondo senza un regresso all'infinito. Ora, Aristotele argomenta che essa non può che essere un principio tale che la sua *ousia* sia attualità, *energeia*: quindi senza potenzialità e di conseguenza senza materia. Per porre il cosmo in movimento senza a sua volta muoversi, essa non può che farlo come oggetto di amore e desiderio. Ma quale può essere la sua attualità (giacché per Aristotele "attualità" è solo un concetto analogico che esige una qualche specificazione)? L'unica risposta è attribuire al movente primo l'attualità più alta che si conosca, che è il pensiero: ma se l'attualità del pensiero è vita, la prima causa sarà un vivente perenne. Ecco il passo decisivo:

E sussiste come vita, perché l'attualità dell'intelletto è vita, ed esso è attualità. E la sua attualità che è di per sé è la vita perenne e migliore. In verità affermiamo che il Dio è il vivente perenne e migliore, cosicché al Dio appartiene una vita e un tempo vitale continuo e perenne: perché questo è il Dio¹⁰.

Anche se il termine "Dio" viene variamente anticipato nelle righe precedenti, è solo a questo punto che la sua presenza è spiegata. Solo una volta accertato che la prima causa efficiente non può che essere intelligente e quindi vivente, in essa si riscontra insomma il carattere tipico della divinità: una vita che non conosce morte; e contemporaneamente (come poi esplicitamente viene annotato) si è constatato che è unico. Replicare a questa analisi che il discorso di Aristotele non è monoteista in senso stretto mancherebbe il punto della questione, che per Aristotele consiste appunto nel raggiungimento *contemporaneo* dell'unicità e del carattere della divinità. In effetti, la tradizione cristiana (ma anche ebraica e islamica) non avrà difficoltà a vedere in questo discorso esattamente una stilizzazione del carattere razionale del proprio monoteismo.

Il secondo esempio lo traiamo dalla *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino. Non però dall'analisi parallela a quella di Aristotele, ma piuttosto da una straordinaria sequenza di capitoli nel libro secondo (capp. 39-45). In essi Tommaso affronta il problema dell'origine della distinzione e diversità delle cose: se tutte sono effetti dell'opera creatrice di Dio (come è stato prima dimostrato), ma Dio dall'altra parte è unico e

¹⁰ Aristotele, *Metafisica*, XII.7, 1072 b25-30, trad. nostra.

perfetto, come è possibile che le cose siano molte e diverse? È forse impossibile trovare nella *Summa contra Gentiles* un singolo problema filosofico che riceva una trattazione così dettagliata e approfondita. Evidentemente, la questione viene ritenuta da Tommaso cruciale e anche molto difficile da affrontare: proprio lo stesso Dio unico, che è stato introdotto (aristotelicamente) come unica spiegazione possibile del mondo, ora diventa paradossalmente un'obiezione contro la maniera in cui il mondo viene esperito. Nella discussione Tommaso prende in considerazione sei risposte diverse, tutte confutate con circa cinquanta argomenti complessivi (la stragrande maggioranza, come tipico dei primi tre libri di quest'opera, di ordine razionale: gli argomenti derivanti dalla Scrittura vengono aggiunti solo alla fine come un complemento non necessario). Il caso? la materia? il contrasto tra gli agenti? l'ordine degli agenti? qualche agente secondo? meriti o demeriti? Tutte queste spiegazioni, meticolosamente attribuite ai loro rispettivi autori, vengono rifiutate. Alla fine, come in un giallo di Sherlock Holmes («when you have eliminated all which is impossible, then whatever remains, however improbable, must be the truth»), l'unica spiegazione che resta è che la causa della diversità delle creature sia l'intenzione di Dio stesso. Questa intenzione non può essere direttamente dimostrata a partire da principi superiori, può però essere interpretata:

Spettava a Dio indurre nella maniera più perfetta possibile la sua somiglianza nelle cose create, nella misura in cui ciò è adatto alla natura. Ma le cose create non possono ottenere una perfetta somiglianza con Dio secondo una sola specie di creatura: perché, quando la causa eccede l'effetto, ciò che nella causa si trova in maniera semplice e unitaria nell'effetto si trova in maniera composta e molteplice, a meno che l'effetto raggiunga la stessa specie della causa: il che non può dirsi nel caso in questione, giacché la creatura non può essere eguale a Dio. Era dunque necessario che nelle cose create vi fosse molteplicità e varietà affinché in esse si trovasse una somiglianza di Dio perfetta secondo il suo modo¹¹.

Il mondo insomma cessa di essere un'obiezione contro il Dio unico (o questi cessa di essere un'obiezione contro la realtà!) solo nel momento in cui la varia bontà del mondo viene interpretata come un'esposizione della bontà di Dio (una *repraesentatio*, dirà la *Summa theologiae* nel sintetico passo corrispondente): il che Tommaso vede anche testimoniato dalla Genesi, che solo quando il mondo è completo fa pronunciare a Dio il giudizio secondo cui esso è «molto buono» (*Gen.* 1, 30).

Ciò che in questi due esempi abbiamo voluto mettere in risalto non è il contenuto specifico, né (malgrado la loro importanza oggettiva) una loro funzione paradigmatica. Ciò che c'interessa qui è piuttosto la forma: cioè il fatto che l'affermazione del Dio unico ha di per sé una certa sporgenza dal tessuto dell'esperienza religiosa in senso proprio e si situa, o come conclusione (nel primo esempio) o come premessa (nel secondo esempio) di una questione. Certo, una struttura formale e argomentata non è obbligatoria: ma sembra difficile negare che essa neppure tradisce la natura del problema. In fondo, la Bibbia ebraica presenta nei libri sapienziali e poetici una quantità sovrabbondante di elaborazione della domanda (per esempio di fronte al male, come nel libro di *Giobbe*, o all'inermità della vita, come nel *Qohelet*) sotto forma poetica, ma che pure nei vicoli ciechi di una risposta mancante non rinuncia ad una forma pensata, elaborata, perlomeno resa cosciente. Perfino l'invocazione «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Sal.* 22, 2) rientra in questo quadro ed esprime, nella forma drammatica di una domanda, quella stessa interrogazione che la tradizione teologica porrà nelle varie forme della teodicea e che solo il monoteismo, con la sua affermazione di un Dio diverso dal mondo, provoca e permette: nelle dinamiche di questo mondo (e in uno qualsiasi dei politeismi antichi e moderni che lo interpreta) il male costituisce un dolore, forse una tragica sventura, ma non un interrogativo. Il fatto che anche la tradizione ebraica assegni un ruolo secondario, anzi terziario, a questo filone (né *Torah*, legge e istruzione, né *Nevi'im*, profezia, ma appunto *Ketuvim*, scritti) forse esprime in altro modo ciò che abbiamo indicato come un carattere sporgente. Ma tale sporgenza, ripetiamolo, è costituita proprio dall'affermazione del Dio unico: come se il cuore dell'esperienza religiosa fosse contemporaneamente il modo in cui quest'esperienza si fa altro dalla religione, e come se le conseguenze della fede (se vogliamo usare convenzionalmente questo termine per denominare il nucleo dell'esperienza religiosa) agissero sul piano più della provocazione della coscienza che dell'ordinamento pacifico di campi di esperienza.

¹¹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, II, cap. 45 n. 2, trad. nostra.

Ma proprio per questo sembra esserci ancora un altro punto di vista dal quale l'affermazione del Dio unico sembra suscitatrice di pensiero. Nelle considerazioni precedenti non solo abbiamo suggerito una contiguità tra riflessione razionale ed esperienza religiosa, ma abbiamo anche dato per ovvio che vi sia qualcosa come la "religione" che possa tranquillamente accomunare diverse tradizioni di esperienza. E se avesse ragione Barth, che individua proprio in *questa* riflessione razionale e in *questa* idea di religione ciò che si oppone ad una possibile rivelazione, ciò che insomma vanifica esattamente quella forma di monoteismo che va attribuita almeno all'ebraismo e al cristianesimo? Nella sua epocale *Epistola ai Romani* Karl Barth riesce in effetti a piegare a questa interpretazione (anche grazie ad una traduzione originale sì, ma non impossibile) perfino il passo di Paolo che prima abbiamo considerato: basta in effetti interpretare *ta aorata* non come un semplice neutro plurale («le cose invisibili», cioè le qualità divine invisibili con gli occhi), ma piuttosto come equivalente ad un sostantivo astratto ("l'invisibilità", dunque) che indica la totale inconoscibilità di Dio¹². Ciò che la mente dell'uomo sarebbe in grado di percepire sarebbe insomma il fatto che Dio non è raggiungibile con la mente: e ogni tentativo contrario (che si situi al livello della speculazione razionale o di un "naturale" sentimento religioso) sarebbe soltanto un'idolatria. La vera distinzione non è insomma quella tra monoteismo e politeismo, ma piuttosto tra religione e rivelazione, tra tentativo umano e iniziativa divina che necessaria scompiglia e disfa ogni costruzione umana, personale o sociale. Il Dio unico della speculazione filosofica da questo punto di vista può essere ancor più pericoloso di un'idolatria convenzionale, facile da confutare nella sua rozzezza. Se la religione ha un ruolo, lo ha solo sotto una forma negativa. Non è neppure il caso di notare quanto la posizione di Barth abbia avuto successo, anche al di fuori della confessione riformata in cui è stata espressa (anzi, forse *soprattutto* al di fuori di essa, in gran parte grazie alla mediazione di Hans Urs von Balthasar). In questo momento non ci interessa discutere quali siano i meriti o i demeriti oggettivi di questa proposta. Ci basta notare che in essa viene messo a fuoco un altro senso in cui il monoteismo pensato sporge dall'esperienza religiosa: lo fa perché nel suo spessore *inevitabilmente* problematico e razionale suscita anche la domanda sulla sua stessa pertinenza rispetto alla vita e alla storia che pur vorrebbe interpretare. Che la forma razionale del monoteismo sia l'inevitabile fedeltà alla fede o l'inevitabile tradimento della fede non è insomma *prima facie* evidente.

Ritorniamo a Rémi Brague, e ritorniamo all'ipotesi di un'impossibilità del dialogo interreligioso. È giustificato parlare di monoteismi al plurale, malgrado le grandi differenze delle varie tradizioni religiose? Sicuramente sì, ma proprio perché l'affermazione di un unico Dio occupa una posizione complessa e paradossale nell'esperienza religiosa, contemporaneamente centro e periferia, contemporaneamente (da diversi punti di vista) risposta e domanda, contemporaneamente certezza di fedeltà e dubbio di tradimento. Il monoteismo non è il comun denominatore di un grappolo di religioni, ma il modo in cui diverse religioni hanno inevitabilmente *pensato* il proprio centro, e in questo pensiero sono uscite dal loro centro, e proprio per questo hanno potuto incontrarsi in un campo che non è direttamente quello religioso (come del resto neppure la "teologia" lo è). Ma questo pensiero di Dio non è solo un'appendice intellettuale, se non altro perché è in corrispondenza per esempio con quelle domande sul bene e sul male, o sul senso del mondo e della storia, che proprio l'idea di un Dio unico rende acute o addirittura possibili. Non c'è nessun motivo apparente per ritenerle universali, ma neppure si può negare che siano profondamente umane. È possibile un vero dialogo interreligioso? Una risposta negativa ha sicuramente un suo senso, e forse non è in fin dei conti una disgrazia se l'entusiasmo con il quale quest'espressione è stata a lungo pronunciata sia oggi fortemente ridimensionato. Gli effetti positivi potrebbero essere due: da una parte che si ponga si più l'accento per esempio sullo sforzo per una conoscenza reciproca e una convivenza pacifica, due obiettivi che indubbiamente non coincidono con un "dialogo interreligioso" ma che forse appaiono più importanti e urgenti; dall'altra che si guardi con più attenzione a quel terreno di domande e risposte pensate che in tante

¹² Ecco la traduzione di Barth: «So steht es: Der Gottesgedanke ist ihnen bekannt, Gott hat ihn ihnen bekannt gemacht. Kann doch seine Unanschaulichkeit von der Erschaffung der Welt her an seinen Werken vernünftig geschaut werden (*und das eben ist seine ewige Kraft und Gottheit!*), so daß sie keine Entschuldigung haben. So steht es: Ihrer Kenntnis Gottes zum Trotz haben sie ihm nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen, sondern entleert worden ist ihr Denken und verfinstert ihr unverständiges Herz» (Karl Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2005, p. 22). Si noti inoltre in questa traduzione la piccola aggiunta testuale (diligentemente annotata da Barth) che muta anche il senso della «potenza e divinità»: non si tratterebbe qui degli attributi che vengono razionalmente conosciuti, ma piuttosto della qualifica dell'invisibilità di Dio, che proprio in quanto tale è espressione di divinità e forza!

occasioni e con tanta fecondità è stato il campo (neutro confessionalmente, ma tutt'altro che neutro umanamente) in cui le religioni si sono incontrate. Forse è proprio questa idea di un dialogo più umile e periferico che può salvare dal rischio di un relativismo che metta in questione non tanto l'unicità della verità religiosa, quanto le tante piccole verità delle gioie e delle speranze degli uomini.

Bibliografia

- Aristotele, *Metaphysica*, a cura di Werner Jäger, Clarendon Press, Oxford 1958.
- Karl Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2005.
- Rémi Brague, «Pour en finir avec les trois trios», in Id., *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris 2006.
- Concilio Vaticano II, *Costitutio pastoralis Gaudium et spes*, in *Constitutiones, Decreta, declarationes*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1966.
- Elisabetta Colagrossi, «Tradurre gli dèi. Percorsi, tracce e destini di un'antica pratica religiosa», *Annali di storia dell'esegesi*, anno 35, n. 2 (2018), pp. 515-434.
- Bruno Hussar, *Quando la nube si alzava. La pace è possibile*, Marietti 1829, Genova 1996.
- Marcello Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008.
- Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, Paris 2008.
- Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, a cura di Pierre Marc, Ceslas Pera e Pietro Carmello, Marietti, Torino-Roma 1961.