

Leopoldo Sandonà

PARADOSSI GENERATIVI.
LE RELIGIONI TRA INCONTRO, OPPOSIZIONE E DIALOGO COME ANTI-MODELLO

Riassunto

Il dialogo, nella sua forma generativa e performativa di reciprocità aperta e diffusiva, si pone nelle relazioni tra religioni come anti-modello paradossale. In termini paradigmatici il dialogo ebraico-cristiano, nella sua forma eccezionale, drammatica e originaria di paradosso generativo, rappresenta una prospettiva privilegiata da cui leggere la dialogica tra differenti tradizioni. Il presente contributo cerca di mostrare una criteriologia dialogica attraverso uno sguardo agli scenari attuali dell'indifferenza e del fondamentalismo, nella ricerca di chiavi di lettura come la libertà religiosa e il senso dell'identità, per arrivare a snodi teoretici come il rapporto tra dialogo e senso oppure dialogo e verità che aprono alla proposta di un dialogo come spazio aperto di relazione, non fissabile in modelli predefiniti ma insieme ancorato a criteri propri di un'esperienza relazionale.

Parole chiave

Inclusivismo, Esperienza, Identità aperta, Senso, Verità, Integrazione.

Abstract

Dialogue, in its generative and performative figure, shows paradoxical anti-model between religions. In paradigmatic terms, the Jewish-Christian dialogue, in its exceptional and original form of generative paradox, represents a privileged perspective to read the dialogue between different traditions. This contribution prospects a dialogic criteriologia in the current scenarios of indifference and fundamentalism, through key-interpretations, such as religious freedom and the sense of identity, concluding with theoretical aims such as the relationship between dialogue and truth or dialogue and the sense of existence. At the end dialogue becomes an open space of connection, which cannot be understood in fixed standards but it appears as connected to the criteria of a relational experience.

Keywords

Inclusivism, Experience, Open Identity, Sense of Existence, Truth, Integration.

Nel dialogo interreligioso impariamo a riconoscerci gli uni gli altri, a comprenderci realmente, superando pregiudizi e rafforzando la fiducia reciproca al fine di pervenire a un consenso su ciò che ci unisce e ciò che ci divide e al fine di riconoscere, pieni di gratitudine, tutto ciò che abbiamo in comune e quale sia il giusto cammino da intraprendere assieme [...]. Ma, come ogni dialogo, non arriva mai al traguardo. È sempre in cammino. Esso è parte integrante dell'identità cristiana e dell'identità umana più in generale¹.

Nel rapporto tra le diverse tradizioni religiose il dibattito di inizio Millennio, creando anticorpi sempre più solidi nei confronti di derive proselitistiche e violente ancora troppo diffuse storicamente, converge su alcuni modelli fondamentali. Il dialogo, nella sua forma generativa e performativa di reciprocità aperta e diffusiva, si pone, pur transitando da alcune premesse costanti e inoltrepasabili – come la libertà religiosa –, come *anti-modello paradossale*, con accessi diversi, ma non opposti, sul piano filosofico e teologico.

In termini paradigmatici il *dialogo ebraico-cristiano*, nella sua forma eccezionale, drammatica e originaria di paradosso generativo, rappresenta altresì una prospettiva privilegiata da cui leggere la dialogica tra differenti tradizioni, senza negare né superare le prospettive connesse ad altre forme dialogiche nell'ambito religioso.

¹ W. Kasper, *Il cristianesimo nel dialogo con le religioni*, in «Rassegna di Teologia», n. 1, 2011, pp. 16-17.

Il tentativo del presente contributo è quindi quello di mostrare una *criteriologia dialogica* che, toccando i temi classici della riflessione di filosofia e teologia delle religioni, non finisca per essere tuttavia un “prontuario” facilmente utilizzabile nei differenti contesti, né intende eludere le grandi questioni del senso e della verità apparentemente contrastanti con il dialogo, se si assume una concezione irenistica, intellettualistica e sincretistica dello stesso.

1. *Scenari*: è possibile dialogare *nelle* o *attraverso* le religioni?

Il contesto generale in cui ci troviamo a riflettere sul dialogo e le religioni è segnato almeno da un duplice fenomeno: per un verso le religioni sembrano perdere spazio nella sfera pubblica e lasciano così il campo ad un *indifferentismo* che domina gran parte dei nostri contemporanei, per altro verso la *ricerca del religioso e dello spirituale*, rispetto alla promesse di fine della religione nell'epoca della crisi di tutte le ideologie moderne, sembra vivere un momento assai propizio, non senza le contraddizioni di forme del religioso disparate, settarie oppure spesso legate ad una tradizione di confronto aperto e dialogico con altre confessioni cristiane e più ampiamente con altre religioni². Il quadro che si offre davanti è quindi quello di una generale tendenza apparentemente oppositiva in un senso che va tuttavia specificato. Tale termine ritornerà nella fase di proposta con un senso definito in rapporto anche alla comprensione paradossale del dialogo. Si tratta di un'opposizione insanabile tra perdita di potere delle religioni e crescita di ricerca del religioso o siamo forse dentro un medesimo fenomeno?

Inoltre non va dimenticato che, se l'*Occidente* vive una parabola di sempre più compiuta secolarizzazione, esso non è il mondo nella sua totalità, pur interpretando storicamente, geopoliticamente e anche simbolicamente un ruolo decisivo e non surrogabile; parimenti le stesse religioni vivono adattamenti, inculturazioni, acculturazioni di vario genere nelle singole culture e continenti³.

Va quindi specificato, per addentrarci nella nostra riflessione, di quale religioso si stia parlando. Se del *supermarket* delle religioni piuttosto che di tendenze settarie o non piuttosto delle tradizioni consolidate delle religioni “classiche” che si confrontano con il cambiamento d'epoca attuale, non semplicemente un passaggio da un'epoca ad un'altra ma un costante transitare attraverso *crisi durissime* verso un futuro per lo più ignoto. Dalla crisi geopolitica del 2001 passando per la crisi economico-finanziaria del 2007-2008 anche la pandemia attuale si iscrive in uno stato ordinario di crisi che accompagna le vite degli esseri umani interconnettendone in modo irreversibile le esistenze.

Come è facile intuire ci concentreremo esattamente sulle *forme classiche delle religioni*, non per una scelta aprioristica, ma esattamente per l'approfondimento dialogico in questione. È difficile infatti pensare di incarnare concretamente il dialogo entro forme settarie, proselitistiche, quali spesso emergono nel panorama attuale. Ma anche le forme disparate e per lo più individualistiche delle nuove *religioni fai da te* proprio per la loro configurazione monadica non aprono in realtà elementi dialogici. In queste due forme differenti trovano già spazio gli elementi del secondo punto del nostro passaggio, che affronteremo però in quel caso all'interno delle forme religiose classiche: se per un verso infatti le sette dicono di un religioso fondamentalista e integralista, la dispersione individualistica di altre ricerche spirituali, spesso connesse con un'incomprensione delle religioni orientali sconfinanti verso una generica e indeterminata spiritualità *New Age*, fa emergere in modo chiaro la tendenza indifferentista del panorama attuale.

Il quadro che si offre dice dunque di una consolidata perdita di posizioni nell'Occidente da parte del religioso proprio nel momento in cui lo stesso religioso sembra riaffermare i suoi elementi in altre zone del pianeta, con effetti talora positivi a livello sociale, ma anche spesso con la ripresa di un uso strumentale e ideologico del religioso a fini politici e propagandistici, come per esempio testimoniato dalla recente svolta anti-laica e “religiosa” del regime turco e la conseguente riapertura di Santa Sofia come luogo di culto islamico o dalle svolte fondamentaliste di molte posizioni politiche⁴. Gli esiti di questi processi non sono tuttavia scontati: analizzando le condizioni delle credenze nella nostra epoca, Charles Taylor giunge ad affermare nelle conclusioni della sua più celebre opera che «accadrà spesso [...] che a un precedente

² È interessante a questo proposito la recente analisi sociologica di F. Garelli, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020, che mostra tratti inediti nello scenario italiano, con alcune tendenze non scontate nel rapporto con le religioni.

³ A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012, pp. 17-18.

⁴ J. Scaramuzzi, *Dio? In fondo a destra. Perché i populismi sfruttano il cristianesimo*, Emi, Verona 2020.

sensu di pienezza venga conferito un significato nuovo e più profondo»⁵. Gli adattamenti locali delle religioni divengono anche (*ri*)conversioni, per usare il termine tayloriano, di cui anche il mondo cattolico è pienamente testimone negli ultimi due secoli. Proprio entro tali (*ri*)conversioni si pone la tematica dialogica.

La domanda da cui è partito questo primo passaggio appare così pienamente in grado di aprire alle prospettive dei prossimi passaggi. *Le religioni sono momento possibile e utile di dialogo?* Se la tradizione moderna, figlia di immani tragedie nella separazione intra-europea tra diverse confessioni, ha cercato di anestetizzare il religioso per migliorare la convivenza politica dei popoli, l'esito di tale processo, quando ormai siamo da qualche decennio nel nuovo secolo post-ideologico, appare fallimentare. Escludere la religione dalle dinamiche politiche e sociali ha sovente peggiorato la situazione, balcanizzando una situazione socio-culturale già particolarmente appesantita da errori di prospettiva e lusinga di un paradiso terreno offerto da una società di mercato senza più rivali dopo il 1989.

Dunque il dialogo è possibile in ambito religioso ma oltre che possibile diviene anche quasi necessario. Solo transitando dalle religioni è possibile inserire nel panorama internazionale, per lo più rappresentato da credenti in diverse religioni, alcuni anticorpi in grado di strutturare delle risposte adeguate rispetto ai grandi problemi ambientali, sociali, economici, generazionali. La diversità delle religioni, apparentemente motivo di anti-dialogo nell'età moderna, diviene invece possibilità di incarnare le posizioni specifiche. Per fare questo, tuttavia, diviene quanto mai urgente che il dialogo attraverso le religioni sia anzitutto dialogo *tra* le religioni e *nelle* religioni. La pur fondamentale convergenza in eventi importanti come quello promosso ad Assisi da Giovanni Paolo II nel 1986 e riproposto da Francesco nel 2016, necessariamente deve strutturare un atteggiamento dialogico nelle singole tradizioni e tra di esse. In questo senso il *dialogo tra le religioni*, diversamente dall'ecumenismo, assume un significato strategico e politico di apertura al futuro. Se infatti nell'ecumenismo si tratta di sanare delle ferite tutt'ora presenti nel corpo ecclesiale dei credenti cristiani, nel dialogo interreligioso la sfida non è quella di dar vita ad una religione sincretistica, ma di camminare assieme di fronte a Dio e di fronte agli uomini tentando delle risposte anche unitarie e convergenti alle emergenze presenti nel mondo. In tale direzione se le religioni si dimostrano in grado di dialogare al proprio interno, esse divengono terreno fertile e performativo di apertura dialogica nelle società secolari. Fin da questo primo passaggio appare chiaro che dialogare non è solo parlare o istruire dei dialoghi di carattere culturale, intellettuale, dottrinale. Per quanto tali momenti siano necessari e insostituibili, il dialogo è fatto di esperienze comuni, di carattere meditativo e orante come di carattere diaconico e caritativo. Attraverso l'immersione in queste esperienze è anche possibile mettere a tema le questioni classiche di ambito teologico-dottrinale.

Le religioni dunque per aprirsi *ad extra* ad un dialogo socialmente e politicamente fattivo, richiedono una preliminare strutturazione *ad intra* e trans-istituzionale di luoghi e forme dialogiche specifiche. In tale direzione, aprendo al secondo passaggio del presente intervento, non va dimenticata la necessità di *creazione di luoghi specifici di dialogo*, per evitare che lo stesso venga relegato nelle pie intenzioni che ne fanno momento generalista ed indeterminato. Per essere diffusivo il dialogo deve essere circoscritto⁶, ed insieme aprirsi alla generatività di un dialogo che non è solo risposta all'emergenza o alla questione dirompente ma che, nell'effrazione dell'ordinario, sa scorgere gli scenari e gli orizzonti di un'esperienza a-venire.

Le religioni, spesso accusate di essere causa fondamentale delle *culture wars* presenti nel contesto contemporaneo, possono divenire in realtà momento propizio di dialogo nelle società in cui sono inserite, paradossalmente e non difensivamente proprio perché perdono parte del potere che detenevano. Il depotenziamento che è *svuotamento kenotico epocale*, specie per le forme e le strutture del cristianesimo europeo, permette in modo coraggioso ed insieme franco di collocare il dialogo nelle tradizioni religiose classiche come punto di riferimento per il dialogo complessivo a livello politico e istituzionale.

2. Approfondimento: tra fondamentalismi e indifferenza

⁵ Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts-Usa)-London (Eng) 2007; trad. it. di P. Costa-M.C. Sircana, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 961.

⁶ Mi permetto di rimandare a L. Sandonà, *Circoscritto, diffusivo, performativo. Soggetti e luoghi del dialogo*, in L. Sandonà (a cura di), *Dialogo dunque sono. Come prendersi insieme cura del mondo*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 81-94.

L'analisi di approfondimento che riguarda le religioni si confronta con un dialogo che non è mera accettazione del pluralismo, da un lato, ma si pone come alternativa netta ai fondamentalismi. La situazione attuale è dominata esattamente dall'intreccio di *pluralità religiosa*, dall'*indifferenza* sempre più generalizzata che, quasi per opposizione, rimanda all'ancoraggio sempre più forte ai fondamenti delle fedi. Questa opposizione in atto cela in sé elementi divisivi e contrappositivi, come la *reazione fondamentalista* all'abbandono della fede o l'*indifferenza* che uccide i tesori millenari delle tradizioni religiose relegando il religioso stesso in un ruolo accessorio, ma anche potenziali elementi propositivi, come lo stimolo per le tradizioni religiose a confrontarsi con l'età contemporanea e ancor più con il contesto secolare, ed insieme lo stimolo per il pensiero laico non religioso a lasciarsi interrogare dalle forme del religioso che, nonostante la perdita di forza delle religioni tradizionali, continuano a rappresentare un riferimento per molti uomini e donne nel contesto secolare.

Tra indifferenza e fondamentalismo la linea di faglia fondamentale sembra essere la comprensione del concetto di *pluralità* nel contesto secolare. Se l'accezione di pluralità è oggi per lo più accettata, il riferimento al pluralismo sembra lasciar intendere una necessaria e privata polverizzazione delle fedi, lasciate da un lato alla dimensione più intima ed insieme dall'altro travolte nello scenario globale di un supermercato dell'offerta religiosa senza precedenti. Il massimo di globalizzazione del religioso si lega con il massimo della privatizzazione dello stesso fenomeno religioso.

In questa direzione la contrapposizione tra ritorno alla fede antica e dispersione nella polverizzazione del presente diviene centrifuga e portatrice di conflitti. Fondamentalismi e indifferenza si richiamano reciprocamente, come due opposti che non si parlano e che fanno del reale un campo di battaglia per uno scontro ideologico già perso, da tutti, in partenza. Il fondamentalista non può dialogare perché non ne ha bisogno⁷ denunciando una prospettiva ristretta nell'autocomprensione della propria identità pensata – quasi per uno scherzo delle idee che si ritrovano dopo essersi tanto combattute – in termini radicalmente moderni come autonomia senza relazione. A ben vedere anche l'indifferenza soffre di un *problema di relazione*, mettendo ogni religione sullo stesso piano ed insieme svalutando il religioso in quanto tale come elemento insignificante. In questo la dinamica di indifferenza sembra portare al distacco dall'oggetto religioso, tanto quanto il fondamentalismo sembra affermare una vicinanza intima e autentica al fenomeno stesso. Da questo punto di vista si capisce come l'uomo dell'età secolare sia immediatamente più portato a sostenere l'indifferentismo religioso rispetto al fondamentalismo. Se il secondo infatti denota apertamente e chiaramente dei pericoli, il primo appare come conciliabile con i riferimenti alla tolleranza e al rispetto tra le culture tipici della mentalità tardo-moderna. A livello più profondo si potrebbe rilevare una continuità tra l'indifferentismo e il *nichilismo* come categoria onnicomprensiva del contemporaneo. In realtà l'indifferentismo, nella sua patologia relazionale, alberga in sé gli stessi pericoli del fondamentalismo, poiché misconosce un'autentica relazione con la realtà in nome di una precomprensione del reale come necessariamente non portatore di valori. Al massimo l'esperienza individualistica dello stesso religioso può restituirmi in sede personale e privata qualche riflesso e raggio dell'esperienza compiuta e integrale di gioia sperimentata nella comunità credente. In entrambi i casi non si vuole dare un giudizio moralistico o biografico sui contemporanei che incarnano ora l'una ora l'altra opzione: anzi potremmo dire che queste opzioni abitano il cuore di chiunque si ponga la domanda religiosa oggi. Inoltre non manca in entrambe le scelte una spinta autentica e sincera che, se può degenerare in forme estreme, tuttavia non nega l'impegno dei singoli e la presenza di uno stimolo spirituale a rischio però di degenerazione.

Nel quadro aperto dal nichilismo attuale⁸ tanto il fondamentalismo che l'indifferenza vengono polverizzati nella dimensione in cui manca la direzione e l'orientamento. Il feticcio fondamentalistico diviene incapace di dire la tradizione e ne diviene una copia sbiadita, in cui l'insicurezza tutta post-moderna dei fondamentalisti si scontra con le sicurezze dichiarate, con un esito talora evidente nello stridore dei fenomeni. Dall'altro l'indifferenza che sembra ergersi come forza di un mondo ormai liberato dalle dinamiche del religioso appare molto debole rispetto ai propri assunti; l'uomo tollerante della modernità diviene d'un tratto dogmatico nel dichiarare la sua devozione alle scienze e la sua in-tolleranza nei confronti delle fedi, ormai relegate – indifferentemente appunto – nel quadro delle superstizioni. La traiettoria di un *pluralismo* esacerbato⁹ definisce dunque tutti i propri limiti, tanto per la sterilità del confronto tra

⁷ Fabris, op. cit., p. 22.

⁸ Ivi, pp. 30-32.

⁹ In questa direzione giustamente afferma A. Aguti, *Introduzione alla filosofia della religione*, La Scuola, Brescia 2016, p. 146: «il pluralismo religioso fa tutt'uno [...] con il relativismo religioso».

fondamentalismi e indifferentismi, quanto per l'essere abbracciati entrambi dallo scenario contestuale di un nichilismo che tutto supera, tutto contiene e nulla offre come speranza futura.

Un'altra traiettoria interpretativa è possibile se si assume la dimensione plurale come fondamentale ma non come centrifuga, bensì come motrice di dialogo. La *pluralità* esistente diviene allora considerazione dell'interconnessione tra le religioni. A questo livello appare fondamentale una distinzione tra le religioni tradizionali, nelle loro molteplici sfaccettature figlie anche di una storia travagliata, e l'offerta polverizzata delle sette, delle religioni "fai da te". Se le prime riconoscendo la loro reciproca pluralità si incamminano, non senza fatica, verso l'accoglimento dell'altro e quindi verso dinamiche dialogiche, le seconde nella loro precomprensione e nei loro "statuti" epistemologici finiscono per unire con frammenti esplosi elementi tanto dell'indifferentismo quanto del fondamentalismo. Sono infatti presenti elementi escatologici o per meglio dire apocalittici che fanno tutt'uno con una lettura letteralistica e integralistica dei testi sacri¹⁰. Insieme però tali tradizioni settarie nascono come schegge impazzite, fuoriuscite spesso, in ambito cristiano, dalla galassia evangelico-protestante. Contraddittoriamente tali componenti pseudo-religiose si offrono come definitive nell'interpretazione della realtà ma derivano la propria genesi da iniziative private e autonome figlie dello stesso indifferentismo contemporaneo che vorrebbero combattere. In ultima analisi questi mondi vivono di fondamenti e di elementi post-moderni come per esempio l'utilizzo abile dei mezzi di comunicazione di massa e dei *social network*. Se è vero che queste esperienze tendono a replicare l'elemento comunitario che discende dall'esperienza cristiana, tuttavia l'*identità chiusa* di tali comunità rende i soggetti coinvolti bloccati in una forma identitaria in cui la relazione è inserita dentro uno sguardo totalizzante e, per così dire, totalitario. Soprattutto in esse manca il riferimento fondante ogni dimensione dialogica tra le religioni, cioè il riferimento alla libertà religiosa dei singoli membri.

La comprensione plurale delle religioni tradizionali apre come detto al dialogo, attraverso un passaggio che appare necessario esplicitare prima di svolgere gli ulteriori elementi. Se la pluralità non diviene pluralismo indifferenziato né fondamentalismo estremo, l'*opposizione* e la *diversità* divengono, non retoricamente, valore e accensione del dialogo. Rispetto ad una mentalità indifferentista in cui la diversità è centrifuga e destinata ad una polverizzazione senza senso né speranza e rispetto ad una mentalità fondamentalista – tanto presente nelle religioni tradizionali quanto nelle forme settarie – in cui la diversità è negata, combattuta e ridotta al pensiero unico, l'opposizione delle diversità non diviene contrappositiva ma generativa in senso appunto dialogico, non si fa fusionale né entra in un meccanismo dialettico di sintesi ma accoglie l'altro esattamente perché altro e portatore di un'identità che non mi minaccia ma mi richiama all'interrogativo circa la mia identità. Senza questo riferimento all'opposizione – di matrice guardiniana – che è approssimazione e tensione mai finita reciprocante, da un lato le diversità corrono costantemente il rischio di divenire pericolosi nemici da eliminare, dall'altro l'opposizione si fa contrapposizione violenta. Parallelamente il dialogo diventa un esercizio irenistico, dentro uno scenario che ci supera nel suo non-senso e in cui sostanzialmente il dialogo, equivocato, finisce per essere un altro nome dell'indifferentismo, lasciando intravedere il tentativo al massimo di una sintesi dialettico-sincretistica. Assumere pienamente il valore dell'opposizione permette di cogliere nel plurale una risorsa epocale, un segno dei tempi che chiama al dialogo *nelle e delle* diversità.

3. Criteri di giudizio: libertà religiosa e identità aperta

Prima di giungere alla duplice dinamica di dialogo e verità e di dialogo in rapporto al senso appare decisivo soffermarsi su un elemento già ricordato, cioè quello della *libertà religiosa*. Se ad una comprensione superficiale essa appare come il tentativo soggettivo delle religioni di mantenersi libere in un mondo plurale, è soprattutto sul piano oggettivo che il riferimento alla libertà religiosa appare significativo. Sovente questo riferimento è stato richiamato nel rapporto tra le religioni e gli Stati, soprattutto totalitari, mentre appare altrettanto rilevante sottolineare la libertà religiosa nel rapporto tra le religioni. Incontrare l'altro non significa per ciò stesso accettarne le posizioni e inversamente affermare le proprie posizioni non significa pregiudizialmente escludere l'altro. Così la domanda sulla libertà religiosa si connette immediatamente con la prospettiva dell'identità: tra un'identità muro tipica dei fondamentalismi e un'identità specchio tipica del mondo omologato e in-differente, l'*identità aperta* si offre come strada ulteriore perché altra. Tale identità «non è qualcosa di statico, ma un processo in

¹⁰ Fabris, op. cit., pp. 22-24.

divenire»¹¹ perché rapportandomi all'altro capisco chi sono, e non lo capisco mai una volta per tutte. Nell'apertura sempre rinascente di questa identità l'uomo schiude al futuro, in un dialogo che è cammino mai finito.

Alla luce di questo riferimento alla libertà religiosa in un'identità aperta le classiche suddivisioni tra *inclusivismo*, *esclusivismo* e *pluralismo* ricevono una nuova luce¹². Se il pluralismo come destino è già stato analizzato, l'esclusivismo e l'inclusivismo, apparentemente contrapposti, possono ricevere una reciproca illuminazione. Partendo dall'inclusivismo come atteggiamento dialogico¹³, è possibile infatti recuperare la dinamica intrinseca ed "esclusiva" di ogni specifica tradizione, senza vivere l'inclusivismo come un ripiego di dinamiche escludive sempre rinascenti e confinanti con atteggiamenti fondamentalistici. Inoltre l'inclusivismo non impone la perdita della propria verità, ma fa incontrare questa con le altrui verità, separando la questione della verità di una religione dalla pretesa di salvezza: riconoscere la verità di altre religioni non significa affermarne in assoluto la pretesa salvifica né relativizzare il messaggio soteriologico della propria fede, come tante volte temuto in ambito cattolico di fronte ad alcune frontiere di teologia delle religioni. È altrettanto vero che un inclusivismo lasciato a se stesso, senza il riferimento specifico alla singola tradizione, tende a trasformarsi in indifferente o in pluralismo relativistico.

Proprio avendo al proprio interno delle inclusioni generative, le radici cristiane hanno permesso di incontrare sempre nuovi mondi, nel senso pieno e autentico della cattolicità. Fin dall'intreccio tra mondo ebraico e mondo greco, il mondo cristiano ha detto se stesso come originariamente inclusivo, senza negare le tante tragedie della storia e la fissazione entro parametri dogmatici che hanno rischiato sovente di far trasparire maggiormente la natura escludiva del messaggio cristiano. A questo livello acquisisce pregnanza anche il *carattere asimmetrico* dei dialoghi in essere: dialogare non è necessariamente essere sullo stesso piano, anche se l'asimmetria non produce automaticamente subordinazione e sottomissione degli uni agli altri. Anticipando quanto si dice oltre sul dialogo ebraico-cristiano, tale asimmetria si riscontra per esempio nel fatto che strutturalmente il cristianesimo nel suo dirsi "ha bisogno" dell'ebraismo, mentre non si può affermare rigidamente l'opposto.

Non è possibile in questa sede definire le implicazioni pratiche di un atteggiamento propositivo di unità tra le religioni, ma basti sottolineare come le religioni, spesso accusate di dividere o di essere causa di guerre e violenze, possono avere oggi una *voce comune sulle grandi questioni della vita*, dalle tematiche ambientali-ecologiche fino a quelle bioetico-tecnologiche e a quelle socio-economiche. Il dialogo interreligioso non è dunque momento surrogabile, ma fondamentale per far riconoscere al mondo un cammino aperto delle religioni, senza rischi di sincretismo indeterministico. In questa direzione si anticipa un riferimento definito alla filosofia delle religioni come luogo fondamentale per sottoporre a critica propositiva le tradizioni religiose in modo da ritrovarne un riferimento antropologico comune.

Nell'incarnare questo dialogo il mondo cristiano non nega la propria specificità ma si offre al *riconoscimento paradossale dell'altro*. Il cristiano, come il Figlio che si offre nella sua kenosi, offre una salvezza che passa dal riconoscimento del Dio trinitario ma che si espone, nella libertà, al riconoscimento o al misconoscimento espliciti, così come al misconoscimento implicito nell'età dell'indifferenza o al riconoscimento implicito nei tanti uomini di buona volontà. La strada aperta è quella di una dialogica orizzontale che si lega in modo definito ad una dialogica verticale, come ascolto delle parole di Dio che «molte volte e in diversi modi ha parlato agli uomini»¹⁴. Nelle parole di Dio non c'è solo il riferimento alle molteplici tradizioni religiose, ma anche un discernimento che si esplica nelle parole date agli uomini e che essi stessi sono chiamati a operare nella sequela religiosa.

Più specificamente, quasi in termini riassuntivi rispetto al percorso operato ma insieme in forma di rilancio, un dialogo originario appare disegnare insieme gli orizzonti finora incontrati. Ci riferiamo al dialogo ebraico-cristiano, come seme originario di possibilità dialogiche diffuse. In esso infatti si coglie la drammaticità e la tragicità dell'incomprensione dialogica, nel breve come nel lungo termine: equivoci dialogici o dialoghi mancati hanno offerto alla storia troppe pagine di antigioiaismo trasformatesi infine

¹¹ Ivi, p. 27.

¹² Aguti, op. cit., pp. 143-160.

¹³ Ivi, p. 155: «l'inclusivismo appare una soluzione pressoché obbligata per chi, avendo chiara la problematicità del relativismo o del pluralismo religiosi sia disposto al tempo stesso a prendere in adeguata considerazione il fenomeno della diversità religiosa».

¹⁴ *Ebr* 1,1. Opportunamente tale versetto è stato scelto come riferimento di un interessante manuale di dialogo interreligioso, M. Dal Corso-B. Salvarani, «*Molte volte e in diversi modi*». *Manuale di dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2016.

in aberranti pagine di antisemitismo negli ultimi secoli. Ma anche in chiave propositiva il dialogo ebraico-cristiano ha qualcosa da offrire di rilevante: mai come in esso le identità rimangono vive nell'attaccamento alle loro radici, mai come in esso tuttavia tali radici¹⁵ sono in una relazione reciproca e reciprocante. La fede *di* Gesù di Nazareth è tratto unificante dei due mondi, la fede *in* Gesù di Nazareth è elemento divisivo e separante. Il dialogo ebraico-cristiano ricorda perennemente al cristianesimo la propria radice relazionale, che non può essere dimenticata, pena transitare in un fondamentalismo oltre che ricadere in alcune eresie dei primi secoli cristiani come il marcionismo. Insieme tale dialogo ricorda all'ebraismo l'apertura universalistica che il messaggio primo-testamentario contiene in modo pregnante. L'Alleanza mai revocata di Dio con il suo popolo è misteriosamente accompagnata da una seconda Alleanza – non la “vera” Alleanza, ma una seconda e rinnovata Alleanza – scritta con il sangue del Figlio, senza che la prima venga vanificata o revocata.

Il dialogo ebraico-cristiano dice anche ulteriori elementi propri dell'istanza dialogica tra le fedi. Da un lato infatti il rapporto reciproco è un rapporto fatto di esperienze e quando l'istanza dialogica si lega solo ad una verità compresa come intellettualistica l'elemento relazionale, che è parte di un'identità in divenire, naufraga in modo estremo; l'esperienza è parte della dialogica come di una comprensione integrale della verità. In fondo molte incomprensioni anche all'interno del dialogo ebraico-cristiano derivano da una concezione separata delle due fedi come affidamento o come fede argomentata-pistemica¹⁶. Tale elemento ritornerà in modo rilevante nel successivo passaggio dedicato al rapporto tra dialogo e verità. Dall'altro lato il dialogo ebraico-cristiano dice di una verità ferita perché originariamente macchiata dalla separazione: il tentativo del dialogo può essere quello di sanare con mezzi solo umani le ferite della storia – e ciò appare come fondamentale per esempio nel dialogo ecumenico in cui la divisione dei cristiani continua ad essere uno scandalo di fronte al mondo – ma insieme restare in queste ferite della storia, abitando ed evitandole per il futuro, significa connettersi misteriosamente ai cammini che Dio ha in serbo per il suo popolo e per tutti i popoli. In questa direzione, che manifesta perennemente al mondo un'eccedenza e un'eccezione – quelle ebraiche – non sottoposte né sottoponibili all'omologazione della totalità e dei totalitarismi di qualsiasi matrice, il dialogo ebraico-cristiano si offre infine come paradigmatico dal punto di vista dell'opposizione tra diversi che non si omologano, non fagocitano l'altro, ma generativamente, stando nella propria identità, camminano con l'altro inoltrandosi ed in-altrandosi nel divenire della storia.

Tali caratteristiche pregnanti del dialogo ebraico-cristiano si riflettono nei *dialoghi con le altre religioni tradizionali*. Il dialogo con le altre religioni si offre originariamente come dialogo in divenire anche perché, rispetto al dialogo ecumenico, la prospettiva di conclusione storica appare meno immediata. Tale abbandono ad una dinamica di carattere escatologico non si deve tradurre tuttavia in un abbandono delle strategie pratiche di incontro e di dialogo. La comunione con altre fedi e religioni dunque non prende i connotati di un ingenuo irenismo senza distinzione, quanto piuttosto di un cammino costruito da passi definiti e concreti, che consolidano nel tempo la strada fatta assieme. Il dialogo comunitario che il cristiano può riscoprire nel proprio luogo d'origine diviene costruzione di luoghi dialogici offerti al dialogo con le religioni ed insieme queste divengono nel loro mostrarsi dialogico forme del divino che si rivela al mondo. Il dialogo ecclesiale o intra-ecclesiale è garanzia e insieme condizione di buoni risultati nel dialogo ecumenico, ebraico-cristiano ed interreligioso.

La crescita di luoghi dialogici di confronto come la commistione tra elementi esperienziali ed elementi dottrinali di confronto permette di parlare del dialogo interreligioso come di un dialogo fatto di dialoghi, sia perché caratterizzato da dialoghi bilaterali, sia perché tali dialoghi hanno al loro interno un'interconnessione strutturale. Appare chiaro come le *identità aperte in dialogo*, nel rispetto della libertà di ciascuno, devono fuggire, in vista di un riconoscimento reciprocante, dalla tentazione di un dominio subdolo sull'altro – cioè un dialogo paternalistico per dominare magari a partire dalla debolezza numerica e organizzativa dell'altro interlocutore – o peggio dalla tentazione di un'oblatività senza riconoscimento, in cui si dialoga senza essere riconosciuti finendo per divenire facile preda di una prospettiva di dominio altrui. Quest'ultimo elemento si lega in modo fortissimo con una comprensione irenistica del dialogo stesso, in cui l'offerta all'altro sembra finire in un generico sincretismo che non mantiene le differenze ma che insieme, nell'indifferenza dell'indistinzione, non rende ragione alle tradizioni di riferimento.

¹⁵ Anche nell'ambivalente riferimento paolino alla radice che porta in *Rm* 11,18.

¹⁶ M. Buber, *due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995; R. Penna, *Fede-fiducia. Alle origini dell'identità cristiana*, in «Hermeneutica. Annuario di Filosofia e Teologia», Morcelliana, Brescia 2015, pp. 139-155.

Il passaggio ulteriore su queste basi ci consente di parlare di verità e senso ricompresi nel contesto plurale e dialogico. Tali concetti sembrano perdere contenuto nel panorama dell'indifferenza secolare o essere innalzati come armi da brandire contro gli avversari nel contesto fondamentalista. L'opposizione dialogica delle differenze consente invece di ritornare alla verità nel dialogo e non nonostante il dialogo, così come aprire percorsi, itinerari, sentieri di senso nel contesto del nichilismo in-sensato.

4. *Snodi teoretici*: dialogo e questione del senso, dialogo e verità

Nell'apertura dei dialoghi descritti attraverso le chiavi di volta della libertà religiosa e dell'identità aperta e non monadica giungiamo alla parte maggiormente propositiva del contributo alla luce dello sguardo specifico della filosofia della/e religione/i. L'opposizione dialogica delle differenze permette di parlare di verità senza brandirla come arma distruttiva e feticistica così come di comune ricerca del senso "che si dice in molti modi" alternativamente ad una dogmatica dell'affermazione del senso così come alternativamente ad un'affermazione nichilisticamente altrettanto dogmatica di rassegnazione al non-senso. In entrambi i casi lo sfondo è quello di un'esperienza di verità e di un'esperienza di senso che esclude la possibilità di dire tali concetti senza che si diano concretamente. Parlare *dell'*altro in termini di dialogica è insieme parlare *all'*altro e confrontarsi in un dialogo concreto di cui però vanno rintracciati i contorni, i confini e gli elementi strutturali.

In primo luogo il dialogo si pone in relazione al *sensu*. Di fronte all'avanzata nichilistica dell'indifferentismo la ricerca della propria identità diviene anche ricerca del senso. Tuttavia si potrebbe obiettare che lo scientismo attuale dando risposte elimina anche la stessa ricerca di senso e insieme che diversi sensi si combattono tra loro nell'arena contemporanea. In entrambi i casi siamo di fronte ad una comprensione intellettualistica e astratta del senso, che non fa i conti con l'esperienza della relazione: il modello scientifico-matematico che tutto spiega si sostituisce alla certezza veritativa della tradizione metafisica, così come il senso definito individualmente porta ad uno scontro tra le molte fedi e le molte ragioni che ognuno possiede come monade senza relazione. Calarsi nella relazione significa cercare insieme ad altri il senso, senza possederlo in anticipo, senza disperare di raggiungerlo ma nella consapevolezza che tale senso debba essere raggiunto in modo comunitario e progressivo. Le religioni si pongono al massimo grado come terreno in grado di costruire sentieri di senso. Per farlo devono assumere una prospettiva esperienziale e relazionale, senza lasciare spazio alla pura teoresi che finisce per definire i dialoghi interreligiosi solo in chiave dogmatico-dottrinale.

La chiave d'accesso dell'esperienza relazionale fa sentire la sua importanza anche nella seconda proposta di itinerario che conduce alle riflessioni finali: il rapporto tra *dialogo e verità* entro la cornice dell'esperienza relazionale perde quel carattere assolutista e definitivo che oppone contraddittoriamente le verità. Una mancata comprensione dei due termini può indurre a intendere il dialogo come una relazione non-veritativa, pena il disprezzare l'altro imponendo la nostra visione, e parimenti la verità come originariamente non-dialogica, perché incapace di dire il dialogo con gli altri. Recuperare il dialogo correrebbe quindi il rischio di indebolire la verità o affermare la verità porterebbe a evitare e ridurre lo spazio dialogico. Entro una prospettiva personale dialogo e verità si coimplicano, facendo posto all'altro nello stesso momento in cui cerchiamo assieme frammenti o immagini anche più articolate della verità stessa. La domanda di Pilato¹⁷ rimane inevasa se concepita solo astrattamente, mentre riceve risposta esperienziale nella Passione del Figlio. I sentieri cristiani della verità personale, in cui Dio dialoga con l'umanità, e di affidamento, perché originariamente affidata e in relazione con l'umano, dicono così di una prospettiva che assume lo sforzo veritativo non come operazione astrattamente intellettualistica ma come dono di dialogo per i singoli e le comunità. Parimenti il dialogo non può limitarsi ad un generico accordo irenistico, ma trova proprio nell'approfondimento e nello scambio veritativo la garanzia di un pieno compimento che nei termini umani può essere solo intravisto¹⁸.

In tale prospettiva la filosofia della/e religione/i diviene garanzia di equilibrio tra istanza razionale-veritativa ed esperienza relazionale effettiva¹⁹. Tale sapere non deve trincerarsi in un astratto studio delle religioni a livello puramente razionale, lasciando a se stesse le pratiche liturgiche, caritative, dell'annuncio comunitario. Nell'equilibrio di cui è garante la filosofia della/e religione/i apre anche gli spazi di dialoghi

¹⁷ Gv 18,38.

¹⁸ In chiave teologica rimando ad un più ampio approfondimento in L. Sandonà, *Dialogica. Per un pensare teologico tra sintassi trinitaria e questione del pratico*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 269-273.

¹⁹ Fabris, op. cit., pp. 126-129.

specifici e concreti, proprio perché non si tratta più di una filosofia della religione come fenomeno individuale o definito entro un orizzonte culturale condiviso ma siamo invece di fronte ad una filosofia delle religioni dialogicamente comprese nell'incontro²⁰. Se la filosofia non può limitarsi ad essere semplicemente una filosofia religiosa che giustifica razionalmente l'assenso di fede, tuttavia avere un atteggiamento filosofico non significa necessariamente non essere religiosi né essere religiosi implica viceversa una rinuncia alla prospettiva critica aperta dalla filosofia e dalle filosofie.

5. IntegrAzioni: per una criteriologia dialogica

Giungendo alle conclusioni che rappresentano in questo caso anche la parte propositiva è possibile così descrivere più nel dettaglio la direzione dialogica intrapresa, in una relazione che intenda esprimersi come "dialogica". L'elemento emergente come fondamentale è l'impossibilità di racchiudere il dialogo entro un prontuario predefinito così come la configurazione solamente intellettualistica o verbale dello stesso.

Si segnalano in questa direzione anzitutto alcuni *atteggiamenti* che non solo favoriscono tale dialogica, ma la rendono semplicemente possibile. La disponibilità all'ascolto, inteso come capacità di far posto all'altro e come atteggiamento di apertura preventiva; il comune riferimento all'orizzonte della verità, dal quale deriva la disponibilità a mettere in discussione i propri presupposti, senza rinunciare in modo sincretistico o epidermicamente tollerante a ciò che si è riconosciuto come "vero"; il decentramento, come capacità di operare un autentico esodo reciproco; l'empatia, come capacità di sintonizzarsi con altri e potenzialmente di rivivere quanto vissuto dall'altro senza rinunciare alla più frequente simpatia che ci pone accanto all'altro; un atteggiamento integrale ed ecumenico, che colloca il dialogo nel contesto comprensivo del reale; l'ospitalità come capacità di accogliere l'altro e di costruire reciprocamente sentieri operativi e pragmatici; la curiosità di intrecciare percorsi nuovi e portatori di meraviglia. Tale dimensione della meraviglia rimanda il dialogo, anche in ambito di filosofia e teologia delle religioni, alla radicale e sorgiva apertura del pensiero filosofico.

Nel loro insieme, questi atteggiamenti collocano i partecipanti al dialogo dentro una prospettiva "narrativa": coloro che dialogano si inseriscono in una storia più grande, della quale, allo stesso tempo, sono attori fondamentali. In questo contesto i sentieri filosofico-religiosi del dialogo possono trarre grandissima ispirazione dalla *comprensione biblica del dialogo* fatto di drammi, per esempio nella figura di Giobbe, e incomprensioni – profeti –, di equivoci – nel più celebre dei dialoghi, quello con la Samaritana – e diversità di piani come nel dialogo drammatico con Pilato, di compimento – Pietro con Cornelio – o parziale fallimento, come nel caso di Paolo in Atene²¹.

Vanno considerati poi quelli che appaiono essere *gli elementi* veri e propri di una criteriologia. Tra essi, il portale d'accesso privilegiato è la capacità di *porre la questione* attorno a cui si dialoga. Se è vero che il dialogo non si limita ad una risoluzione di problematiche empiriche, è anche vero che il dialogo assume connotati più evidenti quando fa risuonare questioni irrisolte. Nei celebri precetti trascendentali lonerganiani²² si può fare riferimento al *be attentive*, riconoscendo ciò che accade. Da qui si può partire per *approfondire* la questione [*be intelligent*] non semplicemente in termini intellettualistici e razionali, ma scrutando la questione in profondità, senza lasciarsi guidare dalle comprensioni ordinarie e scontate. Così si può giungere a definire un giudizio [*be reasonable*] e delle scelte [*be responsible*], formulando infine le *linee guida rilevanti per il futuro*. Tale criteriologia come già indicato non intende argomentare a prescindere dalle singole situazioni in cui si sviluppa il dialogo stesso ma intende semmai porsi come apertura di singoli e definiti dialoghi specifici e, ritornando al *be attentive*, generare un circolo virtuoso di analisi del reale e dei *signa temporum*. In questo senso il dialogo rappresenta un anti-modello perché non intende predeterminare lo sviluppo di una procedura o di un protocollo ma si offre alle dinamiche della storia, senza che esse divengano indeterminate ed incontrollabili. Rimane aperto l'interrogativo rispetto alla conciliabilità del dialogo con quei settori,

²⁰ Aguti, op. cit., pp. 26-29. Nel dibattito tra uso del termine religione al singolare o plurale come filosofia delle religioni va salvaguardata sia la pluralità dell'accesso a molti fenomeni religiosi sia l'unità del fenomeno religioso nelle sue sfaccettate e poliedriche rifrazioni.

²¹ L. Sandonà, cit., Città Nuova, Roma 2019, pp. 38-57.

²² B.J.F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma, 2001, p. 84.

sempre più predominanti nell'attuale configurazione socio-economica, dominati in realtà proprio da procedure e protocolli stringenti²³.

Il dialogo dunque emerge o può emergere anzitutto da una necessità. Se ciò può limitare l'adesione al dialogo, tale necessità introduce il dialogante nel reticolo delle relazioni reciproche. Riconoscere la necessità dal dialogo non è dunque limitarne gli spazi di libertà e di adesione personale, ma introdurre tale atteggiamento entro la strutturazione di un dialogo stabilmente riconosciuto e articolato. Possiamo anche domandarci, in negativo, che cosa renda talvolta (o anche spesso) *inefficace* il dialogo. Si può osservare che se il dialogo è basato solo sulle "idee" difficilmente porterà a un vero arricchimento. Più promettente appare il dialogo nel quale al primo posto si mettono "esperienze di vita", amicizia, opere fatte insieme ad altri e anche momenti di preghiera o meditazione. In quel caso, il dialogo può diventare terapeutico o addirittura salvifico. La condivisione di vita e di opere anche con chi non la pensa esattamente come noi può rappresentare una strada di cammino comune che dà luogo poi a integrazioni e contaminazioni reciproche. Ciò è assai rilevante sul piano del dialogo interreligioso come all'interno di dinamiche culturali nell'età secolare. In questa prospettiva, il dialogo inteso come narrazione di esperienze di vita, sia tra pari, sia tra guida e discepolo, può diventare occasione per una più ampia manifestazione di una verità che si rivela e si apre nelle biografie dei molti, ciascuno per suo conto e a suo modo portatore di una specificità irripetibile.

Su questo piano è possibile riconoscere alcuni *macro-temi* che segnalano un reticolo di questioni fondamentali relative al dialogo:

- la *linguisticità* del dialogo (verbale e non verbale): il dialogo è fatto di parole e con le parole, ma anche con i gesti e con le differenze incarnazioni culturali delle varie provenienze; entrare nella linguisticità del dialogo significa parlare molte lingue, senza rinunciare a quella materna né omologandoci in un'unica lingua; il sogno di Pentecoste è stare nelle differenti culture trovando la strada per parlarsi;
- l'*oltre-razionalità* del dialogo, che è *logos* ma anche altro (emozione, sentimento, spirito, affetti); da una riduzione filosofica della verità si è passati velocemente nell'ultimo secolo ad una riduzione scientifica della verità che sembra far emergere un'immagine ristretta del *logos*; *dialogos* è quindi possibilità non solo di far rifiorire la ragione attraverso forme altre, ma anche allargare l'orizzonte della ragione stessa;
- la *temporalità* del dialogo; il dialogo richiede tempo e richiede di stare nel tempo. Se la tradizione ermeneutica ha rischiato la deriva dell'immanentizzazione – *essere è tempo* – il Novecento consegna l'ermeneuticità fondamentale della nostra esperienza di uomini a contatto con una verità in cammino; il tempo è accesso per la verità e insieme la verità dialogicamente intesa disegna le forme della temporalità comunitaria, condivisa;
- l'*intesa comunitaria* e non solo intersoggettiva che nasce dallo stesso dialogo; nell'idea di alleanza si condensa la possibilità di un dialogo non fusionale né come accordo tra due soggettività;
- quest'ultimo punto è strettamente legato al riconoscimento di una *dinamica trascendente* nel dialogo che, non azzerando né ignorando le prospettive terrene, apre la comprensione dialogica oltre una dinamica di carattere strettamente sociologico e orizzontale;
- la necessaria *apertura epistemologica*: non ci si può fissare in un sistema chiuso e, allo stesso tempo, non ci si può accontentare di un modo indeterminato e liquido di proporsi. Dire il dialogo non è negare un cammino dei saperi, ed insieme l'apertura epistemologica non equivale ad un indeterminismo epistemologico, ad un'anarchia epistemologica.

Così i diversi dialoghi possibili trovano non solo delle forme specifiche del dialogo ma anche si sciolgono le contraddizioni polemiche tra femminile e maschile, tra forma laica e religiosa del vivere, tra generazioni, tra differenti mondi culturali in uno scenario multipolare. La forma oppositiva che non diluisce o sintetizza le differenze ma le lascia vivere può introdurre a delle proposte sulle principali questioni che dominano il dibattito. Tale apertura oppositiva rimanda alla *paradossalità* del dialogo, istituito per risolvere che si schiude in un'apertura ulteriore, ricercato come sintesi e incontrato come tensione infinita. In questo paradosso epistemologico-dialogico abitano i paradossi dei dialoghi singoli e pratici, tra uomini di diverse culture, tra religioni apparentemente contraddittorie ma potenzialmente sinergiche in una tensione generativa, non sincretistica né irenistica. Superando la posizione di un dialogo

²³ Un esempio interessante è rappresentato in ambito sanitario dai Comitati etici, luoghi istituzionali in cui le procedure e le linee guida ordinarie non escludono la dinamica dialogica ma anzi si intrecciano con essa.

proceduralisticamente modellizzato è possibile calare il dialogo nei luoghi concreti del nostro esistere, facendone lievito per sentieri differenti.

Integrare le prospettive significa quindi non tanto smussare le differenze, omologare le distanze e appianare i contrasti, quanto vivere nel “tra” di queste differenze, distanze, contrasti sapendo che essi aprono ad altro, non come puri stadi di un processo già necessitato. Come i porcospini, richiamati da Schopenhauer in un celebre passo di *Parerga e paralipomena*, non essere coscienti delle differenze che ci “pungono” può farci del male se ci avviciniamo troppo all’altro, ma nello stesso tempo questa vicinanza e prossimità è elemento del nostro stesso vivere e, in termini distopicamente propositivi, della nostra stessa possibilità di sopravvivere nell’inverno dell’esistenza. L’azione e il coinvolgimento appunto integrale della persona e delle comunità divengono banco di prova di un’integrazione non solo procedurale o preliminare, ma performativa. In queste dinamiche nuove e riaperte l’identità personale e comunitaria viene plasmata, richiamando un neologismo che potremmo definire come «“diventità”, nel senso che noi diventiamo quello che siamo nella relazione con gli altri e gli altri sono né più né meno che la condizione di noi stessi»²⁴.

Bibliografia

- F. Garelli, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell’Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020.
- J. Scaramuzzi, *Dio? In fondo a destra. Perché i populismi sfruttano il cristianesimo*, Emi, Verona 2020.
- U. Morelli, *Noi come altri. Neurofenomenologia del dialogo*, in L. Sandonà (a cura di), *Dialogo dunque sono. Come prendersi insieme cura del mondo*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 21-43.
- L. Sandonà, *Circoscritto, diffusivo, performativo. Soggetti e luoghi del dialogo*, in L. Sandonà (a cura di), *Dialogo dunque sono. Come prendersi insieme cura del mondo*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 81-94.
- Idem*, *Dialogica. Per un pensare teologico tra sintassi trinitaria e questione del pratico*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 269-273.
- A. Aguti, *Introduzione alla filosofia della religione*, La Scuola, Brescia 2016.
- M. Dal Corso M.-B. Salvarani, «*Molte volte e in diversi modi*». *Manuale di dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2016.
- R. Penna, *Fede-fiducia. Alle origini dell’identità cristiana*, in «Hermeneutica. Annuario di Filosofia e Teologia», Morcelliana, Brescia 2015, pp. 139-155.
- A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012.
- W. Kasper, *Il cristianesimo nel dialogo con le religioni*, in «Rassegna di Teologia», n. 1, 2011, pp. 5-18.
- Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts-Usa)-London (Eng) 2007; trad. it. di P. Costa-M.C. Sircana, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
- B.J.F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001.
- M. Buber, *due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995.

²⁴ U. Morelli, *Noi come altri. Neurofenomenologia del dialogo*, in L. Sandonà (a cura di), cit., p. 22.