

L'interreligioso e l'intrareligioso. Che cos'è il dialogo?

Raimon Panikkar

Gw.J. *Il dialogo interreligioso nasce in maniera spontanea e sporadica fra certi individui? O nasce piuttosto sotto la spinta di avvenimenti socio-politici, come ad esempio le guerre, quando circostanze e congiunture che avvicinano gli uomini nella disgrazia o nella preoccupazione fanno sì che si trovino ad esprimere fondamentalmente una medesima aspirazione, certo non identica ma almeno molto simile – al punto che le separazioni o le esclusioni appaiano loro ridicole? In che modo, infine, un simile dialogo nato dall'esperienza viene a instaurarsi in un momento successivo a un livello teologico, e poi eventualmente a un livello istituzionale?*

R.P. Ha ragione a porre la domanda in maniera tale che non si senta una separazione totale fra il sociale, il politico, il teologico e il religioso. Il dialogo interreligioso, infatti, ha in realtà una dimensione universale, e questo fin dalle origini. In India, in particolare, questo dialogo è costante, anche se assume a volte la forma di una lotta fra le diverse tradizioni religiose. Si discute a tutti i livelli, e prima di tutto su un piano esistenziale. Vi si rischia la propria testa, dice una Upanishad.

Il cristianesimo, per passare al caso specifico, è il frutto di dialoghi fra gruppi e riferimenti molteplici: il luogo di nascita ebraico, la cultura greca dominante all'epoca, e il mondo politico romano. Quando mi accade di dover difendere quel grande genio che fu Paolo – e quando dico «genio» non dimentico tuttavia certi aspetti inquietanti della sua dottrina –, osservo che Paolo ebbe un cuore ebraico, una mentalità greca e un'esistenza romana. Una sintesi o simbiosi del genere non si può realizzare senza lotte e tensioni di ogni tipo, ma è feconda.

Il cristianesimo è nato da questi dialoghi, da queste tensioni. Bisogna leggere i Padri greci e i Padri latini! Bisogna ascoltare Tertulliano, Origene! Tutti sono in dialogo costante con l'ordine politico, con l'eredità ebraica e con le categorie greche. Certo, nel momento della creazione del *Sacrum romanum imperium germanicum* con Carlomagno il dialogo è stato in qualche modo soffocato. In un primo tempo ci fu la conversione di quei popoli che venivano chiamati ancora barbari – i Germani, i Goti, i Visigoti, i Vandali e tanti altri ancora; si convertirono non soltanto per effetto della forza delle armi, ma anche in virtù di quello che chiamerei uno stato di cose. Si convertirono a motivo della pressione culturale e politica dell'ambiente, spesso senza la minima difficoltà, anche se ci furono casi di netta coercizione, soprattutto sociale.

Le generazioni successive cominciarono a fare vere e proprie *incursioni* teologiche dentro il cristianesimo. È quella che si può ancora chiamare la grande influenza germanica, moderna o gotica, che si è esercitata in seno alla cristianità, e che ha dato a quest'ultima la sua configurazione moderna. Dopo di ciò si è instaurato una specie di grande dialogo con l'islam – un po' brutale certo, perché ci si riteneva, a torto o a ragione, minacciati. Fu allora che fece capolino l'idea delle crociate, prima ancora che fosseroaggiate sul terreno.

Gw.J. *Il sentimento di una minaccia avvertita dai cristiani non risale alle origini stesse del cristianesimo, segnate da un rapporto difficile con il giudaismo?*

R.P. Gli ebrei erano certo un problema, ma di altro ordine, in quanto non rappresentavano una forza politica. Essi costituivano piuttosto, diciamo così, un pericolo dall'interno. Esiterei pertanto a impiegare il termine di «minaccia»... Ricostruiamo il quadro: siamo nell'anno 70 d.C.; Gerusalemme è soggetta all'impero romano; i cristiani non si trovano nel campo dei vincitori. Dopo Costantino,

viceversa, i cristiani, in una nuova congiuntura, scoprono che gli ebrei non hanno la forza per inquietarli. Si cerca allora di forgiarsi un'identità per differenziazione: i cristiani credono di doversi affermare come diversi dagli ebrei. E quale tentazione più grande che di fare dell'altro un capro espiatorio? È allora che cominciano le persecuzioni, proprio come quelle che si verificheranno di fronte all'islam.

Gw.J. *Sottolineando la mancata accoglienza del Cristo-Messia da parte degli ebrei, le lettere di Paolo non hanno contribuito a instaurare una vera scissione fra ebrei e cristiani?*

R.P. La scissione esiste certamente fin dall'inizio. È in effetti la grande questione che domina Paolo. Ma scissione non vuol dire guerra.

Gw.J. *Sono d'accordo con lei per quanto riguarda la realtà di un «dialogo» delle origini – un fenomeno costitutivo del cristianesimo, che per questo si potrebbe qualificare come dialogo «intrareligioso», e che è dunque ben anteriore a quello che attualmente si conviene di qualificare come dialogo fra le religioni istituite. È chiaro che lo strato ebraico è primordiale, anche se la cultura greca e l'influenza romana hanno segnato gli spiriti funzionando come una specie di vivaio culturale. Ma già in quel momento di fondazione, la dimensione dell'apertura e dell'accoglienza, pur presente, non si trovò ad essere limitata da un movimento di opposizione almeno altrettanto forte? Quest'ultimo atteggiamento non è forse imputabile alla psicologia di chi si rende presente a una realtà o se ne appropria con la pretesa che essa divenga per lui assoluta nell'ordine del vero? Può accadere allora che questa pretesa determini ogni affermazione religiosa, e che impregni anche la mentalità cristiana... Dal che segue, se non sempre un'opposizione, almeno un'ignoranza dell'altro; sento ancora Levinas dirmi: «Sono nato a Kaunas, in Lituania, in una famiglia ebraica. Ebbene, non conoscevamo i cristiani di questa città, e i cristiani per parte loro ci ignoravano totalmente».*

Da una parte e dall'altra, si aveva una mentalità da ghetto. Da parte ebraica, non ci si voleva abbassare mescolandosi con i «goim», e da parte cristiana si evitava di comprometersi frequentando gli ebrei. Lei invece sottolinea l'esistenza di un dialogo originario fra queste due tradizioni; ma esso è sfociato in una vera ostilità e nel rifiuto.

R.P. Non dimentichiamo che l'esperienza di Levinas risale all'inizio del secolo. In Spagna, il giudaismo della diaspora è stato per secoli probabilmente più pacifico e più fecondo. Verso l'anno 900, e per un secolo e mezzo, abbiamo quella che è stata chiamata l'età dell'oro ebraica in Spagna, identificata con Sepharad (della profezia di Abdia). Pensiamo a Maimonide, allo Zohar. Per molto tempo, ogni sovrano degli Stati presenti nella penisola iberica, che si trattasse della Castiglia o di altri regni, aveva tre primi ministri che si chiamavano segretari: un cristiano, un ebreo, un musulmano. Come è nato lo Zohar? Nonostante la storia ufficiale della famosa *Reconquista*, fra cristiani e musulmani si è fatto molto più spesso l'amore che la guerra!

A questo riguardo, il folklore spagnolo è eloquente. Esso comprende uno strato popolare che attesta della simbiosi fra le tre culture, che appaiono inseparabili. Il temperamento meridionale, soprattutto spagnolo, con la sua proverbiale spontaneità dei sentimenti, si incarica di amplificare il fenomeno. Questo dà luogo a una situazione estremamente complessa. Tanto che, malgrado quanto appena detto, un certo ostracismo andò alimentandosi via via per il fatto che gli ebrei avevano spesso acquisito – non dico «conquistato» – i posti più importanti nella vita pubblica.

Gw.J. *Questo è vero non soltanto per la Spagna, ma praticamente dappertutto. In Polonia, per esempio, accadde esattamente la stessa cosa.*

R.P. Gli ebrei non mancarono appunto di suscitare invidie e gelosie, sicché fu facile individuare in loro il capro espiatorio. Si assiste allora al prodursi di un fenomeno di autogiustificazione collettiva, che si traduce ben presto in movimenti di antisemitismo, che trovano spazio anche all'interno della Chiesa. Con l'islam, invece, le cose sono andate in maniera abbastanza diversa. Personalmente, ho sempre cercato di comprendere questi fenomeni molto complessi. Così, sono stato testimone di una vera e propria patologia nordamericana nei confronti dei Russi. Era sostenuta e giustificata dallo Stato, che scatenò una campagna mirante ad alimentare nella popolazione americana la sensazione di essere davvero minacciata dai Russi. Fra le immagini alle quali fece ricorso la propaganda di allora c'erano le foto di grandi missili, evidentemente russi, messi vicini a un missile americano ridicolmente piccolo. Ora, qualunque scienziato sapeva benissimo che un missile di taglia ridotta può essere incomparabilmente più potente di un missile di grandi dimensioni. La gente non lo sapeva, e si faceva suggestionare senza difficoltà.

Gw.J. *Per tornare al caso di cui ci occupiamo, in che modo il dialogo interreligioso delle origini si è alla fine guastato?*

R.P. Dobbiamo riconoscere che il dialogo religioso si trova sempre intrecciato con avvenimenti politici, con situazioni economiche e altri elementi ancora che contribuiscono a creare una specie di tessuto congiunturale. Ma per soffermarci sugli elementi positivi, ricordiamo una data straordinaria, quella del 1453: in quell'anno, Niccolò Cusano pubblica il suo trattato *De pace fidei*, un dialogo non fra un cristiano e un musulmano, ma fra venti rappresentanti di religioni diverse. Dal punto di vista formale, questo dialogo raduna tanti protagonisti ognuno dei quali dice quello che ha veramente voglia di dire: l'ebreo dice una cosa, un altro ne dice un'altra... Si tratta di un dialogo che ricerca esplicitamente i percorsi di una vera pace che sia una pace della fede: *De pace fidei*.

Gw.J. *In un dialogo del genere, gli interlocutori sono sicuramente considerati come di pari livello.*

R.P. Non c'è dubbio... Il cattolico, ovviamente, gode di un certo pregiudizio favorevole, ma esso non è affatto appoggiato né è spudorato. Accanto a lui un greco, un siriano, alcuni personaggi slavi, e rappresentanti di una quantità di popolazioni diverse (Persiani, Turchi...). Non dimentichiamo che il dialogo ha luogo dopo che i Turchi hanno conquistato Costantinopoli.

Questo scritto arriva due secoli dopo un altro dialogo famoso, esso pure sorprendente, del grande saggio – benché personalmente si designasse come «folle», e così veniva chiamato – che è Raimondo Lullo. Si tratta del libro intitolato *Del gentile e dei tre saggi*. I tre saggi sono, in ordine cronologico, un ebreo, un cristiano e un musulmano. Essi sono avvicinati da un gentile, un pagano, che piange perché non conosce Dio. Il gentile si rivolge ai tre uomini in questi termini: «Voi siete saggi, istruitemi dunque; ditemi quello che devo fare». Alla fine, egli non è convinto da nessuno di loro...

Questo bisogno di dialogo si riscontra in tutta la storia. In India, alla fine del XVI secolo sotto Akbar e all'inizio del XIX secolo con la rinascita bengalese, si trovano dialoghi davvero esemplari, che hanno stavolta come interlocutori degli hindu, dei musulmani, ma anche dei cristiani; sono episodi troppo poco conosciuti, ma che ebbero una enorme influenza.

Gw.J. *In una delle sue opere lei afferma in sostanza: «Non bisogna dialogare con una mentalità che ci porti a fare in qualche modo degli sconti o ad abbandonare qualche aspetto della realtà in questione: dobbiamo, invece, sempre preoccuparci dell'insieme, della totalità nella sua integrità». Non è questa la cosa più difficile?*

R.P. È proprio per questo che ho introdotto l'espressione di «dialogo dialogale», al posto di «dialogo dialettico». Nel dialogo *dialettico*, i dialoganti riconoscono una *arena* – un campo, una

scena, un'area razionale indipendente; se ti faccio cadere in contraddizione, allora tu sei vinto. Il dialogo dialettico ha come obiettivo essenzialmente quello di stabilire chi ha ragione e chi ha torto. In filosofia, il dialogo dialettico è certamente un procedimento fruttuoso. E su questo terreno l'India figura in buona posizione; fin dall'inizio, nelle Upanishad, questo tipo di dialogo gioca un ruolo importante per l'esercizio della filosofia.

Rispetto a questa modalità, il dialogo *dialogale* è molto più esistenziale. Quando mi impegno nel dialogo dialogale, non ho in primo luogo l'intenzione di convincerti, ma la motivazione profonda che mi spinge è di conoscermi meglio. Poiché l'immagine che tu mi rinvii è di importanza decisiva per la conoscenza che è necessario io abbia di me stesso. Per esempio, io credo di essere un grand'uomo, mentre arrivi tu a dirmi che io dico semplicemente delle bestialità, o che accumulo una serie di errori. Così, attraverso di te, riesco a conoscere meglio me stesso. Questo è il frutto di uno sforzo. È un dialogo che, allo stesso tempo, mi permette anche di conoscere te, poiché le cose sono legate; tutto ciò a un livello di maggiore profondità, che deve andare fino a uno scambio di convinzioni in cui può accadere – è il grande rischio – che sia tu a convertire me.

In un simile scambio, non c'è alcun partito preso. Lo dico e lo ripeto: non c'è dialogo fecondo se non si riesce a mettere tutto sul tavolo. Non posso permettermi, nel corso dello scambio, di considerare alcunché come non negoziabile, o, per dirla all'inglese, «non se ne parla». Capisco perciò la prudenza della gerarchia e dei responsabili: temono che un dialogo incondizionato comporti un rischio per la fedeltà a quello che uno professa, che si tratti dello Stato, della patria o della Chiesa. In effetti, se gli argomenti dell'altro sono ben fondati, se egli è intellettualmente più forte o anche miglior conoscitore della sua tradizione, forse la sua retorica trascinerà la mia convinzione... e determinerà la mia conversione.

Per percorrere questa strada, è importante essere interiormente liberi, preoccupati unicamente di ricercare con l'altro una verità che ci supera entrambi. Alcuni hanno potuto temere che il dialogo tanto raccomandato dai cristiani nel loro insieme non sia una nuova strategia per convertire. Molti lo credono ancora. Il vero dialogo, in realtà, è un atto fondamentalmente religioso: esso implica una fiducia comune in una realtà superiore a se stessi e all'altro – una realtà che è noi stessi e allo stesso tempo sta di fronte a noi, e che ci porterà a trovare la luce insieme. Sempre con il rischio che si passi all'altro o che l'altro ti raggiunga; ma nella maggior parte dei casi il risultato è quello che io amo qualificare come «fecondazione reciproca».

Gw.J. *A proposito di quel non-so-che che mi supera e supera anche l'altro, da lei evocato, mi piace riprendere l'immagine alla quale ha fatto precedentemente riferimento e che mi pare fondamentale, l'immagine del «terzo occhio». Non è affidandosi a questa percezione, a questa vista dell'essenziale, che si può superare il livello della sola argomentazione bellicosa, che tuttavia io non metterei, come fa lei, a carico passivo dell'argomentazione dialettica?*

In concreto: come vede lei la possibilità che la Chiesa cattolica – con la sua convinzione assoluta di possedere la verità tutta intera – si conceda a un dialogo simile? All'interno del cristianesimo, è inteso che sono i cattolici ad avere il privilegio della verità totale... Gli ortodossi e i protestanti non sarebbero in possesso invece che di parte della verità – di briciole o di frammenti, che non sono in grado di raccogliere in una totalità coerente. Come si può immaginare allora che la Chiesa cattolica possa prestarsi a un dialogo di questa natura, un dialogo veramente incondizionato, un dialogo che le permetta di farsi fecondare in qualche modo da quanto riceve dall'altro?

R.P. Conosco ortodossi e protestanti che hanno la stessa pretesa di verità totale... Rimane il fatto che, se guardiamo alla Chiesa ufficiale, il timore da lei espresso è assolutamente fondato, benché le cose si stiano muovendo. Si è fatta molta strada dai tempi di sant'Atanasio. Se invece guardiamo

all'atteggiamento di numerosi cristiani e soprattutto dei cattolici credenti, le cose stanno in maniera diversa. In effetti, non conosco molti teologi che oggi sosterrrebbero la posizione che lei ha appena descritto. In India, dove un dialogo esigente viene portato avanti da più di una trentina d'anni, la maggioranza dei teologi considererebbe una vera follia un atteggiamento del genere, o in ogni caso lo vedrebbe come un implicito disconoscimento della stessa verità cattolica. Penso dunque che, negli ultimi trenta o quarant'anni, si sono fatti passi da gigante sul piano teologico, fra i teologi e anche nella Chiesa ufficiale.

Comunque sia, in India la teologia è orientata in tutt'altra direzione. Tanto da spingersi molto lontano! Così, per esempio, una trentina d'anni fa o giù di lì, lanciavi il seguente slogan: se si può pregare *per* gli hindu, perché non andare con loro nel tempio o in chiesa e partecipare insieme al culto? In effetti, come si può incontrare l'altro in verità se lo tengo fuori da quello che tocca il mio essere più profondo, da quello in cui io tento di raggiungere il mistero stesso della realtà? Se non si può pregare insieme, allora parlare di dialogo e di scambio, beh, è semplicemente un abuso.

Un gesuita, teologo e canonista, ha proposto pubblicamente nell'ITA (Indian Theological Association) questo problema: pensiamo alla situazione che viene a crearsi in un matrimonio misto; secondo il diritto canonico (la legislazione ufficiale), un hindu può sposare una cristiana, ed entrambi hanno il diritto di vivere la loro vita coniugale, ma non sono autorizzati a pregare insieme, e tanto meno a condividere la pratica religiosa! Si può dunque esprimere insieme l'amore umano, ma non l'amore divino! Oggi fortunatamente, una situazione del genere comincia a essere superata.

Quello che bisogna evitare è un relativismo distruttore. Si potrebbe arrivare a una destrutturazione simbolica di un'intera civiltà. Non si deve commettere un errore come quello che viene rimproverato ai conquistatori o ai missionari.

Gw.J. *In una certa maniera, quello che un tu dialogante dice all'altro destrutturandolo, perde la sua verità.*

R.P. Evidentemente.

Gw.J. *A questo punto, in effetti, l'altro non può essere ricettivo, non essendo preparato nel suo contesto mentale, come lei ricordava, a ricevere quello che tu dici.*

R.P. In campi così complessi non ci sono scorciatoie; queste questioni richiedono maturità e crescita. Per esempio, io non direi mai a un interlocutore – cristiano o chiunque altro, che non sia pronto a capire – che io non sono monoteista. Una dichiarazione simile lo indurrebbe a pensare che sono un ateo, nel senso immediato di questo termine.

Gw.J. *In effetti, bisognerebbe sempre esplicitare quello che un'affermazione o una negazione vogliono dire; illustrare come questa o quella convinzione si collochi e che cosa significhi nell'insieme di un pensiero.*

R.P. È proprio qui che prende vita un dialogo degno di questo nome. Qualsiasi affermazione è priva di senso se non è collocata in questa maniera. Il senso di un testo dipende, infatti, da un contesto. E non si tratta unicamente di un contesto di tipo concettuale, ma anche di un contesto propriamente esistenziale.

Aggiungerò – mi piace giocare con le parole, come sa – che per comprendere una qualunque affermazione, oltre al *testo* e al *contesto*, dobbiamo tener conto anche di una terza cosa: del *pretesto*. Con questo intendo le intenzioni di un discorso, quello che mi porta a dire questa e non quella cosa,

a difendere questa opinione, a prendere questa posizione o quell'altra. Il pretesto può essere inconscio o anche conscio, legittimo o egoista e di cattiva lega: la cosa importante è conoscerlo. Farlo venire alla luce e confessarlo a se stessi.

Per conoscere il pretesto, bisogna conoscere la persona che si esprime o la collettività alla quale fa riferimento. È qualcosa di molto più che il semplice contesto. Il dialogo allora non può essere ridotto a un duello di concetti, a una discussione nell'ordine del mentale. Bisogna includervi quanto c'è di più personale, e il più personale tanto dal punto di vista dell'individuo quanto in considerazione del suo impegno nella società. Non si può infatti ricercare la verità in solitario, ma è importante farlo *in solidale*. Questa solidarietà va vissuta certamente all'interno della mia «stufa», per dirla con Descartes. Ciò significa che questa necessaria solidarietà non esclude una interiorità e dei tratti caratteristici che mi sono propri, anzi tutt'altro. Questa articolazione è essenziale per un itinerario autenticamente umano; essa soltanto può superare quella specie di dogma plurisecolare in Occidente – e in molte altre parti del mondo – che va sotto il nome di *individualismo*.

Potrei diffondermi ancora a lungo su quello che il *dialogo dialogale* implica... Ed è proprio per le ragioni qui avanzate che lo si deve intendere come un atto *religioso*. In esso si esprime la virtù che è propria al terzo occhio: qualcosa che ci supera e che tuttavia abbiamo in comune. Con ciò non nego la possibilità di essere convinto che tu sia nell'errore; ma sono altresì convinto, allo stesso tempo, in primo luogo del fatto che io non possiedo tutta la verità, e in secondo luogo che tu pure sei una fonte di autocomprensione, e che dunque hai qualche cosa da dire.

Gw.J. *Oltre al contesto e al pretesto, riconoscerei un'importanza decisiva, per parte mia, all'«intertexto», o all'intertestuale – cosa che riconduce sempre al famoso terzo occhio. È in effetti questo che sostiene il testo.*

R.P. Certamente. L'intertexto, quello che si può intendere e decifrare «fra le righe del testo», va sviscerato insieme, in maniera che, come frutto di un tale dialogo, arriviamo a un'*intesa*, magari delimitando con precisione questa o quella incompatibilità.

Gw.J. *Un dialogo del genere è possibile, secondo lei, con un «fondamentalista», che rischia sempre di fissarsi su affermazioni presentate come degli assoluti?*

R.P. Ah! Mi viene in mente un importante incontro che su questo argomento si tenne a Delhi. Alla fine, tutti i partecipanti si dicevano contrari ai fondamentalisti. Il risultato di quei tre giorni di discussione fu così chiaro che alla fine mi sentii di dire ai gruppi interreligiosi presenti: «Scusate, ma la mia prima conclusione, è che voi pure, tutti, siete dei fondamentalisti! Nel corso di questo incontro non avete fatto altro, tutti, che riferirvi ai vostri *fondamenti* profondi. La differenza fra voi e gli altri – quelli chiamati anche *integralisti* – è che i fondamenti sui quali voi fate affidamento sono profondi, mentre i loro sono o sarebbero superficiali!».

In definitiva, siamo tutti fondamentalisti. In nome di che cosa rifiutiamo il nazismo? Perché reagiamo quando vediamo che la dignità umana viene vilipesa? Che cosa ci impedisce di dare il nostro assenso al cannibalismo, alla schiavitù, alla tortura? Tutto questo rinvia a dei *fondamenti*. E dunque, quando parlo con quelli che si è convenuto di chiamare fondamentalisti, io cerco di collegarmi a un livello di profondità tale che possa individuare un terreno comune.

Gw.J. *Ritorno a un termine che lei ama: per evitare che l'attaccamento ai «fondamenti» si trasformi in «fondamentalismo» più o meno rigido, non dobbiamo ammettere l'idea – essa pure fondamentale! – di una «relativizzazione» del vero?*

R.P. Sicuramente. A questo proposito, mi piace citare l'esempio di Tommaso d'Aquino: se tu neghi che il cane di Tobia agitava la coda, sei eretico e andrai all'inferno. Ma, attenzione! Solo se lo neghi non intendendo pronunciarti semplicemente su un fatto isolato, ma per affermare che ciò che si trova nella Bibbia è menzogna, e che quindi Dio è menzognero o non esiste, allora sì, può darsi che tu sia effettivamente eretico; in quel caso, infatti, tu hai legato un fatto contingente a un'affermazione essenziale, che tocca i fondamenti più profondi. Ma dove tracciare i confini?

Con alcuni, si pone lo stesso problema. Perché? Molto semplicemente, a motivo di una carenza di cultura teologica. Prendiamo per esempio la questione della verginità di Maria: essa non dipende da una affermazione di carattere ginecologico. La verginità di Maria riguarda il fatto che, nella cosmovisione dell'epoca – cosa che d'altronde può essere considerata per certi versi geniale –, il peccato originale era strettamente legato allo sperma maschile. Per gente che pensava che il peccato originale fosse legato allo sperma maschile, e tenuto conto del fatto che Gesù dev'essere esente da quel peccato, era evidente che Maria non poteva aver ricevuto in sé lo sperma di un uomo. La nascita di Gesù doveva dunque essere concepita al di fuori di ogni apporto maschile. Una volta che invece si ristabiliscano alcune distinzioni in queste cose, si può conservare la visione *fondamentale* secondo la quale Gesù è senza peccato senza che si debba passare per l'ipotesi della verginità fisica di Maria. Fin tanto che non si procede a questa relativizzazione – riprendo la parola – non si va molto al di là dell'esempio di san Tommaso che evoca il famoso cane di Tobia... Il problema si sposta: verso il peccato originale, e quest'ultimo verso l'azione redentrice del Cristo e così di seguito... Per non parlare poi del mito molto diffuso della verginità come simbolo di purezza.

Gw.J. *Lei ritorna spesso sul fatto che il pensiero, per guadagnare simile libertà, deve superare lo stadio del «mentale» e svegliarsi a un altro tipo di intelligenza.*

R.P. Noi abbiamo la tendenza a irrigidirci in concetti puri. Orbene, almeno nella sua dimensione formale il concetto non è che una specie di algoritmo che tratta di una realtà che la scavalca. Abbiamo perso quella che io chiamo la coscienza simbolica a vantaggio della conoscenza concettuale.

Per tornare ai fondamentalisti, io non opporrei loro, in maniera diretta, un percorso antifondamentalista, ma mi sforzerei di modulare, con loro se possibile, un discorso che poggi su altri fondamenti più solidi. E se essi pensano che i fondamenti sono nondimeno là dove ritengono di trovarli, mi sforzerei prima di tutto di rispettarli; poi, cercherei di mettere in luce la contraddizione esistente fra questa comprensione dei fondamenti e un atteggiamento o una prassi intollerante che essi sembrerebbero derivare da quei fondamenti. Quale che sia il risultato, si sarà cercato un terreno comune. Sarebbe insensato intraprendere un dialogo partendo da un atteggiamento di rifiuto già in partenza. È così che ho potuto avere veri dialoghi con un buon numero di fondamentalisti. In molti di loro, infatti, c'è con assoluta certezza una base di buona fede. E beninteso, il fondamentalismo non è esclusivamente cristiano, musulmano o hindu. C'è anche un fondamentalismo laico, e persino un fondamentalismo scientifico.

Gw.J. *Un culto della fedeltà...*

R.P. Non mi pare che essi mi percepiscano come uno che va a minare la loro fedeltà, uno in cui possano sospettare una minaccia. Come lei sa, dal momento che si perde il terzo occhio, che solo permette di superare il formalismo o il pericolo di cadere nell'intolleranza... Per esempio, chiunque sa che due e due fa quattro, e, anche se ti riconosco certe qualità umane, non posso tollerare che tu dica che due e due fa quattro e mezzo. Tuttavia, questa formula non costituisce una verità, ma un'affermazione corretta che è soltanto formale...

Gw.J. *...dell'ordine di quelle «verità» di cui lei dice che non sono tali da impegnare il soggetto in quanto tale.*

R.P. Ecco: non è una verità, è una proposizione esatta. In maniera del tutto diversa stanno le cose quando si tratta di un impegno in profondità. Quanto a chi negasse che due e due fa quattro, io cercherei solamente di riportarlo ai fondamenti degli assiomi matematici sui numeri.

Gw.J. *La sua discussione con i fondamentalisti consiste dunque nello spostare – o piuttosto nel ricollocare nel suo posto giusto – la comprensione della verità.*

R.P. Nel ricordare che non la si può accostare dall'esterno, ma che bisogna esserci dentro. Tutto questo non equivale a dire che il fondamentalismo, quando si coniuga con mire politiche, non rappresenti un pericolo. Ci sono fondamentalisti hindu di questo tipo, e in numero cospicuo, benché io tema più un certo fondamentalismo occidentale, che non viene considerato tale, tanto siamo convinti della sua verità. Si tocca qui di nuovo la questione del mito.