HAL open science

Monoteismi, dialogo e coabitazione

Dionigi Albera

To cite this version:

Dionigi Albera. Monoteismi, dialogo e coabitazione. Dialoghi Mediterranei, 2017. hal-01791195

HAL Id: hal-01791195

https://amu.hal.science/hal-01791195

Submitted on 14 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dialoghi Mediterranei
Periodico bimestrale dell'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo

Monoteismi, dialogo e coabitazione

Monastero di Nostra Signora di Saydnaya, Siria

di *Dionigi Albera*

Nel numero di novembre 2016, questa rivista ha ospitato un appassionante dibattito su *Monoteismi e dialogo* che è poi proseguito nei mesi successivi. Lo spunto è stato fornito dal progetto di costruzione di un luogo multi-religioso a Berlino, denominato *House of One*, destinato ad accogliere cristiani, ebrei e musulmani, con le loro rispettive celebrazioni. Vorrei qui riprendere il filo di questa discussione, cercando, per quanto possibile, di allargare l'angolo del ragionamento.

I nuovi spazi multi-religiosi

In alcuni contributi al dibattito di *Dialoghi Mediterranei* il progetto di Berlino è stato alquanto enfatizzato, fino a farne quasi l'atto fondatore di una nuova «super-religione» – come suggeriva del resto lo stesso Marco Ventura – il cui articolo, apparso nel settimanale *La Lettura*, ha costituito il punto di partenza della discussione. La novità di *House of One* è stata in questo modo esagerata. In effetti, quello di Berlino non è certo il primo tentativo di creare, in Europa e più largamente nel mondo occidentale, un luogo sacro capace di ospitare fedeli di più religioni. Possiamo citare, a questo proposito, alcuni lontani antecedenti. Tra questi figura senz'altro il progetto, elaborato da Le Corbusier poco dopo la fine della seconda guerra mondiale, di costruire la *Basilique universelle de la Paix et du Pardon*, in Provenza, alla Sainte-Baume. Se questo progetto non fu poi realizzato, qualche anno dopo il segretario generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e futuro premio Nobel per la pace, Dag Hammarskjöld, seguiva personalmente l'allestimento di una *Meditation Room*, avvalendosi della collaborazione di un comitato composto da cristiani, ebrei e musulmani. Questo spazio, inteso a favorire il raccoglimento e la spiritualità oltre le barriere religiose, fu inaugurato nel 1957 nella sede di New York dell'ONU, dove ancora adesso è in funzione. Di fronte ad un murale astratto del pittore Bo Beskow si trova un grande blocco di ferro, concepito da Hammarskjöld come «l'altare dedicato al Dio che l'uomo venera sotto molti nomi e in molte forme» [1].

Negli anni Sessanta John e Dominique de Menil, collezionisti e filantropi francesi, elaborarono il progetto di una cappella interreligiosa a Huston, dove risiedevano. Questa era concepita come un luogo di dialogo e di comunicazione tra le fedi. Qui un'esperienza spirituale capace di trascendere le differenze tra le religioni sarebbe stata favorita dalla presenza meditativa dell'arte contemporanea. La cappella contiene in effetti una serie di quattordici murali dipinti da Mark Rothko nel 1967. Quella che è ormai designata come "Rothko Chapel" fu inaugurata nel 1971, vicino al museo d'arte moderna e contemporanea che espone la collezione dei de Menil (Menil Collection). Tra le varie attività della Rothko Chapel, figurano non solo sedute mensili di meditazione dirette da esponenti di diverse religioni, ma anche celebrazioni interreligiose (Seed 2012).

Negli ultimi decenni, c'è stato un fiorire d'iniziative architettoniche destinate a creare spazi di raccoglimento e preghiera che assumono in modo sempre più esplicito una colorazione multi-religiosa. Queste iniziative si

Le Corbusier, Basilique La Sainte Baume, France, 1948

collocano in ambiti diversi: aeroporti, università, ospedali, edifici pubblici, centri commerciali, sedi di organizzazioni internazionali (compresa quella della FIFA a Zurigo). È così nata una serie di nuovi spazi "plurali" che offrono un'infrastruttura "spirituale" nei luoghi di passaggio frequentati da folle variegate, dove s'incrociano i passi di persone con sensibilità religiose differenti. La presenza di luoghi multi-religiosi è particolarmente massiccia e diffusa nei Paesi con una popolazione multiculturale, soprattutto in quelli di sensibilità protestante. Secondo una stima recente, esisterebbero nella sola Gran Bretagna circa 1500 spazi multi-religiosi (Crompton 2013: 475). Il 60 % dei grandi aeroporti americani contiene uno o più spazi di preghiera e di raccoglimento di questo tipo. L'aeroporto di Dallas/Forth Worth ne include ben cinque, uno per terminale (Sandstrom 2015). Più modestamente, l'aeroporto di Fiumicino offre a sua volta uno spazio interreligioso di preghiera al terminale 3, nella sezione degli arrivi internazionali.

La concezione di questi ambienti pone delle sfide non indifferenti. Talvolta si tratta di luoghi confessionali preesistenti che si aprono ai simboli e ai fedeli di altre religioni. È quanto è accaduto a Harvard, dove una cappella cristiana accoglie ormai anche i libri sacri dell'Ebraismo e dell'Islam (Crompton 2013: 481). Molto più spesso si tratta di spazi creati appositamente, dosando gli elementi simbolici delle varie religioni con un approccio architettonico generalmente modernista. Nelle aree di preghiera degli aeroporti, un altare cristiano figura spesso accanto all'indicazione della direzione della preghiera per i musulmani, con relativi tappeti. I libri fondatori di diverse religioni sono disposti su tavoli o in teche. Talvolta esistono tende o altri supporti mobili che permettono di nascondere gli arredi di altre religioni, creando così temporaneamente uno spazio più omogeneo. Si riscontra inoltre spesso una tendenza a ridurre il volume dei simboli religiosi. Gli ambienti sono resi epurati e neutri da interventi architettonici di sapore nettamente minimalista. Del resto questi spazi ospitano solo saltuariamente delle liturgie collettive, e sono piuttosto oggetto di visite individuali o familiari (Crompton 2013; Meyer 2017).

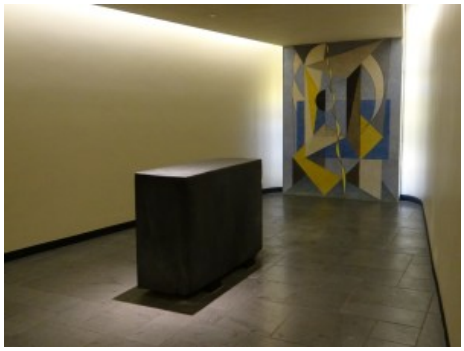
Una decina d'anni fa il fotografo austriaco Andreas Duscha ha consacrato un interessante libro ai luoghi di preghiera multiconfessionali negli aeroporti, captando con precisione e sensibilità le varie situazioni. Questo lavoro fotografico è proseguito nel periodo successivo ed è stato presentato in alcune mostre in Europa (Duscha e Justnik 2008). Un altro esempio di rielaborazione artistica del tema dei luoghi multi-religiosi traspare nell'opera di Michelangelo Pistoletto, che nel 2000 ha realizzato presso l'Istituto oncologico Paoli-Calmettes di Marsiglia un *Luogo di raccoglimento multiconfessionale e laico*, un'opera in seguito riprodotta e adattata nella stessa città per il Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (Mucem). Altre versioni sono state presentate altrove, ad esempio nell'ambito della mostra personale di Pistoletto alla Biennale di Venezia del 2017. Ecco come quest'opera è descritta dall'artista nel manifesto "Ominiteismo e Demopraxia" del 2016:

> «Essa si configura come un tempio che riprende il concetto politeistico, riunendo in uno spazio comune l'Ebraismo, il Cattolicesimo, l'Islamismo, il Buddismo. Un elemento unificante è situato al centro dello spazio: il *Metrocubo d'infinito*, da me ideato nel 1965. È un parallelepipedo composto da sei specchi rivolti verso l'interno. Noi vediamo solo il retro degli specchi che compongono il cubo, mentre all'interno gli specchi stessi si moltiplicano senza fine. Con quest'opera l'Arte diviene il catalizzatore dei significati relativi ai simboli delle religioni, poste ciascuna su un piedistallo intorno al Cubo. Un piedistallo vuoto è dedicato a chi non ha religione o a chi porta il simbolo di una religione che non è rappresentata» [2].

Nei Paesi di lingua tedesca si è affermato di recente il concetto di "Casa delle religioni" (*Hausder Religionen*). Un centro di questo tipo è stato creato a Hannover nel 2005. Si tratta di uno spazio comune a più religioni, nel quale sono implicati gruppi aleviti, bahà'i's, buddisti, cristiani, ebrei, hindu, musulmani. La «casa delle religioni» ospita iniziative culturali, artistiche e pedagogiche volte a favorire il dialogo e la comprensione

reciproca. Un'altra *Hausder Religionen* è nata nel 2014 a Berna. Oltre agli spazi per attività culturali e sociali, essa offre anche dei luoghi di culto per cinque religioni: alevismo, buddismo, cristianesimo, induismo e islam. Anche se non detengono uno spazio rituale all'interno dell'edificio, dei gruppi locali di ebrei, sikhs e bahà'i's aderiscono all'iniziativa. Il progetto di *House of One*, da cui siamo partiti, è una nuova materializzazione di questa concezione, limitata in questo caso alle tre religioni monoteiste. Anche a Berlino esisteranno spazi per attività comuni, dai quali si potrà accedere ai tre luoghi di culto (sinagoga, chiesa e moschea).

Nell'insieme questi esempi mi paiono sufficienti a indicare che l'iniziativa berlinese s'inscrive in una dinamica ben più vasta all'interno del mondo occidentale contemporaneo. Si assiste, in effetti, a una moltiplicazione di nuovi spazi nei quali l'esperienza religiosa è pensata in modo plurale, e finisce anche per essere commista ad altri registri. Così la preghiera effettuata secondo i canoni religiosi tradizionali s'innesta sulla meditazione e riecheggia a volte il raccoglimento estetico davanti ad un'opera d'arte. Insomma, il progetto berlinese è certo imponente e ambizioso, ma è solo un albero che svetta su un'immensa foresta. Un'iniziativa di forza comparabile, almeno sul piano simbolico, è del resto in corso di avanzata realizzazione a New York, proprio a Ground Zero. La chiesa greco-ortodossa di St. Nicholas, che si trovava a fianco delle Torri gemelle, fu distrutta l'11 settembre 2001, ed è attualmente in corso di ricostruzione. Il progetto (disegnato da Santiago Calatrava) prevede la presenza nell'edificio, oltre alla chiesa ortodossa vera e propria, anche di uno spazio interreligioso, aperto alla preghiera dei fedeli di tutte le confessioni [3].



Meditation room presso Onu, NY

Un pluralismo mediterraneo

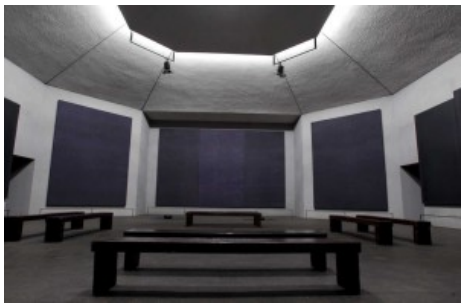
Sarebbe sbagliato pensare che la coabitazione di più religioni in uno stesso luogo sacralizzato, destinato ad accoglierne i riti e le preghiere, sia un fenomeno specifico soltanto al mondo post-moderno. Essa può stupire in un ambito italiano, caratterizzato per vari secoli da una sostanziale monocromia religiosa, ma è invece stata (e continua a essere) un dato piuttosto diffuso in contesti caratterizzati da un maggior pluralismo religioso.

Per prendere in considerazione questi fenomeni occorre sbarazzarsi di alcune scorciatoie teoriche, assai largamente diffuse. Nel senso comune occidentale la religione si configura come un conglomerato di credenze, riti, dogmi e concezioni, che accomunano un insieme di "fedeli", inquadrati da una gerarchia di specialisti. I "fedeli" costituiscono una popolazione compatta, distribuita in modo omogeneo su uno stesso territorio. Il pluralismo religioso è estraneo a questa concezione, e non può essere percepito che come una minaccia. In realtà questo modello, di matrice cristiana (e più generalmente monoteista), è abbastanza inconsueto su scala planetaria. Nella stessa Europa si è realizzato solo parzialmente, e in modo intermittente.

All'origine dei monoteismi vi è una demarcazione rispetto alle altre religioni, le cui concezioni e pratiche appaiono vuote, formali e prive di tensione etica e valore spirituale, e sono squalificate come forme di superstizione e d'idolatria. I monoteismi sono costruiti su una dicotomia tra verità e falsità. Essi si considerano delle *vere* religioni, opposte alle *false* religioni che li hanno preceduti e che li circondano (Assmann 2007). È quest'antagonismo tra il vero Dio (il proprio) e tutti gli altri (che sono solo falsi dèi o demoni in incognito) che caratterizza il monoteismo, molto di più della semplice affermazione dell'esistenza di un'unica divinità: il principio di una divinità suprema può essere tranquillamente accettato dalle religioni politeiste. Col monoteismo è insomma una visione esclusivista e polemica che domina, lontana dalla reciproca traducibilità delle credenze e degli dèi nelle religioni mediterranee dell'antichità.

Le religioni monoteistiche hanno inaugurato una visione dell'appartenenza religiosa fondata sulla formazione di comunità coese di credenti. Si aderisce a una religione credendo nella rivelazione che è alla sua origine, accettando i suoi principi fondamentali, rispettando le sue leggi e effettuando una serie di riti obbligatori. Si diventa così un "fedele" – un "cristiano", un "ebreo" o un "musulmano" – in un senso completamente estraneo ad altre esperienze religiose. Le differenze non riguardano solo i politeismi dell'antichità, ma anche altre religioni universali, come quelle dell'Estremo Oriente. In Cina, per esempio, durante molti secoli il Confucianesimo, il Buddismo e il Taoismo sono coesistiti, in un ambiente segnato da una preferenza per la fusione delle identità religiose, espressa nell'ideale delle "tre religioni in una" (*san-chiaoho-i)*. La grande maggioranza della popolazione cinese non aveva un'affiliazione religiosa (nel senso consueto della tradizione monoteista). Organizzati in comunità di culto di natura molto disparata, gli abitanti dei villaggi o delle città non erano né confuciani, né buddisti, né taoisti. Essi sollecitavano di volta in volta i servizi dei vari cleri e utilizzavano (alternativamente o contemporaneamente) i simboli e i testi delle tre tradizioni costituite (cfr. Naquin e Yü, 1992; Goossaert 2000).

La triade religiosa del Mediterraneo ha mantenuto dei rapporti reciproci molto diversi da quelli della triade cinese, generando situazioni diverse, determinate dall'intersezione con i princìpi del dominio politico. Per lungo tempo, e in molti casi ancora oggi, i territori sono stati attribuiti all'una o all'altra delle religioni monoteistiche (finendo per essere essenzialmente "cristiani" o "musulmani"). Gli aderenti di altre religioni sono stati perseguitati, o accettati con lo status di minoranza.



Rothko Chapel, Huston

In generale, in terra "cristiana", l'ambiente religioso e politico è stato poco aperto alla presenza di altre religioni e il confronto interreligioso si è spesso tradotto nell'eliminazione fisica della alterità. Nella penisola italiana, la presenza musulmana finisce all'inizio del Trecento, con la "crociata" contro l'ultimo bastione di Lucera, in Puglia. In Spagna, dopo la Reconquista, si hanno le conversioni obbligatorie, all'inizio del Cinquecento, dei Mudejares che abitavano nei territori spagnoli, e la definitiva espulsione dei Moriscos, un secolo dopo. L'esistenza di una popolazione musulmana impiantata in modo stabile in territorio cristiano diviene insomma inconcepibile. Questo non significa un'assoluta assenza di musulmani nella riva settentrionale del Mediterraneo. Ma la loro presenza era casuale e temporanea, composta di mercanti, diplomatici e, soprattutto, schiavi, particolarmente numerosi in certi porti durante l'epoca moderna.

La presenza degli ebrei è stata maggiormente accettata, almeno teoricamente, secondo il precetto di Sant'Agostino, che vedeva nella loro sopravvivenza una testimonianza vivente della vittoria del Cristianesimo. Questo spiega la relativa tolleranza dei papi, che, tuttavia, non è stata priva di molestie e di restrizioni, come quelle promulgate dal quarto Concilio Ecumenico Lateranense nel 1215. I sovrani cristiani furono spesso più radicali. In Francia, la presenza ebraica fu duramente colpita dall'esilio e dalla confisca dei beni promulgati da Filippo il Bello nel 1306. Dei ritorni parziali hanno avuto luogo, ma sono stati ancora una volta ostacolati da una serie di decreti di espulsione reiterati nel Medioevo e nell'era moderna. Solo poche enclaves mantennero una popolazione ebraica di un'entità rilevante: è il caso dei possedimenti del Papa (il Comtat Venaissin), di Marsiglia e della regione di Bordeaux. Con il decreto dell'Alhambra del 1492, i re cattolici vietarono la residenza di qualsiasi ebreo nelle terre spagnole sotto pena di morte e di confisca dei beni. Gli ebrei furono anche espulsi dalla Sicilia e dalla Sardegna, possedimenti della corona dell'Aragona. Nel 1496 gli ebrei furono cacciati dal Portogallo, o costretti a convertirsi se volevano rimanere. Pochi anni dopo il regno di Napoli fu conquistato dagli

spagnoli, e gli ebrei furono banditi dal 1510. Nel 1541 Carlo Quinto rinnovò questa espulsione in tutti i suoi possedimenti in Italia meridionale.

Quando la diffusione della Riforma protestante introdusse la differenza confessionale in seno al Cristianesimo, emerse la difficoltà di organizzare il pluralismo religioso, inteso come coesistenza della pratica di confessioni diverse sullo stesso territorio. Il principio del "cuius regio eius religio", che ha costituito il cardine per regolare la differenza religiosa tra il XVI e il XVIII secolo, propone una rigorosa congruenza tra la giurisdizione politica e l'appartenenza religiosa. Gli Stati sono intesi come blocchi mono-confessionali, nei quali la popolazione è tenuta ad aderire all'orientazione religiosa del prìncipe. Questa concezione era troppo rigida e astratta per assimilare nel lungo termine i processi storici reali e finirà per sgretolarsi, partorendo la concezione moderna dello Stato.

Se nel mondo cristiano le minoranze musulmane scompaiono ineluttabilmente e la presenza degli ebrei è drasticamente ridotta, l'evoluzione è diversa nel mondo musulmano. L'Islam condivide col Cristianesimo la tendenza all'espansione territoriale e all'omologazione delle identità religiose. L'elaborazione di una geografia politico-religiosa si è però mossa su binari differenti. Il diritto musulmano ha elaborato una distinzione fra tre categorie di territori: il paese dell'Islam (*Dar al-Islam*), il paese della guerra (*Dar al-Harb*) e il paese del trattato (*Dar al-Sulh*). La prima categoria, che include tutti le regioni governate dai musulmani, è stata a sua volta organizzata in tre ambiti: il territorio sacro (*Haram*), comprendente la Mecca e i suoi dintorni; lo *Hedjaz*, corrispondente all'omonima regione dell'attuale Arabia Saudita; infine, tutte le altre zone. Mentre la maggior parte delle scuole giuridiche (con l'importante eccezione degli hanafiti) ha vietato l'accesso dei non-musulmani ai primi due territori, la circolazione e la residenza di questi ultimi nel terzo ambito, che rappresentava la stragrande maggioranza dei territori, furono unanimemente accettati. Ai seguaci delle altre religioni monoteiste fu attribuito lo status di protetto (*dhimmi*), che implicava il pagamento di una tassa.

Pistoletto, luogo di raccoglimento multiconfessionale a Marsiglia

Le diverse dinastie che si sono succedute non hanno messo in opera una omogeneizzazione religiosa. Naturalmente, alcuni episodi di repressione violenta e di conversione forzata sono attestati, ma essi rimangono relativamente sporadici. Nel complesso, sotto il dominio musulmano, le minoranze cristiane ed ebree sono sopravvissute nel corso dei secoli. All'inizio, i conquistatori musulmani erano solo piccole isole in mezzo ad un mare di cristiani e di ebrei. Nel corso dei secoli, le conversioni all'Islam hanno cambiato que- sta configurazione, rendendo i musulmani una maggioranza non solo politica ma anche demografica. Tuttavia una solida presenza cristiana ed ebraica si è mantenuta nel corso del tempo. Certamente la posizione dei *dhimmi* non era invidiabile, soprattutto in riferimento ai parametri moderni, ma la possibilità di esercitare il proprio culto e la fruizione di alcune libertà fondamentali sono state abitualmente garantite. Pur avendo uno status d'inferiorità legale ed essendo ripetutamente vittime di molestie nella vita quotidiana, queste minoranze hanno esercitato un ruolo attivo nelle società musulmane. In taluni casi e in certi momenti storici, i *dhimmi* hanno raggiunto grande prosperità e hanno ottenuto posizioni di potere nella gestione dello Stato.

Porosità

Se, come abbiamo visto, nelle parti orientali e meridionali del Mediterraneo i seguaci di diverse fedi monoteiste sono vissuti in una stretta integrazione a lungo termine, quali sono state le conseguenze, sul piano della pratica religiosa, di questa prolungata coabitazione? L'azione delle autorità religiose – volta a corroborare il nucleo

teologico intransigente tipico delle religioni monoteistiche, a stabilire la purezza del culto e consolidare le affiliazioni – non ha potuto evitare che il pluralismo generasse una certa porosità. Un fenomeno diffuso nei primi secoli dell'Islam è l'uso da parte di musulmani di chiese e di altri luoghi sacri cristiani per pregare. Una casistica si è sviluppata per tracciare i contorni di queste pratiche, ad esempio riguardo alla presenza di statue e icone in chiese dove i musulmani eseguivano la preghiera (Bashear 1991).

Diverse fonti, in particolare i "libri dei monasteri" compilati da autori musulmani, attestano inoltre l'importanza dei monasteri cristiani nella società Abbaside – negli attuali Iraq, Egitto e Siria – e rivelano un'intensa presenza di musulmani in questi luoghi. Le ragioni delle loro visite erano molteplici: l'ospitalità che si poteva trovare nel corso di un viaggio; la bellezza e la tranquillità dell'ambiente naturale, con rinomati giardini dove si poteva passeggiare; la possibilità di consumare vino sul posto (molti poeti musulmani celebrarono i piaceri del vino in quei luoghi); la prospettiva di stabilire rapporti con donne cristiane o con giovani monaci (uno dei più famosi poeti musulmani, Abu Nuwas, che visse tra l'ottavo e il nono secolo, ha cantato nei suoi versi la sua attrazione per un giovane monaco). Ma c'erano anche ragioni di carattere devozionale. La celebrazione annuale dei monasteri attirava molti visitatori musulmani, che non solo partecipavano ai festeggiamenti ma si mescolavano ai cristiani nelle celebrazioni. Alcuni poeti musulmani hanno affermato di aver frequentato anche i servizi religiosi. Le icone (specialmente quelle della Madonna), le reliquie e altri oggetti religiosi erano venerati dai musulmani. I libri dei monasteri forniscono anche indicazioni sulle specialità taumaturgiche di ogni santuario. Come i cristiani, i musulmani li frequentavano per esprimere dei voti. Alcuni monasteri erano particolarmente noti per le loro proprietà terapeutiche. Ad esempio, ci s'immergeva in fonti per curare le malattie della pelle, o si raccoglieva una manciata di terra per assicurare la protezione della casa dagli scorpioni (Landron 1994: 31-35; Kilpatrick 2003).

Hausder Religionen, Berna

Molte manifestazioni della stessa natura si sono verificate regolarmente nei secoli successivi. Una grande varietà di fonti – storie di viaggi, agiografie, scritti polemici e, più recentemente, studi di folclore, storia ed etnografia – testimoniano una miriade di scambi religiosi dal medioevo a oggi. Un'esplorazione a lungo termine rivela la durata e la solidità dell'intreccio interreligioso, indicando che la tendenza alla chiusura del monoteismo lascia spazio a forme di porosità quando persone di diverse religioni vivono in stretta prossimità (cfr. Albera 2005a; 2008). Un importante contributo alla comprensione di questi fenomeni viene dalle ricerche pionieristiche effettuate nei primi decenni del XX secolo dallo studioso inglese Fredrick Hasluck sulle relazioni tra cristiani e musulmani nell'Impero Ottomano. Le fonti storiche e contemporanee studiate da quest'autore mostravano che i rapporti tra gruppi religiosi all'interno dell'Impero erano spesso simbiotici. I cristiani e i musulmani erano disposti a presentare le loro preghiere in un santuario amministrato da un'altra religione se questo aveva una reputazione di efficacia (2000: 100). Al punto che, secondo Hasluck, questa frequentazione trasversale costituiva un «fenomeno comune», quasi banale (2000: 97).

Una molteplicità di pratiche vernacolari ha reso composito il paesaggio religioso, ben oltre i comportamenti prescritti dai testi sacri. Nei tre monoteismi, nonostante le differenze dottrinali e i conflitti teologici, esistono importanti analogie interreligiose, che si manifestano in particolare nel culto dei santi. Le pratiche festive associate al loro culto hanno spesso provocato le stesse condanne da parte degli ulema, dei rabbini e dei sacerdoti. Gli atti e gli oggetti che esprimono la devozione rivelano innumerevoli affinità (processioni, incubatio,

preghiere, offerte, candele, ex-voto, amuleti...). Che siano cristiani, ebrei o musulmani, i santi adempiono le stesse funzioni taumaturgiche. Così, nonostante la divaricazione dei dogmi, la mediazione d'intercessori concreti, materializzata in luoghi specifici, compensa per gli uni e per gli altri la lontananza di Dio. Si tratta spesso di una religione che aderisce al paesaggio: i segni della presenza sovrannaturale sono spesso situati in rocce, alberi, fonti, montagne. I territori di grazia che ne risultano s'innestano sulle nicchie ecologiche e sulle reti di comunicazione che hanno plasmato la storia del Mediterraneo.

Le manifestazioni interreligiose si fondano su questo repertorio comune, compiendo un passo ulteriore. L'investimento devozionale da parte di persone di religione diversa si concentra su una stessa figura santa, e si attua nello stesso santuario. Il paesaggio del Mediterraneo orientale e meridionale è così punteggiato da centinaia di luoghi di culto segnati, spesso per lunghi periodi, da una sovrapposizione di affiliazioni religiose. Sono quelli che Frederick Hasluck definiva come "santuari ambigui".

La tomba dei Patriarchi di Hebron

Alcune figure bibliche sono i riferimenti più evidenti per il culto condiviso dalle religioni monoteiste. Le loro tracce si materializzano in alcuni santuari, dove talvolta i seguaci delle tre religioni convergono. Gli esempi più famosi sono la tomba dei Patriarchi di Hebron (dove sarebbero stati sepolti Abramo, Isacco, Giacobbe, Sarah, Rebecca e Leah), la tomba di Rachel a Betlemme, la tomba di Giuseppe a Nablus, la tomba di Samuele, vicino a Gerusalemme, il Monte Sinai. Frequentemente l'incrocio devozionale si basa su un gioco di metamorfosi, come nel caso del personaggio coranico di Khidr, percepito come una trasfigurazione di San Giorgio e del profeta Elia. Gli esseri soprannaturali che colmano i santuari "plurali" con il loro potere spirituale possono inoltre essere figure locali, con un profilo indeterminato sul piano dell'appartenenza religiosa, e quindi facilmente adottati dagli uni e dagli altri. Questo accadeva spesso, ad esempio, nel caso dei numerosi culti giudeo-musulmani, particolarmente diffusi nell'Africa settentrionale (cfr., sul Marocco, Voinot 1948; Ben-Ami 1990).

La Madonna è senz'altro una figura centrale tra quelle che fungono da ponte tra il Cristianesimo e l'Islam. Molte fonti attestano l'intensità e la persistenza del suo culto nella tradizione islamica. Infatti, per i musulmani, la devozione mariana può essere più "legittima" perché in questo caso esiste una parziale continuità teologica con il Cristianesimo. Maria ha un posto molto importante nel Corano. La ricorrenza del suo nome è superiore a quella che si riscontra nell'intero Nuovo Testamento (34 casi contro 19). Maria è la figura centrale in due sure ed è addirittura l'unica donna designata col suo nome nel testo fondatore dell'Islam. Tutte le altre donne sono, in effetti, designate in altro modo, generalmente in modo indiretto come figlia, moglie, madre o sorella di un uomo. Secondo il Corano, Maria è stata scelta da Dio. È un modello di fiducia nella volontà divina e un esempio per i credenti.

L'universo mariano disegnato dal Corano menziona diversi elementi tipici della tradizione cristiana: la Natività di Maria, la sua Presentazione nel Tempio, l'Annunciazione, la concezione virginale e la nascita di Gesù (vedi Dousse 2005). I riferimenti a Maria nel Corano hanno costituito la base per abbondanti sviluppi nella tradizione musulmana: nei detti del Profeta, nei commentari del Corano, nella letteratura mistica. Questo sfondo teologico (e più generalmente testuale) si è accompagnato a una devozione mariana da parte dei musulmani, che spesso si affidano al suo sostegno e si recano nei santuari cristiani a lei dedicati. Questo è ampiamente testimoniato per Betlemme, dove secondo la tradizione islamica lo stesso Maometto si sarebbe fermato a pregare, secondo alcune versioni della storia del suo miracoloso viaggio notturno a Gerusalemme. Già nel decimo secolo il patriarca Eutychius di Alessandria riferiva che i musulmani si riunivano per pregare nella Chiesa della Natività (Bashear

1991: 267-268). Secolo dopo secolo, i pellegrini cristiani che si recano a Betlemme incontrano dei devoti musulmani. Altri importanti luoghi mariani visitati dai musulmani nel corso di molti secoli sono la cappella dell'Annunciazione a Nazareth, la chiesa della tomba della Vergine a Gerusalemme, il Monastero di Nostra Signora di Saydnaya, a poche decine di chilometri da Damasco; Matariyeh, in Egitto, uno dei presunti luoghi di residenza egiziana della Sacra Famiglia, menzionato già nel XII secolo da autori musulmani. La santità di Myriam si rifletteva anche in una miriade di altri luoghi più piccoli, o con una minore profondità cronologica: in Medio Oriente, nel Maghreb, nei Balcani.

Una nuova geografia religiosa

La panoramica generale che è stata abbozzata in queste pagine mostra uno squilibrio su scala mediterranea. Nel lungo periodo, i fenomeni d'incontro devozionale sono ben consolidati e ricorrenti sui bordi meridionali e orientali del mare, vale a dire nelle aree poste sotto un governo musulmano, mentre la situazione dei territori dell'Europa cristiana è stata molto meno propizia a manifestazioni di convergenza religiosa. Negli ultimi centocinquant'anni la situazione è profondamente cambiata e per certi versi si è rovesciata. Nel corso del XX secolo in molti Paesi del Mediterraneo meridionale e orientale è emerso un panorama religioso condizionato da un processo di semplificazione che spesso ha posto fine a secoli di convivenza interreligiosa. L'applicazione del modello dello stato nazionale ha implicato una marcia a tappe forzate verso l'omogeneizzazione.

Il paesaggio umano è stato profondamente trasformato dalle due guerre balcaniche (1912, 1913), dalla prima guerra mondiale e dalla guerra greco-turca (1919-1923), con un susseguirsi di uccisioni, deportazioni ed emigrazioni. La creazione dello Stato d'Israele (1948) è stata a sua volta un fattore importante di omogeneizzazione etno-religiosa e di polarizzazione delle identità. Il processo di decolonizzazione dei Paesi arabi – che ottengono l'indipendenza delle potenze europee che si erano sostituite nella maggior parte dei casi all'Impero Ottomano – con la costruzione di un nazionalismo basato sulla religione e la nazionalizzazione del culto musulmano, ha prodotto una nuova rigidità e ha ridotto il pluralismo. A questo deve essere aggiunto l'esodo, dal Marocco all'Egitto all'Iraq, di quasi tutti gli ebrei e della popolazione di origine europea. Negli anni Settanta, il conflitto di Cipro ha provocato una nuova separazione tra popolazioni musulmane e cristiane che vivevano in precedenza in una forte contiguità. Pochi anni dopo, la guerra in Libano ha contribuito a esacerbare i contrasti tra le molte fedi che coesistono in questo Paese. Infine, le guerre che hanno imperversato nei territori dell'ex Jugoslavia durante gli anni Novanta hanno prodotto una massiccia "pulizia" etnica e religiosa. A questi elementi si deve aggiungere l'aumento delle tendenze fondamentaliste in campo musulmano, influenzate dal salafismo e dal wahhabismo. Le comunità cristiane nei Paesi arabi spesso si sentono minacciate e reagiscono a loro volta con una politica identitaria, evidente ad esempio nel caso del rinnovamento copto. Negli ultimi decenni le battute d'arresto del processo di pace tra israeliani e palestinesi hanno minato ulteriormente i rapporti tra i musulmani e gli ebrei. A questo si aggiunge la tragica espansione del djadismo e, ultimamente, del sinistro, autoproclamato Stato islamico.

Cattedrale Notre Dame de la Garde, Marsiglia

Insomma, tutto sembra portare a un rafforzamento dei confini religiosi, a un consolidamento delle identità e a una rigorosa sorveglianza delle pratiche devozionali. Eppure anche in queste regioni dove, dall'Algeria ai Balcani al Medio Oriente, i confini religiosi sono stati spesso ridisegnati con il sangue, restano degli spazi per la continuità di forme di convivialità interreligiosa. In questi settori si disegna insomma una fase di transi- zione, caratterizzata dalla dissoluzione di un vecchio ordine mediterraneo fatto di un mosaico di popoli e culti locali, dove la commistione religiosa aveva spesso diritto

di cittadinanza. Tuttavia, la grande spinta verso l'omogeneizzazione dei territori e delle identità non ha cancellato completamente le specificità locali. Anche se spesso ostacolate da un contesto socio-politico sfavorevole, svariate forme di porosità interreligiose continuano ad esistere (cfr. ad esempio Albera e Couroucli 2013; Bowman 2012; Barkan e Barkey 2014).

In Europa, viceversa, hanno ormai trionfato gli ideali di tolleranza difesi dall'Illuminismo e l'afflusso di immigrati ha creato a poco a poco delle situazioni multi-religiose. Il profilo plurale assunto dalla riva settentrionale del Mediterraneo ha incoraggiato lo sviluppo di varie forme di conversazione interreligiosa. Si tratta, in alcuni casi, di manifestazioni che potrebbero essere definite "tradizionali", in linea con le dinamiche devozionali transfrontaliere presenti per molti secoli nel Mediterraneo orientale e meridionale. Così, nell'Europa occidentale, alcuni luoghi centrali del culto mariano, come Lourdes e Fatima, attirano ormai anche dei pellegrini musulmani. Lo stesso fenomeno si verifica a Marsiglia, al Santuario di Notre-Dame-de-la-Garde, vero simbolo dell'identità della città, oppure a Nîmes, al santuario di Notre-Dame-de-Santa-Cruz, creato negli anni Sessanta dai pieds-noirs esuli dall'Algeria, e frequentato anche da donne musulmane di origine maghrebina (Albera 2005b; 2013; 2016). A Palermo, gli immigrati Tamoul, compresi quelli di religione induista, sono devoti a Santa Rosalia, analogamente ad alcuni gruppi di Rom musulmani, che frequentano il santuario che domina la città e si raccolgono in preghiera davanti alla statua della santa, com'è stato tra l'altro documentato dal lavoro fotografico di Gianni Berengo Gardin negli anni Novanta (Berengo Gardin e Staiti 1997).

Accanto a queste manifestazioni devozionali, che vengono essenzialmente "dal basso" e si dispiegano in modo spontaneo e disorganico, confidando nella buona volontà dei gestori del santuario, esistono poi le nuove forme di conversazione interreligiosa, di cui abbiamo parlato all'inizio. Esse sono organizzate per lo più "dall'alto" e si concretizzano nella creazione mirata e attentamente progettata di spazi multiconfessionali, come quello di Berlino. In un caso come nell'altro si tratta di manifestazioni per molti versi ineluttabili in una situazione caratterizzata da un crescente pluralismo religioso.

Tamil a Monte Pellegrino presso il santuario di S. Rosalia, Palermo

È possibile trarre qualche insegnamento dalla storia che abbiamo sommariamente tratteggiato? Le porosità religiose che hanno segnato nel lungo periodo la regione mediterranea – come un pellegrinaggio silenzioso occultato dal frastuono delle guerre – mostrano che anche delle religioni autosufficienti e tendenzialmente intransigenti come quelle monoteiste possono essere attraversate da pratiche transfrontaliere. Tuttavia le numerose passerelle che nel corso dei secoli si sono create tra ebrei, cristiani e musulmani non hanno generato una fusione di forme religiose: una sintesi compiuta e riconoscibile, la creazione di nuove entità sincretiche. Si è piuttosto prodotto un assemblaggio puntuale e temporaneo di elementi disparati, realizzato da persone che hanno continuato a circolare tra spazi religiosi diversi e concorrenti. D'altro canto, la frequentazione dei luoghi di un'altra religione non sembra aver prodotto rilevanti fenomeni di conversione. Le spinte centrifughe di una religiosità per molti versi propensa alla sperimentazione, nella ricerca inesausta di un rispondente soprannaturale, sono state costantemente bilanciate dalle forze centripete degli apparati religiosi, che hanno potuto nel complesso imbrigliare questi fenomeni.

È difficile dire quali saranno le conseguenze del pluralismo religioso che si sta espandendo in Europa. Il paesaggio attuale appare molto complesso e contraddittorio. L'irruzione della differenza sta scompaginando la quieta monocromia religiosa del passato, generando tendenze contrastanti che compongono un vasto ventaglio:

dall'arroccamento identitario alla secolarizzazione, dalla violenza fondamentalista a nuove forme di spiritualità e di religiosità svincolate dalle appartenenze tradizionali. Le incursioni spontanee in luoghi religiosi "altri" e l'organizzazione pianificata di spazi multi-religiosi sono due orientazioni, certo ancora poco appariscenti, destinate senz'altro ad arricchire di nuovi colori il caleidoscopio del mondo religioso contemporaneo. Da questo punto di vista, il progetto di *House of One* non è certo l'atto fondatore di una nuova «super-religione», ma un episodio imponente all'interno di una conversazione interreligiosa ormai diffusa, anche se spesso poco appariscente. Questa tendenza è in crescita in tutto il mondo occidentale e molto probabilmente nei prossimi anni si svilupperà in maggior misura anche in Italia.

Dialoghi Mediterranei, n.28, novembre 2017

Note

[1] http://www.un.org/depts/dhl/dag/meditationroom.htm

[2] http://www.cittadellarte.it/attivita.php?att=70

[3] Nella primavera del 2017 ho potuto visitare il cantiere a New York e intrattenermi con il responsabile del progetto.

Riferimenti bibliografici

Albera, D., 2005a, "Pèlerinages mixtes et sanctuaires 'ambigus' en Méditerranée", in S. Chiffoleau et A. Madoeuf (dir.), *Les pèlerinages au Moyen-Orient: espaces public, espaces du public*, Institut Français du Proche-Orient, Damas, 2005: 347-368.

Albera, D., 2005b, "La Vierge et l'Islam. Mélange de civilisations en Méditerranée", in *Le Débat*, n. 137, novembre-décembre, 2005: 134-144.

Albera, D., 2008, "Why Are You Mixing what Cannot be Mixed?" Shared Devotions in the Monotheisms', in *History and Anthropology*, Vol. 19, 1, March 2008: 37–59.

Albera, D., Couroucli, M., (a cura di), 2013, *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tracristianesimo, ebraismo e islam*, Brescia, Morcelliana.

Albera, D., 2013, "Simboli religiosi e costruzioni d'identità diasporiche nel Midi francese", in F. Bachis et A.M. Pusceddu (dir), *Storie di questo mondo. Percorsi di etnografia delle migrazioni*, Roma, CISU, 2013: 135-154.

Albera, D., 2016, "La signora d'Africa: anatomia di un santuario mariano in terra d'Islam", in *Lares*, LXXXII, n. 3, settembre-dicembre 2016: 285-307.

Assmann, J., *Le Prix du monothéisme*, Paris, Aubier, in «Collection historique», 2007.

Barkan, E. e Barkey, K., (a cura di), 2014, *Choreographies of shared sacred sites. Religion and conflict resolution*, New York, Columbia University Press.

Bashear, S. 1991, "Qibla musharriqa and early Muslim prayer in churches", in *The Muslim World*, 81:3-4, 266-282.

Ben-Ami, I., 1990, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Berengo Gardin, G., Staiti, N., 1997, *Zingari a Palermo. Herdelesi e Santa Rosalia*, Roma, Peliti Associati.

Bowman, G., (a cura di), 2012, *Sharing the* Sacra. *The Politics and Pragmatics of Inter-communal Relations around Holy Places*, Oxford/New York, Berghahn Books.

Crompton, A., 2013, "The architecture of multifaith spaces: Godleaves the building", in *The Journal of Architecture*, 18, 4: 474-496.

Dousse M., 2005, *Marie la musulmane*, Paris: Albin Michel.

Duscha, A. e Justnik, H., 2008, *Places of Worship: Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen/Interfaith Prayer Roomsat Airports,* Metroverlag, Vienna.

Goossaert, V., 2000, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés,* Paris, Albin Michel.

Hasluck, F. W., 2000, *Christianity and Islam Under the Sultans*, (edited by Margareth M. Hasluck), Istanbul: The Isis Press [first edition : New York, ClarendonPress, 1929].

Kilpatrick, H., 2003, "Monasteries through Muslimeyes: The *diyarat*books", in Thomas D., (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq,* Leiden-Boston, Brill: 19-37.

Landron, B., 1994, *Chrétiens et Musulmans en Iraq: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris: Cariscript.

Meyer, J.-F., 2017, "Lieux de prière et de méditation interconfessionnels dans les aéroports: entre juxtaposition et partage", in D. Albera e M. Pénicaud (a cura di), *Coexistences. Lieux saints partagés en Europe et en Méditerranée*, Paris/Arles, Musée National de l'Histoire de l'Immigration/Actes Sud: 112-115.

Naquin, S., Yü, C., (a cura di), 1992, *Pilgrims and Sacred Sites in China,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Sandstrom, A., 2015, "Most of the busiest U.S. airports have dedicatedchapels", in Pew Research Center, http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/07/06/most-of-the-busiest-u-s-airports-have-dedicated-chapels/

Seed, J., 2012, "At the Rothko Chapel: Art, Meditation and Reverence", in Huffington Post, 29/08/2012, https://www.huffingtonpost.com/john-seed/art-meditation_b_1627635.html

Voinot, L., 1948, *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris, Editions Larose.

Dionigi Albera, laureato in Filosofia all'Università di Torino nel 1982, ha insegnato nella scuola secondaria, ha portato a termine vari lavori di ricerca (nell'ambito di contratti con l'Università di Torino e la Fondazione Sella di Biella) ed ha avviato alcune collaborazioni internazionali, soprattutto con l'Università di Cambridge (dov'è stato visiting fellow) e l'Università di Aix-en-Provence. In quest'ultimo centro ha ottenuto un dottorato (1995). Dal 1996 lavora come ricercatore presso il Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), in Francia. Dal 2006 al 2016 ha diretto l'Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative (situato alla Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme di Aix-en-Provence). Ha al suo attivo numerosissime pubblicazioni scientifiche che esplorano vari temi in ambito europeo e mediterraneo, come i fenomeni migratori, la parentela, l'organizzazione domestica, l'antropologia sociale e culturale delle popolazioni alpine, i pellegrinaggi e le forme di commistione religiosa tra le religioni monoteiste.

Se vuoi condividere l'articolo sui Social Network clicca sulle icone seguenti:

Tweet J'aime 2

Questa voce è stata pubblicata in Cultura, Religioni. Contrassegna il permalink.

Dialoghi Mediterranei - ISSN 2384-9010