



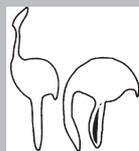
# Radicalità oltre i fondamentalismi?

Anastasia, Barbaglio, Bertaggia, Bettiolo, Bolpin,  
Bovo, Burrascano, Cacciari, Chiaranz, Corradini,  
Cortella, De Re, Guolo, Manziega, Melegari, Morlin,  
Ramonet, Ricca, Rubini, Scrivanti, Vallotto, Vianello



Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo  
n. 1 gennaio-marzo 2003 - Anno XXV - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96  
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



Radicalità  
oltre i fondamentalismi?

**Editoriale** *C. Bolpin* pag. 1

## PARTE PRIMA: Radicalità oltre i fondamentalismi?

Religione e fondamentalismo	<i>L. Cortella</i>	pag. 6
Le esigenze del vangelo	<i>G. Barbaglio</i>	pag. 9
La radicalità della fede cristiana	<i>P. Ricca</i>	pag. 15
Il dibattito	<i>a cura della redazione</i>	pag. 20
Fondamentalismi, oggi	<i>R. Guolo</i>	pag. 26
La religione dell'uomo contemporaneo	<i>M. Bertaggia</i>	pag. 30
"Chi credete che io sia?"	<i>M. Cacciari</i>	pag. 36
Cristianesimo e fondamentalismo	<i>P. Bettio</i>	pag. 40
L'economia del dono	<i>I. Ramonet</i>	pag. 43
Islam: paure e debolezze	<i>P. Chiaranz</i>	pag. 49

## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

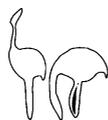
### Osservatori

Emigrazione	<i>C. Rubini, C. Melegari,</i> <i>G. Vallotto</i>	pag. 54
La pace? È una "cosa dell'altro Mondo"	<i>G. Morlin</i>	pag. 58
Incontro con il Patriarca	<i>a cura della redazione</i>	pag. 59
Assemblea dei soci	<i>F. Vianello</i>	pag. 65
Progetti di solidarietà	<i>a cura della redazione</i>	pag. 65

### Echi di Esodo

Cristianesimo inutile	<i>V. Burrascano</i>	pag. 67
Il diavolo è ottimista	<i>E. De Re</i>	pag. 72
Per un cristianesimo non religioso	<i>G. Corradini</i>	pag. 75
<b>Lettere</b>	<i>G. Atzori</i>	pag. 78

*Le illustrazioni sono tratte da "Il mondo di Escher", a cura di J. L. Locher, Garzanti, 1982*



### Editoriale

Il tema del seminario realizzato in collaborazione con il *Centro S. Maria delle Grazie*, di cui presentiamo gli atti in questo numero, nasce da una riflessione emersa durante la costruzione dei quattro numeri della rivista che abbiamo dedicato al problema del Male.

Il fondamentalismo è stato, infatti, individuato come uno dei mali caratterizzanti storicamente varie epoche, e che riappare oggi prepotentemente, dopo l'epoca "moderna", che lo considerava ormai fenomeno del passato o comunque relegato alle religioni e quindi a realtà arretrate e ormai marginalizzate. Si ripresenta invece, oggi, sia come effetto della crisi della modernità sia, insieme, come esito ultimo della modernità stessa, nella fase della globalizzazione. Come ritorno, quindi, non al passato, ma dell'antica barbarie umana nelle forme anticipatrici del futuro apparato imperiale tecnico-economico-militare.

Storicamente, il concetto di "fondamentalismo" è di origine recente e ha assunto molteplici e diversi significati (Guolo). Nato da correnti cristiane riformiste, nell'ambito protestante, per definire la necessità di tornare alla purezza del "fondamento", si è esteso per indicare negativamente varie posizioni religiose, all'interno di quelle monoteistiche (Cortella), delle orientali e dell'Islam. Si manifesta come rifiuto della cultura moderna, che pre-

tende omologare tutte le società in un uniforme modello di organizzazione sociale e statale, annullare le differenze di storie, culture, a cui invece i fondamentalisti vogliono tornare per rispondere alle domande di senso, negate dal moderno.

Ma, in questo primo secolo del nuovo millennio, si mostra, connessa alla prima, anche un'altra faccia del fondamentalismo come prodotto della moderna civiltà occidentale, laica e pluralista, a livello dell'attuale sviluppo tecnico-economico, che si fa ideologia (Cacciari) dell'interesse individuale come "fondamento", misura universale del "valore" di scambio e di calcolo. Fondamentalismo in quanto elimina ogni interrogativo e problema che sia fuori dalla "razionalità" del calcolo individuale e dalle possibilità di risposta tecnico-economica. Fondamentalismo però che non può più ripetere le vecchie forme monolitiche, fortemente chiuse e gerarchiche, ma che si sviluppa come pluralismo dei beni di scambio, consumabili e ricambiabili rapidamente, pluralismo quindi delle individualità fine a se stesse.

Si riapre però l'esplosiva contraddizione all'interno di un Impero che deve affermare la superiorità esclusiva del proprio modello e pensiero unico, ma che porta in sé anche la necessità di moltiplicazione di queste individualità, che non possono mai essere riducibili ad "uno", avalutativo e amorale, senza riferimenti valoriali e capacità di pensiero auto-



nomo. L'ideologia che pretende il bene comune come somma degli egoismi individuali, i vizi privati come pubbliche virtù, non riesce a creare un universo simbolico significativo, mobilitante ed aggregante.

La paura di perdere il sicuro possesso dei beni può infatti spingere al rischio d'impresa in nuovi mercati, ma non ad investire sul futuro oltre il proprio orizzonte di vita, non a sacrifici per l'impegno comune, per assumere su di sé il dolore e la morte. L'ideologia del nostro tempo ha quindi ancora bisogno di ricorrere ai simboli religiosi: Dio è con noi! Una religione però tutta mondana, senza fede, secolarizzata, "etnica", che identifica il proprio preciso modello di "civiltà" con il Bene, ed esclude chi è fuori, l'altro, come il Male, il Nemico da abbattere.

La Chiesa stessa appare tentata da questo uso politico e ideologico, per realizzare uno scambio che riconosca a lei l'autorità sui simboli (però ininfluenti) e al potere economico-militare-mediatico la gestione del mercato unico, globale (la politica essendo ormai resa immagine). Ma forti sono le contraddizioni e le spinte contrarie ad una Chiesa ridotta a setta fondamentalista, solo potere mediatico.

Il mercato infatti ride di fronte all'interrogativo su Dio e lo riduce a idolo morto (Cacciari). Non può perciò non esserci una reazione da parte delle comunità religiose, anche se con esiti opposti: diverse forme di fondamentalismo e di chiusura identitaria, ma anche, come sta avvenendo, nuovi modi di ricerca e di testimonianza dell'identità originaria della fede che negano la mercificazione dei mondi vitali (realizzata anche attraverso il consumo della merce-religiosità) e assumono il dono e la gratuità come modalità di rapporto con le persone, con la loro concreta differenza e alterità irriducibile, riconosciuta proprio come totalmente altra, come immagine di Dio assoluto, che relativizza ogni realizzazione mondana.

In questo, radicalmente inedito, scenario, la domanda che noi abbiamo posto riguarda il legame strutturale della religione con queste forme del fondamentalismo politico-ideo-

logico, partendo dalla constatazione che le religioni si sviluppano, strutturalmente, su un "fondamento", su un "mito fondativo" necessariamente di natura assoluta, trascendente lo stesso evento storico originario. In questo senso si può parlare di fondamentalismo (Ricca) come fattore costitutivo positivo che dà, a ciascuna religione, la specifica, originale identità.

Gli articoli di questo numero ruotano attorno all'interrogativo se questo fattore identitario, senza il quale ogni religione si vanifica, comporti necessariamente, strutturalmente, la negazione di ogni altro diverso "fondamento", di cui si considera – al massimo – il valore storico, parziale, da "tollerare". Si arriva così a giustificare, in relazione ai vari contesti storici, le violenze e le guerre, che hanno percorso tragicamente la storia, in nome della "difesa" di una fede contro l'altra.

È possibile, invece, un percorso di ricerca, di conversione, che cerchi, proprio nel fondamento di ogni religione, i fattori, non di esclusione e di mera tolleranza, ma di riconoscimento della Verità salvifica, assoluta e universale, che si manifesta nelle differenti religioni? Ci sono stati filoni nelle diverse tradizioni religiose e culturali che sono andate in questo senso?

Solo così infatti si può avverare l'auspicio gridato da Giovanni Paolo II: "Mai più guerre in nome di Dio". Anzi, le religioni potranno contribuire al difficile percorso di pace, attraverso la condivisione della storia umana, mantenendo ciascuna la propria identità forte, il proprio specifico annuncio.

La nostra ipotesi di ricerca, che abbiamo posto a titolo del seminario e di questo numero, è che la strada da individuare vada sempre oltre il "fondamento", cristallizzato a cosa, a ente reso assoluto, che va negato in quanto tale per aprirsi alla radicalità a cui chiama il "soggetto fondatore" di ogni fede, oltre le realizzazioni storiche (le dottrine, le etiche...) sempre relative: chiamata quindi radicale non da parte di una Verità-ente, ma di una persona che per prima si è impegnata per me, mi chiama ad una relazione radicalmente



nuova, salvifica, che rompe ogni codificazione.

Gesù invita i suoi a seguirlo nella sua vita itinerante, in rottura con le false sicurezze terrene, ma confidando nel regno già iniziato nella storia, che chiama quindi ad una radicale etica escatologica e che impegna a condividere la condizione umana contro ogni posizione esclusivista (Barbaglio).

Radicalità, fondamento, relativizzazione, sono quindi categorie interpretative da tenere assieme (Ricca), evitando l'uso politico della religione (Bertaglia), e ogni costruzione in sistema ideologico, normativo, che è in realtà proiezione di desideri e paure storiche, e che necessariamente si contrappone (in modo strutturalmente violento) alle altre religioni.

*L'ethos* radicale è quindi come un dono, senza merito, di chi chiama, non prodotto dello sforzo personale di adesione ad una verità data, che pretende ricompensa e superiorità esclusiva, elezione assoluta come rappresentante unico e universale della Verità salvifica. Non è mai una risposta, come pretende di essere il fondamentalismo, ma si pone sempre tra l'interrogativo di chi chiama - "Chi dite che io sia?" (Cacciari) - e di chi è chiamato ("Chi sei?... Quando ho fatto questo per te?"). E non sempre la risposta si manifesta nel contesto dei discepoli, sia perché questi tradiscono l'annuncio, sia perché molta più fede si trova negli "infedeli".

La radicalità, inoltre, non è mai data, ma assume connotati e contenuti relativi, in rapporto alla situazione, alla comprensione delle emergenze storiche della condizione umana, che esige risposte e comportamenti - appunto - radicali.

Ogni generazione è chiamata ad abbattere gli idoli consolidati e a cercare di vivere, di dare il nome alla "purezza radicale" del messaggio fondamentale nelle specifiche condizioni storiche, per dare speranza a chi ha fame e sete, è oppresso... Oggi l'idolo si chiama Mamma (l'unico a cui Cristo contrappone nettamente Dio), mentre i nomi da assumere radicalmente sono "povertà" e "pace" (Ricca).

Sono nomi che il cristiano deve declinare

con lo specifico linguaggio identitario della sequela di Cristo, che ogni *ecclesia* è chiamata a tradurre con la libertà dei figli, ma che i cristiani e le Chiese hanno tradito, mentre sono assunti da una moltitudine di persone, di gruppi, di popoli, con le più diverse ispirazioni, religiose e non, rispetto alle quali il cristiano ha una radicale diversità e, nello stesso tempo, una radicale comunanza, ambedue da tenere assieme.

La mia generazione "delusa" ha impegnato molto nello sforzo di demistificazione, di distruzione degli idoli (a cui eravamo fortemente dis-educati) dell'integralismo e del fondamentalismo. È giunta, giustamente, a distinguere tra ricerca personale di fede, etica (familiare, professionale, sociale...), partecipazione pubblica attraverso gli strumenti della mediazione politica, laica e pluralista. Anche il nostro gruppo di *Esodo* è un piccolo testimone di questo percorso.

L'illusione è stata che, dopo la "vittoria" dell'opera di de-ideologizzazione, desacralizzazione, si potesse operare in una società democratica "matura", in cui il gioco dei poteri e dei contropoteri, della rappresentanza parlamentare e della mobilitazione di massa, della crescita dell'opinione pubblica, portassero, evidentemente, non all'illusorio regno della felicità e della giustizia, ma a livelli sempre più avanzati di democrazia e solidarietà. Così evidentemente non è: a livello internazionale e, con caratteri particolari, in Italia, è dominante l'ideologia, sviluppo di quella prima indicata, che pone una minoranza, potente dal punto di vista economico, militare, mediatico, sopra la legge e le regole, unica garante del proprio modello di "civiltà" che si pretende universale e superiore, unica detentrica della vita e della morte, della violenza e della guerra, della distruzione delle risorse planetarie.

Questa è la nuova, vera utopia: costruire una pretesa "civiltà" sulla paura e sull'odio reciproco, sulla "deterrenza" di armi sempre (se possibile) più potenti e tecnologiche; imporre felicità e libertà attraverso la guerra umanitaria permanente, continuazione con altri



mezzi della stessa politica filantropica, addirittura messianica, che vuole tutti i "cittadini" liberi, la costruzione del Bene e dell'Ordine etico Universale. Ci eravamo illusi e avevamo dimenticato come la stupidità e l'arroganza agiscano nel profondo dell'animo umano e degli interessi dei poteri.

A questa ideologia, i nuovi movimenti per la globalizzazione, giusta e solidale, e per la pace, esplosi in tutto il mondo (a dimostrazione che c'è un supplemento di anima insopprimibile) contrappongono, pur con molte contraddizioni e rischi, non una diversa utopia, ma l'esigenza di assumere ciascuno le proprie responsabilità e costruire concreti modi di vita personale ricche di senso, di relazioni comunitarie inclusive e non escludenti, per rendere concreti proprio i due nomi, in modo "laico", della radicalità, oggi eticamente necessaria, come detto prima: il consumo equo, solidale dei beni, e la pace. La rivalutazione delle virtù, non solo private ma pubbliche, della generosità, della gratuità, della solidarietà, della reciproca fiducia, contrapposte alla "compassione" degli egoismi (propria dei neoliberalisti), possono fondare un rinnovato patto sociale tra le persone e i popoli, contro la guerra e le violenze, come modi di risoluzione dei conflitti e di mantenere la convivenza. L'economia del dono, la ripartizione delle risorse, lo scambio egualitario non sono frutto di ideologie, ma costituiscono la condizione di sopravvivenza del pianeta (Ramonet).

Oggi è maturata, nella Chiesa, una convinzione etica radicale: "...poiché la guerra moderna, per sua natura e non solo per la malvagità degli uomini, è quanto di più crudele, di più inumano e di più insensato ci sia – per cui il *no* alla guerra (*Mai più la guerra!*), espresso da Paolo VI dinanzi all'Assemblea dell'ONU il 4 ottobre 1965 e ribadito da Giovanni Paolo II ad Assisi nell'incontro interreligioso il 24 gennaio 2002, è l'unico atteggiamento ragionevole che l'uomo di oggi possa assumere dinanzi all'eventualità di una guerra". ("NO a una guerra *preventiva* contro l'Irak", *La civiltà cattolica*, Quaderno 3662, 2003). Ed anche: il nuovo nome della pace è sviluppo

(*Populorum progressio*, Paolo VI).

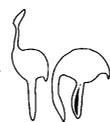
Il cristiano vive una doppia tensione: deve trovare propri simboli, specifiche parole e modalità per vivere il segno della forte identità in Cristo e di appartenenza alla Chiesa, ma queste non devono diventare separatezza, appartenenza "etnica", vincolo ideologico, e devono invece costituire seme dentro il comune *ethos* degli uomini, delle donne, dei giovani, degli oppressi.

Nessuno può però illudersi di essere fuori dalle contraddizioni e dai rischi (indicati da Bertaglia) di idolatria, di fare un idolo anche del proprio impegno etico, di nascondere la grande menzogna, narrata dall'Anticristo, dell'Amore e della Pace universale. Se occorre operare "eticamente", come se questa pace fosse possibile, non si deve dimenticare, come è detto in Geremia 17,5: "maledetto l'uomo che confida nell'uomo", perché pensa al Bene e commette il Male. Il Corano racconta che gli angeli protestano di fronte alla creazione dell'uomo: "Vuoi mettere sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue?". A questa interrogazione Dio risponde: "Io so ciò che voi non sapete." (2.30), allo stesso modo con cui parla a Giobbe.

Con questa consapevolezza è allora possibile un'etica per il nostro tempo (e questa mi sembra sia la prospettiva comune – forzata? - dei vari contributi presentati). Possibile in quanto rivela l'inganno dell'incontro tra culture e fedi fondato sulla comunicazione delle risposte e dei valori assolutizzati, che dissolve le differenze in un'unica religione civile riconciliata. Questa etica necessaria oggi può darsi se mantiene, invece, le identità forti perché interroganti, che manifestano la comune memoria della mancanza che fa spazio all'altro nel riconoscimento dello scarto "escatologico" di ogni rappresentazione dell'evento originario e del ritirarsi della Verità crocefissa, schernita e umiliata (Bettiolo): etica quindi che pone a ciascuno la responsabilità della decisione gratuita e in-fondata che assume fino in fondo questo "nulla" pieno di memorie.

PARTE PRIMA

# Radicalità oltre i fondamentalismi?



*Anche le religioni monoteiste, all'interno delle quali il fondamentalismo ha trovato terreno fertile di sviluppo, possono tuttavia superare la tentazione del fondamentalismo se accettano il dialogo con la modernità. Da tale dialogo - sottolinea l'autore, docente di filosofia presso l'Università di Venezia - lo stesso cristianesimo è indotto a riconoscere che tutte le "realtà mondane, fra cui la stessa Chiesa, non sono altro che realtà penultime, cioè non definitive".*

## Religione e fondamentalismo

La religione nasce fondamentalista. L'uomo cerca in essa una risposta alla globalità dei problemi della sua esistenza e in essa trova una concezione del mondo, un sistema di valori, una direzione di vita, una legittimazione delle forme di relazione, e dunque anche un'idea della società e dei suoi poteri. La religione vuole essere una risposta *globale* ai problemi dell'uomo, distinguendosi in ciò sia dalla filosofia sia dalle scienze, le quali nascono già consapevoli della differenziazione degli ambiti con i quali la vita umana nel suo complesso ha a che fare.

Tale differenziazione degli ambiti comporta una diversità dei saperi, una diversità delle competenze e dei metodi e dunque una diversità delle risposte. Il chimico non può dire come si governa una società, così come il sociologo non sa dire quale sia la struttura dell'universo. La filosofia, che pure eredita dalla religione e dal mito quella istanza di totalità, è ben consapevole dei problemi e delle difficoltà che comporta un sapere che voglia mantenersi totalizzante. Anche le filosofie più sistematiche hanno dovuto riconoscere la specificità dei saperi e delle scienze particolari.

Nella religione, invece, tutto questo è problematico: in essa la concezione della natura è profondamente solidale con la concezione dell'uomo, con l'idea di società e con l'organizzazione del potere.

A questo quadro si aggiunge poi un ulteriore elemento, decisivo nella declinazione fondamentalista della religione. Il sapere religioso avanza la specifica pretesa di avere origine al di là dell'umano: proprio perché non condivide la finitezza, la limitatezza e la fallibilità dei saperi umani, esso può pretendere di offrire la *vera* visione delle cose e la *giusta* regolazione dei rapporti umani. Insieme alla *globalità* della sua soluzione, la religione avanza anche una specifica pretesa di *verità* e di *esclusività*.

Ciò che si presenta con le caratteristiche del religioso e del sacro non può essere messo in discussione: nessuna ragione umana, nessun sapere – per quanto convincente e seducente esso possa apparire – può rappresentare un'alternativa credibile a ciò che giunge invece dal divino.

L'intolleranza ha segnato non casualmente la storia delle religioni: là dove c'è una pre-



tesa di verità esclusiva non c'è nessun valore – fosse pure la stessa vita umana – che può esserle anteposto o che possa mettere in discussione quanto proviene dalla sfera del sacro e del divino.

Questa caratteristica tipicamente fondamentalista delle religioni si è trasferita in maniera quasi inalterata a quelle *grandi ideologie della modernità*, che rappresentano la versione secolarizzata e laicizzata dell'antico sapere religioso. Anche le grandi ideologie, infatti, mantengono la pretesa tipicamente religiosa di fornire una risposta complessiva ai problemi dell'uomo, anch'esse offrono una concezione unitaria del mondo, anch'esse pretendono di essere una risposta esauriente ed esclusiva. L'infallibilità del sapere si è trasferita in modo singolarmente ap problematico dalla sfera del divino a quella dell'umano: ora l'uomo pretende di trovare in se stesso quella verità assoluta che un tempo attribuiva esclusivamente alla divinità. L'esito è perciò inevitabilmente lo stesso: intolleranza, sacrificio della vita e della dignità umana alla superiore verità dell'ideologia.

La *versione monoteista* della religione sembra rafforzare questo quadro. All'antica declinazione plurale del divino, caratteristica della religiosità pagana, si sostituisce qui l'esclusività dell'unica parola dell'unico Dio. Alla naturalità degli antichi dèi si sostituisce la trascendenza di un Dio onnipotente che sovrasta e domina il balbettante sapere degli uomini. Non sembra dunque un caso che il fondamentalismo abbia trovato soprattutto all'interno delle tre religioni monoteiste il terreno più adatto al suo sviluppo. Qui si è incrociato e scontrato con il pluralismo della *cultura moderna*, con il suo fallibilismo e con il suo spirito di tolleranza.

Agli occhi di una religiosità fondamentalista quel pluralismo e quella tolleranza sono apparsi segni di debolezza, espressioni dell'incapacità della cultura moderna di dare risposte solide e credibili ai problemi esistenziali dell'uomo. È in questo quadro che il fondamentalismo religioso al giorno d'oggi si è andato caratterizzando sempre più come un

*fondamentalismo antimoderno*, che vede nella civiltà occidentale il vero nemico e l'avversario da battere.

Ma non è solo la laicità e la pluralità del moderno a costituire il nemico dei fondamentalisti: il loro vero nemico è presente *all'interno della stessa religione*. Esso è costituito da quella parte del mondo religioso che, invece di combattere la modernità, ha cominciato a dialogare con essa, ha continuato a imparare da essa e ha finito per trasformarsi grazie ad essa.

Si apre qui uno scenario meno usuale e meno scontato: dall'interno delle stesse religioni monoteiste nasce un'idea del rapporto fra la sfera religiosa e la realtà del mondo essenzialmente alternativa se non contrapposta alla versione fondamentalista. L'idea fondamentale del monoteismo mosaico consiste infatti nella *assoluta alterità* di Dio rispetto al mondo. Il senso del comandamento "non avrai altri dèi di fronte a me" sta infatti nel negare dignità divina alle realtà mondane, e nel relativizzare tutto ciò che ha carattere solo creaturale. La natura, la società, i poteri e i saperi umani non possono essere assolutizzati.

La Bibbia ha un concetto preciso per connotare l'assolutizzazione di ciò che è solo creaturale ed è: *idolatria*. In ciò sta il senso del comandamento mosaico "non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra".

Nasce qui un percorso, all'interno del monoteismo, radicalmente opposto a quello fondamentalista: se l'esclusività della verità appartiene solo a Dio e non all'uomo, l'elevazione delle realtà mondane ad espressioni della parola e della volontà divina, siano esse di natura politica o etica o culturale, è ancora una volta idolatria.

Questa idea si è trasferita anche all'interno del Cristianesimo, per il quale le realtà mondane, fra cui la stessa Chiesa, non sono altro che realtà "penultime", cioè non definitive e destinate ad essere soppiantate dall'avvento del regno di Dio. La totalità del mondo è sottoposta ad una sorta di "riserva escatolo-



gica”, cioè all’assunzione della sua provvisorietà e relatività di fronte all’attesa del veramente definitivo.

La religione monoteista è dunque attraversata da un conflitto interno, da una tensione fra l’assolutizzazione fondamentalista del mondano, assunto come espressione della volontà e della parola divina, e la sua relativizzazione in quanto falsa immagine di Dio. Il dialogo interreligioso, l’accettazione dell’autonomia della scienza, della cultura e della politica, l’assunzione del pluralismo come un valore da conservare e non come un nemico da abbattere, hanno nell’idea della trascendenza divina rispetto al mondo la loro prima fonte di ispirazione. Il monoteismo desacralizza il mondo, lo espropria di qualunque pretesa divina e sacra, lo riduce a mera creatura, assumendolo perciò in tutta la sua positività ma anche in tutta la sua provvisorietà.

La modernità nasce anche da questa idea. Uno stato laico è impensabile all’interno del paganesimo antico, perché il divino è immanente al mondo, alla natura, alla storia. Uno stato laico è invece possibile a partire dalla

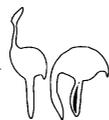
religione monoteista, perché Dio non sta nel mondo ma al di là di esso e perché tutto ciò che appartiene al mondo dev’essere assunto nella sua provvisorietà.

Il fondamentalismo non è perciò un figlio legittimo delle religioni monoteiste. In esso si esprime piuttosto un’esigenza che nasce dalle tensioni irrisolte della modernità. Nel bisogno di saldezza e di solidità che esso manifesta si esprime infatti un atteggiamento reattivo e risentito contro l’incapacità del mondo moderno (nato proprio dalla precarietà mondana del monoteismo) di garantire un ordine consolidato e rassicurante del mondo.

Non a caso le parole della modernità avanzata sono finitezza, storicità, fallibilismo, pluralismo, dialogicità, multiculturalismo. Contro questo mondo instabile il fondamentalismo cerca nella religione una risposta definitiva. In realtà la utilizza contro se stessa. La religione infatti non può garantire quell’assolutezza nelle cose del mondo che le viene richiesta: quell’assolutezza va riservata solo a Dio.

*Lucio Cortella*





*C'è una radicalità etica richiesta da Gesù di Nazaret ai pochi discepoli che accettano di condividere la vita asociale del Maestro. C'è poi un ethos evangelico, non meno radicale, anche se più allargato e generale, proposto a "quanti si affidano a lui, credono nel suo messaggio, anche senza mettersi alla sua sequela".*

*L'autore è teologo biblista e saggista.*

## Le esigenze etiche del vangelo

Innanzitutto una precisazione immediata: la radicalità evangelica è la radicalità etica, cioè la radicalità delle esigenze fatte valere da Gesù di Nazaret. La seconda precisazione: in concreto si tratta di alcune esigenze caratteristiche che noi, attraverso una ricerca storica condotta sulle testimonianze evangeliche che non sono direttamente storiche, possiamo in qualche modo attribuire a Gesù di Nazaret attraverso un vaglio critico, essendoci state molte riletture, molte interpretazioni da parte della Chiesa delle origini.

Dico subito che in proposito rileviamo due orientamenti di Gesù di Nazaret. Il primo, uso termini molto precisi, lo chiamerei *l'ethos*, cioè il codice etico, il codice di comportamento, della *sequela di Gesù*: un *ethos* molto eccezionale, legato a situazioni particolarissime. Il secondo radicalismo è presente in quelle esigenze fatte valere per una cerchia più vasta e motivate da una *prospettiva escatologica*: *l'ethos* si rapporta all'*eschaton*, un *ethos* che vale un po' per tutti gli aderenti a Gesù.

### **L'ethos della sequela**

Dico che ha un significato preciso, che pre-

scinde dalle riletture e dalle interpretazioni spirituali fatte in seguito. La sequela vuol dire andare dietro, materialmente, a Gesù. In termini allegorici vuol dire condividere la sua condizione di itinerante.

Gesù non era, come dire, una persona dal posto fisso, passava da un villaggio all'altro della Galilea, quindi viveva in uno spazio anche abbastanza limitato, al di là dei viaggi che ha fatto a Gerusalemme naturalmente, la grande capitale del giudaismo, la capitale religiosa. Una condizione itinerante di apolide che non aveva più una sua casa e un suo luogo di residenza, lui che aveva abbandonato la casa, il lavoro, la famiglia. Quindi la sequela vuol dire condividere questa sua condizione di un essere asociale com'era Gesù.

Questo spiega anche che i rapporti tra lui e la sua famiglia fossero molto tesi, per dire poco, perché il gruppo familiare sentiva la vergogna di un membro che aveva abbandonato il lavoro, la casa; senza dire che egli aveva fatto mancare anche il sussidio di due braccia lavorative. Il tutto costituiva un grande disonore sociale.

In breve, la sequela di Gesù vuol dire con-



dividere questa sua situazione asociale di persona su cui cadeva lo stigma dell'ambiente, in breve la riprovazione, il disprezzo. Se quindi da una parte abbiamo il carisma di Gesù e del suo gruppo, che lo segue e ne condivide la vita, un piccolo gruppo che annoverava anche delle donne (questo è molto caratteristico), gruppo di persone mosse da grandi impulsi spirituali, religiosi, dall'altro questo *carisma* si portava dietro lo *stigma* sociale, il disprezzo dell'ambiente.

Insisto, è un *ethos* formato da esigenze radicali, ma limitato a chi vuol fare la sequela di Gesù, a chi vuol dividerne la vita di asocialità.

Tutti noi ricordiamo il testo della triplice tradizione, cioè testimoniato da Marco (10,17ss), ma poi seguito da Matteo e da Luca, che narra di quella persona molto ricca, Matteo dice che era giovane, che domanda a Gesù quali siano le richieste necessarie per avere la vita eterna. E lui risponde: "Osserva i comandamenti"; è la risposta tipica del mondo giudaico. Ma quello: "Io li ho osservati, dall'inizio". Il testo di Marco aggiunge: "E Gesù s'innamorò di lui", proprio perché aveva trovato una persona eticamente molto nobile. Ma Gesù conclude: "Ti manca una sola cosa, vendere tutto quello che hai, darlo ai poveri e seguimi", naturalmente abbandonando casa, famiglia, lavoro, beni, per entrare nel suo gruppo carismatico di itineranti. La risposta, annota l'evangelista, non è stata positiva: una vocazione mancata alla sequela, che si spiega per la radicalità assoluta che richiedeva.

Il secondo brano è della fonte Q, cioè di quella fonte da cui Matteo e Luca hanno tratto il materiale loro proprio, che non si trova in Marco; non avendolo copiato in Marco, si ritiene che l'abbiamo desunto appunto dalla fonte Q, oggi molto valutata come fonte privilegiata per riuscire a risalire da parte nostra a Gesù di Nazaret. Una pagina che racchiude due racconti brevi di vocazione.

Innanzitutto, un uomo si propone come seguace: "Io ti seguirò" in Luca 9,59-62, men-

tre nel testo parallelo di Matteo 8,19-22 si legge: "Ti seguirò ovunque tu vada". Ma Gesù lo mette in guardia; deve valutare ben bene quello a cui andrà incontro. E precisa: "Le volpi hanno le loro tane in cui rintanarsi, gli uccelli hanno i loro nidi in cui rifugiarsi, ma il figlio dell'uomo" – cioè questo uomo che sono io e che ti parlo: tale il significato di un'espressione abbastanza caratteristica - "non ha neppure dove posare il capo". Cioè Gesù è un itinerante, uno senza fissa dimora, un vagabondo. È chiaro che la sua sequela richiede questo *ethos* radicale: vivere senza fissa dimora, in una condizione più disagiata di quella delle volpi e degli uccelli.

Subito dopo abbiamo un piccolo brano in cui si narra che Gesù stesso chiama un tizio alla sequela. Anche qui troviamo l'espressione di un *ethos* radicalissimo, tipico della sequela. Gesù infatti dice: "Tu seguimi" e l'uomo risponde: "Permettimi prima di seppellire mio padre."

Sono possibili due interpretazioni di questa frase: o il padre era morto e allora bisognava fare il funerale, compito riservato al figlio primogenito; oppure il padre era talmente vecchio che il figlio maggiore doveva assisterlo finché non fosse morto e poi compiere il rito sacrosanto del funerale. In risposta Gesù dice: "Lascia che i morti seppelliscano i loro morti" e "tu vieni dietro a me".

È uno dei detti più scandalosi perché, nella tradizione mediterranea del tempo, e non solo in quella biblica, un morto che non aveva un bel funerale era un morto disonorato. Anche Apollonio di Tiana, un santone o *guru* poco più giovane di Gesù, di cui Filostrato ha scritto la biografia, che aveva girato il mondo, saputo che il padre era morto, era tornato per seppellirlo, compiendo il suo doveroso tributo al morto.

Tra parentesi, Gesù non ha avuto un bel funerale. Secondo la versione di Marco, la prima redazione che noi abbiamo della passione, non c'è stato nessun funerale: Gesù ha avuto non solo una morte ignominiosa ma



anche una sepoltura ignominiosa. Solo Giovanni dice che Giuseppe d'Arimatea, insieme con Nicodemo, comprano degli aromi, fanno un bellissimo funerale e lo mettono in una bellissima tomba; ma è una versione inficiata da interessi teologici evidenti.

Seppellire il padre era un obbligo che rientrava nella pietà familiare, ed era richiesto dal comandamento di onorare il padre e la madre. Ma l'*ethos* radicale della sequela di Gesù è superiore come esigenza al valore degli obblighi sacrosanti della *pietas* familiare.

Un altro riferimento per capire l'*ethos* radicale proprio della sequela è il testo conosciutissimo della fonte Q, attestato in Luca 12,22-32, con testo parallelo di Matteo 6,25-32. Gesù, che era un campagnolo e faceva spesso dei chiari riferimenti legati alla sua cultura agricola, dice: "Voi siete come i corvi, i quali non seminano né raccolgono la messe, eppure campano perché il Padre celeste li nutre. Voi siete come i gigli del campo, i quali non filano ma sono vestiti più splendidamente di Salomone, perché Dio così li ha rivestiti".

Si noti come Gesù nomina, in questo testo, sia il lavoro maschile, seminare e raccogliere, sia il lavoro femminile, filare in casa. Il testo come lo leggiamo nella fonte Q ha una valenza universale: i credenti non devono angustiarsi più di tanto per le necessità del vivere quotidiano, perché il Padre celeste è provvido verso di loro. Ma in origine il testo doveva riflettere in realtà l'*ethos* dei seguaci di Gesù, i quali dopo aver abbandonato il lavoro, la casa, i beni, la moglie, non dovevano preoccuparsi di come sostentarsi, ma avere fiducia illimitata nel Padre.

In che modo? Il gruppo di Gesù non si affidava all'elemosina per la sua sussistenza, come per esempio facevano i filosofi cinici, sia al tempo di Diogene che al tempo di Gesù. Anche i cinici conducevano una vita apolide, simile a quella di Gesù e del suo gruppo di seguaci; ma essi costituivano un fenomeno cittadino, mentre il contesto in cui viveva Gesù era agricolo. Gesù e il suo gruppo non chiedevano l'elemosina, ma vivevano della solidarietà di alcuni

amici, per esempio Lazzaro, Marta e Maria, e di alcune donne, tra cui Maria di Magdala, che era la più famosa, donne che avevano dei mezzi e che si erano fatte seguaci di Gesù.

L'appello di Gesù alla fiducia illimitata nel Padre, in ultima istanza, vuol dire che i suoi seguaci devono affidarsi a questa solidarietà, che incarna ai suoi occhi la cura paterna di Dio, il quale nutre i corvi, veste i gigli e perciò, a maggior ragione, viene incontro ai bisogni di questo gruppo di carismatici. È un *ethos* eccezionale, particolare, di pochi, di un gruppo di carismatici che continuarono a vivere così anche dopo la morte di Gesù.

Si ritiene che la fonte Q sia in realtà la voce di questo gruppo di carismatici. Essi continuarono la stessa vita itinerante di Gesù, subendo il suo stesso stigma sociale.

### L'*ethos* radicale per i discepoli

Il secondo orientamento è un *ethos* più allargato, più generale; si tratta di una radicalità etica che Gesù fa valere per quanti si affidano a lui, credono nel suo messaggio, anche senza mettersi alla sua sequela.

Noto subito che Gesù essenzialmente è stato l'evangelista del regno di Dio, il portatore di un lieto annuncio da parte di Dio: egli andava proclamando che il potere regale di Dio, che viene a liberare il mondo e a riscattarlo, imprimendo una svolta decisiva alla storia, già comincia a farsi valere nella sua parola – per esempio, le beatitudini – e nei suoi gesti, e invade il presente. Diversamente, i circoli apocalittici e quelli tesi verso il futuro lo aspettavano sì, ma come un'esplosione futura, attraverso la quale Dio avrebbe preso in mano i destini del mondo e con il suo potere lo avrebbe sistemato per bene.

Si noti che la corrente apocalittica, presente in molti circoli giudaici del tempo, riteneva il presente storico come il tempo della morte, della distruzione, del dominio del male, per cui il presente e la storia sono irrimediabilmente perduti, non si possono riscattare. Il male è penetrato talmente nel mondo e nella storia che tutto deve essere cambiato, sostituendo questo mondo con un nuovo mondo che sta già nei



cieli e che scenderà sulla terra a prendere il posto di questo mondo destinato a finire in cenere. Quindi il presente è del tutto privo di ogni speranza, e le speranze sono tutte riposte in questo futuro.

Gesù, che veniva dalla Galilea, un ambiente rurale molto semplice, è stato alla scuola del Battista, dove con molta probabilità è stato contagiato dai sogni apocalittici o escatologici di Giovanni e degli altri, mentre viveva come un battista con il grande Battista. Poi ritornò in Galilea, dove cominciò la sua vera missione, abbastanza diversa da quella di Giovanni. Di fatto ha rifiutato il catastrofismo del Battista e dei circoli apocalittici, essendosi scoperto un carismatico, un guaritore che riusciva a guarire i malati fisici, i malati psichici, un esorcista; ed in questo ha visto la potenza di Dio, una potenza liberante, presente nel suo piccolo mondo.

Egli è l'evangelista di questa regalità escatologica di Dio, convinto che la grande svolta della storia, che tutti si aspettavano dal futuro, era cominciata con lui, cominciata in termini molto poveri e piccoli, come in un frammento – vedi la parabola del piccolo seme di senape -, ma cominciata veramente.

Ebbene, in questa prospettiva ritengo che si debba parlare a suo proposito di *ethos* e di *eschaton*, perché le esigenze etiche che egli fa valere si inquadrano in questa sua prospettiva di evangelista, a parole e a fatti, del potere regale che comincia ad affermarsi nella storia. Si tratta dunque di un'etica escatologica, legata alla sua convinzione profonda che l'*eschaton* – i giorni della fine, non la fine dei giorni – è cominciato, che la grande svolta già albeggia nella storia. Per questo potere liberante, Gesù guarisce i malati fisici, i malati psichici, cioè i cosiddetti indemoniati, accoglie i disprezzati, i paria, i fraudolenti dazieri, e si siede a tavola con loro.

Se questo albeggiare della regalità liberante di Dio, mediata nella azione da Gesù, è fonte di grande gioia, non è meno vero che tale potere liberante divino è esigente, perché questo è il Dio biblico: richiede un vivere che sia

consono con l'alba di un mondo in cui egli domina come potenza liberante e salvante. Ma l'esigenza viene dopo la liberazione, come il decalogo viene dopo l'esodo, ed anche questo *ethos* è conseguenza della grande svolta che Gesù annuncia a parole e a fatti.

### Per essere discepoli

Ed ora voglio presentare alcune di queste esigenze radicali di Gesù, valide per tutti quelli che aderiscono a lui.

Anzitutto si legga il testo importante di Marco 7,15, dove Gesù affronta il tabù del puro e dell'impuro. Al suo tempo, l'impurità rituale rendeva impossibile la partecipazione al culto, entrare nel tempio, introdursi nella sfera di Dio, mettersi in rapporto con lui. Oltre l'impurità rituale però c'era l'impurità morale. Per la prima valgono gli esempi classici e conosciuti del non mangiare, per esempio, carne di maiale, non toccare i morti, non essere soggetti non solo al flusso mestruale ma anche a tutte le perdite degli orifici sessuali maschili e femminili. Tutto ciò faceva parte del grande tabù, se così vogliamo dire, del puro rituale. Ma nella tradizione biblica c'era anche la sottolineatura della purità morale, riguardante naturalmente esigenze propriamente etiche.

Ora in questa distinzione emerge Gesù il quale ha delle accentuazioni originali, pur essendo uomo del suo tempo. Così se egli era un guaritore, tanti altri erano guaritori nel suo tempo, se egli era un sapiente, tanti erano i sapienti. Gesù si era inserito nella cultura del suo tempo ma con accenti propri.

In proposito, leggiamo dunque Marco 7,15, non un detto famosissimo ma assai eloquente: "Non è quello che entra nell'uomo a contaminare l'uomo, ma ciò che esce dall'uomo". Tutto il culto gerosolimitano era finalizzato a decontaminare l'uomo, in modo che potesse sostenere il rapporto con Dio, un rapporto benediciente, naturalmente. E Gesù: "Non è ciò che entra, cioè i cibi, la realtà esterna all'uomo a contaminarlo veramente, ma ciò che esce". Come si vede, Gesù pone una antitesi tra entrare e uscire.



Marco poi ne ha fatto una bellissima applicazione. "Non è ciò che entra nell'uomo a contaminarlo, ma ciò che esce dal cuore dell'uomo". È stata un'interpretazione della parola di Gesù, però assolutamente fedele.

Si badi bene: Gesù non nega che ci siano dei cibi impuri, delle realtà impure secondo la cultura del tempo, che fa propria, ma va a colpire la vera fonte della contaminazione. Le contaminazioni della tradizione giudaica dei cibi, delle emissioni seminali, del contatto con i cadaveri, tutto questo è, secondo lui, del tutto secondario. La vera fonte della contaminazione è l'uomo, sono le sue decisioni, il suo cuore, là dove l'uomo progetta, là dove decide della sua vita. Non c'è dubbio che Gesù manifesti qui una concezione assai radicale della purità e faccia valere un *ethos* del puro su scala morale, non rituale.

Si veda anche l'altro detto più famoso della fonte Q, testimoniato da Matteo 5,45-48 e da Luca 6,26ss. Secondo la tradizione biblica, era l'amore per i connazionali ad essere comandato espressamente (capitolo 19 del Levitico); in questo testo però si comandava non solo l'amore verso i connazionali, ma anche l'amore verso i *gherim*, cioè verso le minoranze etniche, diremmo oggi, minoranze etniche residenti in Palestina, formate da lavoratori alle dipendenze di questo o di quel padrone israelita. Però nella tradizione biblica non abbiamo la radicalizzazione che troviamo in Gesù, il quale esorta a un amore dei nemici.

E l'amore non è da intendere in senso affettivo: il nemico non è simpatico per nulla, e Gesù non nega l'esistenza del nemico.

Si noti che, nella tradizione ebraica, la parola per nemico è *'ojeb*, cioè "colui che odia". Però Gesù vuole che la nemicità, cioè la logica del comportamento del nemico, non sia dentro di noi. Quindi il comandamento di Gesù suona così: "Amate quelli che vi odiano", e l'amore non è affettivo, ma vuol dire "fare del bene"; in breve, di fronte al bisogno di chi ti odia, tu non devi sottrarti.

Non c'è dubbio che abbiamo in questo suo

comandamento un'espressione alta della sua radicalità etica in prospettiva escatologica: la logica dell'inclusione, non dell'esclusione, deve governare l'agire di quanti condividono il suo orizzonte escatologico della svolta della storia.

Per concludere, anche sull'indissolubilità matrimoniale Marco 10,2ss (con i paralleli Matteo e Luca), abbiamo un pronunciamento significativo di Gesù e della radicalità delle sue esigenze.

Secondo il capitolo 24 del Deuteronomio, la legge mosaica permetteva che il marito potesse divorziare dalla moglie, se trovava "qualche cosa di sconveniente" in lei. Su questa espressione, abbastanza generica, l'interpretazione rabbinica si era lanciata in interpretazioni anche curiose. In realtà le une erano di tipo restrittivo, quelle proprie della scuola di Shammai, un grande maestro più o meno contemporaneo di Gesù, poco più giovane, il quale diceva che questo "qualcosa di sconveniente" significava l'infedeltà della moglie, l'adulterio. Dunque, se il marito scopre l'infedeltà della moglie, è autorizzato a darle il certificato di divorzio in modo che la sua donna possa poi sposare un altro.

Invece, la scuola di Hillel, un maestro famoso, originario di Babilonia, molto povero, diventato un grande maestro caratterizzato da un accentuato senso umanitario, dice: "Basta che la donna ti abbia scotto la minestra della sera: in questo caso tu la puoi rifiutare". Ma secondo un'altra tradizione rabbinica bastava che il marito avesse incontrato una donna più bella della moglie per divorziare da lei.

Gesù non entra mai in questi dibattiti, si richiama non alla parola di Mosè ma alla volontà di Dio creatore che, all'inizio, ha fatto l'uomo e la donna come un essere solo e perciò: ciò che Dio ha unito, l'uomo non può separare. Egli dunque porta il suo radicalismo anche nei rapporti matrimoniali, un radicalismo conosciuto anche a Qumram, per la verità.

L'ultima forma di radicalismo, la più fa-



mosa, la troviamo nel discorso della montagna, soprattutto nelle antitesi. In Matteo 5,19ss ne abbiamo diverse, ma solo tre sono riconosciute come proprie di Gesù, mentre le altre sono state aggiunte dall'evangelista. Sono antitesi dove si richiama un comandamento della legge mosaica, e Gesù fa valere una sua parola.

Si noti bene che egli non interviene per abrogare la legge; nella ricerca storica su Gesù degli ultimi anni si è superato il luogo comune che egli fosse un nemico della *Torà*, questo dono di Dio legato al patto, e avesse abrogato la legge, il che vorrebbe dire che si era estraniato totalmente dal giudaismo, impossibile anche solo a pensarlo. In realtà Gesù non solo non ha abrogato, ma non ha mai discusso il problema della legge in generale, in linea di principio: legge sì, legge no, perché non si interessava poi tanto a questo. Ma in alcuni casi, quando fu chiamato in causa, disse una sua parola.

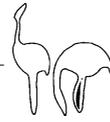
Le tre antitesi partono dal dettato della legge mosaica: "non uccidere", "non giurare il falso" e "non commettere adulterio". Ma Gesù va al di là di questo dettato della legge, radicalizza e fa valere accanto al dettato della legge una sua parola, che è molto più radicale in fatto di esigenza. Non solo uccidere è proibito, afferma, ma anche montare in collera nei confronti dell'altro. Egli fa così equivalere come gravità etica, morale, l'uno all'altro. Non solo non giurare il falso, afferma, ma non giurare affatto. Basta la parola, la parola chiara e sincera, non c'è bisogno di nessun giuramento. Non solo l'adulterio "consumato", per usare un'espressione del diritto canonico, ma anche l'adulterio colto nella radice personale interna dell'uomo: "Se tu getti il tuo occhio cupido sulla moglie dell'altro, già hai commesso adulterio con lei". In questo, Gesù non colpisce il desiderio spontaneo, momentaneo che passa, ma il desiderio coltivato, il desiderio cupido che a suo avviso equivale moralmente all'azione

oggettiva, materiale.

Ora questo *ethos* di Gesù così radicale è giustificato nel quadro dell'annuncio della regalità di Dio, è un'etica che poggia e dipende totalmente dalla prospettiva della grande svolta che è iniziata sia pure in forme molto povere, eppure reali, nella storia in cui il potere di Dio re, potere liberante e potere esigente, comincia a prendere piede nella storia. Mentre l'*ethos* radicale, di cui si è detto sopra, è un *ethos* eccezionale, un *ethos* proprio della sequela, del carisma che si porta dietro lo stigma sociale, questo secondo è un *ethos* giustificato non in se stesso, bensì in riferimento alla prospettiva escatologica.

Giuseppe Barbaglio





*"Nella Chiesa apostolica, alla quale tutti ci rifacciamo (...), c'erano tutte e tre gli elementi: la radicalità evangelica, il fondamentalismo morale e il pluralismo etico, ma tutti e tre relativizzati. Nessuno era assolutizzato. Perfino la radicalità evangelica era relativizzata, deradicalizzata - se così posso dire -, già dai primi cristiani...".*  
*L'autore, teologo, è saggista e pastore della chiesa valdese.*

## La radicalità della fede cristiana

Io mi sono attenuto abbastanza da vicino al tema così come mi è stato proposto, che ne comprende tre. Vi rileggo la formulazione completa: "La radicalità evangelica tra fondamentalismo morale e pluralismo etico". Allora il mio contributo sarà una sorta di riflessione intrecciata, per così dire, su questi tre temi.

La prima parte dell'esposizione, il primo punto, riguarda l'affermazione secondo cui questi temi sono tutti e tre presenti nel Nuovo Testamento. Noi abbiamo sentito da Barbaglio tutto un discorso sulla radicalità evangelica e le sue due contestualizzazioni possibili: la sequela e il regno. Ma anche il fondamentalismo morale ed il pluralismo etico sono presenti nel Nuovo Testamento, il quale è lo specchio della vita delle primissime generazioni cristiane. Per cui la mia prima affermazione, che può naturalmente essere contestata, è che nella Chiesa apostolica, alla quale tutti ci rifacciamo (in un secondo momento verrò all'oggi), c'erano tutte e tre gli elementi: la radicalità evangelica, il fondamentalismo morale e il pluralismo etico, ma tutti tre relativizzati. Nessuno era assolutizzato. Perfino la radicalità evangelica era relativizzata, deradicaliz-

zata - se così posso dire -, già dai primi cristiani. Mi sembra che Barbaglio l'abbia accennato.

Perciò, e questo sarebbe poi il discorso conclusivo, questi tre sottotemi li dobbiamo gestire assieme, in qualche maniera. Non si può dire: "Viva la radicalità evangelica!" e: "Abbasso il pluralismo etico ed il fondamentalismo morale!", oppure: "Viva il pluralismo etico!" e: "Abbasso la radicalità evangelica!". Io sosterei che in realtà questi tre temi vanno assunti assieme, tenuti in un rapporto dialettico molto vivo e intenso. Li dobbiamo naturalmente rivivere in maniere diverse, non fisse, non stabili e ripetitive. Cioè dobbiamo fare quello che aveva detto Nietzsche, e prima di lui Lutero, e prima di Lutero i cristiani delle origini: dobbiamo inventare nuovi decaloghi. Nietzsche lo riferiva al superuomo, ma noi lo riferiamo all'uomo *tout court*, al cristiano, perché così hanno fatto i credenti in Gesù di Nazaret dopo la sua morte e conformemente al suo stile: inventare nuovi decaloghi.

La radicalità evangelica è stata illustrata splendidamente da Barbaglio, perciò non ripeterò cose che egli ha detto, ma la radicalità



relativa al divorzio ha già un'attenuazione, perché uno degli evangelisti infila subito: "...tranne che per...". Vedete: radicalità deradicalizzata già nel Nuovo Testamento, nel cristianesimo primitivo, tanto per fare un esempio.

Non solo, ma c'è anche un'altra forma di deradicalizzazione, che consiste nell'abbandono di tutti i radicalismi. Se infatti si prende in considerazione il vangelo di Giovanni, ci si imbatte in un solo, "nuovo" comandamento: l'amore. Tutto il resto non conta: "Non ho altro comandamento da dare che questo, che è vecchio e nuovo, nuovo e vecchio: è sempre lo stesso".

Non c'è infatti altra radicalità che questa non-radicalità dell'amore, perché l'amore ha quella sua radicalità che è indefinibile, imprecisabile. E chi può dire il modo e la misura dell'amore? Si tratta di una radicalità non misurabile, e quindi una radicalità dissolta, per così dire, sciolta, svuotata. O, se volete, è una radicalità totalmente diversa, una radicalità totalmente nuova.

Questo noi lo ritroviamo tale e quale in Paolo: qui vengo al discorso del fondamentalismo morale, che viene affermato e nello stesso tempo smantellato. Un esempio di fondamentalismo lo abbiamo tra i giudeo-cristiani, che costituivano un gruppo all'interno della comunità cristiana, per il quale era questione di fede o di apostasia il problema della macellazione degli animali, del mangiar sangue, del mangiar carne sacrificata agli idoli, cioè agli dèi pagani. Questione di fede era il problema del matrimonio tra consanguinei (fino a che grado erano leciti o non erano leciti...), per arrivare alla grande questione della circoncisione: erano tutti problemi che diventavano argomenti di fondamentalismo morale.

A questo si contrappone l'apostolo Paolo, il quale ribadisce che non solo è lecito mangiare la carne sacrificata agli dèi, ma anche che "tutto è lecito ai cristiani". Ciò ha il suo risvolto positivo nell'affermazione che l'unico comandamento del cristiano è la libertà. "Impara la libertà, impara ad essere libero: io non ho altro comandamento da insegnarti che

la libertà". Non c'è altro comandamento che questo, e la vita cristiana non è altro che imparare la libertà.

Se voi prendete quello che è il grande principio della vita cristiana, secondo Paolo, lo Spirito Santo, troverete naturalmente (il riferimento è immediato) quel versetto formidabile della II° Lettera ai Corinzi al capitolo 3: "Tutto è lecito, ma non tutto è utile". Tutto è lecito... se è utile per il rapporto tra credenti. In tal modo il fondamentalismo morale dei giudeo-cristiani, che facevano parte della comunità cristiana, viene smantellato.

Mi pare che la vita del discepolo debba seguire due grandi linee, due grandi piste. Esse consistono in un'etica che non riesce a fare a meno di precetti. Sant'Agostino, mentre afferma: "Ama e fai quello che vuoi", chiede al Signore: "Dimmi cosa devo fare per amare, dammi delle indicazioni"; e di fronte al precetto: "Impara la libertà", chiede a Dio: "Qualunque direzione è buona per questa libertà?".

Lo stesso Nuovo Testamento oscilla continuamente tra queste due grandi linee: il pluralismo etico è leggibile in questo dualismo. Una linea, dunque, è quella che non dà precetti. L'etica cristiana non è precettistica: essa non consiste in norme, non consiste in principi astratti; sua fonte sono lo Spirito Santo, l'amore e la libertà. C'è invece l'altra linea, che dà precise indicazioni. Un esempio: l'apostolo Paolo stesso, in Galati 5, dice quali sono quelli che chiama i frutti della Spirito. E fa un lungo elenco, come fa un lungo elenco delle "opere della carne".

La coesistenza, forse non del tutto pacifica, all'interno dell'orizzonte del cristianesimo apostolico, è certamente riscontrabile. E non c'è la tendenza a cancellare una delle due linee a scapito di un'altra, per cui si deve dar atto che l'apostolo Paolo, il grande profeta della libertà, non vuole tuttavia che la libertà diventi una specie di legge che soffoca la persona.

La comunità cristiana è tale nella misura in cui permette, ospita anche lo scrupolo di chi non è ancora abbastanza libero. Non solo dunque queste tre realtà (la radicalità evange-



lica, il fondamentalismo religioso, il pluralismo etico) sono presenti, ma lo sono in una maniera tale che l'una non deve essere sacrificata all'altra. Devono interrogarsi, devono interpellarsi in una riflessione critica, che tuttavia mai arriva all'esclusione, alla scomunica.

Queste tre realtà così definite, che vediamo coesistere nel Nuovo Testamento, le assumerei volentieri anche nell'oggi. Vorrei illustrare, sia pure molto grossolanamente ed approssimativamente - fermo restando che l'etica cristiana in cui mi colloco è una armonica sintesi di amore e di libertà -, come abbiamo bisogno oggi di tutti tre i temi annunciati nel titolo del convegno: di radicalità evangelica, di pluralismo etico e di fondamentalismo religioso.

Abbiamo bisogno di radicalità evangelica. A questo proposito, affermo una tesi che certamente può essere contestata: sono infatti ben cosciente della relatività del mio parere. Abbiamo bisogno di adottare la radicalità evangelica, illustrata da Barbaglio (e può essere collegata sia all'*eschaton*, come ha fatto lui, cioè al regno di Dio vicino e già presente, o anche alla sequela) su due versanti: uno è la *povertà* ed il secondo è la *pace*. Desidero illustrare brevemente queste due versanti.

Non c'è nessun comandamento relativo alla povertà; Gesù non ha mai detto: "Siate poveri". Ha pronunciato una beatitudine, ed in ogni beatitudine non c'è un comandamento, ma c'è un'indicazione di vita: non c'è una legge, in nessun modo. La stessa tradizione cristiana ha distinto (distinzione, a dire il vero, molto discutibile) tra precetti e consigli evangelici, ed ha collocato la povertà tra i consigli evangelici, consigli proposti ad alcuni che eventualmente volessero seguirli, ma che non costituiscono una norma per tutta la comunità, per tutti i credenti.

La Chiesa, lungo la storia, ha sempre esaltato la povertà, ma non è mai stata né povera, né Chiesa dei poveri. Tutti sanno che al Concilio Vaticano II c'è stato sull'argomento un acceso dibattito e che, malgrado il fatto che l'espressione "Chiesa dei poveri" fosse stata adoperata con favore e con insistenza dal

Papa Giovanni XXIII, il Concilio ha consapevolmente evitato di parlare di "Chiesa dei poveri": così il discorso è caduto nel vuoto.

C'è un'altra osservazione da fare a proposito di questa ambivalenza tra cristianesimo e povertà. C'è da dire che il cristianesimo è una religione che produce ricchezza. Il discorso sarebbe lungo, io vi riferisco soltanto due modalità di credere, che comportano atteggiamenti religiosi che producono, che hanno prodotto ricchezza. E non è un caso che i cristiani appartengano al primo mondo, rappresentino l'Occidente, nonostante qualche eccezione.

Due cristiani che incarnano molto bene questo aspetto sono Benedetto da Norcia e il puritano. La tradizione benedettina dell'*ora et labora* dice che il rapporto dell'uomo con il mondo, con la natura, con il prossimo e con il lavoro è della stessa qualità spirituale del rapporto dell'uomo con Dio, la preghiera. Un programma che ha avuto un effetto enorme nella storia dell'Occidente e che non poteva non produrre quello che ha prodotto. Non c'è nessuna religione, da me conosciuta, che abbia un motto dello stesso genere. Nessun'altra religione mette il lavoro sullo stesso piano della preghiera e fa del lavoro l'altra faccia della medaglia di vita cristiana.

L'altra figura di cristiano-tipo è naturalmente il puritano, figura poco conosciuta in Italia, il tipo di protestante che Weber ha studiato in un libro molto famoso, più citato che letto, che si chiama *Etica protestante e spirito del capitalismo*. È un'opera fondamentale, interessantissima, in cui il puritano è presentato come colui che pratica l'ascesi intramondana, colui che fa il monaco nella storia, anziché nel convento. Tale ascesi intramondana consiste nel vivere la professione come vocazione, ma può essere assimilata anche all'austerità, di cui avrebbe parlato Enrico Berlinguer.

Ecco la suprema virtù del puritano: produrre molto e consumare niente, quindi accumulare e produrre ricchezza.

Il problema del rapporto tra cristianesimo e povertà è molto complesso, sia per l'ambivalenza storica della Chiesa, che dice: "Viva la povertà" (però circoscritta ai monaci, ai reli-



giosi), sia anche per i motivi più profondi cui ho accennato, che producono ricchezza. Ma io credo che oggi, nella situazione in cui ci troviamo e che conosciamo tutti, nella situazione in cui si trova il cristianesimo, che per la maggior parte attecchisce nei paesi dell'Occidente (l'isola ricca nel mare della miseria del mondo), oggi abbiamo bisogno di radicalità evangelica su questo punto specifico. Siamo il ricco Epulone, con tanti Lazzaro che vivono delle briciole del nostro banchetto. Questa è una situazione insostenibile davanti a Dio, oltre che davanti alla storia.

La sequela cristiana oggi, a mio giudizio, dovrebbe puntare radicalmente sulla scelta della povertà. Bisognerebbe riflettere e studiare tutto quanto è necessario per eliminare la povertà, la miseria di interi popoli; non è più possibile accontentarsi di fare l'elemosina, poiché è semplice elemosina ciò che attualmente stiamo facendo, anche se in forme aggiornate.

Sono rimasto molto colpito, qualche settimana fa, quando ho letto che Paolo VI avrebbe pensato di vendere la Pietà di Michelangelo (fatto che poi è stato smentito). Vero o falso che sia, vuol dire che ci troviamo di fronte ad una tale emergenza, che una coscienza cristiana arriva a pensare di compiere una follia pur di dare una risposta al dramma della fame e della disperazione. È una notizia che fa riflettere molto. Allora mi sono ancora più convinto che c'è quest'emergenza e che la radicalità il Regno, di cui parlava Barbaglio, preme sulla storia e si manifesta con dei segni.

Sarebbe una grande aurora, una grande alba se la comunità cristiana nel suo insieme inventasse delle forme per attuare oggi quella parola stupenda che troviamo nella II Lettera ai Corinzi, quando si dice di Gesù che, essendo ricco, si è fatto povero, affinché mediante la sua povertà noi diventassimo ricchi. È il discorso della condivisione che, per non restare vuota parola, ha bisogno di trasformarsi in scelte di vita. Qui abbiamo bisogno di radicalità evangelica.

Lo stesso discorso bisognerebbe fare per la pace. Il rapporto tra cristianesimo e pace è un

altro capitolo ancora in sospeso. Tutti, in teoria, sono per la pace, ma *de facto* il cristianesimo ha elaborato una teologia della "guerra giusta", prima di elaborare una teologia della pace giusta. È un fatto, ed il nostro maestro Sant'Agostino ne è stato l'autore. Anche qui, dunque, c'è bisogno di radicalità. Siamo arrivati ad un punto in cui la comunità cristiana deve osare, come diceva Bonhoeffer, la pace per fede. Ma è tutto da costruire, perché la retorica della pace abbonda e straripa da troppi pulpiti, mentre la prassi di pace non la si vede e non si sa dove sia.

Abbiamo bisogno di fondamentalismo morale, ma su quest'espressione siamo tutti in allerta perché i fondamentalismi sono i grandi nemici ed io sono il primo a riconoscerlo. Ci sono però dei principi costitutivi dell'umano, di ciò che costituisce l'umano, principi senza i quali l'umano si perde, si cancella, si dimentica. Principi che appartengono alla coscienza umana "adulta", uso quest'aggettivo che Bonhoeffer ha onorato. Questi principi che ora dirò sono naturalmente all'interno di una storia e di una cultura e quindi hanno tutta la relatività legata al contesto. Anche la "Dichiarazione universale dei diritti umani" - noi sappiamo - è una dichiarazione che esprime una speranza, perché proprio universale non lo è.

I fondamenti da cui deriva la parola fondamentalismo, cioè le cose che fondano, ci sono? Secondo me, ma potrei trovare qualcuno che non è d'accordo, due cose fondano l'umano.

La prima l'ho presa da Simone Weil: un pensiero profondissimo e bellissimo, quello che lei chiama "l'obbligo". Simone afferma che non bastano i diritti, ma ci vogliono anche i doveri: se si vuole costruire una comunità, si deve mettere in altrettanta luce quello che lei chiama l'obbligo, il debito che ciascuno ha verso gli altri membri della comunità umana. Dice la Weil: "Dopo lo sradicamento della seconda guerra mondiale, tutta questa distruzione delle radici dell'essere, come possiamo riradicare un popolo, una comunità, una civiltà? Dobbiamo recuperare l'idea dell'obbligo, che non si fonda su alcuna situazione di fatto, né sul-



la giurisprudenza, né sui costumi, né sulla struttura sociale, né sui rapporti di forza, né sull'eredità del passato, né sul supposto orientamento della storia. Nessuna situazione di fatto può suscitare un obbligo e questo obbligo non si fonda su una convenzione internazionale. Questo obbligo è eterno, esso risponde al destino eterno dell'essere umano, è incondizionato. Se esso è fondato su qualcosa, questo qualcosa non appartiene al nostro mondo. Nel nostro mondo non è fondato su nulla. Tale obbligo non ha fondamento, bensì una verifica nell'accordo della coscienza universale. Questo è il primo fondamentale irrinunciabile, se si vuole costruire una convivenza umana planetaria degna di questo nome: l'obbligo di ogni uomo in quanto tale verso il suo simile e soprattutto verso il bisognoso".

La Weil dice - sottolineo - che nessuna situazione di fatto, neanche la più tragica, la più drammatica, può fondare questo obbligo. Se esso appartiene a qualcosa, questo qualcosa non fa parte del nostro mondo: il fondamento, se c'è, è un fondamento trascendente. Ma è un fondamento sconosciuto, non si sa se esiste, in realtà, ma, fondato o no, esso è verificato dall'accordo della coscienza universale: è un obbligo cioè che si ritrova, che si ripercuote in tutte le coscienze o nella grande maggioranza delle coscienze umane. È un obbligo costitutivo dell'umano in quanto tale e, se viene negato o anche solo dimenticato, l'umanità è perduta.

Il secondo fondamentale sono i diritti umani, e qui il discorso è infinito. Ci sono i diritti della prima generazione, cioè i diritti civili e politici, quelli della seconda generazione, cioè i diritti economici e sociali, quelli della terza generazione, i diritti dell'ambiente, i diritti degli animali... Dunque i diritti non finiscono mai ed in qualche maniera è anche giusto che non finiscano mai. La cosa che desidero sottolineare è che, secondo me, il fondamentale è costituito dai diritti della persona.

E questi diritti, si diceva una volta e non so se si dica ancora, sono innati, cioè nascono con l'uomo. Non sono attribuiti, ma possono solo essere riconosciuti.

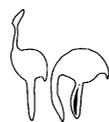
Questi sono i fondamentali, ed io sono fondamentalista sull'obbligo e sui diritti; con tutta la complessità, ma sono fondamentalista.

Ed inoltre, brevissimamente, il pluralismo etico, che io accetto, come dato di fatto anche della generazione apostolica, come ho detto. Però, anche qui, il pluralismo etico non può essere invocato per legittimare violazioni dei diritti umani. Quindi, tanto per fare un esempio, l'infibulazione femminile è una violazione del diritto della donna - della persona umana - di essere padrona della sua persona. Di conseguenza il pluralismo non può essere invocato per qualunque cosa. Ci sono una dialettica, uno scontro, un conflitto, necessari, che devono essere vissuti ed elaborati, perché questo pluralismo non sia un pluralismo qualunque, un pluralismo non qualificato.

Credevo che il pluralismo etico oggi debba essere inquadrato in due contesti. Un contesto è quello del "Manifesto per un'etica planetaria", che forse conoscete, promosso dal Parlamento delle religioni, patrocinato da Hans Kung ma anche da altri. All'interno di questo Manifesto ci sono quattro direttrici, che ora non elenco, ma che sono il quadro all'interno del quale si può vivere in maniera costruttiva questo pluralismo etico. Il secondo contesto è quello del cosiddetto consenso etico tra le culture, che Pier Cesare Bori racconta in un volumetto, piccolo come numero di pagine ma prezioso come contenuto. Egli dice che, attraverso tutte le culture religiose, sapienziali e laiche, dell'umanità, così come le conosciamo nei testi più importanti, si costruiscono alcune coordinate morali che costituiscono il quadro all'interno del quale possiamo vivere i diversi progetti etici nel nostro tempo.

Conclusione: si tratta di vivere i tre elementi della radicalità evangelica, del fondamentalismo morale e del pluralismo etico, tenendoli in costante, viva dialettica. Credevo che ciò sia possibile e più che mai necessario, oggi.

*Paolo Ricca*



*Riportiamo parte e sintesi dell'interessante dibattito seguito agli interventi di Giuseppe Barbaglio e di Paolo Ricca.*

*Come è possibile superare i fondamentalismi religiosi? Quale il rapporto tra fondamentalismi e libertà? Che significa riconoscere la libertà di Dio nei confronti degli stessi discepoli del Maestro itinerante? Cosa significa impegnarsi radicalmente per la pace?*

## Il dibattito

*Gianni Manzi*

Mi riferisco all'intervento di Giuseppe Barbaglio perché rifletteva proprio sullo sfondo del discorso a cui si riferiva Paolo Ricca. Rimane un enigma che, secondo me, tu Giuseppe, non hai risolto. L'enigma è il seguente: le religioni possono essere uno strumento di pace o necessariamente diventano motivo di conflitto?

Mi pare che il fondamentalismo, non inteso come lo intende Ricca, ma come adesione incondizionata ad una verità di base, che condiziona l'esistenza, sia uno dei nemici da combattere. Anche se i termini amici/nemici devono essere tarati attentamente. Tu, Giuseppe, riaffermando la forte radicalità del cristianesimo, anzi dell'insegnamento di Gesù Cristo un po' corretto dalle prime comunità cristiane, rilanci di fatto una forte identità. Ora come il fondamentalismo è negazione dell'altro, la forte identità è una ingessatura dentro un determinato mondo ed una determinata convinzione. E l'enigma rimane.

Tra forti identità è possibile rapportarsi? Mi pare che una condivisibile via d'uscita dal labirinto sia stato da te accennata, nel tema

del discepolato. Il cristiano è colui che segue il Maestro, è colui che è in cammino, cioè, colui che segue una verità fatta evento, un fatto storico, una realtà storica ben concreta. È colui che radicalmente e fondamentalmente è discepolo. Di conseguenza non può affermarsi come possessore della verità, ma piuttosto come ricercatore di una verità mai del tutto raggiungibile, eguagliabile, mentre sosta su verità che non può non ritenere provvisorie, contingenti e quindi parziali.

Se questa fosse la posizione dei primi cristiani, che non a caso si chiamavano i "segua-ci della via", e se questa fosse conseguentemente la convinzione dei cristiani di oggi, allora l'adesione alla religione cattolica potrebbe diventare proposta di pace e la fede uno strumento di pace. Vorrei sentire il tuo pensiero.

*Giuseppe Barbaglio*

È un argomento molto interessante ed è giusto dire che Gesù coltivava una forte identità nei confronti del suo Dio. Se noi poi passiamo da questo al fondamentalismo dobbiamo dire che sul tema del cammino Gesù ha



fatto tutto un suo itinerario, il cui esito è stato molto drammatico per lui.

Inoltre egli non aveva, con ogni probabilità, molte sicurezze sulla sua sorte ultima. Quello che io sono riuscito ad appurare è che lui aveva un fortissimo affidamento al suo Dio. Inoltre Gesù non era un dottrinale e non si è mai nemmeno messo a discutere dell'etica e neppure della legge in sé stessa. Anche quelle esigenze radicali che noi riusciamo a cogliere sono occasionali. Egli interviene solo quando lo interrogano sul puro e l'impuro e lo accusano di non osservare completamente i precetti sulla purità.

Era un uomo molto religioso, molto preso dalla causa di Dio, con una forte autocoscienza di sé come evangelista.

Il problema se lui fosse o meno un fondamentalista sarebbe interessante, e dovrebbe forse essere affrontato toccando il rapporto tra lui e l'essenismo. L'essenismo era un movimento chiuso in sé stesso, settario, più radicale di Gesù, per un certo verso (in quanto, per certi aspetti, come il rispetto del sabato, egli non era radicale), un movimento di quelli che avevano abbandonato la società del tempo. Mentre Gesù era un apolide, che girava tra i villaggi della Galilea, gli esseni si erano ritirati nella regione del Mar Morto, i Qumramiti soprattutto, che erano l'ala più estremista.

Sarebbe interessante approfondire questo confronto tra Gesù e l'essenismo, un fenomeno a lui contemporaneo, anche se noi non abbiamo nei Vangeli nessuna notizia di un rapporto tra Gesù e l'essenismo. Però bisognerebbe riflettere sul fatto se la forte identità arriva ad essere anche una posizione come dire fondamentalistica o se, per evitare il fondamentalismo, noi dovremmo annacquare l'identità.

*Paolo Ricca*

A proposito di Gesù, mi viene in mente una sua doppia affermazione. Mentre dichiara: "Chi non è con noi, è contro di noi", dice anche: "Chi non è contro di noi, è per noi".

Io credo che Gesù non possa essere considerato fondamentalista, nel senso cui ha fatto riferimento Gianni Manzi. D'altra parte, il

fondamentalismo come negazione dell'altro, è un'accezione che la parola ha assunto nella vulgata dei giornali, e che non ha niente a che vedere con il suo significato originario. Questo non significa che non la dobbiamo adoperare, ma bisogna intendersi sulle parole.

Quando ho detto che sono fondamentalista, non intendevo dire che sono per la negazione dell'altro e nemmeno delle altre posizioni, ma che affermo come fondamentali, cioè come fondanti l'umano, alcune posizioni. Non è in gioco una visione del mondo, è in gioco l'umano, che è una cosa fondamentale.

Vorrei fare una seconda sottolineatura: Gesù è uno che ha detto delle parole straordinarie nel senso dell'allargamento e della cancellazione delle frontiere. In questo senso è proprio l'antifondamentalista per eccellenza, se il fondamentalista è colui che trasforma la frontiera in confine ed in barriera. Penso, per esempio, alla sua dichiarazione di fronte al centurione romano: "Non ho trovato in Israele tanta fede quanto in questo pagano". O all'episodio, altrettanto straordinario, della donna Cananea che, con la sua insistenza, praticamente modifica la posizione di Gesù e lo porta ad accettare che la salvezza di Dio trascende i confini del popolo ebraico e si trasferisce anche altrove.

*Giorgio Marcon*

Lei prima, Paolo Ricca, citava le tesi di Simone Weil, che enunciavano l'obbligo, fondato paradossalmente sull'assenza di fondamento. Io classificherei quel tipo di identificazione di nuclei etici originari nel solco di un progetto etico originario, ma escluderei radicalmente l'identificazione di tracce fondanti. La stessa Weil lo indica, e credo che indichi proprio in questa assenza di fondamento un progetto fondato sulla libertà che, proprio nella sua essenza, esclude un qualsiasi fondamento. Questa oscillazione tra fondamento e assenza di fondamento dissolve alla fine la dialettica tra fondamentalismo e radicalismo, ed indica un passo ulteriore, una sorta di supplemento di senso fondato sull'assenza di senso fondante.



*Paolo Ricca*

Sono molto d'accordo con lei. Ci ha aiutato a fare un passo in avanti. Il superamento dell'antinomia fondamentalismo/radicalismo, è un'aporia. Oppure bisognerebbe parlare di un fondamento *soft*, di un fondamento, cioè, che non schiacci. Quindi sarebbe questo fondamento leggero che muove la storia assolutamente.

*Intervento*

A proposito della parabola del giovane ricco, riferita dal prof. Barbaglio per motivare l'esigenza di radicalismo etico: dopo che il giovane ricco se ne è andato, non riuscendo ad adempiere alla richiesta di vendere tutto e di seguire Gesù, i discepoli si guardano intorno un po' inquieti e dicono "Ma noi abbiamo lasciato tutto per seguirvi", come per chiedere una conferma a Gesù, che loro sì, erano loro che potevano entrare nel Regno. Gesù non dà loro una conferma perché dice: "Ebbene io vi dico che chi ha lasciato la casa e la famiglia per seguirmi sarà ripagato nel Regno dei cieli", ma poi aggiunge anche che "molti degli ultimi saranno i primi" e con "molti degli ultimi" evidentemente si riferisce a coloro i quali non sono riusciti a seguire Gesù nel modo radicale che Gesù chiede in quel momento.

Ecco la mia domanda: non è che la comunità cristiana debba sentire questo giudizio su di sé? Questo giudizio che Dio è libero nei confronti della comunità cristiana stessa? (Faveva questa osservazione un autore a me molto caro, Barth). Non ritiene che, proprio in riferimento a questo giudizio che la libertà di Dio comporta nei confronti della comunità cristiana stessa, ci possa essere una pista per una solidarietà dei cristiani con chi cristiano non è, una pista per i problemi di cui anche oggi stiamo discutendo?

*Paolo Ricca*

Così leggiamo nel Nuovo Testamento il versetto da lei citato (Matteo 19,27-30): "Allora Pietro replicando gli disse: Ecco noi abbiamo lasciato ogni cosa e ti abbiamo seguito, che ne avremo dunque? Gesù disse loro: Io vi

dico in verità che nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, anche voi, che mi avete seguito, sarete seduti su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele e chiunque avrà lasciato case o fratelli o sorelle o padre o madre o figlio o campi a causa del mio nome ne riceverà cento volte tanto e erediterà la vita eterna. Ma molti primi saranno ultimi e molti ultimi, primi".

Va benissimo quello che lei ha detto: è una esegesi fedele del passo, e l'aggiunta finale effettivamente ribadisce quella che lei ha chiamato giustissimamente la libertà di Dio. Non c'è una legge osservata che garantisca perciò particolari ricompense: neppure il seguire fedelmente la legge della spoliazione totale dei beni e dei legami d'affetto, neppure l'abbandonare tutto, diventano un merito, diciamo così, o una carta di credito che si può far valere davanti a Dio. Come ha detto Pietro "Ora abbiamo lasciato tutto, che cosa dobbiamo aspettarci?". Insomma: è l'ora di riscuotere il premio... no?

Lei ha detto bene quello che c'è da dire. Mi sembra che qui ci troviamo di fronte ad una decisa deradicalizzazione. Anche il radicalismo applicato al 100%, applicato nel migliore dei modi, con la massima serietà, non è ancora l'ultima parola. C'è ancora un'ultima radicalità, che è la radicalità della grazia. E non è quella della legge

*Intervento*

L'*ethos* radicale che viene fuori dalla predicazione evangelica appare al tempo stesso, in primo luogo (e questo veniva fuori anche dalle cose che dice Barbaglio), una critica dell'*ethos* esistente, cioè una critica dei costumi, delle convenzioni e dei modi di vita. Quindi la radicalità va nella direzione opposta rispetto alla conferma di abitudini, costumi, diciamo così, orientamenti etici consolidati.

In secondo luogo - questo stesso tema era sottolineato da Barbaglio - lo stile di vita di Gesù è quello di un maestro itinerante, di una comunità itinerante, cioè apolide. È la migliore figura - mi sembra - dell'idea della assenza



di fondamento. La comunità di itineranti, la comunità che ha abbandonato un luogo stabile dove fermarsi, consolidarsi, quale identità può darsi?

Proprio la massima radicalità, che è l'abbandono dei beni della terra, invece di fare circolo con una forte identità, fa circolo proprio nel far saltare la massima identità, perché abbiamo proprio la critica ad ogni identità. Siamo di fronte ad una identità negativa, per certi versi. La comunità itinerante è proprio una comunità che ha abbandonato il fondamento stabile.

Credo che questo si leghi poi al fondamento che lei vedeva nella Scrittura, che è la Promessa. Cosa c'è di più assente di fondamento stabile, che una Promessa che sta di là e che deve venire, che non mi dà certezza neppure dell'oggi, non solo del domani?

Penso che in questa direzione possiamo trovare anche nel vangelo un'accezione non fondamentalista della fede, cioè non identitaria, che fa saltare anche certe idee sulla circolarità di religione e fondamentalismo.

*Paolo Ricca*

Sottoscrivo volentieri tutto, forse con una piccola precisazione: non mi fermerei soltanto all'aspetto critico, che viene a partire da un positivo, perché la critica si può fare nella misura in cui si ha qualcos'altro dentro o anche davanti, eventualmente, da far vedere. Quindi più che dire l'identità in negativo, per cercare di qualificare quella cristiana o quella comunque che stiamo cercando tutti, io parlerei di "identità in divenire", identità aperta, che non contraddice il divenire: l'identità che critica innanzitutto se stessa, in qualche modo, che è consapevole che non è arrivata.

Si può trovare un riferimento biblico nel discorso di Paolo (Fil 3,13-14): "Non è che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Cristo. Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto io so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio

che Dio mi chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù".

Un secondo riferimento lo troviamo nella prima lettera di Giovanni, al capitolo 3, versetto 2: "Non è ancora stato manifestato quello che saremo". Si parla di una sorta di identità che deve ancora apparire, che non si è ancora manifestata. Ma tutto ciò a partire da una consapevolezza del Regno. Noi siamo infatti cittadini del Regno e non più cittadini di questo mondo; i nostri criteri, le nostre valutazioni, non sono più quelle appunto della realtà corrente, il nostro punto di riferimento, il nostro luogo di identificazione, sono "altrove".

Vedo in questa alterità il Regno di Dio, un Regno vicino, che quasi ci sta addosso, oltre che dentro, anche un po' dentro di noi, pur così lontano. È lì che nasce la nuova identità, una identità aperta, una identità in divenire, a partire dalla quale è anche possibile fare delle critiche.

*Nadia Lucchesi*

Penso che il bisogno di fondamentalismo oggi sia relativo soprattutto alla dimensione della pratica, cioè alla dimensione dell'agire che in Simone Weil era molto presente, in una cristiana così paradossale, che tra l'altro non si sa nemmeno se si sia fatta realmente battezzare. È più straordinario che non si sia fatta battezzare, in quanto battezzata dalla Spirito.

Direi che, sull'esempio della Weil, c'è anche la coerenza di vita materiale nella pratica, una coerenza che, secondo me, si trova anche in un'altra figura straordinaria di mistica: Margherita Porete. Margherita è una mistica del 1300 che sulle pratiche ha proprio molto insistito, oltre che sulla teoria dell'amore.

Sempre a proposito di fondamentalismi volevo, se mi permettete, essere un pochino più precisa, per quello che riguarda la nozione di obbligo nella Weil, che non riguarda la persona. Simone Weil, secondo me, fa una critica molto puntuale al concetto di persona, critica importante che va salvaguardata. La persona è una nozione del diritto, una nozione quantitativa. Quello che a Simone Weil interessa sono gli esseri umani in carne ed ossa, qui e



adesso: uomini e donne nelle loro differenze e nelle loro specificità.

Secondo me questo è il passo più difficile, perché parlare in astratto degli obblighi verso le persone astratte, è un conto, e tenere invece presenti gli esseri umani con le loro differenze è più complicato.

*Paolo Ricca*

Grazie, sono ben felice di questa precisazione. È verissimo ciò che ha sottolineato; se ho dato un'impressione non corretta rettifico prontamente. Naturalmente il discorso della Weil si riferisce appunto alle persone concrete. Ecco: l'obbligo non è appunto un obbligo generale ma è riferito alle persone, e ai bisogni concreti, a cominciare da quello del cibo, che poi è il bisogno fondamentale di chiunque. Senz'altro questo è molto opportuno per evitare evasioni facilissime.

Ho inoltre dimenticato di riprendere il tema dei primi e degli ultimi, trasposto in chiave delle religioni, se ho capito bene il suo intervento. Penso, a proposito, al centurione romano, che è ultimissimo. Di lui Gesù dice: "Non ho trovato tanta fede in Israele quanto in quest'uomo". La donna cananea, come dicevo, lo stesso; non parliamo poi della samaritana, non parliamo poi di tanti altri episodi della vita di Gesù, che confermano che questo ribaltamento è accaduto concretamente.

E qui sta una delle ragioni per cui Gesù è stato così violentemente respinto: egli allargava i confini della comunità di Dio, non solo includendovi pubblicani e prostitute e bambini, ma anche, appunto, includendovi i pagani, quelli che nel linguaggio popolare venivano chiamati "cani", un animale esecrato dagli ebrei. Gesù allarga il suo insegnamento e l'annuncio del Regno agli ultimi, ai peccatori e anche ai pagani: proprio costoro, anzi e paradossalmente, hanno la precedenza nel Regno di Dio.

Per concludere: l'applicazione che lei suggeriva la trovo coerente con quella che è già la testimonianza evangelica, almeno quella di Gesù, ma poi anche in quella di Paolo, che ha allargato la Chiesa alle genti.

*Giorgio Corradini*

Mi chiedo cosa sia la vera pace. La domanda non è retorica se, almeno come cristiani, crediamo che la pace sia un dono di Dio, talmente alto che a volte possiamo dubitare di possederlo. E allora, a chi appartiene la pace di Cristo, riconoscibile nel messaggio che ci ha lasciato: "Vi lascio la pace, vi dò la mia pace"?

La pace di cui abbiamo esperienza è spesso oggetto di trattative difficili, di trattati, di accordi quasi mai rispettati, che sempre però portano a dei compromessi, oggetto della politica, che è costretta a utilizzare questi metodi perché, evidentemente, non ne conosciamo altri. Ma questa pace nulla ha a che vedere con la pace promessa da Gesù. Dovremmo costantemente tenerlo presente, perché Gesù è colui che ha interrotto la spirale della violenza subendola senza reagire. È questa la radicalità del vangelo?

Mi chiedo se, come uomo, Gesù avrebbe potuto salvarsi, o magari mettersi a capo della rivolta, assumendo il ruolo di quel messia che il popolo invocava. Come Dio, avrebbe potuto confondere gli scribi e i farisei adempiendo le Scritture e, magari, anticipando il Regno di Dio. Invece ha scelto la strada della nonviolenza, cioè l'umiliazione di chi subisce senza opporsi. Poiché la nonviolenza rifiuta radicalmente l'uso della forza per regolare i rapporti fra gli uomini, rovesciando la logica che impone la legge del più forte.

E allora, la domanda: è questa la via della pace? Ma radicalmente ce lo dovremmo chiedere. Perché, se vogliamo partire da qui, bisogna mettere in discussione tutto, e dichiarare tutta la nostra inadeguatezza a percorrere questa via.

Ma se la nonviolenza è l'unica via della pace non ci resta che indicarla al mondo, umilmente, attraverso anche segni visibili di conversione, che diano ragione di una ricerca comunitaria di libertà, di giustizia, di pace, che comunque iniziano in noi per arrivare all'altro, ricerca che deve misurarsi con l'impossibilità delle beatitudini.

Mentre tutti, giustamente, diciamo no alla



guerra, non tutti abbiamo coscienza che il no alla guerra implica tutta una serie di atti, di scelte responsabili che dovremmo compiere quando parliamo di povertà, quando parliamo di pace. Perché cosa significhi questo è difficile dirlo con le parole che, quasi sempre, tradiscono la vera espressione del cuore e del pensiero. In realtà: significa rinunciare a lottare per la giustizia, per esempio, significa limitarsi alla testimonianza personale anziché contrapporsi ad un sistema ingiusto che condanna il più debole? Oppure significa che nessuna ideologia, che nessuna scelta politica contiene la soluzione del problema?

Credo che se abbiamo questa coscienza, allora invocare la pace dovrebbe significare essere pronti a fare quelle scelte che Paolo Ricca giustamente richiamava, chiudendo con la retorica della pace e cominciando a praticare una prassi vera per la pace, innanzitutto tra le persone di una stessa comunità, che si conoscono. E abbiamo oggi bisogno di radicalità evangelica perché il benessere e il potere dell'Occidente è insostenibile.

Bisogna cominciare a fare delle scelte che non saranno indolori, bisogna avere la coscienza che non saranno indolori per la nostra civiltà o per la nostra condizione occidentale. È su questi interrogativi che io sono con Simone Weil quando dice che per affermare il diritto ci vuole l'obbligo. Questo costituisce la nostra capacità di liberare lo spirito innanzitutto dall'odio e dall'intolleranza, e anche da una cultura che in qualche modo ci rende difficile modificare il nostro stile di vita.

*Paolo Ricca*

Credo che ci sia un nesso tra la pace storica e la pace di cui parla Gesù, diversa da quella che il mondo dà. La pace promessa da Gesù è anzitutto la pace con Dio, la pace di Dio con noi, quasi riconciliazione di un padre con il figlio e del figlio con il padre. Penso alla parabola del figliol prodigo. Questa riconciliazione è un evento spirituale, ma è anche un evento, diciamo così, cosmico, nella croce di Cristo, come dice l'apostolo Paolo, nella lettera seconda ai Corinzi. In Cristo, Dio ha riconci-

liato con sé il mondo: questa è dunque la pace di cui parla la Scrittura.

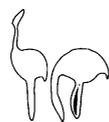
Ma io credo anche che c'è una continuità tra questa pace (che è la pace della fede, la pace della comunione con Dio attraverso Gesù Cristo, la pace della comunione dei peccati) e la pace diplomatica, la pace politica.

Sono due realtà che vanno insieme, che vivono l'una dell'altra, e perciò credo profondamente che la Chiesa abbia un debito non pagato - e quando dico Chiesa io intendo sempre i cristiani, la comunità cristiana concreta verso l'umanità, sul discorso della pace: un debito non pagato. E certamente sono d'accordo con lei che questo debito non pagato non può consistere, come continua a consistere, nei discorsi, ma deve essere in una pratica di pace. Cioè, anzitutto, nell'imparare la nonviolenza, nell'imparare le tecniche di lotta nonviolenta, con tutto ciò che questo comporta, non soltanto nella sua espressione più massiccia, ma anche nel nostro comune linguaggio, anche nel modo corrente di porsi nel confronto degli altri.

Lei diceva giustamente che non bisogna assolutamente aver paura, perché la paura è la radice prima dell'aggressività, paradossalmente. Quindi il discorso è lungo, ma credo sia fondamentale che, se si fa un discorso di pace, bisogna appunto farlo a livello della costruzione di una prassi di pace.

L'altro punto, che lei sottolineava anche giustissimamente, è che lo stile di vita della comunità cristiana, se vuole portare il peso della sofferenza del mondo, non può restare quello che è, e non può essere indolore, così come il cammino di Gesù non è stato indolore, per prendere la propria croce come parte costitutiva della sequela di Gesù. Si tratta appunto di prospettive che non sono facili, ma penso che oggi siano i veri luoghi in cui si può dimostrare se il sale cristiano ha sapore oppure no.

*a cura della redazione*



*"Il fondamentalismo si rifà essenzialmente a quattro principi: principio dell'inerranza, relativo al contenuto del Libro sacro; principio della superiorità della Legge divina su quella terrena; principio del primato del mito di fondazione (...). Dall'interiorizzazione di questi principi discendono diverse conseguenze..."*

*L'autore è docente di sociologia presso l'Università di Padova*

## Fondamentalismi, oggi

Il termine fondamentalismo è un termine con il quale correntemente si designano movimenti e gruppi di diversa matrice religiosa. Lo si usa ormai, senza distinzione e in modo spesso non appropriato, in riferimento all'ebraismo, al cristianesimo, all'Islam. A volte anche nel caso dell'induismo e del sikhismo. Proprio per questo sarebbe meglio parlarne al plurale: esistono, infatti, diversi fondamentalismi, in diversi contesti culturali e religiosi.

Il fondamentalismo si differenzia sia dal tradizionalismo religioso sia dal cosiddetto integralismo o integralismo. Non solo perché i movimenti fondamentalisti reinterpretono o, in alcuni casi, reinventano la tradizione, dando vita a forme di azione collettiva specifiche. Ma anche perché i diversi tipi di fondamentalismo, sia pure in misura diversa, hanno in comune la centralità della politica.

Il fondamentalismo, infatti, rispetto all'integralismo o integralismo, o al tradizionalismo e al conservatorismo, che rinviano ad atteggiamenti e comportamenti religiosi di chiusura nei confronti della modernità, è un tipo di pensiero e di agire religioso che si interroga sul vincolo etico della coesione sociale.

Il tradizionalismo, invece, è una tendenza, comune ad altre religioni, che si esprime nell'idea che la credenza consolidatasi nel tempo, e resa autorevole, dell'esistenza di testi canonici o di pratiche liturgiche o di regole rituali seguite di generazione in generazione, non possa essere mutata: pena la sua svalutazione.

Il conservatorismo, a sua volta, identifica una visione ideologica che si rapporta a un sistema di credenza religiosa e si esprime nel timore della perdita di influenza sociale della religione. In ambedue queste tendenze mancano sia l'assolutizzazione di un Libro sacro sia il mito di una società delle origini che debba essere riprodotta nel presente.

L'integralismo si rifà, invece, a una corrente di pensiero e di azione affermatasi all'interno del cattolicesimo nell'Ottocento. Di fronte al divorzio fra la società moderna, prodotto dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese, e la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica, l'integralismo esprime l'esigenza di riconquistare una funzione centrale per la religione in una società, come quella moderna, che pretende di funzionare "come se Dio non ci fosse". L'inte-



grismo considera la dottrina cattolica come un repertorio di principi fondamentali da applicare a ogni sfera sociale. Rifiutando, così, alla radice, l'idea stessa dell'autonomia relativa delle sfere dell'agire umano. Secondo tale concezione, i cattolici devono restaurare una società cristiana e uno Stato che si ispiri a quei principi.

Esistono, dunque, alcuni punti di contatto fra integrismo e fondamentalismo; in particolare la dimensione politica, concepita come strumento per affermare un'identità e una dottrina religiosa. Ma, differenza rilevante, nell'integrismo la ricerca del fondamento ultimo viene ancorata alla dottrina della Chiesa, all'insegnamento tramandato dall'autorità religiosa in materia sociale e politica. Non c'è appello diretto a un Libro sacro e ai suoi contenuti di verità assoluta. C'è, al contrario, l'invocazione dell'autorità infallibile del papa, garante del contenuto di verità di una dottrina (*Auctoritas, non veritas, facit legem - È l'autorità, non la verità a fare le leggi*). Fra il Testo sacro e i comportamenti di fede si erge, nel cattolicesimo, il peso di un'istituzione che esige il monopolio dell'interpretazione dei testi sacri.

Anche i fondamentalisti si pongono in modo radicale il problema del fondamento ultimo, etico-religioso, della *polis*: la comunità politica che prende forma nello Stato deve fondarsi su un patto di origine religiosa. Questo patto può essere inteso almeno in due modi: come riflesso di quello che un gruppo di credenti ritiene di aver stipulato con Dio, oppure come sinonimo di valori ritenuti irrinunciabili, e per i quali si lotta anche con la politica.

Di fronte a società che pretendono di essere eticamente neutre, e a modelli di Stato che per definizione escludono ogni esplicito riferimento alla religione, il fondamentalismo mette in evidenza l'infondatezza dei legami sociali, che non sono riflesso della volontà di Dio. Tutto ciò significa ricollocare al centro della vita sociale la religione, e cioè rifondare su basi assolute la credenza collettiva nella legittimità degli ordinamenti statali moderni: legittimità di cui spesso è denunciato il grave

*deficit etico.*

Il fondamentalismo si rifà essenzialmente a quattro principi: *principio dell'inerranza*, relativo al contenuto del Libro sacro, assunto nella sua interezza, come totalità di senso e di significati che non possono essere scomposti, e soprattutto che non possono essere interpretati liberamente dalla ragione umana, pena lo stravolgimento della verità; *principio dell'astoricità* della verità e del Libro che la conserva; astoricità significa che è preclusa alla ragione umana la possibilità di collocare il messaggio religioso in una prospettiva storica o di adattarlo alle mutate condizioni della società umana; *principio della superiorità* della Legge divina su quella terrena, secondo cui dalle parole iscritte nel Libro sacro scaturisce un modello integrale di società perfetta, superiore a qualsiasi forma di società umana; *principio del primato del mito di fondazione*, in cui il mito delle origini ha la funzione di segnalare l'assolutezza del sistema di credenza cui ogni fedele è chiamato ad aderire.

Dall'interiorizzazione di questi principi discendono diverse conseguenze. Le prime hanno a che fare con le forme della mobilitazione dei militanti. Chi è convinto che esista una Verità assoluta e che questa debba valere anche nella sfera sociale e politica, praticherà forme di azione politica ispirate a riferimenti simbolici religiosi. Da qui i gesti esemplari, o l'azione in luoghi, che suscitino forti emozioni e immediata comprensione di quello che si vuole evocare. Gestì e luoghi caricati di volta in volta di significati nuovi o che vengono reinventati alla luce della lotta politica.

Le seconde riguardano la sindrome del Nemico. I movimenti fondamentalisti tendono, infatti, a imputare la perdita delle radici e dell'identità collettiva a una particolare Figura del Nemico: lo Stato moderno, la democrazia, il secolarismo, il comunismo, l'Occidente capitalistico, la globalizzazione. Tutte queste figure del Nemico servono a sottolineare nell'immaginario collettivo l'idea che qualcuno minacci le radici dell'identità di un gruppo o di un intero popolo, spezzando il patto di alleanza particolare con una parola divina ri-



velata o con una Legge sacra.

Nel campo delle scienze politiche e sociali, il fondamentalismo è stato analizzato secondo quattro grandi paradigmi esplicativi: come *reazione alla modernità*; come *espressione della crisi della modernità*; come *ripresa del mito dello Stato etico*; come *rivincita di Dio*.

Secondo la tesi del *fondamentalismo come reazione alla modernità*, il fondamentalismo rappresenta l'emergere di movimenti reazionari nelle società moderne. Movimenti che si rifanno a un passato mitico, nel quale regnava la Legge di Dio in tutte le sfere della vita, individuale e collettiva. In tal senso, questi movimenti interpreterebbero in modo radicale la rivolta contro la modernità, manifestando la loro sfiducia nei confronti delle sue promesse salvifiche. Il fondamentalismo funge qui così da collettore di sentimenti e paure indotti dai processi di sradicamento e atomizzazione sociali propri della società moderna.

Il *fondamentalismo come espressione della crisi della modernità* colloca, invece, i movimenti fondamentalisti dentro la modernità. Il fondamentalismo sarebbe un prodotto della stessa crisi della modernità: un modo moderno di credere, in antitesi ai processi di secolarizzazione che la modernità ha prodotto.

Tra fondamentalismo e modernità non esisterebbe, dunque, contrasto bensì correlazione. Non solo i movimenti fondamentalisti ricorrono ai linguaggi e alle tecnologie della comunicazione di massa moderni, ma funzionano spesso secondo un modello politico "giacobino" o "leninista". Nei fondamentalismi contemporanei si afferma, infatti, il primato della politica intesa come luogo nel quale si incarna e si compie l'idea religiosa: la politica e la religione risultano una totalità inscindibile e l'ordine sociale viene immaginato come il prodotto insieme di politica e religione.

Da qui la tensione continua, in questi movimenti, fra la spinta al coinvolgimento e alla partecipazione degli individui in azioni collettive, in forme di militanza che richiedono un impegno in prima persona dei soggetti, e il modello autoritario di *leadership* che essi finiscono per adottare, in forza del principio gia-

cobino, che guida la loro stessa azione sociale.

La rivoluzione islamica di Khomeyni ne è l'esempio. La rivoluzione instaura un regime politico che pretende dagli individui la sottomissione alla "volontà generale" insita nel progetto totalitario di salvezza religiosa e di redenzione, etico-politico. Non a caso in Iran, dopo il 1979, si manifesta il trionfo del "dio del Politico" anziché il trionfo della religione. L'Iran islamista è, in realtà, l'ultimo grande Stato totale del '900, molto simile agli Stati etici totalitari che l'Europa ha visto nascere sia nella versione fascista sia nella versione comunista. Dalla cosiddetta "rivoluzione religiosa" iraniana non nasce il trionfo della religione nel senso classico, ma il trionfo del politico, che ha prodotto ulteriore secolarizzazione.

I movimenti fondamentalisti, costretti a reinventare la tradizione, sarebbero, dunque, anti-tradizionalisti. In realtà sarebbe meglio dire che tali movimenti sono post-tradizionali. Non solo perché stravolgono simboli o ne inventano di nuovi, pretendendo di interpretare l'autentica linea di credenza, ma anche perché si affidano a *leaders* e guide spirituali estranei alle tradizionali categorie dei "chierici ufficiali". Non a caso questo tipo di *leaders* religiosi fondamentalisti entra apertamente in conflitto con il potere religioso ufficiale.

Secondo la tesi del *fondamentalismo come ripresa dell'utopia dello Stato etico*, nel fondamentalismo prevale il primato della politica. Lo Stato è concepito come strumento per far tornare all'ordine divino la società. Il fondamentalismo si pone come attore di una nuova rivoluzione puritana, basata sull'intreccio tra politica e religione. Centrale in quest'interpretazione è anche la sindrome del Nemico, categoria essenziale del Politico, che minaccia il fondamento etico della società, e verso cui l'ostilità dev'essere assoluta.

Secondo la tesi del *fondamentalismo come rivincita di Dio*, il malessere e il disordine sociale crescente derivano dalla pretesa della ragione umana di emanciparsi dalla fede in un Dio trascendente. Il ritorno all'osservanza



stretta della Legge di Dio, per molti movimenti fondamentalisti, costituisce una strategia per ricollocare nello spazio pubblico e sulla scena politica la religione: tutto ciò è visto come una rivincita contro i grandi miti della secolarizzazione.

Per altri, invece, il *fondamentalismo è un prodotto della globalizzazione*: una rivendicazione di identità da parte di attori sociali che rifiutano l'idea di un "mondo unico". La globalizzazione genera, infatti, attori sociali orientati negativamente verso la condizione globale. Movimenti particolaristici come quelli fondamentalisti cercano di imporre la propria definizione universalistica della condizione globale, facendo così emergere la dimensione dialettica e conflittuale della globalizzazione. O meglio, della glocalizzazione, termine che fonde globalizzazione e localizzazione, e dà meglio conto delle resistenze locali.

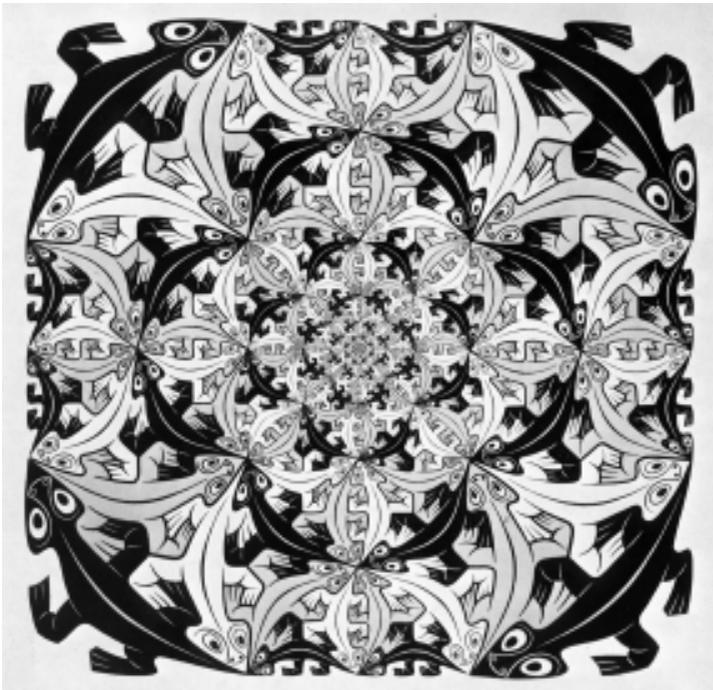
Localizzazione non significa, però, automaticamente rinascita della dimensione locale. Il quadro della rilocalizzazione è mutato, la sua "purezza originaria" è irrimediabilmente contaminata. Nessun movimento fondamen-

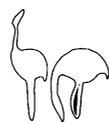
talista può pensare di rifondare una "comunità dei puri" completamente separata dalla realtà circostante. La società e la cultura globale sono pervasive, e il tentativo di erigere nuovi confini spesso fallisce. La rilocalizzazione avviene, dunque, in termini di glocalizzazione, in un processo in cui convivono elementi apparentemente contraddittori.

Infine, nel caso dell'Islam, il fondamentalismo non sarebbe che *la manifestazione dello scontro di civiltà*.

Con la fine della Guerra fredda, l'antagonismo storico tra Islam e Occidente ha assunto nuova intensità. Percezione divenuta solo più evidente dopo l'11 settembre 2001, in cui i fondamentalisti islamici di Al Qa'ida hanno portato il loro attacco all'America e alle icone simbolo del suo potere. Secondo tale tesi, il fondamentalismo islamico si è fatto naturale interprete, negli ultimi decenni, del diffuso timore tra i musulmani che l'Occidente, attraverso la globalizzazione economica e culturale e la sua potenza militare, minacci l'esistenza dell'Islam. La percezione di un Occidente arrogante, materialista, repressivo, veicolata

dai fondamentalisti, è diventata così una vera e propria forma di rappresentazione identitaria della civiltà islamica. Essa coinvolge persino le élites politiche, economiche, culturali, che l'Occidente considera alleate. Ciò dimostrerebbe, a detta dei sostenitori di questa tesi, che il fondamentalismo islamico non costituisce una deviazione dall'ortodossia, o sia il mero risultato di una particolare interpretazione della tradizione religiosa, ma costituisca, piuttosto, parte integrante di quella stessa tradizione e la interpreti al meglio, nei momenti di conflitto dell'Islam con le altre culture e civiltà.





*L'autore, docente di filosofia, esamina come gli attuali fondamentalismi religiosi siano coerenti con le realizzazioni della Modernità attraverso l'uso politico delle religioni, utilizzate per "rianimare" la Globalizzazione, impegnate a dare valori al Nuovo Ordine Mondiale. Il superamento sta nel "modo dell'esodo, nella sequela" del viandante disperato, che assume la condizione umana, imago Dei in quanto ni-ente: libero perché mancante di tutto.*

## La religione dell'uomo contemporaneo

“Religioni e fondamentalismi”...: il complesso di fenomeni inclusi nel tema richiama a interrogare e valutare l'urgente percezione di un passaggio d'epoca, che induce a superare ogni riduzionistico affidamento ancora al paradigma della secolarizzazione, così lungamente dominante nel nostro più recente passato “occidentale”. Com'è da intendersi allora questa attuale transizione, marcata da un rinnovato ed intensificato uso politico delle religioni, che va riesponendo tutta la propria devastante potenza conflittuale?

Siamo effettivamente di fronte al fallimento e alla chiusura della grande instaurazione moderna? - di quel progetto epocale per cui proprio la suprema *ratio teologico-politica* si è pensata capace, ed effettivamente, di dare ordinamento *irreligioso* al mondo delle relazioni umane: assolvendo l'Uomo e gli uomini da ogni presupposto identitario, svincolandone la singolarità da ogni mito d'origine e di appartenenza, e rendendoli così *uguali* nella comune subordinazione ai meccanismi di riconoscimento, prodotti da una *sovrana lex super partes*. In vista e nell'intenzione della pace perpetua e universale...

In questa, che è la rappresentazione *fondamentale* della moderna *civitas* occidentale, il Politico in quanto Stato ha preteso di tradurre in sé l'intero complesso teologico tradizionale, non solo per l'assolutizzazione nel Sovrano dell'originaria *fede* monoteistica, bensì anche interpretando razionalmente tutta la dinamica relazionale e manifestativa del Dio, e del *Deus-Trinitas* specialmente. Sicché, fin dall'inizio, e non solo infine, il Politico moderno si configura, sì, come *teo-logico* ma anche come *cristo-logico* (...se non fosse per la totale inclusione del suo senso nell'univoca e lineare teleologica di un Potere che non contempla *kénosis*). Ed essenzialmente in ragione della prestazione sintetica che si compie per *l'età-del-Figlio (Sohn)*: di quella storica riconciliazione (*Ver-söhnung*), mediante lo sviluppo virtuoso e il finale superamento delle contraddizioni, che è implicata nella *razionalizzazione del simbolo cristiano dell'incarnazione* (...si ricordi la lezione hegeliana in cui lo Stato è detto “cammino di Dio nel mondo”!).

Oggi, nell'evidenza della crisi dissolutiva della forma-Stato, siamo dunque, davvero, in presenza dell'apertura di una nuova era ri-



spetto a questa, irrevocabilmente segnata ormai dal collasso estremo di tale paradigmatica instaurazione, per la cui secolarizzante dinamica il teologico-politico moderno-occidentale è servito a *neutralizzare* i rapporti umani e sociali, rispetto ad ogni pretesa di proiezione, sul piano pubblico, delle identità religiose e anche, più in generale, di ogni *religio* identitaria? E magari, proprio per il "ritorno" di una qualche centralità del ruolo pubblico delle "religioni", come *premoderna* andrebbe intesa la cifra di tale tempo nuovo?

O, al contrario, e oltre ogni parvenza, la presente transizione epocale è da intendersi come "nuova tappa di emancipazione dalla religione", segnata da una "solo residuale persistenza della strutturazione religiosa dei rapporti sociali", ma in una generale "perdita di sostanza simbolica" dei riferimenti religiosi (Marcel Gauchet)? Si tratta, cioè, di un'ultima transizione che perfeziona il paradigma moderno di demistificazione e razionalizzazione del mondo, in quanto movimento "dall'eteronomo all'autonomo"?

In realtà, le due letture apparentemente opposte ed incompatibili, sono forse destinate a convergere in uno e a rendersi infine indifferenti, sempre che non ci si affidi al solo incantamento (come sembra ancora, pur tra distinzioni e varie complicazioni, nelle interpretazioni à la Gauchet, Beck, Habermas, Touraine, ecc.) per il produttivo compimento (per quanto "rischioso") della *ratio moderna*; e che, per converso, non si cessi di comprendere gli attuali "fondamentalismi religiosi", e i conflitti che manifestano, come sostanzialmente coerenti con le realizzazioni della Modernità, e della modernità occidentale, nel suo più potente sviluppo e nelle sue più dirompenti contraddizioni e crisi *interne*.

L'attuale devastante conflittualità, che proviene anche (ma non certo principalmente) dall'uso politico delle religioni, non deve dunque farci velo nel considerare la *realistica* prospettiva per cui *il Religioso* come tale, ben oltre ogni interpretazione polemica e separazione "fondamentalistica" ed "integralistica"

delle religioni positive, potrebbe ritenersi destinato a *ri-animare* la Globalizzazione, come centro/cuore del suo ordinamento sistemico: prestando, cioè, al *nuovo ordine oikonomico globale* quel nucleo di Virtù e Valori che ancora gli manca.

In tal senso, nella crisi dissolutiva della forma politica moderna che la Globalizzazione significa e porta ad estremo compimento, una *nuova religione* potrebbe prospettarsi, in cui non la neutralizzazione giuridico-politica delle identità presupposte, bensì proprio la comune istanza identitaria e valoriale portata dalle religioni si configuri infine, consumando progressivamente ogni loro separatezza, come *messa insieme* degli *ídioi theotí*, delle proprie concezioni particolari del divino, in funzione di una finale *communicatio idiomatum* in cui ogni residuo motivo di differenziazione e di conflittualità sia destinato a risolversi.

A ben vedere, al loro grado più alto di consapevolezza, non appaiono forse tutte le grandi religioni storico-positive tendenzialmente impegnate a trascendere ogni propria teologica particolarità e distinzione, per la condivisa prestazione di un *rinnovamento etico dell'uomo*? Con forte accento antropologico (e antropocentrico), in tale *futura* prospettiva etica, la nuova *potentia* e la rinnovata, estrema azione effettuale del Religioso così inteso, potrebbero allora corrispondere ad un'efficace funzione di ulteriore inclusione dell'intera umanità nella grande trasformazione della Sovranità, dal suo statuto giuridico-statuale moderno, *leviatanico*, a quello del Nuovo Ordine Mondiale, *imperiale-globale*:... nuova *auctoritas* per una nuova *potestas*, in nome di Pace, Giustizia, *Filantropia*, ché "nulla è proprio tra gli amici" (*phílon houdèn ídion* - Euripide).

La premessa e il metodo, a tal fine, possono concepirsi come promozione di un generale "movimento ecumenico", in cui ogni posizione particolare sappia confessare e far-penitenza della propria separata tentazione identitaria e fondamentale, purificandosi totalmente da essa. In ciò, nella politica di tale *ultima religio*, potrebbe dunque essenzialmente risolversi tutta l'attuale e futuribile tensione ad una



*nuova teologia politica.*

Lungo tale inclinazione, la ripresentazione del Religioso si affermerebbe quindi, infine, come funzione di compimento e tendenziale scioglimento di ogni tensione ancora teologico-politica, esaurendone ogni aporia. Secondo questa logica, il senso più radicale della nuova èra che si profila è, infatti, *metateologico* e *metapolitico* insieme.

In tale prospettiva, anche gli attuali conflitti esacerbati dall'apparente riferimento alle identità religiose appaiono solo residuali, e anche ogni posizione religiosa predeterminata collabora alla consumazione della propria *distinzione*: nell'*indiscernibile* collassano tutti i particolari *lógoi theoû*, e ogni "escatologica riserva" si esaurisce, nel progetto di una compiuta *comprehensio* e *riconciliazione* del genericamente e generalmente "Umano".

"Politicamente", al riguardo risulta forse difficile negare un vantaggio, un contributo più avanzato e autorevole, da parte della Cristianità, e della Chiesa di Roma in special modo... Se va conosciuta "la globalizzazione come risultato del *regime di Cristianità*" (Raimon Panikkar), ciò tanto più allora varrebbe per questo estremo prospettico che alla Globalizzazione propone quell'assetto etico-valoriale che invece ad essa, in quanto presunzione di solo mercato e tecnica dominazione, *ancora* manca (...l'uso politico-conflittuale delle religioni va inteso, dunque, non come retrogrado rispetto a tale mancanza, bensì come prodotto attualissimo di essa: sintomo e replica/reazione, insieme!).

Ma non è, questo, proprio quell'esito *anticristico* della Cristianità che già Vladimir Solovëv insuperabilmente aveva profetizzato e denunciato?! - Capace di sola *philanthropía* è l'*Ultimo imperatore*, paradigma e signore dell'*Uomo Nuovo*. E l'unico ed estremo carattere dell'*ultimo uomo*, davvero senza qualità ormai, consisterà dunque nell'essere *universalmente amico*... Del tutto umanamente, non ci resterebbe, allora, che con-fonderci e farci tutti *philoï* per e nell'univoco *lógos* di questo estremo *imperium* e del suo *pantheon*, e la comune pre-

ghiera potrebbe infine pronunciarsi come *composizione*, e definitivo *congedo*, di tutti gli dèi, e di tutte le loro distinte parole, sommate e annullate in un'unica conclusiva religione mondana...

Tutta ancora solo "occidentale" appare essere questa ipotesi prospettica dell'*epoca post-irreligiosa*, in cui il Religioso stesso - purificato di ogni separante distinzione ma potente di traduzione al globale di implicazioni valoriali "locali" (il "neoreligioso", dunque, come effettivo *Glocale*...) - si candida a risolvere l'intero *pólemos* di cui nuovamente sembrano caricarsi le religioni. Essa incontra, così, incentivandole, le linee di quella radicale ed estrema *spoliticizzazione* delle relazioni, che è intesa dai processi di globalizzazione e premessa necessaria per l'instaurazione del Nuovo Ordine, prestandosi a valorizzare al massimo, anche con la sapienza e l'autorità specifica delle grandi tradizioni di provenienza, la neolingua universalistica tessuta dalla *ideografia dei diritti umani*.

Proprio in ragione della sua dominante *etica*, l'attuale ripresentazione, post-secolare, del "religioso" andrebbe letta, quindi, guardando non tanto all'apparente prevalenza di conflitti "locali" (ancorché intenzionalmente spinti all'estremo dei nuovi scenari globali), e agli epifenomeni dal carattere di *non-contemporaneità* o di non-modernità che in essa pure si espongono (...essendo la non-contemporaneità, la *Ungleichzeitigkeit*, già secondo le prime illuminanti mosse interpretative di Ernst Bloch, cifra della costituzione stessa di quell'onnivora presenza del solo presente che marca il limite dello sviluppo moderno-occidentale...), quanto piuttosto al punto in cui essa incrocia l'affermazione dell'uomo nuovo dei "*diritti umani*": compiuto, ormai, radicale *individuo* (e individuo-massa), senza legami né relazioni, "distaccato in società", per il quale "la gergalità dei diritti umani colma il vuoto cognitivo e normativo" (Gauchet), e spirituale.

Qui tutto è in gioco ormai secondo mere procedure interpretate dal solo "normativo",



assoluto, prima, dal Teologico, e ora dal Politico: fideisticamente slegato da ogni tradizione ...

Consapevolmente, le tracce di questo ragionamento continuano a percorrere, in modo pressoché unilaterale, solo la *deriva d'Occidente*, e di un Occidente che ancora va facendosi Mondo. Ponendo in rilievo queste piste, cioè, si richiama l'attenzione solo su alcuni aspetti del complesso che è da pensare, e la cui analisi necessita comunque di altri sviluppi, e il coglimento di altre tendenze e altri aspetti capaci di entrare anche in proficuo conflitto interpretativo con quanto fin qui esposto.

Dunque, è ancora *solo secondo Occidente* che l'interpretazione più lungimirante del rinnovato intreccio attuale di religione e politica non potrà cessare d'interrogarsi su quale sia poi, davvero, la *religione dell'uomo contemporaneo*, che va instaurandosi ben oltre, seppure transitoriamente anche mediante, il riesporsi dei drammatici conflitti tra i sistemi identitari rinsaldati dalla rimitizzazione delle appartenenze religiose tradizionali.

...*"Religione contemporanea"*, caratterizzata da alcuni fattori potentemente omologanti:

a) l'esplosiva assolutizzazione della rappresentazione della "libertà" come libertà dell'*homo oeconomicus atque democraticus* (in realtà *consummatus* nella sua atomistica attitudine non più di *faber*, bensì di solo-consumatore...), a mascherare la fine epocale di ogni logica e sistema di mediazione giuridico-politica delle relazioni "sociali" ridotte ad assetti meramente procedurali, l'universalizzarsi dei processi di decostituzionalizzazione...;

b) l'affermarsi estremo dell'unidimensionale dominazione tecnica, e dunque la risoluzione definitiva di tutta la prassi umana, e dell'uomo stesso, in una sorta d'infinita riproduzione di mezzi a mezzo di mezzi... - incorporando in modo tutto virtuale/artificiale "un Dio che cresce all'infinito" (E. Severino): costituendo quel "piano inclinato" su cui declinano tutte le tradizioni culturali, spirituali, religiose, ecc.;

c) l'intreccio potente di Tecnica e retoriche dell'Utopia, sicché solo apparente è la contraddizione per cui la dichiaratoria del radicalismo relativistico e pragmatista, imperturbabile e soddisfatto di sé, proclama che "... la più importante eredità occidentale non è la tecnologia, ma la speranza nella libertà e nell'uguaglianza" (Richard Rorty), pretendendo con ciò, contemporaneamente, che ogni referenza alla Verità venga abolita, sia da parte del Religioso che del Filosofico...

Per questi fattori, "abbiamo la sensazione di aver toccato il punto in cui non ha più senso porsi la domanda: che cosa c'è di meglio di questo *presente*?" (Piero Barcellona).

...Un presente che rimitizza con tecnici artifici, e in modo puramente virtuale, l'annuncio apocalittico ("Ecco, sto facendo ogni cosa nuova!" - *Ap 21,5*), e - nel montaggio "neopagano" di tutte le divinità, arbitrariamente rievocate - si sorregge di una riformata visione ciclico-ripetitiva del tempo, e si alimenta onnivoro di una generale estrema *ri-biologizzazione* dell'esistente (...tecniche ed *an-estetiche* della *nuda vita*...).

Su questa soglia, vale chiedersi: ha senso, e quale, pensare e agire, "credenti" e "non credenti", una corrispondenza all'epoca post-irreligiosa che non segua le tendenze destinali della deriva globale d'Occidente? È ancora pensabile e praticabile un resto di *decisione* non inclusa nella *complexio* di queste rappresentazioni teologico-politiche, e nel destino del loro presente esaurimento?

A me pare non possa darsi "discorso" che renda logicamente deducibile questo eventuale passaggio al limite della nostra situazione, perché o sarà passaggio di *metánoia*, o semplicemente non sarà. Il movimento di trasformazione deve riguardare, e radicalmente, tutti i *lógoi* da cui proveniamo, e in cui ancora restiamo. A partire dal far-memoria, per ogni tradizione, nella ricerca di quella parola di conversione, capace di rigenerare tutte le relazioni.

...Un movimento di trasformazione di tutto il *Sé*, e tuttavia non verso una calcolata e



prevedibile *synkrisis*, verso quella acritica combinazione che, come detto, rappresenta l'infinito stato futuro di un presente nichilisticamente compiuto ed esausto. *Metánoia*, infatti, non esclude, bensì deve implicare nuova potenza di distinzione e discernimento (*ur-teilen*), non come espressione delle soggettività date e delle loro religioni identitarie presupposte, ma in un senso prossimo, forse, a quello in cui Hannah Arendt tenta di riconcepire il "miracolo", appunto come "il giudizio (*Urteil*) colto nel momento in cui manca il criterio del giudizio".

Per l'individuazione di tale momento, la rammemorazione della *kénosis* rimane, credo, traccia ineludibile, e non univocamente valida solo nella e per la tradizione della cristiana memoria *passionis*... Vincolare l'operazione dello *An-denken*, della rammemorazione, alla esperienza della *kénosis*, della *manca* che è comune, significa rievocare tutte le tradizioni, pregiudizialmente radicate nei pieni delle proprie rappresentazioni di appartenenza, allo scarto costituito invece dai vuoti, dalle lacune, di ciò che storicamente, e teologico-politicamente, si è disatteso e lasciato cadere...

Nel frattempo, è un modo per sottrarre le religioni, ripresentatesi sulla scena dell'epoca post-secolarizzazione, alla tentazione di risolversi nella contrattazione infinita dei valori commensurabili, universalmente scambiabili (...all'ottimistico-quietista illusione di un nuovo "common sense" democraticamente illuminato" in cui la ripresa delle rappresentazioni religiose, indebolite nei loro fondamenti e perciò tolleranti e tollerabili, contribuirebbe alla "costituzione mentale di una sfera pubblica polifonica" – J. Habermas), cercando invece di restituirne le testimonianze tradite alla *dýnamis* di un evento *a-venire*, come tale non ancora pienamente incluso nel senso presupposto e definito delle loro particolari rivelazioni...

Proprio criticando la pseudosoluzione dell'agire comunicativo, J. B. Metz ripropone la questione "se il senso originario del linguaggio umano sia la comprensione, e non invece il grido"... Ma tale rilievo dovrebbe allora rivolgersi criticamente anche verso il suo pro-

getto di "nuova teologia politica" come "discorso su Dio in questo tempo, con uno sguardo sul mondo"...

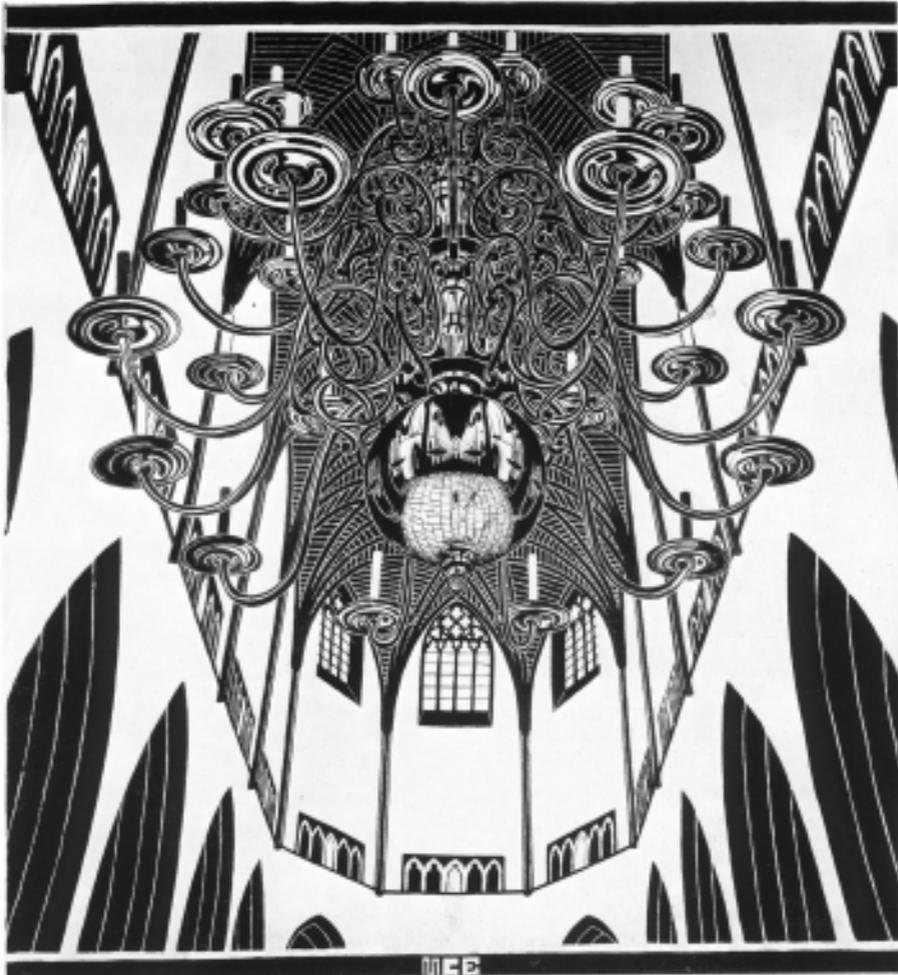
Per il pensiero "laico", così come per quello del credente – allorché effettivamente disposti alla *metánoia* –, dovrebbe piuttosto valere lo sforzo per il ripristino di *eccedenza*, disobbiando il giudizio, ad-tendendo non al discorso, bensì a quel grido dell'esistente che invoca ed evoca non il riempimento, la soddisfazione del bisogno (secondo un lineare pensiero del presupposto e del progetto), bensì la *manca* stessa come spazio d'insorgenza dell'evento, del "miracolo". *Come se Dio ci fosse*...

Dunque: pensiero e azione non di una "cosa", bensì del solo "come", senza anticipazione calcolisticamente orientata al compimento.

...Nuovamente *modo dell'esodo*, nella sequela del più prezioso esempio d'Israele: del viandare e trattenersi nella *galuth*, nella disperante dispersione dell'esilio, assumendo alla radice quel "nichilismo" che non è manifestazione ultima di decadenza e debolezza dell'esistente, bensì s'inscrive nella matrice stessa dell'uomo, il quale – secondo la visione di Giovanni Pico – proprio in quanto *ni-ente* è *imago Dei*: incommensurabilmente "libero" nella propria inessenzialità, *manca* di tutto, ma che perciò, e così, può ancora *religarsi* a nulla di dato al presente, bensì solo a quanto, del Sé e nel tempo, semplicemente già e ancora *manca* e resta, in potenza, *a-venire*.

Per questa attesa e per questa attenzione, resta irrinunciabile l'essenziale prestazione anti-idolatrice di tutte le tradizioni del *tawhid*, della *monoteistica unità*, restituite alla responsabilità della più profonda sapienza che da alcuna rappresentazione "*verbum Dei non est alligatum*" (2 Tm 2,9).

Siché per noi ancora dovrà intanto farsi valere – purché avvertiti della sua inaccessibilità ad ogni soluzione vanamente relativistico-sincretistica – la meditazione di al-Hallaj, "*crocifisso dell'Islam*": "Ho molto pensato alle religioni per capirle ed ho scoperto che sono i molti rami di un'unica fonte. Non pretendere dunque dall'uomo che ne professi una, che



così si allontanerebbe dalla Fonte sicura. È invece la Fonte eccelsa e di significati pregevole che deve venire a cercarlo, e l'uomo capirà".

*Michele Bertaglia*

#### Alcuni suggerimenti bibliografici:

H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

A. N. BALSLEV-R. RORTY, *Noi e loro. Dialogo sulla diversità culturale*, (1991), il Saggiatore, Milano 2001.

P. BARCELLONA, *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2001.

M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia*

politica della religione, (1985), Einaudi, Torino 1992.

ID., *Fine della religione?*, in "MicroMega", 2/2000, pp. 147-172.

ID., *I diritti umani come politica*, in "MicroMega", 5/2001, pp. 135-172.

J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in "MicroMega", 5/2001, pp. 7-16.

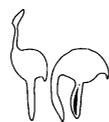
J. B. METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*, (1997), Queriniana, Brescia 1998.

R. PANIKKAR, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999.

ID., *Cristianesimo senza dogmi*, in "MicroMega", 2/2001, pp. 265-290.

V. SOLOVÈV, *I tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, Marietti Editori, 1975.

A. VENTURA, *Il crocifisso dell'Islam. Al-Hallaj, storia di un martire del IX secolo*, Morcelliana, Brescia 2000.



*"Oltre ogni parvenza di relativismo, oggi va attuandosi, in realtà, un'unica ideologia onnipervasiva, diretta da una concezione dell'uomo che pone ad assoluto fondamento dell'intera realtà l'individuo a sé e per sé, l'individuo assoluto: del tutto non-responsabile per altro che non sia se stesso; indifferente ad ogni effettiva domanda di senso e di relazione".  
L'autore è filosofo e saggista.*

## "Chi credete che io sia?"

È frequente e diffusa una visione assai riduttiva dell'Islam, ritenuto non suscettibile d'interpretazioni plurime, e conseguentemente indisponibile a sopportarne: dunque, per principio e coerentemente "intollerante". Nulla di più falso!

La pluralità e il conflitto delle interpretazioni intorno ai testi sacri non sono affatto caratteri propri del solo Occidente, e proprio l'esaltazione islamica dell'Unità serve principalmente a criticare alla radice ogni apologia dei particolari, ogni tentazione della parte a porsi come tutto – queste sì attitudini, infine, solo occidentali.

Dunque, anche l'Islam va conosciuto e ascoltato nelle sue molte voci, che invece vengono intenzionalmente e metodicamente ignorate dalla visione fondamentale dell'Occidente moderno-contemporaneo, di cui l'integralismo islamista è, come ben noto, figlio.

Il tentativo di ridurre il mondo musulmano all'uniformità di una visione "fondamentalista" è, infatti, un diretto prodotto di politiche occidentali che hanno sistematicamente massacrato tutte le posizioni e le prospettive pluraliste e democratiche tradizionalmente ben

presenti nei diversi Paesi di religione islamica, per sostenervi invece la costruzione e il consolidamento di Stati etici e regimi dittatoriali, del tutto funzionali – sia come "amici", che come potenziali "nemici" – all'affermazione dei propri interessi ideologici, geopolitici, economici, ecc.

A tutt'oggi, però, nonostante le terribili pressioni in atto, l'Islam unico e univoco, voluto dall'Occidente, non è ancora passato nella realtà, e dunque ancora possiamo e dobbiamo responsabilmente confrontarci con quella pluralità di vie all'Uno che dell'Islam costituisce, appunto, la potente verità, incompatibile con ogni strumentale rappresentazione riduzionistica della sua autentica complessità.

Questa responsabilità riguarda, poi, direttamente, l'altro punto della discussione: è, infatti, ben evidente che la "religione del nostro tempo" si conferma, all'opposto, come *religio* e culto idolatrico, invece, di una *libertà completamente irresponsabile*: "libertà" dell'*individuo irreligioso*, che non sa né vuole rispondere delle proprie azioni.

Per questa individualistica irresponsabilità, che si ammanta di un'ideologia multicul-



turale e di universale tolleranza, non si produce alcun pluralismo etico. Tutto al contrario! – si coltiva qui un'unica religione fondamentalista: religione di perfetta irreligiosità, in cui viene escluso proprio ciò che di ogni religione è concettualmente e storicamente costitutivo: la corrispondenza a quel *limite*, in cui s'instaura la relazione con l'Altro.

La "religione" del nostro tempo, tutta risolta nella solidale comunanza di scienza e tecnica, *salta*, così, ogni ordine di "vera religione". Per essa, dotato di senso è soltanto ciò che è dicibile, e decidibile, nei termini del sapere tecnico-scientifico e delle sue risposte.

Però, in questa prospettiva, non solo tutto si dà nel solo senso della "risposta", ma – ancor più radicalmente – ciò che non può discernersi e risolversi nel senso della soluzione tecnico-scientifica, nemmeno potrà più sentatamente interrogarsi: di tutto ciò cui non può così, secondo tale uniforme linguaggio, darsi risposta, neanche potrà consentirsi *ricerca*. L'onnipotente pervasività del progetto tecnico-scientifico, della sua sola "risposta", esclude *a priori* ogni ulteriorità del domandare.

È questo il fondamentalismo nuovo che, da e per Occidente, si afferma potentemente come mondo ridotto a Globo. E se la sua rappresentazione si costruisce intorno alla dichiarazione che tutto è finito, relativo, universalmente scambiabile, ciò può darsi realmente solo sulla *base* di tale posizione assoluta in cui *sta* la nuova religione fondamentalista dell'Occidente.

Altro che fine dell'ideologia e "democratico" dominio del pluralismo, del relativismo laico...! Questa è, per l'appunto, la forma estrema dell'ideologia, e dell'ideologia unica, valida a veicolare e consolidare, in ogni dove, le forme continuamente mutevoli della tecnica e del mercato. E però, con singolare inversione, queste forme e incessanti trasformazioni *servono* a costruire quel potente apparato tecnico-economico di dominazione - imperiale, globale – di cui questa visione, fondamentale e fondamentalistica, abbisogna viepiù per affermarsi come essenzialmente unica ed uni-

voca.

Oltre ogni parvenza di relativismo, dunque, oggi va attuandosi, in realtà, un'unica ideologia onnipervasiva, diretta da una concezione dell'uomo che pone ad assoluto fondamento dell'intera realtà l'individuo a sé e per sé, *l'individuo assoluto*: del tutto non-responsabile per altro che non sia se stesso; indifferente ad ogni effettiva domanda di senso e di relazione, proprio perché domande di tale natura non può né concepire né accogliere (tanto meno, risolvere) quell'apparato scientifico-tecnico-economico su cui è basata tale individualistica antropologia. Mentre si alimenta, per ciò stesso, l'illusione che ogni problema o bisogno di questo individuo possa risolversi mediante la sua "razionale" riduzione ad oggetto di calcolo e scambio.

Se così funziona, allora, il pensiero unico che informa la "religione del nostro tempo", è evidente che tale pensiero non può, né può volere, pensare Dio: *Dio* è inutile e d'intralcio per tale visione. Le scienze e le tecniche non pensano Dio, non hanno bisogno di Dio per funzionare. L'unica forma di religione possibile sta, semmai, nell'uso strumentale dei motivi fascinatori di un certo "buddhismo" a buon mercato, frainteso e malinteso come utile religione per una *new Age* di individui che non intendono più alcun effettivo pensiero di Dio, alcuna domanda di verità al riguardo.

Nelle tradizioni monoteiste, a cui apparteniamo e da cui proveniamo, la concezione fondativa dell'idea di Dio come Vero ne comportava infine una reificazione nell'ente, sicché la Legge – pur variamente concepita – consentiva ad ogni ente di riconoscere ed interpretare il Valore di tale Verità, adeguandosi obbedientemente ad essa.

È, dunque, non solo per reazione, ma portando alle estreme conseguenze tale impostazione, che il Moderno si costituirà come quell'epoca in cui si realizza definitivamente la "morte di Dio" come dissipazione e morte di ogni valore.

Per la "libertà" dei moderni, i "valori" potranno, infine, riconoscersi nient'altro che come dei "valutati", come punti di vista e



posizioni di una soggettività pienamente autonoma, assoluta. La volontà dell'ente è la volontà che pone ciò che l'ente vale. Quindi nessun valore è trascendente la volontà del soggetto. Questo è il significato fondamentale del "Dio è morto": la negazione di ogni posizione di trascendenza rispetto alla volontà di potenza del soggetto. E la volontà di potenza è la verità dell'ente.

Ma siamo così effettivamente *redenti* dal complesso dei nostri problemi e dei nostri dilemmi, in questa apparentemente conclusiva assoluzione *superomistica*? In realtà, oltre questa parvenza liberatoria, un percorso più complicato e ambivalente si sviluppa, proprio a partire dal "Dio è morto" di Nietzsche.

Nel passo dello *Zarathustra*, e prima ancora in quello della *Gaia scienza* in cui viene affermata anche con maggior forza, questa sentenza appare collocata in un contesto molto equivoco: compare un folle che va gridando in giro "cerco Dio, cerco Dio", e al mercato, dove il folle va gridando, a questa ricerca si risponde ridendo. Il mercato ride: alla ricerca di Dio, cioè, non viene contrapposta una posizione atea, un discorso che ne neghi il senso. Alla disperata ricerca del folle non viene contrapposta una spiegazione che ne mostri l'insensatezza, ma si risponde con il riso, con l'assoluta indifferenza riguardo alla domanda che la ricerca manifesta.

*Al mercato si ride di chi cerca Dio*: questa è la situazione della morte di Dio.

Ma, che cos'è il mercato se non il luogo dove i valori diventano, si fanno, nient'altro che dei "valutati"? Il luogo, dunque, in cui si realizza tutta la "libertà" di coloro per i quali Dio è morto, e che liberamente *interpretano* (mediano i valori, i prezzi...) nel vuoto di ogni risposta-domanda circa la sua vita e morte.

Proprio qui, allora, si produce una piega nel discorso nietzscheano, si evidenzia un versante implicito, nascosto.

Vi è, certo, il discorso della crisi e della morte di Dio, come crollo di tutti i valori, che libera lo spirito da ogni *religio*, nel senso etimologico del termine, da ogni vincolo. Ma vi è anche l'altro aspetto: chi si mostra completa-

mente libero, nel senso di totalmente estraneo a questa ricerca, non è il superuomo, ma semplicemente e solo colui che abita il mercato, che ha il mercato come unica casa.

Questa, allora, è l'estrema ambivalente conseguenza che un esito della modernità coerentemente produce, muovendo dalla concezione fondamentale del Dio-Ente-Legge-Valore: un *exitus*, che libera, sì, ma non verso l'Oltreuomo, verso l'Uomo-Nuovo, bensì solo costringendo gli individui all'ironia del mercato, e al suo asservimento.

Ben prima del Moderno, si dà però alternativa a questo esito disperante: ed essenzialmente in quella *evangelica* prospettiva, per la quale la Verità non si concepisce come cosa, come un ente, né è afferrabile (e possedibile e scambiabile) come un qualsivoglia, indifferente oggetto, bensì si ascolta come *Verità che anima*. Per questa rivelazione, non amo ciò che posseggo, ma percorro la strada per contemplare la Verità da amare, da adempiere.

Di questa Verità, che chiama ad *ad-tender-vi*, non è data legge, ma solo l'urgenza di un continuo interrogare. *Questa Verità* è, dunque, incessantemente da cercare, e da contemplare, sì, ma in quanto mai adempiuta: nessun uomo può esaustivamente corrispondervi, essa è sempre da fare, mai è compiuta. Essa ha in sé ulteriorità.

Non posso, allora, limitarmi a *credere* la Verità *data*, come assoluta e pienamente compiuta rivelazione del regno di Dio in noi, ma devo insistere nello sforzo di *credere Dio in Dio*: un compito sempre ulteriore, il cui *télos* resta sempre assente. Così concepita e intesa, è questa una trascendenza che non si misura rispetto a un ente sommo (rappresentabile come tale), ma che ci chiama, ci interroga ed angoscia rispetto al niente, e che noi scopriamo soltanto in questo appello dell'essere. L'interrogativo apre finalmente all'uomo che non si riduca a essere ente e riscopra la trascendenza del proprio esserci.

In questo movimento crolla ogni fondamentalismo.

Contro il fondamentalismo religioso oggi, che relativizza tutto, nega la radicalità del



Domanda che esplicita il conflitto, sempre presente, dei Nomi fondativi con la Verità che interroga. Ogni risposta è congettura, approssimazione. Ad ogni risposta data, Cristo continua a contrapporre la domanda: “Ma voi, chi credete che io sia?”.

Questa tradizione antifondamentalista è presente in tutta la plurivocità della ricerca monoteista: nel Cristianesimo, come detto, ma anche nel giudaismo, ma anche nell'Islam (si pensi, ad esempio, al sufismo...).

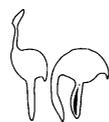
Anche al presente, è pensabile, allora, e va pensata, la possibilità di questo movimento radicale contro ogni fondamentalismo. Secondo tale “logica” è realizzabile il proficuo confronto tra la ricerca filosofica e l'antifondamentalismo tradizionalmente presente nelle religioni, per tracce più o meno emerse ed evidenti, ma comunque vive e vitali.

*Massimo Cacciari*

Vangelo, della testimonianza della Verità da parte di Cristo, ritorna la domanda, che pone il conflitto nella relazione: “Chi credete che io sia?”.

#### Bibliografia

MAURICE BELLET, MASSIMO CACCIARI, CARLO MOLARI, *Il cristianesimo sta morendo?*, Edizioni l'altrapagina, 2001.



*"Se debbo riflettere in termini più generali sul fondamentalismo nella chiesa - sottolinea l'autore, studioso di patristica -, debbo dire che mi sembra il più delle volte segnato, per usare vecchi termini, da uno zelo per la verità che non sa quale sia la Verità, in qual modo sia - crocefissa; umiliata, schernita e crocefissa. Già segnalavo i termini del mio disagio dinanzi alla condanna del modernismo: non v'è verità, senza carità".*

## Cristianesimo, fondamentalismo

Neppure un mese fa ho ricevuto da una collega milanese un nuovo volume, in cui raccoglieva alcuni suoi studi su figure e momenti della chiesa lombarda nel XVII secolo sotto il titolo complessivo: *Cattolicesimi*. Da alcuni anni, debbo dire, è divenuto abituale scrivere di "cristianesimi": in qualche modo, oltre ogni discussione, cara ad una lunga stagione del '900, sulla precedenza o meno della "eterodossia" alla "ortodossia" nello sviluppo del "cristianesimo", oggi si è d'accordo nel sottolineare la molteplicità dei percorsi che fin dal principio hanno segnato la vicenda cristiana. Un titolo quale quello sopra ricordato introduce questa differenza entro la stessa tradizione "cattolica": non solo vi sono molti cristianesimi, ma pure il cattolicesimo "romano" ospita tradizioni diverse, è di fatto "plurale".

Non si tratta, aggiungo, di un titolo che intenda suonare polemico o anche solo provocatorio: si limita a registrare un convincimento maturato nel vaglio delle fonti, proposto in un contesto di studi e riflessioni che lo accoglie senza difficoltà, pur ospitando, certo, una forte sollecitazione a ripensare la tradizione cristiana tutta, forse non ancora piena-

mente compresa in tutte le sue implicazioni.

Un secolo fa, ricordo, erano anni di vivace fermento in parte, almeno, del mondo cattolico. Da alcuni decenni si riconsideravano le interpretazioni correnti in ambito di esegesi biblica, di formulazioni teologiche, con un dibattito che raggiungeva talora un pubblico più vasto di quello professionalmente interessato alla cosa. "Modernismo" chiamerà pochi anni più tardi un'enciclica questo movimento, insieme definendolo e condannandolo. Un movimento subalterno alla modernità, nella sua libido di cose nuove (*Rerum novarum libido* è l'*incipit* di un'altra famosa enciclica, di pochi decenni anteriore, che denunciava il mondo nuovo, pur stimolando i cattolici ad un intelligente impegno in esso): ecco cos'era di fatto - si sosteneva - quel fitto, disparato discutere di Bibbia, di teologia, di riforma... Chi non ricorda *Il santo* di Fogazzaro, pubblicato in quei primi anni del XX secolo? Le pagine del romanzo sono buone testimoni della ricerca che allora coinvolgeva, senza pervenire a sintesi alcuna, forse anche senza sufficiente lucidità intellettuale, gruppi non isolatissimi di



cattolici – ricerca di rinnovamento spirituale, intellettuale, operativo anche, in un clima ecclesiale nuovo. Il “santo”, nel suo singolare colloquio con il papa, non chiederà innanzitutto libertà nella chiesa, fine del potere clericale, della soffocazione e delle ipocrisie che esso accresce, corrompendo i fedeli? In questa prospettiva la *Vita di san Francesco* di Sabatier, del riformato Sabatier, tanto amico a tanti “modernisti”, da poco pubblicata, forniva un utile modello. Le pagine del romanzo di Fogazzaro ospitano in più luoghi un rinvio al libero e misericordioso vivere “*secundum formam sancti evangelii*” di Francesco. Non la “*forma romanae ecclesiae*”, ma il nudo vangelo doveva stare a fondamento di una rinnovata prassi cristiana – aperta, come Francesco fu, al mondo (si ricordino i frati che a donna Poverità che chiede loro quale sia il chiostro in cui pregavano mostrano i campi e le colline, semplicemente...).

La condanna fu allora micidiale – accompagnata dal plauso di intellettuali “laici”, quali Gentile, che coglievano nella presa di posizione della chiesa di Roma la “giusta” conferma del primato dello spirito su ogni “positivismo”, su ogni “estetismo” balbettante e ottuso. Si potrebbe ricordare, volendo, la polemica di poco successiva di Rosenzweig nei confronti della teologia liberale, in parte ispiratrice e modello di molti “modernisti”, per attenuare il disagio che simili giudizi crescono. “Teologia atea” chiama Rosenzweig la teologia liberale, che – dice - rinuncia al dogma e cerca nella vita di Gesù, nella sua statura di “santo di Dio” e maestro, l’essenza del cristianesimo - così perdendolo nella sua singolarità e assolutezza. Sì, forse vi sono ragioni di esitazione nel seguire tutte le vie intraprese in quegli anni; vi sono giudiziose ragioni per discuterle. Ma non v’è verità senza carità – e papa e Gentile qui non l’ebbero (e sia detto quietamente).

Un secolo fa, dunque, la stagione modernista fu chiusa con violenza ... Da allora quella violenza torna – come sempre fu, del resto, nella vicenda cristiana: basti menzionare l’ac-

cosa di neo-modernismo con cui talora si è tentato di screditare e tacitare il “cattolicesimo democratico”, i “cristiani anonimi” o quanti, si diceva, presumevano di lottare “per lo spirito del concilio” (Vaticano II), ignorandone “la lettera”. Non so che ne sarà di questa odierna stagione, difficile e torbida, nella chiesa e nel mondo. Il titolo del libro su cui aprivo queste note mi induce tuttavia a pensare che molto si è venuto mutando in questo secolo: una nuova, meno concitata consapevolezza della storicità dell’evento cristiano, ad esempio, sembra oggi acquisita, e sembra che essa impegni positivamente la stessa riflessione teologica. Una storicità ad un tempo graziosa e greve, aggiungo – senza che alcuno qui, ora possa fare la separazione, presumere di farla; senza che alcuno qui, ora possa – cristiano – giudicare alcuno o recargli, in qual modo che sia, offesa (lontano, almeno dal sentire ecclesiale comune < che pure so fragilissimo e per nulla irreversibile >, suona il grido dell’abate cistercense Arnaldo Amalrico a Béziers, ov’erano eretici albigesi, certo, ma anche cattolici: “Uccideteli tutti. Dio riconoscerà i suoi!”).

Se debbo poi riflettere in termini più generali sul “fondamentalismo” nella chiesa, debbo dire che mi sembra il più delle volte segnato, per usare vecchi termini, da uno “zelo per la verità” che non sa “quale sia la Verità”, in qual modo sia – crocefissa; umiliata, schernita e crocefissa. Già segnalavo i termini del mio disagio dinanzi alla condanna del “modernismo”: non v’è verità, senza carità – scrivevo. Non posso quindi assecondare parole o condotte che comunque separino i due termini o pretendano che il primo non sia deciso dal secondo. Non v’è verità (e comunicazione di verità) che in chi ama... E l’amore non è incantamento, sospensione del mondo, straniamento da esso, dalle sue (e nostre) asprezze e violenze, ma azione incessante, nell’uomo interiore e in quello esteriore, *per* il mondo, conformemente alla volontà del Padre mostrata nella morte del Diletto – fino, dunque, a patire *per* il prossimo, per il prossimo secondo la



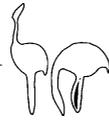
carne, come insegna Paolo in Rm 9, la separazione dal Padre, fatti nella nostra stessa carne anatema, maledizione, lontano da lui. Solo nell'assecondamento rigoroso di questa via si conosce e si comunica, per grazia (e quindi dall'alto!), la primizia dello Spirito, la gioia/vita della resurrezione, che già fermenta e lievita la nostra creaturalità. Saperlo misura ogni nostro pensiero, ogni nostra parola, ogni nostro gesto: nessuno che abbia altro accento viene da Dio, ed è principio di perdizione cercare per esso scuse a noi stessi, fosse anche nella parola di Dio. Dio ha fatto pace in Cristo, nel suo sangue: o lasciamo che il nostro

sangue venga effuso, o saremo tra coloro che Cristo non riconoscerà, per quanti demoni abbiamo scacciati in nome suo.

Certo, tutto ciò è impossibile all'uomo – ciascuno lo riconosce. Certo, il nostro vivere è indistricabilmente frumento e zizzania – e ne siamo confusi. La visione del crocefisso, della sua ilare, misericorde e intercedente luce, è ragione di indefettibile conforto, tuttavia. Non altri che i peccatori è venuto a raccogliere, e dunque anche noi.

*Paolo Bettolo*





*Presentiamo la relazione che il direttore di Monde diplomatique, docente all'Università Paris VII e fondatore dell'ONG internazionale Attac, ha tenuto al XLIV Corso Internazionale di Alta Cultura, organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini di Venezia. Particolarmente rilevante è il quadro dei processi internazionali, in cui si situa anche il nostro tema, e la prospettiva del "dono" come alternativa alla perversa globalizzazione, e ai fondamentalismi.*

## L'economia del dono

### **Il dramma delle ingiustizie**

Un anno dopo gli attentati dell'11 settembre, quali sono le principali caratteristiche geopolitiche del pianeta?

Gli Stati Uniti dominano il mondo come nessun altro impero ha mai fatto. Esercitano una schiacciante supremazia nei cinque settori tradizionali del potere: politico, economico, militare, tecnologico e culturale. *"Gli Stati Uniti sono, in certo qual modo, il primo Stato protomondiale – stima un analista americano –. Essi hanno la capacità di prendere la testa di una versione moderna dell'Impero universale, un impero spontaneo in cui i membri si sottomettono alla sua autorità volontariamente".*

Altro fenomeno centrale: tutti gli Stati sono trascinati nella dinamica della globalizzazione. Si tratta d'una seconda rivoluzione capitalistica. La mondializzazione economica tocca i più lontani angoli del pianeta, ignorando tanto l'indipendenza dei popoli che la diversità dei regimi politici. La Terra conosce una nuova era di conquista come all'epoca delle colonizzazioni. Ma, mentre gli attori principali della precedente espansione di conquista erano gli Stati, questa volta sono delle impre-

se e dei gruppi industriali-finanziari privati che intendono dominare il mondo. Mai i padroni della Terra sono stati così poco numerosi e così potenti.

Questi gruppi sono essenzialmente situati nella Triade: Stati Uniti-Europa-Giappone. La metà di essi sono localizzati negli Stati Uniti. Questa concentrazione del capitale e del potere si è straordinariamente accelerata nel corso degli ultimi venti anni, per effetto delle rivoluzioni delle tecnologie dell'informazione. Un nuovo balzo in avanti si avrà a partire da questo inizio di millennio, con le nuove tecniche genetiche di manipolazione della vita. La privatizzazione del genoma umano e la mercificazione generalizzata del vivente aprono nuove prospettive di espansione al capitalismo.

Una grande privatizzazione di tutto ciò che tocca la vita e la natura si prepara, favorendo l'apparizione di un potere probabilmente più assoluto di tutti quelli che si sia potuto conoscere nella storia. La globalizzazione non mira tanto a conquistare dei Paesi, quanto a conquistare dei mercati. La preoccupazione di questo potere moderno non è in effetti la con-



quista di territori, come all'epoca delle grandi invasioni o dei periodi coloniali, ma la presa di possesso delle ricchezze. Questa conquista si accompagna con impressionanti distruzioni. Interi settori industriali sono brutalmente colpiti, in tutte le regioni, con le sofferenze sociali che ne risultano: disoccupazione massiccia, sottoimpiego, precariato, esclusione: un miliardo di disoccupati e di sottoccupati nel mondo..., supersfruttamento degli uomini, delle donne e – ancor più scandaloso - dei bambini: 300 milioni lo sono, nelle condizioni di grande brutalità.

La globalizzazione è così il saccheggio planetario, come viene, ancora una volta, denunciato dalla Conferenza di Johannesburg sullo sviluppo durevole. I grandi gruppi saccheggiano l'ambiente naturale con dei mezzi smisurati; traggono profitto dalle ricchezze della natura che sono il bene comune dell'umanità; e lo fanno senza scrupolo e senza freno. Ciò si accompagna anche ad una criminalità finanziaria legata agli ambienti degli affari e alle grandi banche che riciclano somme superiori ai 1000 miliardi di euro all'anno, cioè più del prodotto nazionale lordo di un terzo dell'umanità.

La mercificazione generalizzata si traduce in un enorme aggravamento delle disuguaglianze. Mentre la produzione planetaria dei beni alimentari di base rappresenta più del 110% dei bisogni mondiali, 30 milioni di persone continuano a morire di fame ogni anno, e più di 800 milioni sono sottoalimentati. Nel 1960, il 20% della popolazione mondiale più ricco disponeva di un reddito 30 volte superiore di quello del 20% più povero. Ciò avveniva già in modo scandaloso ieri, ma oggi, invece di migliorare, la situazione si è ancora aggravata, perché oggi il reddito dei ricchi in rapporto a quello dei poveri è, non più 30, ma 82 volte più alto! Su 6 miliardi di abitanti del pianeta, appena 500 milioni vivono nell'agiatezza, mentre 5,5 miliardi sono nel bisogno. Il mondo procede sulla loro testa. La povertà resta la regola e il benessere l'eccezione. Le disuguaglianze sono diventate una delle caratteristiche strutturali del nostro tempo. E si

aggravano, allontanando sempre più i ricchi dai poveri.

Le 225 più grosse fortune del mondo, per un totale di più di 1.000 miliardi di euro, sono l'equivalente del reddito annuale del 47% delle persone più povere della popolazione mondiale (2,5 miliardi di persone!). Dei semplici individui sono ormai più ricchi di molti Stati: il patrimonio delle quindici persone più ricche del pianeta supera il prodotto interno lordo (PIL) totale dell'insieme dei paesi dell'Africa. Le strutture statali come quelle sociali tradizionali sono travolte in modo disastroso.

Un po' dappertutto, nei paesi del Sud o dell'Est, lo Stato crolla. Le autorità si ritirano, o sono cacciate, dai territori periferici che diventano zone del non-diritto. Un po' dovunque, in Pakistan, Algeria, Somalia, Congo, Colombia, Filippine, Sri-Lanka, si sviluppano entità caotiche ingovernabili, che sfuggono ogni legalità, immersi in uno stato di barbarie. La forza prevale sul diritto, e solo i gruppi di saccheggiatori sono in grado di imporre la loro legge, derubando le popolazioni. Si manifestano danni di nuovo tipo: iperterrorismi, fanatismi religiosi o etnici, proliferazione nucleare, criminalità organizzata, reti mafiose, speculazione finanziaria, grande corruzione, diffusione di nuove epidemie, inquinamento di forte intensità, effetto serra, desertificazione...

### **L'esplosione del mondo**

Tutti i cambiamenti strutturali e concettuali all'opera da una decina d'anni, hanno prodotto un'autentica esplosione del mondo. I concetti geopolitici – come: Stato, potere, sovranità, indipendenza, democrazia, frontiera – non hanno più lo stesso significato. Al punto che, se si osserva il funzionamento reale della vita internazionale, si constata che i suoi attori sono cambiati. A livello planetario, i tre principali protagonisti sono ormai:

1. le associazioni di Stati (ALENA, UE, Mercosur, Asean, ecc.);
2. le imprese globali e i grandi gruppi mediatici o finanziari;
3. le organizzazioni non governative



(ONG) di rilevanza mondiale (Greenpeace, Amnesty International, Attac, Humans Rights Watch, Word Wild Life, eccetera).

Questi tre nuovi attori agiscono in un quadro mondiale meno definito dall'ONU che, segno dei tempi, dall'Organizzazione mondiale del commercio, nuovo arbitro globale. Questo grande cambiamento del mondo, che vuota di senso la democrazia, si è sistemato senza che vi si faccia attenzione e senza che i responsabili politici ne siano coscienti.

### **Argentina: un caso esemplare**

La crisi attuale dell'Argentina appare esemplare sotto molti aspetti. L'Argentina, dal 1989, aveva seguito alla lettera tutte le raccomandazioni del Fondo Monetario Internazionale e di tutte le istituzioni finanziarie internazionali. Eletto nella notte dell'1/1/2002, il peronista Duhalde ha fatto a pezzi di colpo, nel discorso di investitura, questo "modello liberale". Ha affermato: "Il mio impegno, a partire da oggi, è di finirla con questo modello esaurito, che ha spinto nella disperazione la grande maggioranza del nostro popolo".

"Questo modello - ha precisato - ha prodotto la povertà di due milioni di compatrioti, distrutto la classe media, rovinato le nostre industrie, e ridotto al nulla il lavoro degli argentini. Tale disastro, che si è abbattuto sull'Argentina, come aveva fatto con parecchi Paesi del sud-est asiatico, minaccia altri Paesi nel mondo, in particolare la Turchia, la Russia, il Brasile, l'Uruguay, l'Africa del Sud e le Filippine. La situazione è talmente degradata che sono apparse forme nuove di relazioni economiche non monetarie. Oggi in Argentina più di due milioni e mezzo di persone, sprovviste di danaro, sono coinvolte nelle reti dello scambio".

### **Riabilitare il dono**

In numerosi paesi del mondo, i cittadini moltiplicano le azioni e le mobilitazioni contro i nuovi poteri. Essi restano convinti che, in fondo, lo scopo della globalizzazione liberale, in questo inizio di millennio, è la distruzione del collettivo, l'appropriazione attraverso il

mercato e il settore privato delle sfere politiche e sociali. Sono decisi ad opporsi. I cittadini non si accontentano più di denunciare gli eccessi del sistema, ma affermano che la società del denaro e del profitto, la società degli egoismi deve essere superata. Constatano che l'iper-individualismo e lo spirito di guadagno che fomenta la globalizzazione trascinano la perdita delle solidarietà. Essi vogliono costruire un'alternativa alla mercificazione del mondo. E vogliono riabilitare il gratuito, il dono, la ripartizione, lo scambio egualitario.

I cittadini che protestano contro la globalizzazione vogliono superare con gli atti, nella vita di ogni giorno, l'individualismo del sistema. Non cercano di conquistare il potere. Nessuno ci crede più. Si tratta di costruire la nuova emancipazione nei confronti della globalizzazione, moltiplicando le solidarietà concrete attraverso degli scambi gratuiti di servizi, moltiplicando il baratto, reclamando la gratuità di certi servizi, come l'acqua potabile, l'elettricità, i trasporti pubblici.

Se le lotte come quelle dei Zapatisti in Chiapas o quelle dei "Senza terra" in Brasile interessano è non solo perché risolvevano il problema della non-violenza, ma soprattutto perché appaiono come una riabilitazione di ciò che è comunitario, collettivo, in una forma non costrittiva ma liberante. Queste lotte ridanno un senso alla solidarietà, alla generosità, allo scambio, alla condivisione, al dono di sé.

Se gli Indiani vengono di moda in ogni dove è perché sono portatori di una cultura che valorizza l'armonia tra l'umano e la natura, perché valorizzano il collettivo a spese degli egoismi individuali, perché si inseriscono in una economia non monetaria, non mercantile.

I contributi che rispettivamente donne e uomini devono dare alla società non si possono misurare solamente con il metro del denaro. Certo, i tre quarti delle attività umane sono remunerate, anche se questa proporzione non è che di un terzo per le donne. Ma se si prendono in considerazione tutte le attività remunerate, bisognerà aggiungere al PIL mondiale circa 16.000 miliardi di dollari, di cui 11.000



miliardi attribuibili alle donne! Tutte queste ricchezze nascoste sono essenzialmente fornite gratuitamente, e senza questi contributi gratuiti le nostre società sarebbero crollate da lungo tempo.

In Francia, per esempio, come in altri paesi europei, si moltiplicano i SEL (Sistemi di Scambi Locali), che permettono ai cittadini di scambiare servizi tra vicini e amici. La retribuzione del servizio reso si fa sotto forma di moneta immaginaria: semi, fagioli, mattonelle, che possono essere scambiati al posto di servizi o di beni di cui si ha bisogno. I SEL dunque sono associazioni i cui membri propongono i loro beni o i loro servizi secondo le loro competenze. L'Associazione si fa carico di tenere i conti. Pubblica ogni mese una rilevazione della situazione di ciascuno. Il sistema si fonda sulla fiducia. Rurali all'origine, i SEL poco a poco guadagnano le città.

Dopo la crisi dello "Stato-providenza" e l'apparire della disoccupazione di massa, certi cittadini reclamano, d'altra parte, l'instaurarsi di un "sussidio universale" garantito dallo Stato. Consisterebbe nel versare, da parte dello Stato, a ciascun cittadino (ricco o povero, giovane o adulto) una somma di denaro forfettario che lo metta al riparo dai bisogni elementari.

### Necessari contropoteri

Più necessari che mai, i contro-poteri tradizionali (partiti, sindacati e stampa libera) sembrano poco operanti. E i cittadini si domandano quali audaci iniziative ristabiliranno, per il XXI secolo, il contratto sociale contro il contratto privato. Si domandano se il mondo dovrà conoscere un nuovo ciclo di rivoluzioni violente – come quelle che si sono succedute lungo tutti i secoli XIX e XX – per fermare in modo durevole il rullo compressore del neocapitalismo. La globalizzazione del capitale finanziario sta per mettere i popoli in uno stato d'insicurezza generalizzata.

Questa globalizzazione aggira e abbassa le Nazioni e i loro Stati, come i luoghi ufficiali dell'esercizio della democrazia e garanti del bene comune. La globalizzazione finanziaria

ha del resto creato il proprio Stato. Uno Stato sovranazionale, che dispone di apparati propri, delle sue reti di influenza e dei suoi propri mezzi d'azione. Si tratta della costellazione del Fondo Monetario Internazionale, della Banca Mondiale, dell'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico e della Organizzazione Mondiale del Commercio. Queste quattro istituzioni parlano con una sola voce – diffusa dalla quasi totalità dei grandi mezzi di comunicazione – per esaltare le "virtù del mercato". Questo "Stato mondiale" è un potere senza società, poiché questo ruolo è tenuto dai mercati finanziari e dalle gigantesche imprese di cui esso è il mandatario, mentre, di conseguenza, le società realmente esistenti sono delle società senza potere. E ciò non cessa di aggravarsi.

### Disarmare il mercato

Per coloro che contestano, il disarmo del potere finanziario deve divenire un cantiere civico di grandi dimensioni se si vuole evitare che il mondo del XXI secolo si trasformi in una giungla dove i predatori fanno la legge. Quotidianamente, qualche 1.600 miliardi di euro fanno parecchi "andata e ritorno", speculando su delle variazioni del corso delle valute. Questa instabilità dei cambi è una delle cause del rialzo degli interessi reali, che frena i consumi familiari e gli investimenti delle imprese. Alza i *deficit* pubblici e, d'altra parte, spinge i fondi-pensione, che manovrano centinaia di miliardi di euro, a reclamare dalle imprese dividendi sempre più elevati.

Le prime vittime di questo "inseguimento" del profitto sono i salariati, i cui licenziamenti massicci – "licenziamenti di convenienza borsistica" – fanno balzare il valore in Borsa delle azioni dei loro ex-occupati. Le società democratiche possono tollerare lungamente l'intollerabile? È urgente gettare granelli di sabbia in questi movimenti di capitali devastanti. E riabilitare il gratuito e il dono.

Tre obiettivi sono da realizzare: la soppressione dei "paradisi fiscali"; l'aumento della fiscalità dei redditi del capitale; la tassazione delle transazioni finanziarie. I paradisi fiscali



sono tante zone dove regna il segreto bancario, che servono solo a camuffare malversazioni e altre attività criminose. Miliardi di dollari sono così sottratti a ogni regime fiscale, a beneficio dei potenti e dei sistemi finanziari. Per questo tutte le grandi banche hanno succursali nei paradisi fiscali e ne traggono il più grande profitto. Perché non decretare un boicottaggio finanziario, per esempio, di Gibilterra, di Monaco, del Liechtenstein..., attraverso la proibizione alle banche che operano con i poteri pubblici di aprirvi filiali?

La tassazione dei redditi finanziari è una esigenza democratica minimale. Questi redditi dovrebbero essere tassati esattamente con la stessa tassa dei redditi da lavoro. Ciò non avviene in alcun posto, in particolare nell'Unione Europea. Ciò permetterebbe tuttavia di migliorare i servizi pubblici e di fornire a tutti delle prestazioni, come per esempio l'acqua e l'energia, a dei prezzi molto ridotti perché si tratta di beni comuni dell'umanità.

La libertà totale di circolazione dei capitali destabilizza la democrazia. Per questo è importante sviluppare meccanismi dissuasivi. Uno di questi è la *Tobin tax*, dal nome del premio Nobel americano dell'economia, che la propose dal 1972, James Tobin. Si tratta di tassare, in modo modico, tutte le transazioni sui mercati dei cambi per stabilizzarli e, attraverso la stessa operazione, per procurare entrate alla comunità internazionale. Al tasso dello 0,1%, la *Tobin tax* procurerebbe, ogni anno, circa 166 miliardi di euro, due volte la somma annuale necessaria per sradicare la povertà estrema in cinque anni. Permetterebbe di moltiplicare l'aiuto allo sviluppo. Numerosi esperti hanno mostrato che la messa in opera di questa tassa non presenta alcuna difficoltà tecnica. La sua applicazione rovinerebbe il credo liberale di tutti coloro che non cessano di evocare l'assenza di soluzioni di ricambio al sistema attuale.

Per questo è stata creata a Parigi, nell'aprile 1998, l'organizzazione non governativa "Azione per una tassazione delle transazioni finanziarie per l'aiuto ai cittadini" (Attac), che conta già, in Francia, più di 40.000 aderenti, e

rappresentati in più di 50 Paesi. In collegamento con i sindacati e le associazioni con finalità culturale, sociale ed ecologica, Attac agisce come un formidabile gruppo di pressione civica presso i parlamentari e i governanti del mondo, per spingerli a reclamare la messa in opera effettiva di questa tassa mondiale di solidarietà.

Attac è stata anche all'origine di uno dei più audaci progetti di risposta intellettuale e sociale alla globalizzazione: il *Forum* sociale mondiale di Porto Alegre, in Brasile. Tutti coloro che, in un modo o in un altro, contestano o criticano la mondializzazione neoliberale, si sono riuniti dal 25 al 30 gennaio 2001, e poi dal 31 gennaio al 5 febbraio 2002, in questa città del sud del Brasile, dove si sono tenuti i due primi *Forum* sociali mondiali, e dove si terrà, nel gennaio 2003, il terzo FSM. Non per protestare, come a Seattle, a Quebec, a Genova, a Monterrey, a Johannesburg e altrove, contro le ingiustizie, le illegalità e i disastri che provocano, dovunque, gli eccessi del neoliberismo. Ma per tentare, questa volta nello spirito positivo e costruttivo, di proporre un quadro teorico e pratico che permetta di progettare una globalizzazione di tipo nuovo e di affermare che un altro mondo, meno disumano e più solidale, è possibile.

Questa sorta di Internazionale ribelle si è riunita a Porto Alegre nel momento stesso in cui si tenevano, a Davos (Svizzera) nel 2001 e a New York nel 2002, il *Forum* economico e mondiale che riunisce, da alcuni decenni, i "nuovi padroni del mondo" e in particolare tutti coloro che pilotano concretamente la globalizzazione, i quali non nascondono più la loro inquietudine.

Già nel 1999, gli avvenimenti di Seattle avevano profondamente impressionato i "decisori" riuniti a Davos. Coscienti del *deficit* democratico che accompagna la globalizzazione altri difensori del modello dominante non esitano più a reclamare la necessità che "si rifletta seriamente per modificare, in un senso più democratico, le norme e le procedure del funzionamento della globalizzazione". Lo stesso Alan Greenspan, presidente della Riserva



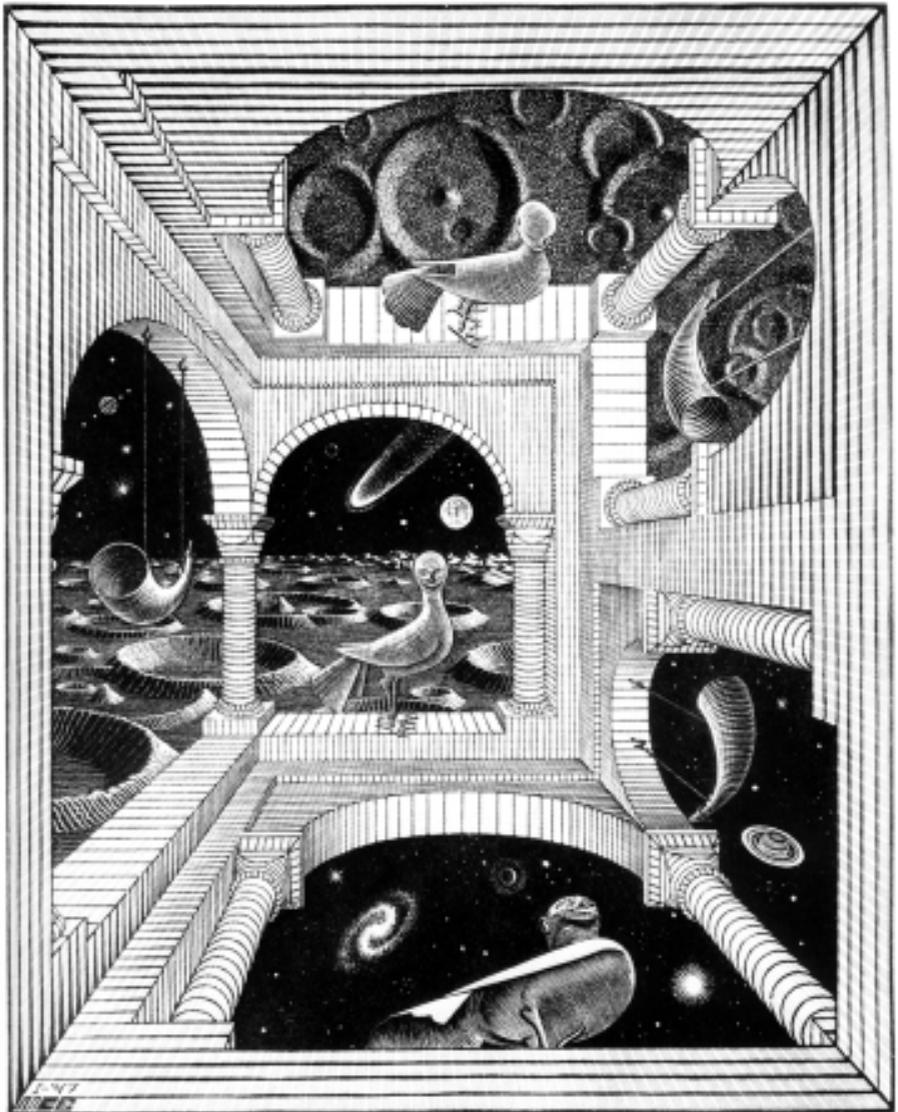
federale degli Stati Uniti, afferma ormai: “Le società non possono andar bene quando i settori significativi percepiscono il loro funzionamento come ingiusto”.

Venuti dai quattro angoli del pianeta, questi “settori significativi” che si oppongono all’attuale barbarie economica e rifiutano il neoliberismo come “orizzonte insuperabile”, hanno tentato, nello slancio che è bene qualificare come innovatore, di gettare le basi di un vero contro-potere, a Porto Alegre. In questa singolare città, dove si è dispiegata la democrazia come in nessun’altra parte, il *Forum* sociale mondiale ha tentato, nel 2001 e nel 2002, di porre in essere un’altra globalizzazione che non escluda più i popoli: il capitale e il mercato ripetono, da dieci anni, che sono essi, e non la gente, che fanno la storia e la felicità degli uomini.

A Porto Alegre, in questo XXI secolo che comincia, qualche nuovo sognatore d’assoluto, difensore del dono e del gratuito, hanno ricordato che non c’è

solo l’economia ad essere globale, e che la protezione dell’ambiente, l’aiuto allo sviluppo, la crisi delle disuguaglianze sociali, la preoccupazione dei diritti umani e il bisogno di solidarietà sono ugualmente affari mondiali. E sta ai cittadini del pianeta prenderli infine nelle proprie mani.

*Ignacio Ramonet*





*Inseriamo nella monografia la riflessione inviataci da un lettore su di un problema concreto, inevitabile in una realtà - come anche la nostra - sempre più segnata dalla multietnicità e dalla multireligiosità. Ci è parso un intervento interessante; vorremmo ne seguissero altri, da parte dei lettori, sull'argomento. Per correttezza notiamo che l'Unione musulmani d'Italia non è certo rappresentativa del mondo islamico, come Camon non lo è del cattolicesimo.*

## Islam: paure e debolezze

In questi ultimi decenni nel mondo europeo occidentale stanno avvenendo radicali e molteplici cambiamenti. Anche i meno accorti, oramai, li stanno notando. Uno di questi è il fenomeno della plurieticità. Se ci si reca nelle grandi città si nota che le vie sono popolate da forti presenze plurietiche: africani, pakistani, arabi, cinesi, rumeni, ucraini, indiani... Ci troviamo senza dubbio davanti ad un mondo sempre più vario e composito!

In questo quadro in rapido mutamento è scontato che possano avvenire incontri e scontri tra persone di culture e civiltà diverse. Sarebbe strano se non fosse così. Osservando tali fenomeni dovrebbe essere chiaro che una società multiculturale non si realizzerà mai completamente dal momento che chiede una costante disponibilità che non tutti sono in grado di dare. L'incidenza di attriti e incomprensioni è, dunque, direttamente proporzionale all'indisponibilità ad essere toccati, almeno in una certa misura, dalla cultura dell'altro. Nei casi più difficili e complessi avvengono delle prevaricazioni di una parte su un'altra.

Così entra in quest'ultimo esempio la po-

lemica di qualche mese fa' sull'opportunità di conservare i crocefissi nei luoghi pubblici. Essa indica delle mentalità e degli atteggiamenti di fondo propri alle credenze musulmane che, in questo caso, sono stati scatenati in forma piuttosto aspra sollevando diffuse polemiche. Indica, altresì, che si possono sviluppare autentici malesseri quando popoli troppo distanti per storia e sensibilità religiosa sono costretti a vivere su uno stesso territorio.

Analizzerò questo caso non con l'intenzione di risolverlo ma soffermandomi sulla reazione ad esso conseguita, reazione d'altronde più che mai presente. Non escludo che l'aspra dichiarazione contro la presenza dei crocefissi può essere scioccante, ma ritengo molto più interessante osservare le argomentazioni di una certa "parte lesa".

Prima di tutto, ritengo che ci troviamo davanti ad una questione religiosa più che davanti ad un fatto culturale in senso lato. La difesa a favore della presenza dei crocefissi ha usato espressioni talora imbarazzate, talora più decise ma non ha sempre fatto emergere analisi brillanti. È proprio ciò che la può



rendere poco convincente.

Tra le molte reazioni prendo, a titolo di puro esempio e senza averne verso l'autore, quella di Ferdinando Camon apparsa in un articolo su *Il piccolo di Trieste*, venerdì 20 settembre 2002: *Musulmani intolleranti? Se ne vadano*. Cercherò di mostrare come alcune sue affermazioni siano, in realtà, quelle di ognuno di noi quando decidiamo aprioristicamente di chiuderci davanti ad ogni provocazione che ci giunge dal mondo esterno.

Camon registra l'arroganza dell'*Unione musulmani d'Italia* i quali "hanno chiesto (anzi ordinato) di togliere i crocefissi da tutti i luoghi pubblici dove sono esposti". Questo "perché [il crocefisso] è una macabra raffigurazione d'un cadavere in miniatura". Il lettore che legge questa parte dell'articolo non può che stupire davanti a tale affermazione musulmana che Camon non contestualizza e spiega, come sarebbe stato opportuno fare. Personalmente, pur essendo cristiano, non riesco a capire perché bisognerebbe stimolare nei cristiani la meraviglia per una tale affermazione. Comprendo ancor meno qualcuno che dicesse d'essersi scandalizzato. La spiegazione è semplice.

A tutt'oggi, nei cosiddetti paesi di missione, quando gli indigeni non cristiani visitano per la prima volta una chiesa cattolica o protestante rimangono *normalmente* stupefatti davanti all'immagine o alla statua di un crocefisso. È lo stupore di chi non è abituato a determinati segni del Cristianesimo, stupore simile a quello di un bimbo che scopre, per la prima volta, qualcosa di molto strano e nuovo. È naturale che "lo strano" possa anche creare un netto rifiuto. In fondo, è anche per tale motivo che la croce, già ai tempi di san Paolo, era uno "scandalo per i giudei e una stoltezza per i pagani" (1Cor 1,23). Il cristiano comprende la misura dello scandalo e della stoltezza patita dagli altri ma, a differenza di questi, è abilitato ad "intuire", dietro a tale segno paradossale, il pulsare di un'altra vita. Ecco perché la croce gli diviene motivo personale di vanto (Gal 6,14). Non possono avere quest'atteggiamento coloro che, non essendo

nel Cristianesimo, non possono viverlo. Ecco perché lo scandalo dei musulmani non dovrebbe suscitare scandalo o meraviglia tra i cristiani ma, biblicamente parlando, un vero e proprio vanto. Il fatto che non sia così indica solo in quale drammatica misura molti cristiani si siano *de facto* allontanati dalle fonti e dalla vita cristiana.

Tuttavia, le dichiarazioni dell'*Unione musulmani*, riportate da Ferdinando Camon, dichiarazioni che creano reazioni decisamente interessanti, non terminano qui. I musulmani esprimono "schifo, disgusto e ripugnanza per il simbolo più riassuntivo della storia e della civiltà dell'Europa, dell'Occidente". Non esaminiamo tale affermazione ma osserviamo *la maniera* con la quale si risponde. Camon controbatte: "Qui si tratta [...] di salvaguardare a noi la libertà di quello che siamo". Ma è qui che inizia il vero problema: cosa siamo? Non sollecito la solita scontata risposta dove, paragonandoci ai "peggiori", ci sentiamo degli illuminati. Voglio semplicemente che si noti e si prenda pacificamente atto che il nostro modo di essere, anche se si fregia e difende i segni cristiani, non è più cristiano da molto tempo. Basterebbe osservare come, nel passato, in nome della fede il nostro mondo non è stato meno brutale di altri; come, nel presente, la vita degli italiani sia spessissimo distante dai criteri evangelici; come la stessa legislazione statuale sia animata da un forte relativismo morale... Non sono per il ritorno di un *ancien regime* poiché credo che il Cristianesimo, pur essendo nel mondo, non è *mai* stato del mondo. Segnalo solo una clamorosa contraddizione che sarebbe ora finisse o fosse almeno ridimensionata.

Tuttavia, riprendendo la frase di Camon, dobbiamo salvaguardare "la libertà di quello che siamo". Nel contesto di quanto sopra accennato cosa può significare tale frase? Mi sembra che possa legittimamente esser così intesa: "dobbiamo preservare la nostra libertà fondata su ideologie non cristiane che, qualche volta ipocritamente o per vano ricordo culturale, rivestiamo con segni e simboli cristiani, cose per noi in realtà passate, morte e



sepolte". Ma durerà ancora molto questo gioco delle illusioni? Non si parla già da tempo di un'Europa da *ricristianizzare*? In questo deflagrato quadro il crocefisso da segno e simbolo venerato diviene l'icona postmoderna di qualcosa di tutt'altro che cristiano. E qui, purtroppo, l'iperbolica frase musulmana da blasfema assume una valenza paradossalmente profetica: "[Il crocefisso] diviene simbolo riassuntivo d'una storia disgustosa e ripugnante". Infatti, nella prospettiva d'uno sguardo lontano dal Cristianesimo, si può benissimo fare quest'obiezione: "Chi mi può assicurare che, almeno una volta, alcuni cristiani di diverso ordine e grado non abbiano coperto con il crocefisso le loro storie disgustose e ripugnanti?". Si è costretti a rispondere che, purtroppo, non si è trattato d'una sola volta ed è questa la ragione per cui il crocefisso risulta ai "lontani" più un segno criticabile che un segno positivo...

Per questo motivo non credo proprio a quanto continua a dire Camon: "In un tribunale il crocefisso è un tremendo ammonimento ai giudici". Chi ha studiato la nostra recente e passata storia italiana sa come il crocefisso, appeso nelle aule dei tribunali, più che segno d'ammonimento sia stato spesso il muto e negletto testimone di vere e proprie ingiustizie!

Tuttavia la confessione musulmana riguardante il crocefisso, "macabra raffigurazione d'un cadavere in miniatura", dovrebbe farci pensare anche ad un altro aspetto. La ripugnanza musulmana non potrebbe nascere pure dal fatto che l'arte religiosa occidentale non riesce più a trasmettere un trasfigurante senso della vita al di là della morte fisica? Non si può affermare diversamente quando si osservano molti crocefissi, brutti, neri, con espressioni disperate, che esalano quel mortifero pessimismo che ammorba l'arte religiosa contemporanea. Queste realizzazioni, non meno di certe opere religiose architettoniche, trasmettono nell'animo la stessa tristezza e lo stesso turbamento che regna nel cuore dell'artista come, al contrario, le opere di un Beato Angelico trasmettono luce, gioia e calore. Come

si vede, qui non è in gioco una questione culturale ma una questione di fede nel senso profondo del termine.

Davanti a ciò, che senso hanno le intenzioni di "salvaguardare la libertà di essere quello che siamo?". Dobbiamo, in altre parole, continuare a mantenere una fede assolutamente convenzionale in un Cristo del quale riconosciamo, quando va bene, solo il profilo umano poiché ci sfugge totalmente quello divino? Stando così le cose, è logico che lo scandalo altrui davanti al crocefisso divenga il nostro stesso scandalo, invece di trasformarsi in vanto e fierezza!

Queste osservazioni sono le uniche che si possono fare dal momento che, parlando del crocefisso, tocchiamo un argomento primariamente ed essenzialmente religioso e, solo molto secondariamente, culturale.

Perciò articolare un discorso attribuendo al crocefisso un significato differente da quello legato alla salvezza cristiana, come spesso si è fatto nel corso di questa polemica, mi sembra un semplice abuso.

Da quanto sopra esposto, si rivela che l'atteggiamento fortemente reattivo davanti alle provocazioni dell'*Unione musulmani d'Italia* è segno d'una evidente difficoltà a controbatterle. È anche fin troppo facile voler allontanare chi, con la sua critica magari arguta, feroce e inopportuna - non lo nego! -, mette a nudo una probabile debolezza e impreparazione da parte nostra.

Quale dovrebbe essere, allora, l'atteggiamento da assumere davanti a musulmani polemici verso il Cristianesimo e i suoi segni? Rispondo sinteticamente con due punti.

1) Un atteggiamento di dignitosa fermezza. Lo rinveniamo in san Giovanni Damasceno (652-749 circa) il quale scrisse tra i musulmani opere di grande chiarezza e rigore intellettuale. A quest'atteggiamento il santo non associava la chiusura perché cercava di dare una vera risposta alle provocazioni che gli venivano rivolte.

2) Un atteggiamento di profonda umiltà perché la storia degli uomini può passare at-



traverso infinite strade, anche attraverso vie "lontane" per giungere a Dio. Questa lezione la riceviamo osservando la storia di Charles de Foucault (1858-1916) il quale tornò alla fede in Cristo non per merito dei suoi connazionali francesi ma in modo paradossale: osservando la semplice religiosità degli arabi del deserto. All'inizio del suo percorso di fede Charles scrisse: *"L'islam a produit en moi un profond bouleversement... La vue de cette foi, de ces âmes [...], m'a fait entrevoir quelque chose de plus grand et de plus vrai que les occupations mondaines!"*.

In questo caso, che può parere "strano" solo a chi si muove in prospettive molto anguste, la vita di altri, di "lontani", ha in-

terrogato profondamente Charles e lo ha spinto a tornare al Cristianesimo del quale aveva perso il senso. Probabilmente ciò non sarebbe avvenuto se egli avesse avuto quella paura e quella chiusura che contraddistinguono molti uomini della nostra epoca.

In conclusione a questo mio intervento, stimolo il lettore ad assumere alcuni utili e costruttivi atteggiamenti: la fermezza su solidi fondamenti, l'umiltà di fronte a tutti, una chiara identità e una pronta capacità al dialogo.

Senza ciò si giocherà la possibilità di una pacifica convivenza nell'Europa di domani.

Pietro Chiaranz



PARTE SECONDA

# Echi di Esodo



## Il fatto

### Emigrazione

#### 1. Il fatto

Tra la fine dell'anno 2002 e i primi mesi del 2003, il Veneto si è trovato al centro di alcuni fatti significativi che riguardano il complesso intreccio tra emigrazione, coesistenza e rapporto tra espressioni religiose diverse. Con un'accentuazione ora di quest'ultimo aspetto.

Nel mese di Dicembre, la Comunità Islamica di Treviso, dopo aver inutilmente chiesto alle amministrazioni comunali di città e provincia uno spazio per la preghiera comune in occasione della fine del Ramadan, il periodo di digiuno degli islamici, ha infine potuto usufruire del grande spazio del Palaverde, il palazzo dello Sport di Treviso-Villorba, messo a disposizione, a titolo gratuito, dall'industriale Benetton che ne è proprietario. La preghiera, a cui hanno partecipato migliaia di fedeli di religione musulmana, si è svolta senza alcun problema. Il vescovo di Treviso ha inviato un saluto attraverso un suo rappresentante.

Nel mese di Gennaio, nel corso di due diverse trasmissioni in televisioni private (Teleserenissima, che trasmette da Padova, e Telenuovo, che trasmette da Verona), un rappresentante degli Islamici Italiani, Adel Smith, durante un dibattito, è stato aggredito e fatto oggetto di percosse: nel primo caso da parte di un altro partecipante, il giornalista Pelanda, nel secondo da parte di un gruppo politico di estrema destra, Forza Nuova, i cui militanti, agguerriti, sono entrati nello studio all'improvviso.

Nel primo caso, il tema in questione, che ha suscitato la reazione di Pelanda, era politico, e cioè la questione palestinese, ma nel secondo le motivazioni di Forza Nuova erano proprio relative alla minaccia Islamica, rappresentata da Smith, per i valori religiosi cristiano-cattolici.

Sullo sfondo, a più riprese, a cominciare dal raduno settembrino della Lega nord a Venezia, il sindaco di Treviso Gentilini, in numerose dichiarazioni pubbliche ha continuato a ripetere le stesse ragioni di Forza Nuova sul pericolo religioso di-

fendendone l'operato, spalleggiato dal suo compagno di partito Borghezio.

In questo clima le bombe scoppiate tra l'8 e il 9 febbraio in due chiese cattoliche della cintura padovana vengono fatte risalire alla responsabilità islamica, che, soprattutto nel contesto di guerra tra civiltà in cui si inserisce la questione irachena, colpirebbero così i simboli identitari religiosi. Qualcuno sembra crederci, stando alla stampa ("la gente"...), ma i più accorti fanno notare che la chiesa, negli ultimi tempi, ha sempre più dialogato e si è espressa per la pace...

#### 2. La riflessione redazionale

I fatti che abbiamo riportato aggiungono un tema a quelli ricorrenti che riguardano l'emigrazione. Un tema che è fatto di molti interrogativi, e non è per retorica che il nostro commento redazionale pone domande, alcune delle quali senza risposta.

Esiste dunque anche una questione specificamente religiosa, nel più grande problema della coesistenza con l'emigrazione e dell'accoglienza? La professione di fedi e di religioni che vengono dall'esterno, l'Islam nella fattispecie, mettono a rischio le religioni dell'Europa, i diversi cristianesimi europei o, più provincialmente, il cattolicesimo italiano? Perché questo, oltretutto, si va dicendo in giro.

Riportiamo, di seguito, due testi relativi a questi avvenimenti. Un agile commento, di Carlo Melegari, e una testimonianza diretta, il saluto di don Giuliano Vallotto agli islamici trevigiani in preghiera.

Fatti e testi ci provocano e inevitabilmente ognuno di noi redattori porta il suo punto di vista, ognuno disorienta un po' l'altro, perché le esperienze sono diverse, dettate dalle relazioni quotidiane e dallo spirito critico di ognuno. Con non troppi dati disomogenei in mano, discorsi presi al volo, *slogans* giornalistici e tanto filtro massmediatico.

Si noti, a questo proposito, come i due interventi, diversissimi per tante cose, concordino nello stigmatizzare quanto anche la questione religiosa sia diventata tema per "polveroni massmediatici" da evitare in futuro



(Vallotto), e per "eventi massmediatici" (Melegari).

C'è tra noi la sensazione che i *massmedia* suonino la grancassa sul pericolo religioso per creare confusione e commistione di temi. Insicurezza, pericolo sociale, terrorismo vengono così strumentalmente confusi con l'ispirazione religiosa. C'è da creare un clima che legittimi la normalizzazione e la chiusura di fronte al pericolo della grande ondata migratoria e della clandestinità migratoria.

La legge Bossi-Fini pone nuovi problemi, spesso è inapplicabile, ma un certo fronte governativo vuole andare avanti su questa linea e tutto, veramente tutto viene buono, anche il riferimento al pericolo che il cattolicesimo venga cancellato progressivamente dall'Islam. Si soffia sul fuoco del problema identitario, si dice che cresce nella gente una sindrome collettiva che risveglia il timore di una perdita di identità legata alla crescita anche quantitativa di altre espressioni religiose.

Cominciò alcuni anni fa il Cardinal Biffi - si ricorderà - a mettere in guardia i cattolici da questo pericolo. Onestamente mi pare che la chiesa, nel suo complesso, non l'abbia seguito, che progressivamente abbia assunto semmai un atteggiamento di segno diverso; lo stesso Pontefice sintetizza nella sua figura e nelle sue espressioni una duplicità in questo senso, ma ha compiuto più di un passo verso l'apertura religiosa.

Per essere molto concreti, non è chiaro quanto all'opinione comune preme il problema religioso in senso stretto o se lo usi strumentalmente per accrescere la chiusura di tipo sociale verso l'emigrazione. Analizzi gli ultimissimi fatti, le bombe, fatte scoppiare nelle chiese padovane, e vedi che nella stampa il giornalista insiste e sottolinea che la gente di quei paesi dice all'unisono: "*xe stà i arabi*". Poi, tra le righe, scopri che è stata per prima la Lega nord a esprimere tale semplicistico sillogismo e che la gente intervistata è quella che affolla la piazza e i bar alle undici di mattina.

Qualcuno nel nostro gruppo, Carlo Bolpin, per esempio, insiste sul fatto che la questione

è complessa. Ancor più che complessa è scoperta, nelle note di Melegari, l'ipocrisia infantile di certo cattolicesimo veneto che si scandalizza (se è vero che si scandalizza) per il presunto disprezzo nei confronti del crocifisso dell'islamico Smith, e che poi lo bestemmia in osteria.

E aggiungerei: poi accetta, nel vissuto comune di tutti i giorni, le più volgari contaminazione della secolarizzazione, questa sì già in grado di cancellare valori buoni e meno buoni della religione cattolica, o di trasformarla in qualcos'altro.

Vero è che riemerge come espressione cultural-politica il cattolicesimo reazionario e sanfedista, che ha da secoli sempre usato la religione, la tradizione religiosa, per assecondare la reazione. Un'*élite*, non un'espressione di massa. *Èlite* si fa per dire, se questa è rappresentata da Forza Nuova o da Gentilini; diciamo pure un'avanguardia rozza e, a modo suo, politicizzata, che salta tranquillamente dalla simbologia pagana (dio-Po e quant'altro) a quelle religiosa. Ma è un'espressione della gente comune?

Nel frattempo, non si può non rimarcare la serena e ferma visione delle cose che emerge dal saluto di Vallotto, deciso a ribaltare e a riscattare l'immagine stereotipata di una Treviso intollerante (ma un'analoga decisione, riferita alle aggressioni televisive, esprimeva, circa una supposta Verona intollerante, un recente corsivo del settimanale diocesano *Verona fedele*). Vallotto auspica una normalità delle libere espressioni religiose. Per chi fosse tentato di rinfacciare agli islamici la loro intolleranza a casa loro verso le nostre espressioni religiose e non, Vallotto esprime l'auspicio per libere espressioni, sottolineando: "a Treviso come a Ryad". Come dire: se vogliamo che la tolleranza diventi un messaggio universale, diamo qui l'esempio a loro, per far sì che possano fare altrettanto.

Così dicendo si sottolinea il valore universale del diritto di cittadinanza, una conquista del progresso politico e civile dell'umanità, per sempre.

Ed è nella cornice dei diritti, dei diritti di



cittadinanza, del diritto internazionale, che tutta la questione si manifesta anche con i suoi enormi limiti. Proprio su questo piano si dovrà operare uno sforzo, non certo piccolo, per andare avanti. Chi ha questi diritti? A chi sono estesi qui da noi? Valgono per lo straniero e per il musulmano? Quale diritto planetario regola la coesistenza tra i popoli? Domande sospese, ma non incerta la cornice irrinunciabile in cui vanno risolti, anche - chi l'avrebbe detto? - sul piano religioso: la bussola dei diritti (e, si sa, dei doveri) può a poco a poco darci l'orientamento nella nebbia delle contraddizioni di tutti.

Domenica percorrevo le strade del Veneto profondo, quello stesso Veneto che, nell'immagine massmediatica, dovrebbe esser xenofobo e soprattutto, stando al tema, timoroso di perdere l'identità religiosa, e lo vedo letteralmente tappezzato di bandiere della pace. Ha proprio ragione Bolpin: la questione è complessa.

*Carlo Rubini*

### 3. Scontri di civiltà (nota semiseria)

"A chi va oltre i confini della tolleranza non possiamo dare tolleranza, dialogo e rispetto". Parole sacrosante del professor Pelanda (Carneade Pelanda?), a giustificazione dello schiaffo pubblicamente dato ad Adel Smith, reo di lesa civiltà veneto-cristiana, nel bel mezzo di una diretta televisiva a Teleserenissima di Padova, la sera della Befana.

Come siano andati i fatti ormai lo sanno tutti. I bloggiornali del mondo intero hanno zoomato decine e decine di volte sull'evento mediatico e sul seguito che neanche una settimana dopo ha avuto in un altro studio televisivo locale, a Verona, quando lo schiaffo del professore si è trasformato per Adel Smith, l'apostata musulmano, in pestaggio squadrista al grido: "È criminale invitare un criminale". Sì, perché Adel Smith, italiano, a suo tempo battezzato cattolico, ma poi convertito all'Islam, ritenendo e forse anche dichiarando spregevoli alcuni simboli della religione cattolica, non può essere che un autentico criminale. Non importa se nel codice penale del-

la nostra Repubblica non si dà alcuna rilevanza a questo tipo di criminalità ravvisato dai fascisti di Forza nuova come attentato grave alla identità cristiana del popolo veneto. Il signor Smith va pestato.

Non è tollerabile che si usino in Veneto espressioni blasfeme o, in ogni caso, poco rispettose nei confronti dei simboli sacri della religione cattolica. Infatti qui da noi nessuno ha mai dato del "cadaverino" al Cristo crocifisso. Nessuno nella storia passata o recente di questa regione cattolica (forse addirittura da 5.000 anni a. C.!) ha mai sollevato dubbi sull'opportunità che la sua immagine si ritrovi in tutti gli uffici e le aule scolastiche. Al massimo al Padre del Cristo crocifisso e a Maria sua madre i veneti di tutte le classi sociali e di tutti i partiti si rivolgono qualche milione di volte al giorno con epiteti bestiali o triviali che potrebbero sembrare offensivi, ma in realtà sono giaculatorie. E infatti le bestemmie cristiane dei veneti vengono anche chiamate così nel gergo della tolleranza popolare che ci contraddistingue. O no?

Impari, Adel Smith, a bestemmiare cristianamente come i veneti, anziché islamicamente come i musulmani. E vedrà quanto i veneti saranno capaci di tolleranza anche nei suoi confronti. È una questione di civiltà. Nostra, peculiare.

*Carlo Melegari*

### 4. Saluto alla celebrazione dell'Aid el Fitr 2002 presso il Palaverde-Villorba (TV)

A nome della chiesa e del vescovo di Treviso sono venuto a portare un saluto di pace alla comunità musulmana, in occasione della festa dell'*Aid el Fitr*, carissima a ogni musulmano, ma in special modo ai vostri bambini e alle vostre famiglie. Portate a casa innanzitutto la nostra simpatia e l'augurio di festa a tutti i vostri bambini. Quelli che sono qui, accanto ai loro papà e alle loro mamme, e che vediamo sempre più numerosi nelle scuole, nelle associazioni sportive, negli oratori; e quelli che sono rimasti a casa, nel vostro paese, e dei quali oggi, più che in ogni altro giorno,



sentite nostalgia. *Aid Mabrouk* a voi, alle vostre mogli, ai vostri figli, alle vostre famiglie. Che la vostra festa, la festa dei vostri bambini, non sia turbata, e che possiate trascorrerla nella pace e nella serenità.

Portandovi il saluto della chiesa di Treviso, vi porto un saluto da credenti a credenti. Un saluto tra figli di Abramo, separati sicuramente ma non dimentichi della comune origine, di cui sentiamo profonda nostalgia, e del comune destino, il cui desiderio accende la nostra vita e la nostra speranza. *Aid Mabrouk*, figli di Abramo! Che il ricordo di questo vero credente porti tutti, ma proprio tutti i figli di Abramo, a sentimenti e ad opere di pace.

Per coltivare il sogno della pace occorrerà che noi puntiamo lo sguardo oltre il presente. Il conflitto palestinese, l'Afghanistan e ora l'Iraq, la coesistenza tra musulmani e cristiani in Nigeria, devono costituire altrettante sfide per ogni credente e devono aumentare in lui l'impegno e la preghiera per la pace. Il nostro compito comune è quello di rilanciare la speranza oltre un presente oscuro e violento.

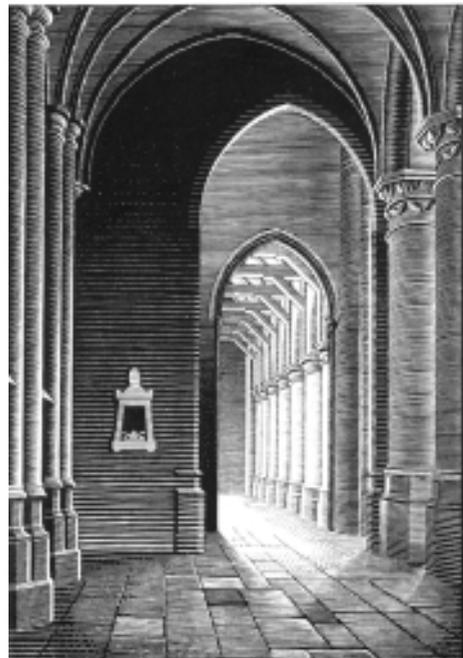
Il fatto di trovarvi all'estero, dispersi in una comunità che si organizza secondo regole che vi sono estranee, sta dicendo a voi e a tutti che è e sarà sempre più impossibile ricostruire una comunità religiosa legata a un territorio. I confini tra credenti non passano più attraverso i limiti geografici, ma attraverso le convinzioni di ciascuno, le quali, se hanno il potere di distinguerci, non necessariamente ci devono separare. In Occidente e in ogni parte del mondo stiamo lasciando tutti quanti alle spalle, anche se con fatica e con qualche rigurgito, il nostro passato tribale, verso una società che comprende in se stessa le numerose differenze che caratterizzano le diverse regioni della terra. Noi crediamo che possiamo vivere insieme ed affrontare le nostre differenze con volto amico.

Ed infine un'ultima riflessione per noi cittadini di Treviso e della sua provincia. Questa celebrazione nel Palaverde, che è stato messo a vostra disposizione, potrebbe segnare un punto di svolta per la società trevigiana. Molti di noi sono stanchi di essere oggetto di

amara ilarità per tanta gente, dentro e fuori Italia. Noi ci ribelliamo all'idea che Treviso possa passare per la capitale italiana dell'otusità. Oltre ad essere la vostra festa, questa giornata rappresenta perciò per noi, in un sussulto di dignità e di orgoglio, l'affermazione dei diritti di tutti, senza reticenze e limitazioni, compreso naturalmente il diritto all'esercizio della libertà religiosa, sia qui a Treviso che a Ryad.

La strada è lunga, da una parte e dall'altra... "eppure ci arriveremo"! Con questa decisione, presa dalla direzione del Palaverde, Treviso sta riprendendo in mano se stessa e sta ricuperando la sua migliore tradizione civile e culturale. Quando voi vi potrete finalmente ritrovare nei vostri luoghi di preghiera, senza bisogno di ricorrere a strutture straordinarie; quando potrete vivere nella normalità i vostri avvenimenti religiosi, senza scalpore e senza suscitare polveroni mediatici; allora vorrà dire che la cultura della nostra società avrà compiuto quel salto di qualità che noi tutti auspichiamo.

Giuliano Vallotto





### Il telescopio

## La pace?... È una "cosa dell'altro mondo"

*"Non è opportuno esporre in chiesa la bandiera della pace"* mi dice, con tono perentorio, uno zelante parrochiano subito dopo la messa. Cerco di far ragionare l'interlocutore spiegando che l'arcobaleno è il simbolo biblico della pace; che nella liturgia eucaristica il termine *pace* è comparso almeno una decina di volte; che l'ultimo saluto augurale della stessa liturgia (...*andate in pace!*) invita sacerdote e fedeli ad assumere questo specifico impegno nella vita concreta. *"Ma quella è un'altra pace!"*, risponde imperturbabile l'osservante. Ribatto: *"E come la mettiamo con le parole cantate del Gloria: Pace in terra agli uomini di buona volontà?"*.

Mi accorgo che non c'è niente da fare e mi rassegnò ad un'ignoranza ottusa di cui, molto probabilmente, non sono i cristiani i primi responsabili. Sembra proprio che la pace inneggiata nelle assemblee liturgiche sia una "cosa dell'altro mondo". Una pace celeste dell'aldilà, che non ha niente a che fare con l'aldiquà della nostra vita quotidiana. Sta qui il nodo di fondo di un cristianesimo schizofrenico che ondeggia estasiato ed estraniato tra il profumo dell'incenso domenicale ed il profumo (o la puzza!) della storia quotidiana.

Esistono cristiani che scandiscono il proprio tempo domenicale sul ritmo abituale di gesti, attesi e consunti allo stesso tempo, che, giustamente, dovrebbero creare un'oasi rigenerante rispetto alla settimana lavorativa. La domenica è sacra. Per questo certi riti e certi luoghi, non solo religiosi, vanno scrupolosamente rispettati: si inizia in chiesa con la messa ultima, poi il giornale all'edicola, una veloce sosta al bar con gli amici prima di pranzo e, infine, nel lungo e noioso pomeriggio, una scorpacciata televisiva all'insegna del puro passatempo. Semplici momenti rituali, intesuti di sacralità, di effimero e di umanità, che

costituiscono da sempre un importante riferimento settimanale. Però, nel momento in cui l'*habitué* del precetto festivo s'imbatte con un imprevisto che, in qualche misura, scompagina il proprio modello religioso rassicurante, subentra l'ansia o l'aggressività.

Nella liturgia cristiana c'è una significativa terminologia biblica (Parola, Pace, Misericordia...) che sembra anestetizzata, come un involucro sonoro ormai svuotato della carica profetica che, in origine, pure aveva. Sembra proprio che l'assemblea eucaristica domenicale si riduca a contenitore di parole e di simboli evanescenti, articolati dentro una pigra struttura rituale, dove il tutto ha una cadenza cronometrica ripetitiva e scontata. *"La pace sia con voi!"* - proclama il celebrante dall'altare. Dopo nemmeno un miliardesimo di secondo scatta la risposta dell'assemblea: *"E con il tuo spirito!"*. E così, con questi "botta-risposta", si consuma settimanalmente una esperienza religiosa che, probabilmente, non entra nella vita ma si limita solo ad edulcorarla.

Il 15 febbraio scorso ho partecipato, con circa 2.000 cittadini, ad un "rito" collettivo: la manifestazione per la pace lungo le strade di Mogliano. Clima di festa, *slogans*, sventolio di bandiere arcobaleno, richiami simbolici, canti, adulti e bambini insieme in una partecipazione collettiva con impatto emotivo molto coinvolgente: una suggestiva "liturgia laica" che certo ha lasciato il segno nei partecipanti.

Alla domenica, nelle nostre chiese parrocchiali risuonano fiumi di parole che inondano assemblee sempre più saziate e distratte, e che forse non comunicano più nulla. Allo stesso tempo, però, si percepiscono, con crescente lacerazione nella coscienza ferita di molti cristiani, troppi silenzi che stridono fortemente nei confronti del Vangelo e della storia.

Tonino Bello, indimenticato vescovo di Molfetta, ha lasciato scritto (da *"Lessico di comunione"* del 1991): *"Smettiamola di tacere!... delle nostre parole dobbiamo rendere conto agli uomini, ma dei nostri silenzi... a Dio!"*

Giorgio Morlin



## AssociazioneEsodo

### 1. Incontro con il Patriarca

*Il giorno 9 novembre 2002 la redazione di Esodo ha incontrato, presso la sede del Patriarcato, il nuovo Patriarca, mons. Angelo Scola.*

Nell'incontro la redazione ha presentato la nostra storia, le linee guida della rivista, le nostre iniziative come associazione, il senso del nostro lavoro e delle nostre presenze, attraverso una serie di schede redatte dai responsabili delle diverse iniziative, riviste e discusse come occasione anche per rendere visibile e condivisibile l'esperienza concreta di un gruppo, che opera da molto tempo, a chi è chiamato alla responsabilità della chiesa veneziana.

Queste schede (che vengono riportate di seguito) sono state consegnate al Patriarca e di seguito sono state lette e illustrate da alcuni di noi.

Il Patriarca ha poi comunicato una serie di considerazioni che cerchiamo di sintetizzare (consapevoli dell'approssimazione inevitabile), individuando elementi positivi e condivisi ed altri da approfondire e chiarire:

1. Nella rivista – ha affermato mons. Angelo Scola - si coglie, per quanto ha potuto leggere, l'atteggiamento di uomini e donne che si lasciano interrogare e mettere in questione dalla realtà, senza schermi pregiudiziali, cercando il superamento della logica tipica della cultura occidentale (che ha anche impregnato quella dell'America Latina), in cui lo schermo dell'intellettualismo agisce come griglia pesante che inficia e blocca il processo di apertura e di ascolto del reale. In *Esodo* si coglie un soggetto libero ed amico che si rivolge ad un soggetto altrettanto libero ed amico, in un coinvolgimento che non pone condizioni pregiudiziali (aperto a tutti, a chi ha fede ed a chi dice di non averla) ma aggrega uomini e donne di buona volontà per una pratica consapevole e reale di libertà e amicizia.

2. Sottolineato poi il peso dato dalla rivi-

sta al tema delle differenze, il Patriarca si è soffermato sui concetti di *diversità* (usato da alcuni redattori) e *differenza*. Mentre la diversità appare superabile e quindi al limite eliminabile attraverso processi o interventi specifici, la differenza è intrinseca all'io. La modernità ha costretto i cristiani ad approfondire il nucleo essenziale della fede: il nostro Dio è un Dio in cui vive la perfetta differenza nella più assoluta e perfetta unità-identità. Il principio della differenza nell'unità ha fatto l'Europa, per questo il cristianesimo ha fatto e fa l'Europa, per questo la Chiesa cattolica e i cristiani si buttano in prima fila nei rapporti: perché sanno che la differenza non li dissolve, perché sanno che è trattenuta nell'unità.

3. In questo contesto, il tema dell'appartenenza (la cui importanza non è da sottovalutare) va approfondito e chiarito: acquista un suo ruolo fondamentale nella logica del Giovedì santo e della Resurrezione, anticipazione della carne trasfigurata. Evento che si propone, che accade, che interpella personalmente e chiama in causa la libertà e la urge ad una decisione. La chiesa è essenzialmente un luogo di appartenenza, di libertà amiche. Non certo di una appartenenza sociologica, come quella che ha potuto caratterizzare in parte il passato, motivata più da false sicurezze che non dallo spirito della fede e della libertà. Un'appartenenza del genere era molto debole, ed ha portato al forte calo della frequenza alla vita ecclesiale in Veneto negli ultimi 30 anni. La ragione di questa crisi dunque non sta tanto nell'appartenenza quanto nella falsa sicurezza, nella non libertà, e la risposta a questa crisi da parte del clero (non esente quindi da responsabilità) è stata spesso di tipo intellettualistico, imperniata per lo più attorno a formule astratte: in nome forse della purezza dottrinale o di un purismo moralista, si sono abbandonate manifestazioni e forme associative utili a costruire comunità. La dottrina, la morale e l'ascesi sono essenziali ma devono scaturire da una viva esperienza di appartenenza a Cristo nella comunità cristiana.



4. Pure legato a questi temi è stato quello dell'impegno, per *Esodo* decisivo nella vita cristiana, per la pace e la giustizia. In tali ambiti come si muovono i cristiani? La logica sacramentale pare talora assente nei movimenti socio-politici, come ad esempio in alcune espressioni del *Social Forum*. Talvolta può sembrare che, al di là della dimensione ludico-ricreativa peraltro presente in modo marcato, certe iniziative siano quasi un lusso (comporta spese i cui soldi potrebbero essere utilizzati meglio) intriso di dottrinalismo e concettualismo. L'evento-Cristo in questi luoghi è ridotto a pretesto, la logica sacramentale cristiana ridotta a protesta. Tali movimenti si nutrono di analisi dottrinarie escludenti, possono ingannare surrettiziamente soprattutto i giovani, rimpiazzando la fede in Cristo e l'appartenenza ecclesiale con una ideologia (il termine è qui inteso in senso negativo, come in Marx) che sfrutta la generosità. È inevitabile che in ognuno di noi nascano opinioni che tendono a cristallizzarsi in ideologia, la quale nasconde la realtà per costruire utopie ed esercitarvi il potere. Il metodo cristiano invece è incardinato sulla testimonianza, proprio per smascherare l'ideologia ed evitare l'utopia. Non è semplicemente ridicibile alla proposta della retta dottrina.

5. Rispetto ai non credenti, il Patriarca ritiene positivo il lavoro comune. Lo schema vicini-lontani è deviante: Cristo è vicino a tutti, negli affetti, nel lavoro.

Sapendo dell'impegno della rivista nell'ambito ecumenico ed interreligioso, il Patriarca ha accennato anche a eventuali ipotesi e proposte di lavoro.

*a cura della redazione*

### 1. Scheda di presentazione

*Esodo* nasce nel 1978, come Bollettino ciclostilato di coordinamento, dall'incontro delle esperienze dei "preti operai", dei gruppi biblici, delle "comunità di base" e di gruppi e singoli impegnati nel mondo del lavoro e sindacale. Successivamente si caratterizza, sulla base di una riflessione anche autocritica, come

rivista, strumento di confronto, studio e apertura di dibattiti, anche oltre i confini iniziali.

In questi anni *Esodo* ha mantenuto alcune costanti prioritarie, individuabili anche nelle varie fasi che si sono sviluppate sempre a partire dalle esperienze personali e di gruppo nel confronto con la Parola e con la realtà sociale.

- Un atteggiamento di fondo che cerca l'accoglienza delle diversità; la definizione dei problemi e l'offerta degli strumenti più che delle soluzioni, delle risposte; cerca i modi per vivere l'Attesa della Verità, di esprimere le tensioni personali, di raccontare la propria ricerca (anche con discriminanti forti) e non l'affermazione "contro", in polemica.

- La ricerca di fede anche oltre lo schema del "dialogo", che mantiene le distanze, per costruire la via assieme all'altro (di diverse "fedi", il "non credente"), per condividere la ricerca che interroga la comune condizione esistenziale. Questo lavoro comune ha fatto sperimentare a chi non si definisce cristiano l'apertura, nella specifica soggettività e libertà, alla novità della Parola ascoltata assieme in forme nuove per tutti: un arricchimento quindi che purifica l'esperienza di fede dalle sicurezze idolatriche, dalle appartenenze sociologiche, dalle forme sia dell'integralismo, sia del sincretismo, sia del soggettivismo, del "fai da te" individuale, come dell'estetizzazione della fede. Pensiamo che porre la gratuità e l'alterità della fede nell'intimità della dimensione esistenziale comune sia la condizione costitutiva, non opzionale ma necessaria, dell'antropologia del cristiano in "esodo", in continua conversione, che cerca nella propria identità le Verità degli Altri, in cui si rivelano i Volti di questa stessa Identità, non racchiudibile in alcuna esclusiva ed escludente appartenenza storica, culturale, sociologica. È questa la caratteristica che ci è riconosciuta anche da chi non si dice cristiano, che ci chiede di non perdere la nostra identità "forte" della fede nel Cristo, di mantenere questa visibilità, considerata anzi condizione di ogni ricerca comune.

- Restiamo sempre ai confini, sul crinale



tra la soggettività, la libertà propria di ogni esperienza e l'unicità dell'evento inaudito di Cristo, "fondamento" di ogni prassi, tra la radicalità del messaggio evangelico e la complessità della storia che richiede "mediazioni" e quindi pluralismo. Il percorso intende partire dagli interrogativi e dire le esperienze, personali e di gruppo, nelle diverse dimensioni (soggettiva, familiare, sociale, professionale, ecclesiale...). Nel lavoro redazionale della rivista e negli incontri-seminari cerchiamo di tematizzare le domande e le problematiche e di approfondirle nel confronto con testimoni e studiosi di varie provenienze e discipline, con differenti posizioni teologiche, culturali, filosofiche, per acquisire e fornire anche molteplici strumenti conoscitivi. Priorità è data alla lettura biblica, in ogni numero e serie di incontri, e attraverso uno specifico gruppo che si riunisce costantemente.

Partire da noi stessi, dalla problematicizzazione delle nostre storie, pensiamo permetta di mantenere autentico, non strumentale, il nostro lavoro, radicato nella persona e non in ideologie, dottrine, appartenenze e, nello stesso tempo, di cogliere tensioni e problemi di un "pubblico" sempre più ampio, che non intendiamo inseguire, ma che si riconosce nei nostri problemi e che ci offre contributi significativi attraverso lettere e interventi. È perciò una strada provvisoria, parziale, labirintica, una ricerca, di cui rivendichiamo anche la caratteristica non specialistica-rigorosa, senza pretesa alcuna se non appunto quella di esprimere le domande di senso alla radice della nostra vita di relazione.

- Intendiamo rimanere un piccolo gruppo, essenzialmente realtà di laici, piccolo segno nella Chiesa e nella società veneziana. Ciascuno di noi ha posizioni culturali e politiche diverse, differenti storie personali e vari ruoli nella Chiesa di Venezia, dai due sacerdoti a chi è componente di Commissioni pastorali diocesane, a chi non ha alcun ruolo, al credente non praticante, a chi non si considera credente ma in ricerca. L'allargamento si è costruito nel tempo, con gradualità, in base ai forti legami di amicizia che hanno coinvolto

anche persone di altre religioni e "non credenti", legami fondamentali nella nostra attività, fattore e condizione della ricerca stessa.

- Permanente è l'attenzione alla realtà del Triveneto per capire i processi e i cambiamenti culturali e antropologici, e quindi anche quelli propri della religiosità, connessi alle trasformazioni economiche-sociali; i mutamenti dei modelli e dei ruoli della presenza della Chiesa. In particolare stiamo affrontando il problema se la fine di una certa cristianità, di un cattolicesimo "veneto", comporti la fine del cristianesimo stesso nella nostra società, magari mantenendo le opere e il ruolo sociale, le forme aggiornate di religiosità "pagana", etnica, sociologica, estetizzante, religione utile alla coesione sociale, alla consolazione in questa epoca di paure e di angosce, in cui appare dominante l'unica ideologia dell'individuo come solo criterio di giudizio, in cui sfumano i concetti di giusto/ingiusto, legale/illegale. Quali le proposte possibili di comunità cristiana, di evangelizzazione, ma anche di antropologia, di etica sociale e civile?

- L'allargamento delle iniziative e degli amici ha prodotto un'articolazione della struttura:

a) La rivista, con una redazione ristretta più operativa, quella allargata, la rete di collaboratori.

b) L'associazione che opera attraverso incontri e seminari, viaggi anche a livello internazionale, la collaborazione con altre associazioni, enti e centri culturali.

c) Il Centro Pace: tema acquisito come centrale oggi della testimonianza evangelica, dell'incontro interreligioso, della solidarietà umana, collegato ai temi della giustizia e della legalità (a livello internazionale e interno alle società locali), secondo le parole del Papa (mai più guerre, mai più guerre in nome di Dio, non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono).

*Carlo Bolpin*

## **2. Attività di dell'Associazione**

Le attività dell'Associazione *Esodo* si arti-



colano in diversi ambiti di lavoro.

1. Fin dall'inizio sono stati promossi seminari con la partecipazione di studiosi di molteplici discipline e tendenze e con la collaborazione organica di personalità laiche, quali Massimo Cacciari e Salvatore Natoli, e teologi come mons. Sartori, Coda, Barbaglio, Fabris, Stefani... Scopo di queste iniziative è l'approfondimento da più punti di vista delle tematiche, collegate al lavoro della rivista, che si situano nell'intreccio tra teologia, filosofia e analisi della realtà culturale e sociale. Un resoconto si ha nei numeri per i dieci e per i venti anni della rivista.

2. Per presentare i numeri della rivista sono realizzati incontri finalizzati ad allargare il confronto e approfondire gli argomenti, trattati nei quaderni, in modo mirato alle realtà con le quali si promuovono questi dibattiti: parrocchie, centri culturali, enti locali, soprattutto nel veneziano.

3. L'Associazione collabora, cercando di creare rete organica, con diversi centri religiosi e culturali, in particolare, a Venezia: Centro Santa Maria delle Grazie, SAE, Consiglio Ecumenico delle Chiese, Casa dell'Ospitalità, Istituto Filosofico Italiano, gruppi culturali di docenti universitari di Venezia, Padova, Cattolica di Milano, Comunità Ebraica di Venezia (in modo particolare con il Presidente Nazionale Amos Luzzatto), Chiese Valdese e Luterana, Centro Editoria della Pace; a livello nazionale: CIPMO (Centro Italiano per la Pace in Medio Oriente) di Milano; CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica Italiana) di Milano; Centro Balducci di Udine; Monaci di Camaldoli; Servitium.

4. Nel corso degli anni ha organizzato alcuni viaggi per conoscere direttamente la realtà socio-economica e culturale-religiosa di Paesi dell'Europa dell'est dopo il crollo del blocco sovietico, attraverso anche incontri quali: in Romania, con il Vescovo Primate delle Chiese Ortodosse Moldave e con monaci di alcuni Monasteri; nell'ancora Cecoslovacchia con parrocchie e con una comunità salesiana a Bratislava; e a Praga con il Vescovo Cardi-

nal Tomazek e con il Vescovo Hussita; in Ungheria nel Monastero di Panonalmha e a Budapest con parrocchie ed esponenti dell'Università e del Parlamento; in Germania con il Centro Bonhoeffer. Quest'anno un gruppo ha incontrato l'Associazione per la pace "Mediterraneo" a Cefalonia in Grecia, con la quale si è avviata una collaborazione.

5. L'Associazione ha realizzato un sito internet e un Centro Pace per avviare una serie di attività e di collaborazioni: un impegno quindi operativo riguardante un tema che consideriamo prioritario oggi per la testimonianza evangelica e umana.

*Lucia Scrivanti*

### **3. Esodo, la rivista**

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore redazionale: Gianni Manziega

La rivista nasce nel 1978/1979, da un coordinamento di gruppi prevalentemente di area cattolica non inseriti nella pastorale parrocchiale (gruppi biblici, gruppi cristiani di base, preti operai, sindacalisti cattolici...), particolarmente sensibili al dialogo chiesa/mondo, alla lettura dei segni dei tempi. Lentamente l'opuscolo ciclostilato (i primi quattro numeri) si trasforma in avventura editoriale, visto l'interesse suscitato.

Oggi *Esodo* è un trimestrale - con circa 500 abbonati (fra i quali numerosi sacerdoti) e una tiratura di 1.200 copie - diviso in due sezioni: la prima è monografica, mentre la seconda raccoglie riflessioni su campi specifici (gli Osservatori), lettere, echi dei numeri precedenti, testimonianze, appelli... Le monografie nascono da interrogativi che emergono dal lavoro redazionale, come esigenze di riflessione non puramente teorica ma che tocca la vita. Amiamo estendere la ricerca a tutti coloro che accettano di mettersi in cammino: cattolici e protestanti, cristiani e credenti di altre religioni (soprattutto ebrei, i nostri fratelli maggiori), credenti e non credenti. Stiamo tentando un approccio meno saltuario con i musulmani, con alcuni dei quali, tuttavia, abbiamo avvia-



to un dialogo. E abbiamo incontrato dei validi collaboratori che gratuitamente ci offrono la loro disponibilità, aiutandoci a inquadrare gli argomenti e offrendoci la loro riflessione scritta: filosofi e teologi, sociologi e psicologi, testimoni...

La stessa redazione è di composizione eterogenea: alcuni si sentono pienamente figli della chiesa veneziana, altri "periferici", altri ancora si ritengono esterni e semplicemente in ricerca della Verità, ma molto attenti al messaggio evangelico. Alcuni dedicano del tempo alla riflessione biblica in comune (incontri bisettimanali). E tutti accettano lo stile di un ripensamento che sia filtrato dalla Bibbia: ogni tema, in genere, viene normalmente messo in discussione dalla Parola/Evento di Cristo. Per questo, attorno ad ogni argomento, non mancano mai articoli biblici.

Eterogenea la redazione è anche in quanto al "genere": spesso la presenza femminile incalza con suggestioni e provocazioni che probabilmente non trovano sempre un soddisfacente atteggiamento di ascolto da parte del "pensiero maschile". Ma nel dialogo, non sempre facile, si cresce, si cercano percorsi non omologati, ci si dà una mano ad ascoltarsi/accettarsi nel rispetto delle differenze.

I temi monografici generalmente seguono tre filoni: il filone teologico/filosofico, quello etico/politico, quello ecclesiale. Laddove è possibile, cerchiamo di leggerli nella realtà veneta.

Ma nel tempo si sono modificate anche le modalità di approccio alle grandi tematiche, sulla spinta degli avvenimenti personali e sociali. Del cammino della storia o, forse, di nuove comprensioni dettate dallo Spirito. Oggi siamo coinvolti nel/dal tema della pace, nel/dal ruolo delle religioni, della stessa chiesa cattolica. Ci sentiamo spinti a dare il nostro specifico contributo sul terreno dell'interculturalità, dell'inter-religiosità.

La redazione si incontra tutti i lunedì alle 19.30 e termina con una frugale cena assieme (la pastasciutta e qualcos'altro).

Gianni Manziaga

#### 4. Esodo per la pace

La pace non è tolleranza ma dono tra diversi e opposti, incontro tra stranieri, quali tutti siamo nei confronti della Verità. Quest'idea di pace che non significa assenza di conflitti o eliminazione delle diversità, può essere realizzata come convivenza degli opposti, come unità nei conflitti.

Il problema riguarda il terreno dell'incontro interreligioso, specifico della nostra rivista. Il nodo di fondo è per noi la scelta, radicalmente impolitica, del cristianesimo che deve rompere nettamente l'identificazione con l'occidente. Bisogna cercare, all'interno delle diverse "fedi", le ragioni dell'incontro con l'altro, dell'accoglienza delle diverse verità, che ci conducono all'incontro con quell'unica Verità che nessuno possiede. Il dibattito sulla *pace possibile* oggi non è pertanto caratterizzato da un "pacifismo assoluto", poiché neanche nelle comunità cristiane si pratica sempre la fraternità e il perdono. Anche all'interno del nostro gruppo vi sono differenti posizioni che riguardano la legittimità, l'utilità e i pericoli della guerra nel nostro tempo.

L'esigenza di "pace fondata sulla giustizia" nei nuovi rapporti tra Nord e Sud del mondo è data proprio dalla globalizzazione, dai processi di interdipendenza economica-politica-culturale tra i Paesi e i popoli di tutto il mondo. Per questo siamo orientati a cogliere nella rivista testimonianze di condivisione e i tentativi di cambiamento verso uno sviluppo diffuso, giusto, sostenibile.

La linea che *Esodo* persegue, come rivista e come associazione, è quella di stimolare un dialogo a più voci e su piani diversi (filosofico, religioso, sociologico...), che favorisca la comprensione reciproca e la ricerca di comportamenti accoglienti nei confronti dell'altro, dello "straniero", del diverso, ispirati al rispetto dei diritti umani, della dignità della persona e della libertà di tutti, quali che siano le rispettive opzioni culturali, religiose, politiche, ecc.

Questa impostazione ci ha consentito di promuovere o di inserirci in iniziative che hanno per oggetto la conoscenza e l'appro-



fondimento delle problematiche legate alla pace e vuole proseguire su questo piano di ricerca, per tentare di superare i pregiudizi e di far emergere le contraddizioni che impediscono il diffondersi di una cultura di pace nella nostra società. Questo ha motivato la nostra adesione alla *rete di Lilliput*, al *Social Forum* e alla recente iniziativa della *Carovana della pace*. Su un piano diverso si sono sviluppate collaborazioni con il Comune di Mirano per la costituzione di un Centro Pace, con la Regione Veneto per l'avvio di progetti sulla interculturalità, interreligiosità e sulla violazione dei diritti umani, e con la Provincia di Venezia per progetti di formazione alla pace nelle scuole medie superiori.

Il presupposto da cui partiamo è la consapevolezza che la pace come la fede è sì dono di Dio, ma è dono che per essere accolto deve trovare un terreno fertile. Da qui l'impegno sia pur parziale ed insufficiente dell'associazione a dissodare il terreno, ampliando la riflessione, attraverso incontri con vari soggetti e associazioni, la promozione di seminari, tavole rotonde, incontri di preghiera, eventi culturali (ad es. sulla musica Klèzmer).

Siamo convinti che i veleni seminati da una *noncultura* edonista, individualista e violenta, oggi dilagante, che impediscono la ricerca di "relazioni positive", possono essere neutralizzati solo dal diffondersi di uno spirito di fraternità e da culture nonviolente e solidali. Per questo collaboriamo con tutti coloro, singoli e associazioni religiose e laiche, che condividono questo spirito e che hanno intrapreso questo cammino.

Il dialogo interreligioso che l'associazione *Esodo* cerca di sostenere si è finora concretizzato, al di là delle enunciazioni, pubblicando sulla rivista gli atti dei Convegni di "Teologia della pace", dedicando spazio a testimonianze provenienti da altre culture (ebraica, islamica, buddista...) o da situazioni conflittuali come quella israelo-palestinese o quella afghana. In prospettiva vorremmo consolidare i contatti già avviati con il Consiglio Ecumenico delle Chiese di Venezia e vorremmo poter realizzare incontri non solo con teologi e studio-

si delle religioni, ma anche con gruppi (in particolare islamici) presenti sul territorio per uno scambio sulle "cose concrete". Uno scambio a partire dalle loro condizioni di vita, dalla conoscenza delle loro tradizioni e dalla lettura che loro fanno della nostra realtà sociale, come base per un riconoscimento delle rispettive culture e una valorizzazione delle identità, attraverso il confronto e lo sviluppo di interazioni positive, per favorire in prospettiva un processo di unificazione.

Giorgio Corradini

### 5. Io e Esodo

Sono un laico non credente.

Un laico cioè che sente di non avere quello che normalmente viene definito "il dono della fede", ma che, oggi come oggi, ritiene che definire la fede un dono sia una metafora felice perché oggi sente, magari confusamente, la mancanza di questo dono.

Sono un laico che crede e si sforza di praticare il confronto e il dialogo con l'uomo e con tutto quanto l'uomo è e fa, convinto che il confronto è fonte di un arricchimento vero.

Questo mio interesse per ogni manifestazione dell'uomo ha in me origine e radici lontane e culturalmente connotate all'interno della cultura classica, greca e latina, e felicemente sintetizzate dal poeta schiavo Publio Terenzio Afro: "*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*". *Nihil*, quindi anche la religione e il messaggio di Cristo.

Da un po' di anni a questa parte a questo mio interesse di tipo religioso si è aggiunto un qualcosa di più e di diverso, di meno "intellettuale" e di più "esistenziale", che non riesco a definire se non come una certa nostalgia di Dio.

Un sentire tranquillo e profondo e persistente. Un sentire di cui la mia ragione ritiene di non doversi vergognare e anzi riterrebbe poco serio trascurare. Oggi di questo sentire io tengo conto. Per arrivare dove, non lo so proprio.

Con gli amici di *Esodo* discuto con rispetto e attenzione di temi che hanno origine e tro-



vano elementi di approfondimento e di riflessione nella Bibbia. Contemporaneamente e con grande facilità discuto con loro dell'attualità (non della cronaca), con, da parte di tutti, una coerenza di fondo nel metodo (confronto e rispetto per le posizioni di ognuno) e una tensione sempre presente a dare risposte non scontate, non affrettate, non effimere, non "di moda".

E così *Esodo* è diventato per me uno spazio di cui non riuscirei più a fare a meno. Un momento prezioso per la mia esperienza esistenziale e unico nel panorama sociale del nostro territorio. È un luogo dove, senza nessuna retorica, in una diversità vera, confessata e ammessa senza riserve, ci si vuole bene; un spazio di confronto reale, di dialogo e di speranza.

Uno spazio dove il mio essere laico è un valore coltivato e contemporaneamente la mia nostalgia di Dio può trovare un modo di esprimersi (una lingua) e forse sbocchi che non so ma che sento possibili.

*Beppe Bovo*

## 2. Assemblea dei soci

La quinta assemblea ordinaria dell'associazione, precedentemente convocata con avviso apparso nel n. 4/2002 della rivista, si è svolta a Mestre il 31/01/03. Ne pubblichiamo di seguito una sintesi del verbale.

Oltre alla consueta prassi di approvazione del bilancio consuntivo 2002 e preventivo 2003 che rimane a disposizione di chiunque ne faccia richiesta, l'assemblea dei soci ha approvato la relazione del presidente Bolpin per le attività svolte e le proposte di iniziative future. Ricordiamo in particolare il "progetto Pace" che si sta concretizzando con il Comune di Mirano (VE), per la gestione di un Centro di documentazione sulla pace, e l'altro progetto "Pace e terza età" in corso di realizzazione con il Gruppo Anziani Autogestito di Campalto (Ve), che proseguirà con una conferenza

sulla "Famiglia oggi" il 21/02/03, tenuta da Carlo Beraldo. Con il Gruppo anziani di Campalto, in autunno, ci sarà inoltre la presentazione delle interviste, realizzate da Luciana Granzotto, nell'ambito del "progetto memoria".

L'assemblea ha in seguito preso atto delle proposte presentate da Gianni Manziega per conto del gruppo redazionale di *Esodo* sui temi monografici per il 2003 e delle comunicazioni del Presidente sui Seminari e tavole rotonde realizzati e da realizzare, con riferimento particolare ai "percorsi di lettura e confronti", promossi da *Esodo* con il *Centro culturale S. Maria delle Grazie*. Quest'ultimo programma è presentato nella pag. 80 di questo numero.

Sono seguiti interventi di altri soci per dare conto della adesione di *Esodo* alla *Carovana della Pace* con tutte le associazioni che vi aderiscono e in particolare alla collaborazione avviata con la Comunità monastica di Marango (Caorle) per realizzare iniziative di dialogo interreligioso.

*Francesco Vianello*

## 3. Progetti di solidarietà

Sul n. 4/2002 di *Esodo* abbiamo dato notizia del "progetto Brasile". A tale proposito, il primo febbraio u. s., abbiamo avuto il piacere di ospitare padre Pierluigi Fornasier, per alcune settimane in Italia, da cui abbiamo avuto ampie informazioni sulla situazione politica ed ecclesiale in Brasile, e sul progetto sociale da lui coordinato, per il quale ci siamo impegnati a raccogliere dei fondi. Come annunciato nel numero di *Esodo* 4/2002, siamo stati in grado di consegnare al missionario 3.700.00 euro, raccolti fra lettori e redattori. Ma poiché il progetto prevede uno stanziamento di circa 6.000.00 euro, intendiamo proseguire con la raccolta di fondi. Chi intendesse aderire all'iniziativa dovrà versare la sua quota sul nostro CCP, indicando la causale: "progetto Brasile". Vorremmo ribadire che questo progetto rappresenta una tra le tante opportunità



per dare concreta espressione ad una volontà di riscatto di una comunità (di Fortaleza) che soffre situazioni di arretratezza impensabili per un grande (e ricco) Paese qual è il Brasile. Confidiamo che quel "piccolo" progetto possa realizzarsi e daremo conto del suo sviluppo nel tempo.

Dell'incontro con padre Fornasier abbiamo intenzione di pubblicare una sintesi al più presto, forse nel prossimo numero della nostra rivista.

Con lo stesso spirito che anima il progetto Brasile, *Esodo* ha raccolto anche l'appello di un altro testimone della sofferenza dei poveri, padre Corrado Masini, missionario comboniano, che opera nel vicariato di Awasa in Etiopia, Paese dell'Africa orientale, il cui nome rievoca tristi ricordi di un italico passato coloniale.

Questo Paese, come purtroppo molti altri nel mondo, sta soffrendo le conseguenze di una grave carestia, a causa dell'ultima grande siccità che l'ha colpito e della grande arretratezza in cui è sprofondata. La filosofia degli aiuti di cui si rende interprete la Chiesa etiopica, attraverso un documento ufficiale che padre Masini ci ha trasmesso, è però mirata ad avviare un piano di lavoro di concerto con il Governo etiopico, per realizzare strutture stabili di autosufficienza, allo scopo di eliminare le crisi alimentari ricorrenti. In altre parole, è indispensabile l'utilizzo di sistemi di irrigazione che diano più sicurezza alimentare al riparo dalle ricorrenti siccità, che significa certezza dei raccolti agricoli.

Nel documento citato del programma di sviluppo si dice: "Limitati dalle risorse, gli eventuali mezzi di intervento che restano a noi sono limitati alla distribuzione di 11.140 quintali di mais (un aiuto che dura 5 mesi), 100 carichi a dorso d'asino di pianticelle di banane come parte di un programma di ricupero e di accesso stabile al cibo da metà febbraio a metà giugno 2003".

L'area geografica di interesse scelta per l'operazione di soccorso è Boricha Wereda nella zona di Sidama. Attualmente circa 45.000

persone, che abitano in 5.000 case nella Wereda, hanno bisogno di un soccorso immediato.

Ogni possibile incremento di risorse dipende ovviamente dagli aiuti che verranno inviati dall'estero. Per questo *Esodo* ha scelto di sostenere questa campagna d'informazione e di aiuto concreto verso le popolazioni colpite dalla fame e dalla sete. Lo facciamo anche perché crediamo sia la maniera più efficace per contrastare il montante clima di guerra che sta influenzando l'opinione pubblica, in controtendenza all'azione dei mezzi di comunicazione, che dedicano sempre più spazio all'informazione "bellica", occupandosi solo raramente di questi problemi.

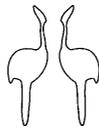
In realtà sono questi i problemi la cui soluzione potrebbe favorire un'efficace azione di pacificazione e di lotta al terrorismo, attraverso la promozione di un giusto sviluppo dei popoli e attraverso un'equa distribuzione delle risorse della terra.

Chi desiderasse contribuire alla realizzazione del "progetto Boricha" può versare eventuali offerte direttamente a:

- Commercial Bank Of Ethiopia - International Bank Division - P. O. BOX 255 - Addis Abeba. Catholic Church Awasa - Account number 01704/173073/00,

- oppure versarle sul CCP di *Esodo*, indicando la causale: "progetto Boricha". E noi provvederemo ad inoltrarle ai missionari comboniani.

*a cura della redazione*



## Rileggendo Esodo

### Cristianesimo inutile

*Abbiamo ricevuto alcuni scritti dai nostri lettori: la sintesi del Seminario "Sulla inutilità del cristianesimo" (VII Settimana Alfonsiana, 26-28 settembre 2001), e una riflessione sulla fede. Ci sembra che possano essere considerati commento/integrazione (certo, secondo il punto di vista dello scrivente) dell'ultimo numero monografico della nostra rivista "Fine del cristianesimo" (n. 4/02). E per questo - quasi "eco di Esodo" - volentieri la pubblichiamo, accostandoli ad un terzo intervento, di un nostro redattore.*

#### 1. Sulla inutilità del cristianesimo.

Il titolo è apparso a qualcuno imbarazzante e un po' provocatorio: *Sulla inutilità del cristianesimo*. Può un cristiano definire la propria fede inutile?

Il tema, non privo di possibili fraintendimenti, è stato al centro delle riflessioni della VII Settimana Alfonsiana. Una provocazione in realtà proficua, volta alla ricerca di una riscoperta delle coordinate teologiche e spirituali che consentano al credente di vivere con maggiore aderenza al messaggio del Vangelo.

Come era prevedibile, l'attenzione di molti relatori si è incentrata sull'inutilità del cristianesimo come erosione del rapporto tra religione e potere, religione e impegno politico. Interpretando un'istanza oggi da più parti sentita, il convegno ha infatti compiuto il tentativo, indubbiamente arduo, di riscoprire la fede oltre l'abbraccio non di rado fatale con la politica o più semplicemente con il più vasto e variegato mondo dell'impegno sociale. Un richiamo dunque a una fede inutile, perché incapace di dare frutti concreti e immediati sul piano dell'immanenza.

Inutilità dunque come frattura, rinuncia ad una ambiguità latente o palese nel rapporto che sin dalle origini il cristianesimo instaurò con la *polis*, modellando la fede in chiave di una "utilizzabilità": "Avendo sostanzialmen-

te smarrito la sua tensione escatologica, il cristianesimo si è fatto prendere dall'ossessione della propria utilità sociale, anzi della propria necessità, come scialuppa di salvataggio degli autentici valori, e persino della razionalità nel naufragio universale" (Zizola).

Il convegno non ha centrato la sua attenzione soltanto sulla rivalutazione della "inutilità" mondana del cristianesimo. Gran parte degli interventi ha denunciato con forza non solo il cristianesimo "politico", o l'uso politico della fede, quanto, in primo luogo, il pericolo della secolarizzazione del messaggio evangelico. Sulla scia di Dietrich Bonhoeffer, come ha sostenuto Naro, la teologia più recente ha infatti postulato la "inutilizzabilità/inutilità di Dio", dopo che la modernità ha posto in un angolo il Dio metafisico e tappabuchi che soccorra le nostre limitate possibilità cognitive di leggere il reale, alla ricerca di una superiore conciliazione. È infatti proprio dalla riscoperta della "inutilizzabilità/inutilità di Dio" che dobbiamo partire per riflettere sulla consistenza del cristianesimo.

"La croce di Cristo rischia di diventare il grande equivoco del cristianesimo utile. Da quando è diventata quasi soltanto oggetto di culto e di devozione e è stata coperta di gemme e pietre preziose, la croce di Cristo è stata spogliata della forza di scandalizzare. Ha perso il suo significato di sfida e di rottura. [...] Non è più l'obbrobrio che fu per Dio" (Fasullo). Svitolo il significato profondo dello scandalo della croce, il cristianesimo si è ridotto da un lato ad una metafisica che ha esaltato in Dio la forza e l'onnipotenza (1), dall'altro in una sorta di orizzonte lontano, imprecisato, fatto principalmente di norme morali. A partire proprio da questa situazione di crisi, di incapacità di comprendere la follia della croce, la teologia contemporanea ha sentito l'urgenza, proponendosi nell'umile veste di "responsabile uditore, in questo discorso di Dio-a-Dio" (Naro), di destrutturare un'idea distorta di Dio come del cristianesimo.

"L'inutilità del Dio di Gesù Cristo è il destino che Dio si è scelto in Cristo Gesù. [...]



Dio o è inutile perché sceglie di esserlo, o non può essere semplicemente proclamato tale da nessuna teologia. L'inutilità di Dio è proclamata solo da Dio stesso, proprio nella vicenda di Gesù Cristo. Solo in Gesù Cristo Dio si dice agli uomini, lasciandosi conoscere come il Dio inutilizzabile e inutile" (Naro). Si tratta di una prospettiva nuova, radicalmente diversa, in cui la scelta kenotica, l'autorinuncia risulta essenziale all'essere stesso di Dio, a partire da Dio stesso.

Il Dio inutile è il Dio che ha innalzato Cristo risorto: "Il condannato, il maledetto, il rifiutato dal tempio: dai sacerdoti, dai farisei, infine dalla città, era all'opposto, approvato, prosciolto esaltato da Dio. Era, insomma, il rovesciamento, da parte di Dio, di tutto quanto era accaduto a Gesù. Mentre il tempio e la città avevano condannato e dato la morte a Gesù, Dio invece lo assolveva" (Fasullo). Dio, che in Gesù Cristo ha scelto di abbassarsi, di farsi piccolo tra i piccoli, debole fra i deboli, gratuitamente salva l'umanità e la redime, al di là di ogni umana comprensione e di ogni logica di scambio e di reciprocità. Gratuità, grazia, amore, caratterizzano, infatti, l'azione di Dio nei confronti dell'uomo. "L'inutilità di Dio è la sua grazia che salva senza poter essere pretesa in alcun modo e in alcun caso" (Naro): è la dimensione prioritaria dell'amore, che in Dio si accompagna alla sua inutilità, allo svuotamento, alla volontaria umiliazione (concetto cristiano non dissimile dal *Tzimtzùm* ebraico secondo il quale Dio si ritrae per far posto all'umanità) (2). Come scrive Simone Weil, infatti, nella creazione non si ravvisa in alcun modo l'atto di forza o di potenza divina, anzi: nella creazione Dio si abbassa, fa spazio all'altro da sé, svuotandosi, obbediente fino alla morte di croce.

Dio, attraverso il suo Figlio, ribalta ogni logica umana, ogni coerente approccio alla comprensione dei fatti e delle cose. Cristo viene nel mondo ma non è del mondo: "Rispose Gesù: il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è

di quaggiù" (Gv 18,36). Antonio Di Masi ha ricordato giustamente come a differenza di Mosè, Budda, Maometto, Cristo non si presenta sotto la veste di tradizionale fondatore di religioni. A chi gli chiede cosa fare di una donna colta in flagrante adulterio, Cristo ribatte chiedendo chi reputasse se stesso esente da colpa, cioè, dal bisogno di essere salvato, redento da Dio. Sappiamo come ciascuno, tacitamente, riconobbe di essere bisognevole del perdono di Dio, come e quanto la donna adultera. Dunque, nessuna condanna per la donna colpevole e peccatrice, alla quale Gesù offre il perdono risanatore e gratuito delle ferite. Cristo non si pone come nuovo legislatore, creatore di norme morali o civili che sanzionano errati comportamenti umani. L'unica legge paradossale che Cristo lascia ai discepoli è il comandamento dell'amore: "Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (Gv 13,34).

Questa prospettiva critica, scandalosa per i contemporanei di Gesù, ma anche per il nostro tempo, che troppo spesso tende ad edulcorare la forza prorompente del messaggio evangelico, preannuncia la nuova creazione del Signore, il totale sconvolgimento della limitata/limitante prospettiva umana che sulle categorie della razionalità, adeguatezza, opportunità e utilità basa la comprensione della storia. Ecco perché, dal punto di vista della *utilizzabilità* intra-storica e umana, la croce di Cristo è totalmente inutile, vana, superflua. È esattamente la dimensione "mondana" che Cristo sconvolge con la sua croce e la resurrezione ad opera del Padre, incuneando nella storia dell'uomo la sua prospettiva escatologica. Dio mette in crisi *questo* mondo attraverso la sua scelta libera ed inutile. In realtà il Dio cristiano, proponendo la sua alterità rispetto al "mondo", ne decreta la crisi, senza la forza degli dei pagani o la potenza del Dio veterotestamentario. La sua potenza è la misericordia; la sua forza è l'abbassamento, il suo aprirsi all'altro, in un processo, la *kénosis* di Cristo, che non si conclude in alcun modo



con la morte in croce. Dio si abbassa e si annichila lungo tutta la storia: la scelta dei più poveri, degli ultimi, dei peccatori, incarna ogni giorno la sua autorinuncia: Dio, in Gesù Cristo, sceglie ogni giorno, liberamente, di essere scandalo e follia, pietra scartata, divenuta testata d'angolo. Dio, giorno per giorno, continua a scandalizzarci, o dovrebbe continuare a farlo.

È per questo che Dio non si manifesta, lungo la storia della salvezza, secondo le categorie della *theologia gloriae*, ma secondo quelle della *theologia crucis* (Laurenzi). La *historia salutis* non si sviluppa come la manifestazione dell'inarrestabile avvento di Cristo e del suo regno, quanto piuttosto attraverso la disfatta della sua promessa: "*Theologia crucis* è perciò rendersi conto che il punto di vista della storia – l'unico di cui disponiamo – non giustifica la diversa comprensione della sorte di Gesù, ma presenta la disfatta della sua predicazione del *regno che si avvicina* e la delusione dei discepoli" (Laurenzi). Dio non si rivela attraverso l'onnipotenza, ma attraverso il suo silenzio e la sua sconfitta; nei racconti della Passione, Gesù stesso teme concretamente l'abbandono da parte del Padre, preannunciando il timore della sua stessa Chiesa di vivere un'attesa senza fine, forse senza senso. Disperazione che è presente al cristiano, ma che si accompagna, al contempo, alla speranza, alla certezza della *parusia* del Signore: "Ma tutto questo è insieme alla testimonianza della resurrezione; sono gli stessi discepoli delusi e anche altri a dover dire che tuttavia quella vita non è stata abbandonata alla distruzione" (Laurenzi).

Il silenzio, l'abbandono di Dio non è una dimensione drammaticamente vissuta solo dal cristianesimo, come ricorda Paolo De Benedetti: "Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu una voce di silenzio sottile. Come l'udì, Elia

si coprì il volto con il mantello" (1Re 19,9.11-13). Siamo evidentemente al cospetto del Dio muto dell'Antico Testamento, ma siamo al cospetto soprattutto del Dio muto, sconfitto, di Auschwitz (Iacono). Già l'Antico Testamento quindi sperimenta il passaggio da un Dio della presenza, supremamente potente e a volte vendicativo, il Dio della teofania del Sinai, al Dio muto, silenzioso di cui fa esperienza il profeta Elia.

Ragionando sull'idea di un Dio sconfitto, Sergio Quinzio scriveva che la storia della salvezza è una sequela di fallimenti della promessa fatta da Dio al suo popolo. La promessa di Dio, intrisa di disperazione, non si sviluppa attraverso l'autoaffermazione del divino quanto, piuttosto, attraverso la totale partecipazione alla sofferente condizione umana (Laurenzi). Vale la pena ricordare, come ha sostenuto Piero Stefani, sempre a proposito del pensiero di Quinzio, che è possibile leggere la realtà umana attraverso la lente del fallimento di Dio. "Si deve credere che il Messia vero è quello che è già venuto e che ha fallito, così come continua a fallire la comunità di coloro che trovano in lui il proprio fondamento" (3).

Sin qui siamo di fronte ad una prospettiva che, pur ricuperando il concetto di inutilità di Dio nella storia, non rinuncia a contemplare la speranza nella resurrezione promessa da Gesù. Con Massimo Cacciari ci accostiamo ad una lettura in chiave ateistica del fallimento di Dio, a partire da un brano di Luca: "Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare" (Lc 17,10). L'umanità qui tratteggiata, sostiene il filosofo veneziano, è l'umanità schiava di un ordine imposto da Dio, è l'umanità serva della Legge; potremmo dire, l'umanità dedita alla realizzazione di precisi e insondabili ordini di un padrone. Il messaggio evangelico scardina questo tipo di rapporto tra Dio e l'uomo, perché Dio Padre, attraverso il Figlio, ci offre la nostra liberazione, realizzando la piena figliolanza.

"Chi di voi, se ha un servo ad arare o a pascolare il gregge, gli dirà quando rientra dal



campo: Vieni subito e mettimi a tavola? Non gli dirà piuttosto: Preparami da mangiare, rimboccati la veste e servimi, finché io abbia mangiato e bevuto, e dopo mangerai e berrai anche tu? Si riterrà obbligato verso il suo servo, perché ha eseguito gli ordini ricevuti?" (Lc 17,7-9). Nel brano lucano, Gesù disvela il rapporto di mero, utilitaristico scambio tra il padrone e il servo, in cui quest'ultimo rende solo ciò che deve e attende qualcosa in cambio. Dio, al contrario, offre gratuitamente suo Figlio per la salvezza dell'uomo, il Figlio parimenti si offre liberamente alla morte di croce. Gratuitamente il Padre offre all'uomo la libertà dei figli, liberati "dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio" (Rm 8,21). La libertà donata da Dio ai suoi figli pone dunque chiaramente e definitivamente in crisi il rapporto di scambio utilitaristico: Dio infatti chiama alla sua mensa gli uomini non in quanto servi, ma in quanto figli redenti. L'idea centrale dell'intervento di Cacciari è dunque la potenzialità che il Padre dona all'umanità, posta nella condizione di operare nella libertà; l'umanità che Cacciari definisce dell'*Età del Figlio*, l'uomo redento in virtù dell'incarnazione, morte e resurrezione di Cristo.

Il cristiano tuttavia tradisce la figliolanza offerta dal Padre. Nonostante Dio ci liberi dalla schiavitù del peccato, noi cristiani preferiamo permanere comunque nella condizione apparentemente più rassicurante del "servo inutile": servi delle norme morali e del ritualismo che nell'ottica prettamente umana dovrebbero sanare quella dimensione di peccato da cui Dio ci ha già gratuitamente liberati. Il credente cioè non sa abbandonare la logica dello scambio tra Dio e l'uomo: "Preparami da mangiare, rimboccati la veste e servimi, finché io abbia mangiato e bevuto, e dopo mangerai e berrai anche tu" (Lc 17,8). La morte in croce di Cristo risulta perciò assolutamente inutile, non libera l'uomo, incapace di cogliere l'opportunità di divenire pienamente figlio di Dio.

D'altro canto Dio Padre, attraverso il Figlio, offrendoci la libertà, pone in essere la possibilità dell'ateismo. Nella sua libertà, l'u-

mo può ormai pervenire persino alla negazione stessa di Dio. Il passaggio dall'inutilità dei servi all'*Età del Figlio* non implica necessariamente un percorso che a partire da Dio abbia sempre e comunque il suo compimento in Dio: il cristianesimo, nel momento stesso in cui rende libero l'uomo, pone le basi del suo annullamento. L'uomo è posto nella condizione concreta di rinunciare consapevolmente a Dio, e si incammina lungo percorsi che possono anche non ricondurre necessariamente al Padre. Dio ci ha fatto eredi, "senza sapere se eravamo in grado di "far fruttare l'eredità" (Cacciari). Dio ci dà la possibilità di non essere più "servi inutili", ma figli, dotati della libertà del Figlio, ponendo però le basi della totale e consapevole rinuncia a Dio realizzatasi pienamente con la modernità.

Così Dio, ponendo in essere una "possibile onnipotenza dell'uomo" a lui contrapposta, sceglie consapevolmente di abbassarsi fino a scomparire: un'ulteriore prova della sua gratuita scelta di renderci suoi figli, "senza che venisse prima *chiarito* se siamo o non siamo capaci di ascoltarlo, di obbedirgli, di accoglierlo [...] e rendere, in termini assolutamente radicali, del tutto inutile e impronunciabile il nome di Dio. Assolutamente superfluo". (Cacciari). La storia "si è sviluppata e continua a svilupparsi in questa chiave assolutamente anticristica" (Cacciari). Il Moderno, per riprendere ancora il pensiero di Quinzio, non è che un momento della manifestazione della *kénosis* di Dio, e "la storia *post Christum*" è profondamente connotata dall'ambiguità e dall'agonia del tempo intermedio, in cui si confondono speranza e disperazione, vittoria e sconfitta. Possiamo non ricordare le parole profetiche di Gesù: "Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?" (Lc 18,8).

Tutto ciò non è senza conseguenze: la *kénosis* divina si deve riflettere nella vita della Chiesa, divenendo paradigma della consistenza stessa del cristianesimo. "Per Bonhoeffer solo una nuova mistica del silenzio e dell'assenza di Dio, una nuova *disciplina dell'arcano*, rispetta la sovranità inutilizzabile di Dio"



(Naro). Secondo il teologo tedesco, solo un cristianesimo a-religioso e vissuto in modo intimo e segreto, nell'incontro con il mistero della croce del Cristo, potrà salvare se stesso dalla sconfitta e dal rischio di diventare vuota religiosità. Già Kierkegaard lamentava il pericolo derivante dal tentativo di "cristianizzare" il più possibile, diluendo e secolarizzando il nucleo vivo, vitale del messaggio evangelico, a scapito della forza dell'annuncio escatologico.

Bisogna "acquisire come una rotta della storia della salvezza la riduzione della cristianità a piccola minoranza", in cui scarsa influenza hanno i pronunciamenti, specie nel campo della morale, evitando la "naturalizzazione" dell'escatologico cristiano; è il nucleo della "teologia dello scarto" cui accenna Zizola. Se il cristiano deve essere come Cristo, lo deve essere fino in fondo, deve prendere sul serio la sua adesione al messaggio evangelico. Così, come Cristo, deve rifiutare la logica del mondo ("il mio regno non è di questo mondo"). Se Cristo ha accettato la *kénosis* per farsi vicino all'uomo, se ha accettato di farsi inutile per riempire l'alterità, anche il cristiano deve percorrere quel cammino.

Citando un'intervista, comparsa recentemente sul periodico cattolico *Rocca* al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I, Zizola ricorda che il pericolo è che le Chiese "si trasformino principalmente in organismi etico-educativi o in organismi di carità, di istruzione, di riforma sociale [...] ciò rischia di portare le Chiese ad una mondanizzazione di un livello eticospirituale naturalmente superiore, ma pur sempre a una mondanizzazione, cioè ad un antropocentrismo" (Zizola). In realtà, la fine dell'utilità del cristianesimo, "lo sfaldamento della cristianità utilitaria, variabile di una visione potente del divino, potrebbe indurre la Chiesa ad accettare la salutare finitezza della Rivelazione, [...] in modo da riscoprire, precisamente nella radicalità della crisi cristiana, il carattere teologicamente necessario della inutilità del cristianesimo, del suo essere *servo inutile*, della sua ineludibile minorità, sia per la propria difettività storica, sia per la sua

sproporzione rispetto al mistero" (Zizola). Ancora una volta siamo di fronte ad una *theologia crucis*. I cristiani devono prendere "atto che Dio disperde, con la crisi della nuova cristianità, una Chiesa che ambisca a costruire sulla terra il suo Regno, per rendersi politicamente utile alle sorti del mondo, se non per teleguidarlo" (Zizola).

Se la Chiesa non si apre all'azione di Dio, si presenta sotto la veste di una qualunque *religione*, "sostituendo alla realtà divina che si dà e si manifesta per noi nella Rivelazione, un'immagine di Dio prodotta dall'arbitrio e dalla fantasia degli uomini" (4). Soltanto una Chiesa in ascolto del totalmente Altro, della Rivelazione di Dio, vedrà se stessa povera vicina agli ultimi, bisognevole della grazia di Dio, non autosufficiente, "inutile" di fronte al mistero di Dio, poiché a lui solo si affida. Madonia scrive, citando Paolo, a proposito della Chiesa: "Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio delle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte" (2Cor 12,9-10).

La Chiesa non deve rincorrere un'idea di potenza, viatico inesorabile verso la secolarizzazione, ma deve piuttosto riscoprire la sua *kénosis* in quella divina, accettando anche l'idea stessa di fallimento: "Il fallimento storico della Chiesa non è il fallimento di pochi o molti uomini della Chiesa, che sarebbe un modesto fallimento: è la negazione e il capovolgimento delle promesse del Signore, è il fallimento dell'opera della redenzione" (5). Ciò non vuol dire negare validità all'azione di salvezza di Dio; nella storia convivono speranza e disperazione, annuncio di salvezza e sconfitta di Dio, fino alla Apocalisse. Scrive ancora Cacciari: "La storia si è sviluppata e continua a svilupparsi in questa chiave assolutamente anticristica. Se l'invito del Figlio è quello di essere come lui, figli, pieni eredi, e imitarlo in questa misura di libertà e di amore, la storia è tutta sotto il segno dell'Apocalisse. L'Apocalisse descrive in termini del tut-



to realistici come la storia cammini in maniera totalmente anticristica. Che si capovolge alla fine gratuitamente, senza che nessuna opera dell'uomo abbia il minimo peso sull'evento finale" (Cacciari).

Nel riconoscimento che "il totalmente Altro è per eccellenza il non-Potente" (Zizola) la Chiesa potrà meglio comprendere la sua utilità in vista della realizzazione del Regno. Una Chiesa realmente vicina agli ultimi, "immersa in una certa oscurità" (Zizola), saprà fare esperienza del Dio debole, impotente. La Chiesa, come il credente, sono chiamati a non soccombere nella disperazione, ma "all'essere testimoni di una speranza di un Regno che avanza" (Zizola), di fronte alla sproporzione del male, al processo della storia che vede svanire piuttosto che compiersi la promessa di Dio.

Assimilandosi all'inutile croce, la Chiesa rimarrà nella certezza della salvezza del Signore - "il riconoscere la speranza contro ogni speranza" (Laurenzi) - incamminandosi lungo il sentiero della sua stessa marginalità ed espiazione, prendendo sul serio la profezia del salmista: "La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo: ecco l'opera del Signore: una meraviglia ai nostri occhi" (Sl 117,22-23).

Valerio Burrascano

#### Note

1) Il Medio Evo, erroneamente ritenuto profondamente "cristiano", elaborò gran parte della sua teologia e della prassi della Chiesa esattamente sulla base di una concezione del divino caratterizzato dall'idea di necessità, onnipotenza, assolutezza. Peculiarità risalenti ad una concezione non cristiana ma greco-pagana.

2) Durante il convegno sono emerse tre ipotesi intorno al concetto cristiano di *kénosis*. Da un lato, la *kénosis* divina quale atto di abdicazione, come dice Simone Weil, di fronte alla creazione e all'umanità. Dio, scrive Naro, decide di rinunciare a se stesso, alla Pienezza per ricomporre la mancanza. "L'atto creativo è il dichiarare la propria autorinuncia e il realizzare la propria autolimitazione da parte di Dio" (Naro). Secondo Cacciari invece, è teologicamente e ancor prima filosoficamente errato parlare di una abdicazione di Dio nel senso di un far posto all'umanità e alla creazione: "L'onnipotenza divina non sarebbe onnipoten-

za e non sarebbe concepibile come onnipotenza se non comprendesse, al suo interno, anche il movimento del negativo fino all'ultimo. Ma che onnipotenza sarebbe se escludesse il negativo fino alla morte? [...]. Il momento kenotico è il momento che esprime l'onnipotenza di Dio e nello stesso tempo esprime la possibile onnipotenza dell'uomo" (Cacciari). Altrimenti, scrive ancora il filosofo, potremmo anche sostenere che nel movimento kenotico si può ravvisare una sorta di sentimentalismo in cui il figlio ritorna al padre per consolarlo. Una prospettiva - la consolazione di Dio ad opera dell'uomo, e dunque l'utilità dell'uomo per Dio - tutt'altro che rifiutata da Paolo De Benedetti, il quale interpreta il versetto di Isaia 40,1: "Consolatevi, consolatemi o popolo mio", tradizionalmente reso con: "Consolate, consolatemi il mio popolo".

La terza ipotesi abbandona, come scrive Laurenzi, i "circoli viziosi" riguardo l'incarnazione e la creazione. La filosofa perugina non si attarda sulla *kénosis* quale "processo intradivino" (Laurenzi), preferendo una lettura dell'abbassamento di Dio in chiave esistenziale. La *kénosis* è la relazione stessa di Dio, della Parola con gli uomini destinatari della Rivelazione. In questo senso è "il *passare* del Signore davanti ai profeti delle scritture ebraiche, il camminare del maestro risorto con i discepoli negli scritti apostolici" (Laurenzi). I discepoli non ebbero una conoscenza di Gesù costituita da formule dogmatiche o verità astratte. Gli scritti apostolici, scrive Laurenzi, "pongono domande, si presentano come problemi, non come dati privi d'interesse. L'esperienza di incontro con il risuscitato è fonte di inquietudine, di ricerca, non di nozioni sicure, di verità teoriche [...]. I predicati non fanno un'analisi di ciò che Gesù è [...], sono quindi a partire dall'esperienza (da ciò che accade in relazione agli individui, non a partire da una verità che ci sia rivelata, cioè resa accessibile alla nostra comprensione, oggettiva)".

3) PIERO STEFANI, *Humanitas* 1999 n. 1 - *L'Apocalisse: un disperato bisogno di salvezza*, p. 32.

4) KARL BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino 1968, p. 47.

5) SERGIO QUINZIO, *Un Commento alla Bibbia*. IV, Adelphi 1976, p. 252.

## 2. Il diavolo è ottimista

Kant sosteneva che l'esistenza di Dio deve essere accettata, in modo veridico, come un postulato della ragione pratica. Alcuni secoli prima, nel 1502 circa, Luca da Praga aveva dichiarato che Dio non fonda la speranza sulla nostra ragione ma, al contrario, erige la nostra ragione sulla speranza.

Il nostro Dio non è un Dio qualunque, ma un Dio che ama l'uomo e che si impegna per



la salvezza dell'uomo; è un Dio che è perfino diventato uomo, in modo che l'uomo riuscisse a diventare più "umano" e imparasse ad acquisire la condizione della divinità condividendo, un giorno, la sua eternità. La fede, quindi, è una scelta del solo Dio che possiede in maniera totale e in misura incontestabile le caratteristiche proprie del suo Essere, e l'atteggiamento assolutamente contrario alla fede non è tanto l'ateismo quanto il politeismo, anche se non dichiarato.

Oggi l'ateismo è professato, prevalentemente, come indifferenza religiosa, entro la quale non vi è spazio nemmeno per gli sconvolgimenti provocati dal male. La fede, qualche volta, è difficile da mantenere ed è, perfino, piena di rischi. È una strada sulla quale si deve procedere con coraggio, non separato da un po' di paura. Un vecchio proverbio cinese recita che senza fatica non si può mangiare neppure un granello di riso.

In montagna le strade faticose sono proprio quelle che conducono alla cima, dal momento che la strada comoda e facile non porta mai in alto. La strada che conduce verso Dio, anche quando è difficile e disagiata, è sempre percorribile con l'amore, la carità e la devozione.

Crederci, tuttavia, non vuol dire andare a Messa come per assolvere al pagamento di una tassa settimanale o giornaliera, secondo le abitudini, e non significa nemmeno pregare solamente quando si desidera ottenere determinate concessioni, sia pure lecite e buone, ma vuol dire fidarsi di Gesù e prendere sul serio *ogni* sua parola. Forse, per riuscire a credere in modo convinto e sicuro, non sarebbe male incominciare a cercare di risolvere qualche eventuale, possibile dubbio. Un saggio consigliava che, anche quando una convinzione può sembrare incontrovertibile, poteva essere utile metterla in discussione, in modo da chiarire maggiormente tutta la sua verità. In questo modo il dubbio diventa "padre" del sapere e il "lievito" che aumenta la conoscenza.

Bisogna tenere presente, però, che nessuna contestazione scientifica riuscirà mai a di-

struggere, o a svelare, il mistero divino, che sollecita la nostra fede. La scienza può scoprire la composizione e la struttura di tutte le opere di Dio e, come è accaduto, può imitarle fino a turbarne l'armonia e a far credere d'aver inventato qualche cosa di nuovo, ma non riuscirà mai a scoprire il segreto della vita che è conosciuto esclusivamente da Dio.

La fede è quella scelta umana che, in modo ovvio, è sempre collocata nel tempo, ma afferra anche una dimensione di giudizio e di speranza che ha la sua origine in un luogo diverso, fuori dal tempo. Crederci in Dio vuol dire anche assumersi l'impegno di ordinare la storia secondo quello che potrebbe essere un suo progetto, così che il Regno possa realizzarsi in maniera significativa, nel modo indicato dalle nostre invocazioni: "Venga il tuo Regno, sia fatta la tua volontà!".

La nostra esistenza storica quotidiana dovrebbe essere sempre intimamente correlata e condizionata da tutto quello che trascende la nostra povera natura.

La fede, però, non deve essere solamente un senso di affidamento cieco, o un sentimento in qualche modo consolatorio, ma deve avere il coraggio di affrontare il mondo e le circostanze nelle quali ci si viene a trovare, per rendere valida la propria testimonianza. Dimostrare la propria fede con il comportamento è una cosa desiderabile, ma a condizione di non usare la propria testimonianza come un simbolo per giustificare la propria eventuale violenza, sostenuta da intolleranza.

Tuttavia la Chiesa e la fede non possono diventare solamente delle succursali caritative, o ridurre e annullare il loro atteggiamento morale in un generico compito di provvedere a colmare le carenze delle istituzioni sociali. Il credente "laico" non deve rifugiarsi sotto le "ali" della Chiesa, per stare, in un certo senso, al caldo e far vedere agli altri che è capace di fare qualche cosa ma, specialmente oggi, deve assumersi la responsabilità di dare al mondo una prova credibile della propria fede, in modo da rendere il mondo stesso più umano e vivibile, ricordando che, un giorno, proprio di questo dovrà render conto a Dio.



Lavorare, darsi da fare e portare a buon fine qualche cosa è sempre una realtà notevole, soprattutto quando è fatta a servizio degli altri, ma il cristiano non deve limitare lo scopo della sua esistenza alle sole attività precise e finalizzate di ogni giorno perché, nell'ottica della propria fede, deve cercare di introdurre, nella sua quotidianità, una dimensione critica che gli permetta di capire e valutare quale sia la sua situazione di fronte a Dio.

La "conversione", spesso consigliata al credente, non deve essere un tentativo di sottrarsi al giudizio che incombe a causa dei propri peccati, facendo appello a un lontano passato, alle promesse fatte ad Abramo e alla fedeltà divina all'Alleanza ma, piuttosto, suggerisce di essere disposti a sottomettersi al giudizio stesso, accettando quello che in un nuovo gratuito intervento Dio può donare, cioè la salvezza.

Sono convinto che, oggi, gli uomini desiderino ancora vedere e incontrare di nuovo Gesù nella loro quotidianità nebulosa e piena di problemi, e ritengo che debbano essere proprio i cristiani, quelli veri, a rivelare loro e far conoscere loro il Salvatore di tutti.

Le azioni quotidiane del cristiano, dentro e fuori dal Tempio, dovrebbero sempre essere un'epifania della sua fede, dal momento che dovrebbero essere provocate, motivate, ispirate e, tutto sommato, giudicate e valutate dalla sua reale adesione al Signore vivente. La fede non dovrebbe essere un segreto esoterico, né una lunga e minuziosa meditazione cerebrale pseudoscientifica, ma un'indicazione luminosa e vitale offerta a tutti.

Oggi, disgraziatamente, esiste il rischio di una spiritualità falsamente mistica, che fa decollare, dalla storia, verso cieli pseudomistici e pseudoascetici, una religiosità che, mediante una forma non giustificata di fondamentalismo, finge di non conoscere la complessità del mondo reale e dei rapporti esistenti tra le diverse situazioni possibili e che, per un malinteso e severo obbligo di trarre un auspicio dalle proprie consuetudini sacrali, riesce a dissolvere la dignità e la libertà personale di coloro che vi aderiscono.

L'ateismo prometeico che manifesta una sfida anche votata al fallimento, oggi è sostituito da una diffusa e superficiale indifferenza, sostenuta da un irrazionalismo religioso caratterizzato da una secolare rassegnazione. Quando si riduce la fede a un semplice sentimentalismo, spesso esagerato e affettato, Dio non è più il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Mosè, e di quel povero Cristo di Gesù, ma diventa un idolo fabbricato da noi, a nostra immagine, al quale siamo fedeli finché non danneggia il nostro tornaconto e non ostacola i nostri comodi.

Oggi molti credenti danno l'impressione di praticare una discreta, anche se fasulla, spiritualità individuale, passando da un ritiro spirituale all'altro ma, poi, non si pongono alcun quesito sulla propria responsabilità nei confronti della società in cui vivono.

Eugen Weber, nelle sue *Apocalissi*, avvertiva: "Togli la fede dalla religione e vi irromperà la superstizione!". Oggi, alla fede, si sostituisce una religiosità evanescente, sostenuta e diffusa da un devozionalismo che è morbosamente attaccato a tutte le reiterate pseudoteofanie, alle apparizioni fantasiose, ai fenomeni straordinari e ai colpi di scena. Oggi, con l'aiuto delle innumerevoli forme di conglobamento statistico e amministrativo, sostenute dalle normali strutture di governo, non esiste più un reciproco sentimento di fratellanza e, con una disinvoltura sempre maggiore, gli uomini sono trattati come semplici oggetti, privi di alcun valore.

Oggi non esistono più coloro che sanno lottare, con coraggio e generosità, in difesa del proprio ideale e, purtroppo, non esistono nemmeno gli elementi capaci di coordinare e dirigere le scelte e i comportamenti degli altri. In questa situazione, il credente genuino e l'ateo che vive, drammaticamente, la sua provocazione, devono cedere il passo agli indifferenti, ai superficiali, alla *New Age* e alla volgarità scettica e sempre inutile.

Oggi, molto spesso, il cristianesimo tende a diluirsi e a corrompersi in una falsa fraternità mascherata da un'apparente carità (che spesso si esaurisce in semplice elemosina),



quando non si consuma in una specie di spiritualità, superficiale e inoffensiva, erede di un certo devozionalismo consolatorio propagandato dalla *New Age*.

Nella giornata di molti cristiani non si riesce mai a vedere un gesto concreto che testimoni la loro fede in quel Dio che sono sempre pronti a esaltare, soprattutto in pubblico (quando è numeroso), con tanta enfasi! Oggi, il diavolo è un inguaribile ottimista, se crede di poter peggiorare gli uomini! Forse non ha ancora letto i giornali del mattino!

Eraldo De Re

### 3. Per un cristianesimo non religioso

Stimolato dalla rilettura dell'ultimo *Esodo* (4/02) sulla "fine del cristianesimo", vorrei tentare di rilanciare il confronto tra di noi redattori e con i lettori, proponendo una riflessione su un punto problematico che mi sta particolarmente a cuore. La nostra esperienza ci dice che esistono tanti diversi modi di "essere" nella fede, quanto diverse sono le sensibilità e i percorsi culturali di ciascuno. Ebbene questa "diversità" che potrebbe essere il *sale* del cristianesimo, è stata ed è invece segno di contraddizione fra i cristiani, che nella fase postconciliare ha raggiunto l'apice, creando una scissione tra "progressisti" e "conservatori".

Questo è accaduto, ritengo, a causa del fatto che esiste una *tradizione cattolica* ancorata a delle "norme imm modificabili", che si è sostituita alla fede cristiana, creando una rottura con la cultura moderna. Basti pensare alla democrazia moderna, ai concetti di libertà e uguaglianza contro i quali la Chiesa si è opposta, fino a quando ha potuto, ma che oggi riconosce come radicati nella società.

Non si può dire che il pontificato di Giovanni Paolo II sia disattento nei confronti delle problematiche sociali, tutt'altro: ciò che colpisce negativamente sono le prese di posizione di tipo "etico" da parte del "Magistero" su

questioni di dubbia valenza religiosa, che non lasciano spazio alla libera interpretazione di tutto ciò che non è oggetto di "fede".

Mi riferisco in particolare al rapporto tra scienza ed etica cristiana su questioni come la sessualità e il controllo delle nascite, la riproduzione eterologa, il divorzio e l'aborto, l'uso della clonazione sul piano terapeutico, l'eutanasia...

Su queste questioni, e altre, c'è rottura tra la Chiesa e la cultura moderna, una specie di "sfasatura" (come la chiama Marco Guzzi) tra una fede "conservata" dalla tradizione cattolica e una cultura percepita come "dissacratrice" di valori ritenuti "fondamentali".

È recente e senza precedenti la "nota dottrinale" firmata dal Card. Ratzinger, rivolta a tutti i *parlamentari cattolici*, che contiene indicazioni precise su materie sulle quali devono sentirsi vincolati. Una specie di *vademecum* che affronta le più importanti questioni etiche del nostro tempo; un tentativo di ingerenza nella politica da parte della religione per plasmare le leggi con la fede, che ripropone antiche dispute tra Chiesa e Stato.

Di fronte a questa pretesa d'infalibilità i cristiani si dividono tra coloro che, dovendo scegliere, per restare "dentro l'istituzione" decidono di apparire pubblicamente ossequianti alle regole, salvo scansarle nel privato, e coloro che invece decidono di rompere con la tradizione pur di restare "autonomi" nelle scelte di vita concrete. Resta però emblematica la difficoltà di apertura di dialogo su queste problematiche all'interno della stessa realtà cattolica, nel momento in cui si vogliono manifestare aperture ecumeniche e tentativi di dialogo interreligioso con le altre fedi.

È un problema che denuncia una incomunicabilità tra Chiesa e mondo, o è un problema che riguarda l'essenza dell'annuncio della fede cristiana?

Senza avere la pretesa di risolvere la questione, mi limito a lanciare alcune provocazioni e ad esprimere la sofferenza di uno che ha rotto con la *tradizione*, ma che vorrebbe continuare a dialogare con tutti coloro che credono in una presenza significativa del cristiane-



simo nel mondo, una presenza salvifica che testimoni la morte e resurrezione di Gesù.

Credo in una prospettiva "comunitaria" che rappresenti una speranza di salvezza fondata sulla consapevolezza della comune condizione di peccatori, che si manifesti nella cultura del perdono e dell'accoglienza nella diversità. Possiamo avere opinioni diverse sul mondo e sulla politica; come cristiani possiamo anche essere in disaccordo sul modo di essere Chiesa, ma non possiamo continuare ad alimentare sterili dispute su questioni dottrinali, quando ben altre dovrebbero essere le urgenze in questo tempo di ingiustizia e di smarrimento. Un tempo in cui i conflitti sono espressione di un processo disgregativo, violento, che ha indebolito i vincoli di solidarietà fra uomini e fra popoli, ed ha accresciuto gli egoismi e le volontà di dominio degli uni sugli altri.

Le grandi questioni che travagliano l'umanità non possono trovare risposta in una religione consolatoria e in un *apparato dogmatico o precettistico* (come lo chiama Bodrato): *questo insieme di costumi, di regole, di simboli e di "verità" tradizionali*. Serve forse una "fede" che esprima ricerca di prossimità, volontà di condivisione, spirito di conversione. Serve una forza interiore che non ci faccia sentire soli nella lotta quotidiana contro l'estraniamento, contro la perdita di identità prodotta da un "pensiero unico" che vuole tutti omologare, cancellando le nostre radici originarie e la nostra personale capacità di amare.

Il cristianesimo delle origini aveva il suo centro nella vita comunitaria, nel primato dell'*agape* che è in controtendenza al potere del mondo. È questa la forza di aggregazione di quei "frammenti" di umanità che ancora resistono alla disgregazione prodotta dall'individualismo e dall'utilitarismo, e che rende ancora possibile sperare, contro ogni evidenza, che il male non prevarrà.

Se il *pensiero laico* può giudicare questa prospettiva come "minimalista", lo si deve forse al fatto che neanche la Chiesa si sforza di interpretare quegli elementi *crisologici* che sono presenti nella cultura moderna e che

vanno vissuti all'interno delle grandi questioni che pure la cultura laica ha affrontato ma non risolto. Basti pensare alle enormi possibilità della globalizzazione e dell'uso della tecnica dentro ad una prospettiva di giustizia e di cooperazione pacifica fra i popoli. Sogni, forse utopie, ma che altro è il "libero mercato" se non fa i conti con il cosiddetto "realismo" del massimo profitto?

Se si vuole impedire che l'individuo umano sia funzione della tecnica o dell'economia, se si vuole liberarlo dal potere delle forze che lo vogliono ridurre in schiavitù, si deve attrezzarlo culturalmente a fare delle scelte, e aiutarlo umanamente a recuperare valori come la solidarietà, il dialogo, la partecipazione, l'impegno politico e sindacale. Così è per il cristiano moderno. La Chiesa può aiutarlo a vivere nella fedeltà a Cristo, rendendo percepibile l'annuncio di salvezza che passa anche all'interno della scienza e dell'economia, ma non può "imporgli" delle scelte, pena l'annullamento del contributo libero e originale di ciascuno e il tradimento dello stesso annuncio cristiano.

Oggi è essenziale, affinché l'annuncio sia intelligibile, possedere capacità spirituale di discernimento, ma quanti cristiani laici si sono formati ad una visione salvifica della politica? Eppure molti di loro occupano anche posizioni di grande responsabilità, in settori decisivi per uno *sviluppo responsabile* a livello regionale e mondiale. Questa responsabilità non potrà essere assolta da nessun *vademecum* che si voglia sostituire ad una coscienza attenta alla Parola di Dio.

Come si fa, ad esempio, a porre dei vincoli rigidi sull'impiego delle *cellule staminali* in campo terapeutico, e non avere pietà per i molti sofferenti che attendono con ansia qualche speranza di vita dalla ricerca medica? Perché gli stessi precisi vincoli (o divieti) non si pongono nel condannare *esplicitamente* chi fabbrica e vende armi, strumenti di morte, frutti maligni di una *tecnica* asservita al puro interesse economico e sfuggita al controllo della politica?

La crisi del "razionalismo" e della moder-



nità responsabile delle estremizzazioni liberiste, non è “esterna” alla Chiesa ma è interna al cristianesimo storico. Questa crisi non può essere esorcizzata ripudiando la modernità e ritornando *all’età dell’oro* della “tradizione” e delle leggi naturali, ma può essere affrontata riscoprendo l’essenza del cristianesimo nella modernità. Ma quale è l’essenza del cristianesimo?

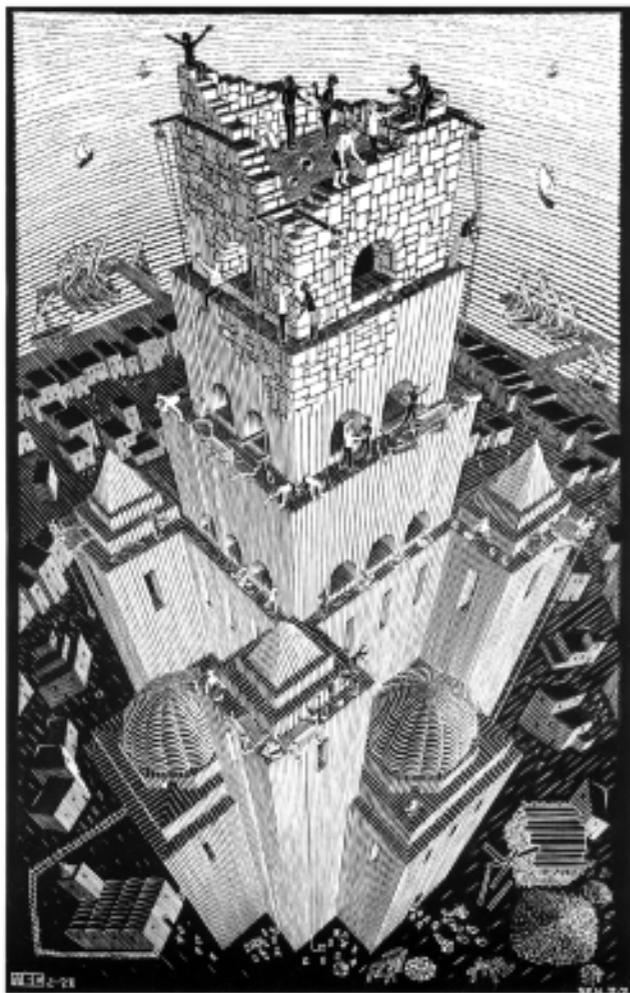
Cristo non è ideologia, è l’evento che ha cambiato la storia perché Dio si è immerso pienamente nella nostra umanità. Dopo questo “evento” nulla ha più avuto lo stesso significato: il paradosso delle “beatitudini” ha rovesciato i valori che stanno alla base di ogni

“potere” e che le ideologie hanno tentato di assolutizzare, antepo-  
nendo il mercato alla persona e lo Stato all’individuo.

Più modestamente, la logica “laica” del metodo scientifico si propone di imparare dai propri errori, diffidando delle *verità assolute*, ma sottoponendo scoperte e innovazioni a verifiche per prova ed errore, per essere ricondotte all’idea di “bene comune”. Un concetto sul quale dovrebbero “convenire” le diverse culture laiche e religiose e i diversi sistemi valoriali, sociali e politici, com’è avvenuto con la dichiarazione dei “diritti umani”. Certamente è la strada più difficile, ma è l’unica che tiene conto della fallibilità umana.

Ogni sistema sociale che ha adottato la regola democratica persegue almeno teoricamente questo obiettivo del *bene comune*; ma allora per quale scopo si vuole dichiarare che lo spirito che unisce l’Europa sono le comuni radici cristiane? È forse questo il significato della inculturazione cristologica? Penso di no! Il cristianesimo potrà forse essere meglio percepito se i cristiani si sforzeranno di viverlo come “gratuità”, rinunciando per sempre ad ogni “primato” fondato sul potere, ma anche se accetteranno di associarlo alla virtù laica della *razionalità* che è il frutto migliore che ha prodotto l’Europa dei “lumi”.

Vi è un problema di “inculturazione” della fede, caratterizzato da una incapacità del cristianesimo di essere nella storia come *seme e fermento* senza diventare ideologia del potere sociale. L’esistenza di una struttura di potere che si definisce Chiesa impedisce l’esistenza di un cristianesimo “minoritario” del grano di senape, capace di rompere con un passato di centralità e di dominio, per riscoprire le proprie radici evangeliche.





## Fine del cristianesimo

Caro don Gianni,

riguardo al dibattito intorno alla *fine del cristianesimo*, mi sembra importante premettere, come lei fa, che il cristianesimo non è una ideologia ma l'esperienza della salvezza. Purtroppo, forse dal momento in cui divenne religione di Stato, esso di fatto è anche una ideologia, un pensiero rigido, una partigianeria politica e, infine, un'etichetta. Stando così le cose, il cristianesimo-ideologia dovrà tramontare, giacché vive di contingenza. Non così il suo cuore nascosto e rivelato ai "semplici", a quanti si spogliano di condizionamenti mentali e giungono a quella pace e a quell'amore cristico che, per essere gustato, richiede una verginità, farsi "vaso" che accoglie l'acqua viva. Credo che in ebraico la parola "vergine" significhi "vaso".

Non stupisce che le anime in cerca di libertà e di fondamento nell'Essere (Dio) si siano spesso distaccate dalla religione-istituzione. Penso, ad esempio, a Jorge Luis Borges quando afferma con grande rispetto, ma con scandalo per i dogmatici, che "la religione è parte della letteratura fantastica". Lo scrittore rivendica lo spazio "altro" che il Divino occupa e offre, perché il "fantastico" è capace di creare senso, finalità e progettualità.

Esistono i grandi sogni collettivi, le fantasie (o rivelazioni?) di popoli, che sono davvero "pane disceso dal cielo" e sorreggono la loro comunità nella gioia e nel dolore. Penso a quello spirito elevato che è stato Alce Nero, un grande capo Sioux, il quale ha dettato le sue memorie a un bianco, senza l'ombra di rancore contro chi ha distrutto la sua gente. Forse non tutti sanno che Alce Nero si è convertito al cristianesimo, che per quarant'anni è stato catechista, in quanto credeva che il suo Dio, il Padre, è il nostro stesso Dio.

Non stupisce nemmeno la tendenza *New Age*: essa ha un perché, dice che la nostra religione sta diventando lettera morta. Cosa fa l'affamato nullatenente? Ruba. Così oggi ru-

biamo lo yoga, lo sciamanesimo, la teosofia, il vedanta, lo zen, e così via... Il male non è questo, esistono altri grandi mali, per esempio aprire il Vangelo con la paura dell'inferno eterno. Nessuno che spieghi che eterno non significa "senza tempo" ma "non tempo". L'eternità è uno stato di coscienza e come tale atemporale; ma l'inferno travasato nel tempo può durare magari tre minuti, tanto quanto una frecciata d'odio, di intolleranza verbale. Allora si preferisce la scuola di un Lama tibetano, il quale spiega la natura mentale degli inferni, *dai quali si può uscire*. Ma Cristo non è Signore anche degli inferi, nei quali è sceso? Non sa tutta la verità che ci fa liberi?

Quale spazio trovo, all'interno del cattolicesimo, nella mia città, Trieste, per rigustare la spiritualità delle Sacre Scritture? Uno spazio in cui non ci sia la pretesa di convertire o, peggio, di denigrare le altre religioni. Esistono piccolissimi spazi elitari (il tempo di una conferenza), sporadici, ma non esistono luoghi abituali di incontro ecumenico, fruibili da tutti.

Questo vuoto di Spirito, inversamente proporzionale all'ampiezza delle strutture legate a ciò che si può definire "burocrazia e gestione aziendale della religione", è un fatto grave e avvilente. Nelle parrocchie ho riscontrato una chiusura quasi totale verso le altre professioni di fede, e anche grande ignoranza in relazione alla nostra stessa religione. Ho sentito presbiteri spiegare ai bambini il nocciolo del cristianesimo in questi termini: "Da quando è venuto Gesù, Dio Padre non è più arrabbiato con noi". Davvero avvilente. Il dio iroso genera risentimento. "Umano, troppo umano", scrive Nietzsche, a ragione.

Intanto gli oratori nel ricco Nord-Est italiano vengono dotati di palestre, teatri, campi di calcio... Tutto o. k., ma è tutto secondario, mondano, se non si cerca il regno di Dio. Un regno che è innanzitutto disponibilità, accettazione, riconoscimento dell'alterità affinché io e tu diventiamo noi, senza che nessuno dei due ingoi l'altro, con l'ansia famelica della



sopraffazione o con il gelo dell'indifferenza.

Chiudersi è morire. Allora è migliore la macrobiotica, il "fai da te" religioso, il paganesimo. "Pubblicani e prostitute" dello Spirito, in ricerca e disponibili, ci passeranno avan-

ti nel regno, perché chi cerca sinceramente troverà.

Cordialissimi saluti e grazie per l'ascolto.

*Graziella Atzori*





## **Lego** *il libro e la città*

Percorsi di letture e confronti promossi da  
*Associazione Esodo, Centro culturale S. Maria delle Grazie, Casa dell'Ospitalità*

**Centro S. Maria delle Grazie - via Poerio, Mestre (Ve)**

**7 marzo 2003, ore 17.00**

la lettura: GIUSEPPE BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea*, Dehoniane 2002

il confronto: **Giuseppe Barbaglio - Rinaldo Fabris**

*"Gesù, ancora tra Storia e Fede..."*

coordina **Gianni Manziega**

**4 aprile 2003, ore 17.00**

la lettura: AUTORI VARI, *Simplègadi*, Esedra 2002

il confronto: **Giangiorgio Pasqualotto - Mario Tronti**

*"Sfide di Oriente e Occidente"*

coordina **Michele Bertaggia**

**9 maggio 2003, ore 17.00**

la lettura: *"Esodo"* - 2002

il confronto: **Aldo Bodrato - Carlo Bolpin - Paolo Ricca**

*"Nel tempo, la Speranza, oltre il tempo"*

coordina **Lucio Cortella**

**13 giugno 2003, ore 17.00**

la lettura: LOUIS MASSIGNON, *L'eredità di Abramo*, Medusa 2002

il confronto: **Paolo Bettiolo - Domenico Canciani**

*"Ebraismo, Cristianesimo, Islàm, figli dello stesso Padre"*

coordina **Michele Bertaggia**

Il percorso di lettura è curato da Michele Bertaggia e Lucio Cortella

## Prepariamo il prossimo numero

*Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.*

*Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato alla messa a punto del tema e al suo sviluppo.*

Le regioni del Nord-est sono state investite da rapidi processi che hanno rotto i tradizionali soggetti identitari, hanno frammentato in individualismi egoistici il "sociale": come è potuto avvenire che un cattolicesimo solidaristico non sia riuscito a immunizzare la società, se non a costruire un'alternativa, di fronte alla disgregazione sociale ed etica, fino alle diffuse propensioni xenofobe?

Lo stesso "mondo cattolico" forte e compatto, ha subito questi processi disgregativi: la sua fine, con la connessa fine dell'unità politica (e morale?) dei cattolici, è ormai un dato acquisito, ma appare chiara l'assenza, nella chiesa del Triveneto, di elaborazione d'adeguate forme di vita e testimonianza comunitaria. C'è il pericolo che il ritorno della domanda di religiosità si manifesti in forme neopagane, di *fai-da-te-bricolage-religioso* rispondente al bisogno di star bene individuale, combinando forme di religiosità "localistica" con la omologazione ai modelli globalizzanti del consumismo.

Vorremmo approfondire nel prossimo numero di *Esodo* i seguenti punti:

- la cristianità del Nord-est si avvicinava più alla comunità evangelica o al "paganesimo"? Le trasformazioni nei modelli culturali e religiosi (xenofobia, intolleranza, indifferenza morale, perdita di legami sociali) sono fenomeni marginali o prevalenti?

- che modelli di chiesa sono oggi presenti?

- l'assenza di "luoghi" di comunione e condivisione interni alla stessa chiesa e con i "non credenti" e le altre comunità religiose è dovuta anche alla paura dell'altro, alla mancanza di solide "antropologie", sapienze etiche e spiritualità che "fondino" l'unità delle differenze, l'identità come alterità, l'interdipendenza tra locale e globale... La chiesa del Triveneto ha/investe risorse per affrontare tale sfida? O si chiuderà nel proprio moderno "rustico"?

I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti vengono utilizzati esclusivamente per l'invio della pubblicazione e non vengono ceduti a terzi per alcun motivo (Legge 31.12.96 n. 675)

---

*Collettivo redazionale:*

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Laura Guadagnin, Gianni Manziega, Luigi Meggiato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti.

*Collaboratori:*

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Roberto Lovadina, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Salvatore Natoli, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

---

# ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

---

n. 1 gennaio-marzo 2003

Autorizzazione del Tribunale  
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Amministrazione:  
Claudio Bertato, Carlo Bolpin,  
Francesco Vianello.

**Redazione e Amministrazione:**  
c/o Gianni Manziega  
viale Garibaldi, 117  
30174 Venezia - Mestre  
tel. e fax 041/5351908

Direttore responsabile: Carlo Rubini  
Direttore di redazione: Gianni Manziega

*Quote associative:*

soci ordinari	Euro 20.00
soci sostenitori	Euro 55.00
soci all'estero	Euro 26.00

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

**Esodo**

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.provincia.venezia.it/esodo>

E-mail: [esodo@libero.it](mailto:esodo@libero.it)

Stampato dalla tipografia Grafica & Stampa  
di Zillio Riccardo e Busetto Paolo Snc  
via Brunacci, 5/A  
30175 Marghera (VE)  
tel. 041/935090 - 041/932605



Associato  
all'Unione Stampa  
Periodica Italiana

Euro 6.00  
(iva comp.)