

RELIGIONI E POLITICA



di Antonio Zucaro

Sommario: I – Considerazioni generali pag. 1; II – Il cristianesimo pag. 19; III - L'insegnamento di Buddha pag. 33; IV - Conclusioni pag. 47

I – Considerazioni generali

1. Introduzione - La maggiore delle contraddizioni che attraversano la globalizzazione in atto sembra essere quella tra la crescente integrazione delle società, delle economie, delle culture da un lato, e dall'altro un evidente incremento dei conflitti, tra i diversi sistemi paese ed al loro interno. Nelle vicende derivanti da questa contraddizione **augmenta il ruolo delle grandi religioni**, nonostante la secolarizzazione del modo di pensare e di vivere della maggior parte degli abitanti del pianeta. Ruolo che giustifica o genera conflitti, ma che viene esercitato anche per superare i conflitti e produrre pace e giustizia.

L'integrazione è prodotta dai flussi crescenti di denaro, dati, merci, persone, e sfocia in una omologazione delle culture. I conflitti nascono dalla resistenza a questi flussi che aggravano le conseguenze di una crisi economica ormai permanente, resistenza che spesso si traduce in una difesa delle identità collettive, culturali ed anche religiose.

Le persone comunicano, consumano, producono, apprendono secondo stili di vita omologati su scala globale, orientati dal modello consumista

occidentale diffuso e potenziato nell'immensa rete del *web*, senza sottomettersi e neppure tener conto di precetti e comandamenti di origine religiosa. E tuttavia accorrono in milioni alla Khumb Mela¹, alle adunate papali o ai pellegrinaggi alla Mecca. Le religioni pesano sempre di più nella vita dei popoli.

È in corso un conflitto mondiale a bassa intensità con organizzazioni ispirate da una versione integralista dell'Islam. Nel Medio Oriente questo conflitto diventa guerra aperta tra l'Islam sunnita e quello sciita, guerra che si intreccia con l'eterno conflitto con Israele, anch'esso giustificato come una contrapposizione tra religioni. Di contro, i messaggi di pace del Papa e, in minor misura, del Dalai Lama sono ascoltati da gran parte dell'opinione pubblica.

Sia le tendenze all'omologazione sia la ripresa delle religioni sono sospinte dagli interessi forti, propri dei centri di potere economico e politico. Per la secolarizzazione totale della *way of life* gioca la dilatazione del mercato dei beni di consumo, la trasformazione, attraverso la pubblicità, di ogni esigenza od aspirazione umana in un bisogno economico, e perciò l'equivalenza etica e valoriale di tutti i desideri ed i comportamenti possibili. Sull'altro versante, la motivazione religiosa serve alle classi dirigenti per ottenere un consenso di massa ai conflitti, attuali o potenziali, che hanno cause ed obiettivi assolutamente terreni, di potere politico e di potere economico, di controllo di territori, di mercati, di risorse. Controllo che passa dal controllo delle persone ottenibile attraverso la religione, tornata ad essere, come in passato, un potente veicolo di condizionamento dei popoli.

¹ La Kumbh Mela è un pellegrinaggio Hindu che si svolge periodicamente con modalità diverse ed in luoghi diversi, il cui fulcro è l'immersione collettiva dei fedeli in un fiume sacro, che generalmente è il Gange. Al Maha Kumbh Mela di Allahabad del 2013 hanno partecipato, secondo le diverse fonti, da circa 80 a 100 milioni di persone.

Per comprendere meglio le radici dei conflitti in corso e le prospettive di superamento dei medesimi sembra opportuno, perciò, anche uno sforzo di approfondimento delle cause di questa rinnovata influenza delle religioni in un mondo che vede un'accentuata laicizzazione dei modi di vita. Due tendenze che possono collegarsi in positivo, come per i giovani cattolici che fanno l'amore nel corso di raduni di massa col Papa, o in negativo, come per i fanatici jihadisti in Europa, che si drogano, si prostituiscono o bevono alcolici mentre preparano attentati sanguinosi in nome del Corano, che quei comportamenti condanna.

Nell'approfondire queste contraddizioni, sarà bene aver presente che l'impatto della religione sulla vita delle persone viene studiato, di solito, sotto l'influenza delle convinzioni nutrite in materia da chi studia, ed in particolare del suo essere credente o meno. Si può citare come esempio la valutazione dell'alienazione religiosa, che per Hegel, credente, rappresentava un fenomeno positivo, mentre Marx, ateo, ne dava una interpretazione negativa. Lo sforzo, invece, dovrebbe essere quello di considerare il più obiettivamente possibile le diverse tendenze ed i loro effetti sulla cultura, sulla psicologia di massa e sulla vita sociale e politica. Sapendo che, comunque, un lavoro di questo genere nasce da motivazioni e da convinzioni attinenti ai rapporti tra dimensione interiore e dimensione sociale, convinzioni che da questo lavoro saranno modificate in un senso o nell'altro.

2 - La ripresa della religione - Per comprendere l'evoluzione recente della psicologia di massa intorno alla questione religiosa ci si può avvalere, almeno per l'Occidente, del paradigma proposto da Umberto Galimberti.² In sintesi, ai grandi interrogativi dell'esistenza umana posti dal suo rapporto col dolore, la vecchiaia, la morte, la storia della cultura occidentale ha fornito nel

² Umberto Galimberti, *"Psiche e techne"* ed. Feltrinelli, Milano 1999.

tempo risposte diverse. Per gli antichi Greci la potenza che genera è la stessa che dissolve, per cui anche il dolore e la morte sono iscritti nel grande ciclo della natura, indipendente dagli dei e dagli uomini. Per la religione cristiana, invece, il ciclo della natura è espressione della volontà di Dio che l'ha creata, così come ha creato l'uomo. Tuttavia l'uomo nasce con una colpa, il peccato originale, concetto presente anche nell' Islam e nell'Ebraismo. Dal peccato originale, ovvero, a grandi linee, la separazione dell'intelligenza umana dalla volontà di Dio, nascono tutti i peccati, che sono la prima causa del dolore. Dalla colpa ci si salva con la redenzione, resa possibile da Cristo, dalla sua venuta tra noi, dalla sua morte e resurrezione. Questa spezza il ciclo della natura, vincendo la morte e dando fondamento alla promessa di incorruttibilità ed immortalità dell'anima individuale. L'anima individuale, va detto, è un concetto individuato già dai Greci (*psyché*), che costituisce un presupposto essenziale delle religioni monoteiste,

Nell'età moderna avviene un rovesciamento dello schema della redenzione cristiana, con l'uomo che si fa garante della propria salvezza avvicinandosi a Dio sul terreno della conoscenza, con Galileo e Cartesio, e sul terreno della potenza, con Bacone, attraverso la scienza e la tecnica. Recuperando, così, il dominio della natura perduto col peccato originale. La triade colpa, redenzione, salvezza resta cambiando significato: la colpa non è più il peccato, ma l'ignoranza; la redenzione è la rimozione dei limiti alla conoscenza attraverso la scienza; la salvezza è il progresso, la graduale liberazione dal dolore, dalla malattia, dall' infelicità attraverso la tecnica. La storia continua a dare un senso allo scorrere del tempo, ma lo scopo finale diventa la liberazione dell'umanità sulla terra, più che nell'alto dei cieli. Spostandosi poi dal livello della conoscenza a quello della politica, la colpa è la condizione di oppressione e di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, fondata sull'egoismo e sull'ignoranza, la redenzione è data dalla consapevolezza e

dalla lotta politica, la salvezza è la fondazione di una società più giusta e più libera.

Con la secolarizzazione, dunque, l'uomo si è svincolato sia, in parte, dai limiti terreni posti dalle leggi della natura, sia da quelli religiosi posti dalla volontà di Dio. Restano la malattia, la vecchiaia, la morte, limiti propri della condizione umana, anch'essi tuttavia, almeno in parte, superabili dal progresso della tecnica. Ma la tecnica non ha altro fine che il suo stesso potenziamento: non salva, non redime, non garantisce. Sospinta dalle forze economiche dominanti, cresce su sé stessa, si sviluppa senza direzioni e senza limiti, viola l'ordine naturale delle cose. Al giorno d'oggi la promessa di salvezza del progresso tecnico mostra sempre più la sua falsità. La crisi economica riduce il benessere, l'inquinamento attacca la salute, le guerre minacciano la vita stessa delle persone. Quanto alle promesse del progresso politico, pur nella loro diversità avevano comunque mostrato fortissimi limiti già nel corso del secolo passato, in tutto il mondo.

Di fronte ai pericoli, al dolore, alla morte, di fronte al grande Caos in atto le persone si sono trovate prive delle speranze fornite dalla cultura laica, smarrite, insicure. E dal profondo è emersa l'invocazione di Heidegger: *"Ormai solo un Dio ci può salvare"*³. Secondo Galimberti, tuttavia, neppure questo risveglio religioso basterà, in prospettiva, a salvare la religione dal soccombere di fronte alla tecnica.⁴ Questo ritorno alla dimensione religiosa si è originariamente prodotto nell'evoluzione della cultura occidentale. Tuttavia, nella misura in cui questa è divenuta globale attraverso il progresso tecnico, il consumismo, il web, l'emersione dei suoi limiti ha investito anche

³ Martin Heidegger *"Ormai solo un Dio ci può salvare"* Guanda ed., Parma 1987

⁴ Per Galimberti la "tecnica" costituisce una dimensione dell'agire umano che si è autonomizzata, si va espandendo ad una velocità crescente, sta invadendo tutte le altre dimensioni. In particolare, poiché non tende ad altri scopi che non siano il suo funzionamento, e il potenziamento di questo, la tecnica toglie senso ad ogni ricerca di senso, ad ogni prospettiva di liberazione, ad ogni speranza di salvezza. Perciò, nel suo crescere, finirà col cancellare anche la religione.)

gli appartenenti ad altre aree e culture, e dunque ad altre religioni. Questa ripresa, naturalmente, ha assunto aspetti ed avuto conseguenze anche molto diverse, a partire dal modo di vivere e dall' essere sociale delle persone. E dalla relazione con la politica.

Rispetto a questa il maggior peso delle religioni organizzate si è tradotto in una pressione più accentuata sulle opinioni pubbliche, sulle istituzioni, sulle politiche di settore, per orientarle nella direzione voluta. Questa direzione, tuttavia, non è univoca. Anche nell'ambito di una medesima religione, infatti, convivono indirizzi diversi su una questione che per la politica è cruciale, ovvero il rapporto con gli "altri". Siano essi i fedeli di altre religioni, le persone di diverso orientamento e di diversa etnia, siano anche i fedeli "propri" che non si conformano ai precetti religiosi perché influenzati da altri valori e da altre esigenze. Rapporto che si può porre in termini di chiusura o di apertura, di rifiuto o di accettazione, o in termini di mediazione tra questi due poli, articolandosi nella realtà delle diverse religioni in base alle differenze culturali, storiche, sociali tra le religioni stesse. Per comprendere queste articolazioni, tuttavia, appare necessario partire da alcuni tratti comuni alle diverse religioni organizzate, da definirsi a questo fine in termini necessariamente schematici e dunque parziali.

3 - La Fede e le Chiese - Il centro della religione è la fede, ovvero la convinzione dell'esistenza di Dio. Nelle tre religioni monoteiste Dio è l'Essere supremo e perfetto, che ha creato l'universo e tutto ciò che questo contiene, fino agli esseri umani. La fede è propria dell'essere umano. Si pone, perciò, come rapporto tra l'Essere supremo, anima dell'infinito, e l'essere umano, anima individuale che si esprime nella coscienza di sé. Come s'è accennato, la separazione tra l'intelligenza individuale e Dio è alla base del peccato originale, che si supera grazie alla fede ed alla religione, recuperando il

rapporto tra Dio, come anima dell'infinito, e l'anima individuale, che per questa via si assicura l'immortalità.

Il recupero del rapporto con Dio si realizza comunque a livello individuale, perché l'anima è individuale. Tuttavia, il rapporto può essere diretto, con la preghiera, la lettura del Libro, la riflessione su questo, o mediato dalla comunità organizzata dei fedeli, con la preghiera comune, l'osservanza dei riti, l'ascolto e l'obbedienza ai religiosi. Nelle diverse religioni, la comunità dei fedeli è organizzata dai religiosi in forme diverse. Per i Cristiani, la comunità dei fedeli è la Chiesa.

Il termine "Chiesa" proviene dal greco *Ekklesia*, che in origine significava assemblea e successivamente passò ad indicare la riunione di fedeli ed insieme il luogo di questa riunione. Da molto tempo, come sappiamo, Chiesa è sia l'edificio dedicato al culto sia la comunità organizzata dei fedeli, l'insieme del gregge e dei pastori, la Chiesa con la maiuscola. Che per i cattolici è una sola, la Chiesa di Roma, con una organizzazione gerarchica del clero facente capo al Papa, mentre i protestanti e gli ortodossi hanno Chiese diverse, ciascuna col suo clero ed il suo capo.

I fedeli sono le persone che hanno la fede e vivono secondo i precetti di questa, ovvero della (loro) Chiesa, in comunione con questa e con Dio. In tal modo, la dimensione interiore, del rapporto diretto tra anima individuale ed Ente supremo, si intreccia con la dimensione collettiva di un rapporto fondato sulla comunità organizzata dei fedeli. Ed è questa, necessariamente, la dimensione che prevale nella società, nella politica, nella storia.

L'intreccio è complesso, perché le anime individuali sono collegate tra loro non solo al livello della coscienza razionale, ma anche ad un livello più profondo, che si può definire con l'espressione di "inconscio collettivo"⁵. Ovvero, da un livello della vita psichica sottostante alla coscienza razionale

⁵ Nota disputa Jung-Freud.

ed anche all'inconscio individuale, dove operano istinti ed impulsi comuni ad una molteplicità di persone, se non a tutte, impulsi che assumono forme anch'esse comuni, come la "grande madre" o il "fanciullo divino", o la "dea dell'amore". Si può ritenere che questi contenuti psichici abbiano un'origine biologica o piuttosto esperienziale, e che siano perciò più o meno impersonali, ma è comunque evidente che quando emergono a livello cosciente vengono rielaborati dalla cultura delle singole comunità. Ad esempio, l'archetipo della grande madre diventa la Dea madre di alcune culture preistoriche, Iside per gli antichi egizi, Parvati per gli Indù, la Madonna dei cristiani, configurazioni diverse di un sostrato comune. In altri termini, alcune immagini-chiave, forme basilari del culto ma anche concetti fondamentali delle singole ideologie religiose, hanno radici nell'inconscio collettivo delle diverse comunità e nella loro cultura profonda.

Si può affermare, perciò, che la religione offre una sia pur relativa certezza del sé, sia come coscienza della propria identità, basata sull'anima individuale, sia come essere sociale, componente di una comunità poggiata su fondamenta condivise, sociali, culturali, religiose. Nella vita di oggi, esposta a mille stimoli, sollecitazioni, rischi, questa certezza di sé opera nella dimensione dell'immediato, del "qui-ed-ora", più che nella prospettiva dell'immortalità, superamento di una morte sempre più rimossa dal quotidiano. Certezza preziosa, perché consente di sopravvivere nel caos della società globale anche senza rispettare del tutto le regole e i canoni posti dalla propria confessione religiosa. C'è, infatti, una divaricazione tra la difesa del sé, offerta dalla religione, e le mille pratiche dell'affermazione di sé offerte dal consumismo, dai media, dal web, divaricazione che produce le frequenti contraddizioni tra convinzioni religiose e comportamenti individuali. Questi non vengono vissuti come "peccato", anche quando violano divieti e prescrizioni imposte dal clero perché nella dimensione del quotidiano basta la Fede, il riconoscersi nell'identità religiosa di una comunità, a dare certezza

al sé, mentre la prospettiva dell'oltre-la-morte, dove il peccato assume importanza perché compromette la salvezza, è sfocata e lontana.

Naturalmente, l'affermazione di sé può perseguirsi anche adottando uno dei modelli proposti dalla propria confessione religiosa secondo diverse tipologie di impegno personale, dalla vocazione alla vita religiosa al volontariato presso associazioni collegate, fino all'impegno politico militante, o anche militare, in organizzazioni ispirate da quella confessione religiosa.

4 - Fede, Autorità, Famiglia - L'adesione ad una chiesa, o ad una confessione religiosa, può condurre all'impegno politico perché, oltre a dare certezza del sé, può offrire una solida base al principio di autorità, stella polare della vita psichica individuale e collettiva, anch'esso finito nella crisi del caos globale.

Nel senso comune, il principio di autorità vale a livello sociale: una comunità sta in piedi se c'è un'autorità che la disciplina e la tiene insieme. In realtà, questo principio è profondamente radicato nella psiche dei singoli individui. Per comprendere questo radicamento ci si può avvalere di alcuni concetti di base elaborati al riguardo da alcuni pensatori della scuola di Francoforte, come Fromm, Horkheimer, Adorno.⁶

È nella famiglia, ed in particolare nel rapporto tra il bambino ed i suoi genitori, che si stabilisce il primo rapporto di subordinazione. L'autorità naturale del genitore adulto, fisicamente e psichicamente più forte del bambino, viene introiettata nella psiche di quest'ultimo, determinando una predisposizione all'obbedienza ed una conseguente reazione di rifiuto, di solito più debole. Questa disuguaglianza tra genitore adulto e figlio bambino

⁶ Possono citarsi, in particolare: *"Studi sull'autorità e la famiglia"* lavoro collettivo pubblicato a Parigi nel 1936 ed edito da UTET, Torino, 1974; *"La personalità autoritaria"* di Theodor Adorno ed altri, edito nel 1950 da Harper ed., New York; *"Fuga dalla libertà"* di Erich Fromm, edito nel 1941 da Farrar & Rinehart ed., USA.

si intreccia con quella di genere, tra padre e madre, producendo il modello della famiglia patriarcale, vigente in varie forme in tutte le società storiche fino alla nostra. La famiglia è la prima agenzia educativa della società. Immersa in questa, educa i bambini secondo le idee ed i comportamenti prevalenti in quella determinata situazione storica, ma al di sotto delle diversità culturali pesa comunque la struttura patriarcale della famiglia. Questa struttura si fonda, oltre che sui rapporti diseguali, sulla repressione del principio di piacere, punto chiave dell'educazione e perciò dell'evoluzione della psiche. Partendo dal dato fattuale che la ricerca del piacere, ovvero della soddisfazione gratificante di alcuni bisogni e pulsioni istintuali, può produrre in alcuni casi dei danni anche gravi a sé ed agli altri, l'educazione nella famiglia patriarcale arriva alla repressione del piacere in generale, come regola, concedendo alcune eccezioni come premio al fanciullo – o alla donna – obbediente. Questa repressione produce una struttura di regole, punizioni e premi, offrendo una risposta all'incertezza dell'individuo di fronte alle molte possibilità di piaceri che di solito si trova davanti, ed alle incognite sulle relative, possibili conseguenze. Ovvero, al di là del singolo atto, di fronte alle diverse prospettive della vita, del senso di sé, del rapporto con le persone più o meno vicine.

Qui si trova, perciò, l'altro fondamento del principio di autorità nella famiglia, che si proietta "naturalmente" nella struttura autoritaria della società, per cui l'obbedienza dovuta alla figura paterna diventa l'obbedienza dovuta all'Autorità costituita. Tuttavia, la disposizione all'obbedienza, fondata in origine sulla percezione della propria inferiorità ed incapacità a scegliere il meglio, può sminuire il senso di sé rispetto agli altri. Anche per questo, quasi sempre, viene mediata dai "valori", sentimenti positivi tradotti in canoni di comportamento dalle ideologie prevalenti e radicati nella psiche collettiva della comunità come fondativi della comunità medesima, fino a trasformare sia questa, come nazione o etnia, sia la famiglia, in valori a sé

stanti, incarnati dall' autorità che le governa, La definizione di questi "valori" è variata nella storia ed è varia anche oggi, sia nel loro sostrato psicologico ed emozionale, sia nella loro esplicitazione sociale ed istituzionale. Nell'arco di queste diverse definizioni prevalgono, naturalmente, quelle definite come "tradizionali": l'esempio più diffuso è la triade Dio, Patria, Famiglia (appunto). L'evoluzione delle società borghesi con l'affermazione di concetti chiave come la libertà e la proprietà, ha prodotto una evoluzione dei valori fondativi di queste società. In Francia, i valori di libertà, uguaglianza, fraternità, in origine universali, hanno costituito anche il fondamento del patriottismo "repubblicano", nonché dell'autorità, da Napoleone a De Gaulle. I valori fondativi degli USA aggiungono alla libertà ed alla famiglia la proprietà e l'opportunità di affermarsi, proiettando l'insieme nell'immagine dell'"America" e nell'autorità del Presidente. Anche sul versante progressista, i valori universali della Rivoluzione francese, con l'aggiunta del socialismo, sono stati posti a fondamento di società organizzate attorno all'autorità del Capo, e del Partito, che quei valori rappresentava. Come l'Urss, che si arrivò a definire Patria del Socialismo, guidata da Stalin, Padre dei popoli.

5 - Autorità spirituale e crisi dell'autorità politica - Come s'è detto, nel caos globale sono andati in crisi sia i valori "tradizionali" che quelli di nuovo conio. È andata in crisi la famiglia, nel modello patriarcale tradizionale ma anche in quello più aperto affermatosi nelle società occidentali come risposta alla crisi del primo. L'idea di "Patria" si è rivelata foriera di guerre, persecuzioni, stragi ed immani distruzioni. Le istituzioni politiche hanno perduto ovunque credibilità e prestigio, per l'incapacità generalmente dimostrata di dare risposte efficaci alla crisi economica e sociale, ma anche per il venir meno dei principi e dei valori sui quali si basava finora la loro autorità.

Al venir meno di queste strutture portanti della psiche individuale e collettiva le chiese, e più in generale le confessioni religiose, hanno risposto rilanciando i “valori” in termini assoluti, meta-fisici, al di là delle contingenze storiche e sociali, ciascuna secondo la propria ideologia più o meno aperta, ma tutte comunque riproponendosi come Autorità spirituale, fondata sul rapporto con la dimensione dell’Eterno, e dunque prima sorgente di ogni potere terreno, politico, familiare, sociale. Questa riproposizione del proprio ruolo viene resa “naturale” dalla struttura autoritaria di base presente in ogni religione organizzata, sia pure in termini diversi. In sintesi, questa struttura riproduce il modello della famiglia patriarcale all’interno della comunità dei fedeli. La religione cristiana ne costituisce una delle manifestazioni più evidenti. La “Sacra famiglia” è la proiezione archetipica della famiglia naturale, in cui se san Giuseppe è formalmente il padre, la Madonna è la “Madre” per antonomasia, Gesù è il “Figlio”, e in sostanza è il figlio di Dio, sempre definito come “Padre”.⁷ Pur con minore evidenza, anche le altre religioni monoteistiche sono saldamente radicate in questo schema. Dio è “Padre”, quasi sempre, proiezione nella dimensione ultraterrena della figura paterna, che dona, perdona e punisce, redime e salva l’anima individuale.

Questa configurazione paterna dell’Autorità spirituale si trasferisce sul clero, ovvero sulla gerarchia dei religiosi che organizza il culto. “Santo Padre” è il Papa, termine che proviene dalla medesima radice. “Papas” è il prete ortodosso, e “Padre” è un appellativo proprio di molte figure e ruoli, dai parroci ai monaci, tra di loro “fratelli”, fino al “padre spirituale”, confessore e consigliere assunto dal singolo fedele per essere guidato verso la salvezza

⁷ È pur vero che questa struttura archetipica non viene proiettata linearmente nella concezione della Trinità, apice della teologia cristiana, in cui tra il “Padre” e il “Figlio” non c’è la Madre, ma lo “Spirito Santo”. Forse perché se Dio dev’essere “uno e trino”, per mettere il Figlio allo stesso livello del Padre, considerare come terzo elemento quello femminile – la Madre – avrebbe significato riconoscere il principio femminile come componente costitutivo della divinità, riconoscimento incompatibile con una cultura patriarcale. Tuttavia, il culto della Madonna si è ampiamente ripreso, nella pratica religiosa delle masse, il ruolo che la teologia gli ha negato. Soprattutto nella pratica cattolica, più mediterranea e dunque influenzata, nel profondo, dalla figura ancestrale della Grande madre

della propria anima. In ogni caso, preti, mullah e rabbini possono essere solo di sesso maschile. Le donne, anche Sante, possono essere d'esempio, ma non assumere il ruolo di guida, perché questo, naturalmente, è del "padre".⁸ Oltre che ai monaci, al clero cattolico secolare è imposto il celibato ecclesiastico, con l'argomento che chi deve aver cura di una propria famiglia non può curare una famiglia più grande, ovvero la comunità dei fedeli. In realtà, dietro il celibato dei preti cattolici e dei monaci di diverse religioni, v'è la questione della castità, ovvero dell'astinenza sessuale, funzionale alla sublimazione di ogni energia interiore verso la dimensione dello Spirito. Per i preti cattolici, inoltre, la rinuncia al piacere sessuale fornisce autorevolezza alla loro funzione educativa sul versante della repressione sessuale e del principio di piacere in generale, alla base di molti "peccati", ricollegandosi anche per questa via a modello di funzionamento della famiglia patriarcale. Funzione e modello in ogni caso ben presenti anche nell'azione dei religiosi appartenenti ad altre confessioni, sposati ma ovviamente tenuti ad una vita morigerata.

La riproposizione del modello autoritario della famiglia patriarcale come base della propria autorità spirituale consente alle gerarchie religiose delle diverse confessioni di proporsi alla autorità politiche in crisi come nuovo, solido sostegno della loro autorità, oltre che del principio di autorità in generale, del quale si ritengono la prima, originaria manifestazione. Non solo perché l'autorità viene da Dio, ma perché si fonda sui valori – e sul modello – che la religione organizzata incarna, valori e modello che in ogni caso giustificano l'obbedienza alle altre autorità, politiche e sociali.

In generale, le diverse confessioni offrono consenso alle autorità politiche in cambio del riconoscimento del loro ruolo, ovvero di un potere di condizionamento delle scelte politiche nelle materie sensibili e del

⁸ Con l'eccezione delle "pastore" in una chiesa protestante come quella valdese.

mantenimento, o del conseguimento, di determinate prerogative e privilegi, con

Questo ruolo di sostegno, tuttavia, può volgersi nel suo contrario, in un atteggiamento di delegittimazione delle autorità costituite e di appoggio alle forze di opposizione. Questo atteggiamento di contrasto può avere due ordini di motivazioni: il primo attiene al mancato riconoscimento del ruolo, per scelte politiche difformi dalle indicazioni della confessione e/o di riduzione dei privilegi in vigore; il secondo attiene al rapporto in atto tra potere politico e società, la cui eventuale crisi non può non influenzare il rapporto tra potere politico e religione organizzata.

Le chiese, come comunità di fedeli, sono comunque immerse nella società in cui vivono, ne assorbono i sentimenti collettivi, le tensioni, le paure. Se la società, in grande maggioranza, assume un atteggiamento fortemente contrario al potere costituito la chiesa non può permettersi di continuare a sostenerlo, rischiando il distacco di gran parte dei fedeli.

Naturalmente, quando i due ordini di motivazioni si sommano, perché un potere politico screditato e contestato dai cittadini compie anche scelte contrastanti con gli insegnamenti e/o gli interessi materiali della chiesa, l'atteggiamento oppositivo di questa può diventare esplicito e determinato, con motivazioni attinenti alla sfera dei valori ma anche a quella politica, fino alla promozione attiva dei movimenti ed alla creazione di nuove organizzazioni avverse al governo in carica. E, nei casi estremi, a legittimare la rivolta, nella prospettiva che questa abbia successo ed instauri un nuovo potere politico, una nuova Autorità in cui la comunità dei fedeli e la gerarchia religiosa possa riconoscersi appieno. Gli esempi sono ben noti, dalla Polonia di Solidarnosc all' Iran degli ayatollah.

6 - Religione, violenza, guerra - All'esterno, l'identificazione di una confessione religiosa con la società e le istituzioni del proprio paese, nel caso

in cui questo entra in conflitto con un altro paese può portare quella confessione a condividere il conflitto, soprattutto se l'altro paese appartiene ad una diversa confessione religiosa. E' il Medio Oriente, oggi, l'area in cui emerge con evidenza l'intreccio tra un impegno politico che si veste coi panni della religione ed una vocazione religiosa che si trasforma direttamente in impegno politico, allo scopo di contrastare altre confessioni, altre forze politiche ed altri Stati, sullo sfondo di forti contrasti economici e violente crisi sociali, in una situazione di guerra endemica, tra Israele ed alcuni Stati arabi, tra sciiti e sunniti, coi rispettivi Stati, all'interno dell' Islam, ed infine, nell'ambito dei sunniti, tra l'impostazione teocratica delle monarchie del Golfo e quella più laica dell' organizzazione dei Fratelli musulmani. Fino alla Jihad propugnata esplicitamente dall'estremismo islamista di Daesh o di AlQuaeda.

Tuttavia, la guerra santa non è solo la Jihad. V'è un fondamento religioso – oltre che etnico - anche alla base dell'affermazione armata dello Stato di Israele contro gli arabi di Palestina e gli Stati circostanti. Nel secolo scorso, la guerra civile spagnola fu presentata dalla parte fascista come una “ crociata” cristiana contro il bolscevismo ateo, e le armate del Terzo Reich portavano cinturoni col motto “Gott mit uns”.

Si pone, a questo punto, la questione più generale del rapporto tra la religione organizzata e la violenza sulle persone. Crociate, jihad, pogrom sono tutti esempi in cui l'affermazione di una identità collettiva attraverso la religione, operata da autorità politiche e/o religiose, avviene in termini di violenza sugli “altri”, le persone di altre fedi, ritenute bugiarde, e/o di altre etnie, asserite inferiori. O anche alle persone della stessa comunità che non obbediscono alle regole poste dall'autorità politica e/o religiosa, nel nome di Dio. Come nella famiglia patriarcale, l'autorità del capofamiglia e il rispetto delle regole vengono imposti anche con la violenza (lo “ius corrigendi”) fisica, psichica, verbale, innanzitutto ai membri della famiglia. Poi, per difendere la

famiglia, la violenza può – e deve – essere usata contro gli altri, gli estranei che la attaccano. Così che la capacità di fare violenza diventa, in concreto, uno dei fondamenti dell'autorità del capo famiglia. E l'obbedienza dei membri si basa contemporaneamente sulla paura per sé e sulla sicurezza rispetto al mondo esterno derivanti dall'aggressività del Capo.

In generale, violenza è fare del male, infliggere una sofferenza, fisica e/o psichica, ad un'altra persona, per costringerla a fare o a non fare qualcosa, obbedendo alla volontà di chi fa violenza. Può avere diverse motivazioni, dalla necessità di difendersi dalla violenza operata dall'altra persona nei propri confronti, all'opportunità di imporre una regola all'altra persona nel suo stesso interesse, fino alla volontà di imporre all'altra persona di soddisfare un interesse di chi esercita la violenza. In ogni caso, la violenza è un'affermazione di sé, del proprio sé, nei confronti di chi la subisce. A volte, perciò, è gratuita, non avendo altra motivazione che questa affermazione di sé. È questa, tuttavia, la motivazione più profonda e più forte, perché risponde alla paura per la perdita, la compromissione o la mancata affermazione del sé. Si provoca dolore per esorcizzare la paura del proprio dolore. Si uccide un essere inerme non tanto per il "gusto di uccidere" quanto per esorcizzare la morte, la propria morte. È un rito, un atto forte che spezza la crosta della coscienza razionale per dare sfogo ad una pulsione profonda. Vale per ogni atto di violenza, dall'impiccagione di un omicida allo schiaffo data ad una figlia che torna a casa tardi. Anche quando è individuale, assume un carattere rituale perché è radicato anche nell'essere sociale, nell'inconscio collettivo della comunità, ad un livello profondo dove può intrecciarsi, attraverso la cultura della famiglia patriarcale, con la religione, trasformando l'atto di violenza in un sacrificio umano. Come nelle uccisioni di giovani donne da parte di capi famiglia islamici, per punirle di comportamenti contrari ai costumi tradizionali.

A livello sociale, la condivisione della violenza inflitta dall' autorità ai criminali, ai diversi, agli infedeli nasce dal bisogno di affermazione, o di riaffermazione, dell'essere sociale della comunità, rappresentato dalle forme della politica ed anche – spesso – dalla religione. In ogni caso, questa condivisione si fonda sul non riconoscimento della sofferenza dell'altro, del non avvertirla come propria, del non considerarla come sofferenza umana. Dunque, alla fine, nella negazione dell'umanità dell' "altro"⁹.

Questa negazione, tuttavia, è l'esatto contrario della com-passione, del sentimento di condivisione del dolore altrui, che è parte integrante della *pietas* cristiana e che inoltre costituisce il fondamento dell'*ahimsa*, la non violenza, radice del messaggio gandiano e del pacifismo buddista. Si apre, così, nell'ambito di queste confessioni religiose, una contraddizione esplicita tra un principio basilare della dottrina e la versione socialmente conservatrice, quando non integralista, di questa. Contraddizione che travalica la questione della violenza ed investe direttamente il rapporto tra religione e politica.

7 – L'anima propria e quella degli altri - Pur nella diversità delle culture, in ogni religione il singolo fedele vive la fede come un rapporto tra la propria anima individuale, fondamento della coscienza di sé, e Dio, anima dell'universo. Nella coscienza di questo rapporto v'è la consapevolezza che, come la sua, anche le anime delle altre persone sono in rapporto con Dio. In tal modo si stabilisce una sorta di triangolazione tra il sé, Dio, gli altri, che può assumere configurazioni diverse.

Se nel rapporto con Dio si fa perno sul senso di sé, sulla propria anima rafforzata, attraverso la religione, dal rapporto con Dio, allora si tende a considerare i rapporti tra gli altri e Dio come proiezione del proprio

⁹ Primo Levi "Se questo è un uomo" De Silva ed., Torino 1947. Einaudi, dopo averlo rifiutato nel 1947, l'ha pubblicato nel 1958.

rapporto. Perciò, gli altri, nella dimensione religiosa, vengono visti come un insieme articolato in gruppi in relazione alla distanza che li separa dal proprio modo di vivere la fede. Più vicini i confratelli, quasi uguali a sé, via via più lontani i fedeli di altre confessioni religiose più o meno simili alla propria. Fino a coloro che vengono ritenuti lontani dal rapporto con Dio, perché miscredenti o perché presi dal peccato.

Se invece, nel rapporto diretto tra la propria anima e l'entità divina, si fa centro su quest'ultima, spostando il senso di sé nella dimensione dell'infinito e dell'eterno, il senso di sé si affievolisce e la distanza dagli altri tende ad annullarsi, perché in quella dimensione tutte le anime si avvertono collegate, fino a fondersi nell'anima dell'universo.

Una importante manifestazione di quest'atteggiamento, in ogni religione, è costituita dal monachesimo, il ritirarsi dalla vita sociale ordinaria – e dunque dai rapporti diretti con le altre persone – per una pratica di vita interamente finalizzata al rapporto con l'entità divina, da soli, come gli eremiti, o insieme ad altri monaci, come nei conventi.

Anche in collegamento col monachesimo, in ogni cultura religiosa si è sviluppato il versante del misticismo, ovvero la ricerca di un rapporto diretto con la dimensione dell'infinito attraverso determinate pratiche a ciò finalizzate, come la preghiera, la meditazione, determinati esercizi fisici e/o mentali, fino a raggiungere stati alterati di coscienza.

Rispetto alle forme di culto più diffuse a livello sociale, praticate nelle diverse confessioni secondo le rispettive ideologie religiose, il monachesimo ed ancor più il misticismo tendono al superamento del diaframma creato da queste ideologie rispetto ai fedeli di altre religioni e filosofie, privilegiando il rapporto diretto tra anima ed anima all'interno della comune dimensione

della trascendenza, od anche solo di un riconoscersi reciproco come esseri umani.¹⁰

È pur vero che nel monachesimo e nel misticismo si presentano anche atteggiamenti più chiusi. Nel monachesimo la pratica collettiva secondo i riti prescritti da una determinata confessione può rafforzare l'identità sociale dei monaci come tali e come fedeli di quella confessione, e perciò come avversari, anche più convinti, dei fedeli di altre confessioni, magari appartenenti ad altre etnie. Nel misticismo la pratica individuale può condurre comunque ad un rafforzamento dell'ego, in modo da ostacolare un rapporto immediato con un'altra anima.

Rispetto alle forme ordinarie di coscienza e pratica religiosa collettive, fondate sui riti e sui dogmi delle diverse confessioni, resta comunque una maggiore disponibilità all'apertura verso le altre persone, anche di fede diversa, delle tipologie di pratica religiosa centrate su una proiezione diretta del singolo nella dimensione della trascendenza.

II - Il cristianesimo

1 - **Introduzione** - Nel cristianesimo questa triangolazione sé - Dio - altro s'è sviluppata attorno alla figura di Cristo. Questa figura è stata sviluppata dalla dottrina cristiana attraverso una elaborazione vastissima, dai primi secoli fino ad oggi, partendo dal personaggio storico di Gesù di Nazareth, ritenuto incarnazione di Dio come seconda persona della Trinità.

¹⁰ Molti sono gli esempi di tale atteggiamento, da San Francesco che va ad incontrare il Sultano fino ai Sufi dell'Islam, convinti che "le tre religioni (ovvero Islam, cristianesimo e giudaismo) sono in realtà una sola " e perciò, oggi, attaccati dal fanatismo jihadista.

Questa elaborazione è stata molto articolata e spesso controversa, ma oggi mantiene un nucleo centrale, comune alle diverse Chiese cristiane, assai rilevante ai fini del rapporto con le altre persone.

Cristo è insieme un uomo, e Dio che si è fatto uomo. Motore della creazione, la sua incarnazione riscatta l'umanità dal peccato originale, insieme al suo sacrificio sulla Croce. Nel Vangelo di Giovanni si afferma che Cristo è il Verbo che si fece carne.¹¹ Il Verbo, la parola di Dio, cioè il Logos, il disegno intelligente che ha prodotto e governa il creato, e che opera in ogni essere umano, attraverso Cristo che si è fatto carne.

Nelle altre religioni le figure storiche che hanno prodotto o elaborato il messaggio divino vengono definite col termine profeta, ovvero colui per la bocca del quale Dio parla agli uomini. Il portavoce della divinità, non la sua incarnazione. Infatti, Gesù di Nazareth viene considerato un profeta sia dal Giudaismo che dall' Islam.

Invece, per i cristiani, Gesù ha una natura insieme umana e divina, costituendo così una connessione diretta tra l'anima dell'universo e l'anima individuale di ogni essere umano. Questa particolare concezione del proprio fondatore costituisce, alla fine, la ragione per cui la religione "cristiana" si definisce come tale. Ora se Cristo, incarnazione del Verbo, si trova al fondo dell'anima di ogni essere umano, in ogni essere umano si può vedere Cristo. Soprattutto in chi, come Cristo, sta su una croce, soffrendo per la violenza di altri uomini. La *pietas* cristiana trova, così, un fondamento più solido, perché teologico e culturale, del sentimento di comunione con gli altri che pure può nascere, come s'è detto, dalla fede in altre religioni.

Nella dialettica tra posizioni di apertura e posizioni di chiusura verso gli "altri", propria di tutte le religioni organizzate, questa connotazione della figura di Cristo ha dato una marcia in più alle posizioni aperturiste ed

¹¹ (Giovanni 1, 14) Papa Francesco: Enciclica "*Laudato si'*", Roma 2015. Cap. II

umanitarie del cristianesimo, con modalità diverse tra le chiese protestanti e la Chiesa cattolica. Infatti, la dialettica tra le diverse posizioni all' interno di ogni chiesa è stata condizionata dall' organizzazione della chiesa stessa. La Chiesa di Roma, come s'è detto, è una piramide retta dal principio di autorità, avente alla base i fedeli, sottomessi al clero e poi ai vescovi ed infine alla figura del Papa; una costruzione solida, tenuta insieme dalla dottrina, elaborata dai teologi e spiegata ai fedeli sotto il magistero del Papa e della Curia romana. Le chiese protestanti, invece, non riconoscono l'autorità del Papa ed hanno una diversa concezione del clero, che aiuta i fedeli a leggere, interpretare e comprendere la Bibbia, ovvero il messaggio divino, senza tuttavia diventare l'unico, necessario mediatore tra questo messaggio ed i fedeli, com'è per il sacerdozio cattolico. Queste chiese, a loro volta, sono organizzate secondo modelli riconducibili, in sintesi, a due tipologie: una più gerarchica, con figure di vescovi a capo dei pastori ed una dottrina elaborata e stabile, ed una tipologia più democratica, fondata sulle assemblee dei fedeli guidate da pastori non sottoposti a vescovi, ma solo a comitati composti dai pastori medesimi, con una dottrina meno strutturata, fondata sugli scritti dei pastori più eminenti. Naturalmente, la dialettica tra le diverse posizioni, comprese quelle relative alla figura di Cristo, passa attraverso la gerarchia e la dottrina, diventando più complessa se la gerarchia è più forte e la dottrina è più massiccia, com'è avvenuto nella Chiesa di Roma, nella quale la posizione identitaria, di relativa chiusura agli "altri" nonostante la valenza aperta della figura di Cristo, è rimasta prevalente fino al Concilio Vaticano II.

2 – Il Concilio e la teologia della liberazione - Questo evento degli anni '60 ha ridefinito l'identità della Chiesa di Roma nell'attuale fase storica, attraverso percorsi e confronti assai articolati, perciò suscettibili di interpretazioni e narrazioni diverse. Tuttavia è innegabile la svolta in direzione dell'apertura che il Concilio ha impresso, più che alla dottrina, alla

vita stessa della Chiesa, partendo dalla figura di Cristo. L'Enciclica "*Gaudium et spes*", che del Concilio rappresenta il prodotto principale, è chiara al riguardo, come spiega Enzo Bianchi, priore di Bose.¹²

Partendo da questa prospettiva, il Concilio Vaticano II ha aperto un dibattito in cui il tema classico della liberazione dell'uomo - indicato nella dottrina cattolica col termine di *escatologia* ovvero della promozione della condizione umana alla vita di grazia operata dall'incarnazione del Verbo - viene collegato alla solidarietà con le situazioni di oppressione,

I principi ispiratori della teologia della liberazione risalgono alla visione francescana di una Chiesa povera per i poveri. Nella seconda metà del secolo scorso, a partire dagli anni '50, nella Chiesa cattolica del Brasile cominciò il movimento delle Comunità Ecclesiali di Base. In Europa, e particolarmente in Francia, si sviluppò l'esperienza dei preti operai, presto accusata di essere troppo vicina al comunismo e pericolosa per l'integrità della testimonianza cristiana, finché nel 1954 Pio XII ordinò a tutti i preti operai di tornare alla loro precedente opera pastorale. Soltanto dopo il Concilio Vaticano II, nel 1965, i preti operai furono riabilitati, e l'esperienza continua ancora oggi.

Nel 1968 durante la CELAM (Consiglio dei vescovi dell' America latina) tenutasi a Medellin in Colombia i vescovi sudamericani presero posizione in favore delle popolazioni più diseredate e delle loro lotte, pronunciandosi per una chiesa popolare e socialmente attiva. Nel 1975, si tenne il congresso teologico del Messico, cui parteciparono più di settecento specialisti, attorno al tema "Liberazione e cattività".¹³

¹² "*La chiesa dialoga con il mondo perché la sua fede in Cristo, télos, fine dell'umanità, le chiede di guardare all'uomo anche nella realtà della sua finitezza e del suo peccato come a una creatura che è sempre immagine di Dio nel mondo (cf. Gen 1,26-27), una creatura sempre chiamata a diventare, nel Figlio, il Figlio di Dio.*" (Intervento di Enzo Bianchi ad un Convegno della Facoltà teologica di Cagliari sul Concilio Vaticano II, aprile 2013).

¹³ Dopo quell'incontro, il francescano brasiliano Leonardo Boff pubblicò un testo fondamentale: "*Teologia della cattività e della liberazione*". Queriniana ed., Brescia 1977.

Insieme con la discussione dei teologi, l'intero episcopato latinoamericano scelse di essere al fianco delle lotte di liberazione del popolo. Nel 1979, durante la III conferenza generale della CELAM, a Puebla, in Messico, i vescovi definirono il concetto di opzione preferenziale per i poveri, come orientamento generale delle attività della Chiesa contro l'aumento delle disuguaglianze.

Del resto la teologia della liberazione si è sviluppata anche fuori della Chiesa cattolica, nelle chiese protestanti, di colore – si è parlato di una teologia della liberazione nera - ma non solo. In Sudafrica si è collegata alla lotta contro l'apartheid, avendo come protagonista il vescovo anglicano Desmond Tutu.

In America, fin dalla seconda metà del Settecento si era creata una chiesa nera conosciuta come “*black church*” fondata sull'idea che, se Dio aveva liberato il suo popolo dalla schiavitù del faraone, allo stesso modo avrebbe spezzato le catene che legavano gli afro-americani al dominio bianco. Da lì è cominciata una lunga storia di resistenza e lotta per il riconoscimento dei diritti dei neri guidata da carismatici capi religiosi fino al pastore battista Martin Luther King, lotta che si è idealmente collegata alla teologia della liberazione.

Tornando alla Chiesa di Roma, la discussione sul suo ruolo nella società moderna si è sviluppata a partire dalle conclusioni del Concilio Vaticano II e si è intrecciata con il dibattito sugli sviluppi della teologia della liberazione. L'avvio è stato dato dalle posizioni di apertura espresse dai principali documenti conciliari; al riguardo si possono innanzitutto segnalare gli elementi di riflessione e innovazione della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965) per una nuova definizione dei rapporti tra la Chiesa e il mondo; poi l'enciclica *Populorum Progressio* di papa Paolo VI (1967) che recita testualmente nell'incipit « *Lo sviluppo dei popoli, in modo particolare di quelli che lottano per liberarsi dal giogo della fame, della miseria, delle malattie*

endemiche, dell'ignoranza; che cercano una partecipazione più larga ai frutti della civiltà, una più attiva valorizzazione delle loro qualità umane; che si muovono con decisione verso la meta di un loro pieno rigoglio, è oggetto di attenta osservazione da parte della chiesa ». Ancora più netti alcuni contenuti della Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* (2013) - Capitolo II, parte I, par.59 : *"Oggi da molte parti si reclama maggiore sicurezza. Ma fino a quando non si eliminano l'esclusione e l'inequità nella società e tra i diversi popoli sarà impossibile sradicare la violenza. Si accusano della violenza i poveri e le popolazioni più povere, ma, senza uguaglianza di opportunità, le diverse forme di aggressione e di guerra troveranno un terreno fertile che prima o poi provocherà l'esplosione ".*

Tuttavia, lo sviluppo delle tesi più innovative ha portato ad una reazione del magistero, ovvero della dottrina ufficiale della Chiesa. Nel 1985 il cardinale Joseph Ratzinger affermava, riguardo alla "crisi" del post-concilio innescata dalle posizioni più innovative, che *"nelle sue espressioni ufficiali, nei suoi documenti autentici, il Vaticano II non può essere ritenuto responsabile di questa evoluzione che, al contrario, contraddice radicalmente sia la lettera che lo spirito dei Padri conciliari"*. Spiegava quindi che *"se per restaurazione intendiamo la ricerca di un nuovo equilibrio dopo le esagerazioni di un'apertura indiscriminata al mondo, dopo le interpretazioni troppo positive di un mondo agnostico e ateo; ebbene, allora una restaurazione intesa in questo senso è del tutto auspicabile ed è del resto già in atto nella Chiesa. In questo senso si può dire che è chiusa la prima fase dopo il Vaticano II."*

Sul versante della teologia della liberazione, le tesi più radicali sono state accusate dalle gerarchie ecclesiastiche di contaminazione con il marxismo e di compromissione con le lotte armate di liberazione, in un'epoca ancora segnata dalla divisione del mondo in blocchi e, in America latina, dall'esempio della rivoluzione cubana. Sul piano teologico si è

contestata l'elezione dei poveri a "luogo teologico fondamentale", ovvero a principale fonte di conoscenza del divino al posto della fede apostolica trasmessa dalla Chiesa. Il CELAM di Puebla, nelle sue conclusioni, ha condannato, oltre al ricorso alla violenza, la concezione di Cristo come il "sovversivo di Nazareth", perché incompatibile con la catechesi della Chiesa, e contemporaneamente ha riaffermato il dovere cristiano di portare la verità innanzitutto ai poveri, agli emarginati, a tutti coloro che riflettono nella loro vita il volto dolente del Signore.¹⁴

In conclusione vale la pena di citare Clodoveo Boff, fratello di Leonardo, che ha sintetizzato la posizione di Joseph Ratzinger nei termini seguenti:

*"Egli ha difeso il progetto essenziale della teologia della liberazione: l'impegno per i poveri a causa della fede. Allo stesso tempo, ha criticato l'influenza marxista. ha avuto chiara l'importanza di mettere Cristo come il fondamento di tutta la teologia ... Siamo legati a una fede e se qualcuno professa una fede diversa si autoesclude dalla Chiesa."*¹⁵ Dunque, riaffermazione dell'orientamento per gli ultimi e condanna non solo sul piano culturale ma anche su quello del diritto canonico dei sacerdoti che erano andati troppo oltre, come suo fratello Leonardo Boff, censurato più volte finché non ha deciso di rinunciare alla tonaca.

Successivamente, la fine dell'Unione sovietica ha fatto venir meno il timore che la teologia della liberazione facesse da cavallo di Troia del comunismo nel continente sudamericano. Placate, così, le polemiche più accese, la teologia della liberazione ha sviluppato una nuova prospettiva.

Ciò, grazie soprattutto al contributo di Leonardo Boff e dei suoi libri¹⁶ come: scoprendo lo stretto legame cosmico e mistico di necessaria

¹⁴ III Conferenza del CELAM (Puebla, Messico) 3 luglio 1980.

¹⁵ Intervista al giornale brasiliano *Folha de S. Paulo* del 2013, intitolata *"Irmão de Leonardo Boff defende Bento 16 e critica Teologia da Libertação,"*

¹⁶ Possono segnalarsi: *"Ecologia, mondialità, mistica"* Cittadella ed., Assisi 1993; *"Spiritualità per un altro mondo possibile"* Queriniana ed., Brescia 2009; *"Il Tao della liberazione"* scritto insieme a Mark Hathaway, Fazi ed., Roma 2014.

interdipendenza tra la solidarietà che gli esseri umani sono chiamati ad avere tra loro e quella che devono avere con la natura, nell'aut aut tra *homo sapiens* e *homo demens*. Questo sviluppo nel senso della riscoperta dell'ambiente e della necessità di salvaguardarlo, ha condotto l'ultima fase della teologia della liberazione a collegarsi al movimento "no-global", su una linea in cui alla contestazione del neoliberismo si aggiunge la promozione della pace fondata sulla giustizia e la richiesta di una partecipazione democratica efficace da parte dei movimenti di base.

3 - Papa Francesco - Questa prospettiva di un collegamento tra la difesa della natura e la difesa dell'umanità è divenuta la posizione ufficiale della Chiesa col pontificato di Papa Bergoglio, che simbolicamente ha scelto di chiamarsi Francesco, primo Pontefice romano ad assumere il nome del poverello di Assisi. L'Enciclica "Laudato Si"¹⁷ nel 2015, ha esposto compiutamente questo nuovo indirizzo. L' Enciclica, infatti, si pone come "Summa" della dottrina della Chiesa in versione aperturista, ambientalista, sociale, ricollegando encicliche, documenti, dichiarazioni precedenti, su una linea ispirata al Concilio Vaticano II ed alla stessa teologia della liberazione. Il punto di partenza è il Vangelo della creazione, ovvero l'esistenza di un Creatore, dalla quale deriva " *la ricchezza che le religioni – si noti il plurale – possono offrire per un'ecologia integrale ed il pieno sviluppo dell'essere umano* ". Il passaggio successivo, fondamentale, è il mistero di Cristo. " *Tutte le cose sono state create per mezzo di lui ed in vista di lui* " ¹⁸. E l'attività creatrice di Cristo è il logos, il Verbo divino che si fece carne, cioè uomo tra gli uomini. Nella creazione, dunque, v'è il comune fondamento della natura e dell'uomo, dell'ambiente naturale e dell'ambiente sociale. In particolare, su questo punto, si richiama il messaggio di Francesco d'Assisi – il cui nome il Papa

¹⁷ Papa Francesco: Enciclica "Laudato si", Roma 2015. Il titolo è ripreso dal Cantico delle creature di S. Francesco, "Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra".

rivendica d'aver assunto – perché in lui si riscontra fino a che punto siano inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore. Le ferite profonde inflitte alla natura e all'uomo sono prodotte dall'egoismo, fondato sull'idea che non esistano verità indiscutibili e che la libertà umana non ha limiti. Invece *“l'uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea sé stesso. Egli è spirito e volontà ma è anche natura”*. L'antropocentrismo deviato, che vede l'uomo dominatore assoluto della natura attraverso la scienza e la tecnologia, finisce col negare il valore proprio di ogni essere vivente, ed in particolare dell'essere umano. Mentre il pensiero cristiano tiene insieme il rispetto del creato e la valorizzazione di ogni persona umana, l'apertura ad ogni “tu” in grado di interagire, conoscere, amare. Perciò, occorre una *“coraggiosa rivoluzione culturale”*, per guardare la realtà in un altro modo, superando la frammentazione del sapere, utile a produrre singoli risultati ma che fa perdere il senso della totalità, delle relazioni esistenti tra le cose, dell'*“orizzonte ampio”*.

Su questa base si impiantano le narrazioni, le analisi, le proposte dell'Enciclica in materia di politica, economia, società, ambiente nei termini che l'hanno resa un punto di svolta. La necessità di superare la subordinazione della politica all'economia e dell'economia alla tecnologia, e di tutto l'insieme alla logica del profitto e del potere fine a sé stesso. La necessità di riportare la proprietà privata alla sua funzione sociale, di porre limiti allo strapotere delle multinazionali e del capitalismo finanziario, di cambiare il modello di sviluppo evitando di perseguire vie di mezzo tra la cura della natura e la rendita finanziaria, tra l'ambiente ed il progresso, perché portano solo a ritardare il disastro. La necessità, a questi fini, di una vera *“Autorità politica mondiale”*.¹⁹

¹⁹ Già postulata da Giovanni XXIII e da Benedetto XVI, vedi Enciclica cit., Cap.V, par. 1.

D'altra parte, la conferma della natura come limite alla libertà umana, nell'ambito del disegno intelligente della creazione, comporta la riproposizione esplicita della tutela dell'embrione umano, e dunque della condanna dell'aborto, e poi dell'indisponibilità del fine vita e del fondamento naturale della famiglia, rappresentato dall'unione di un uomo e di una donna.

Oltre alla "Laudato sì", una rappresentazione compiuta del pensiero di Papa Francesco è costituita dai discorsi rivolti agli incontri mondiali dei movimenti popolari,²⁰ riconducibili alle tre T di Tierra, Techo, Trabajo, in spagnolo.²¹ Discorsi centrati sulla denuncia dell'esclusione sociale e sulla necessità di un radicale cambio di sistema rispetto alla "globalizzazione inumana" oggi dominante. L'obiettivo è un nuovo umanesimo, che superi alla radice, nella cultura contemporanea, la scissione tra il codice dell'efficienza, regolativo della sfera economica, e il codice della solidarietà, riguardante la sfera sociale, con l'inevitabile prevalenza del primo. Com'è evidente, si tratta di uno sviluppo coerente dell'opzione preferenziale verso i poveri, dove si manifesta con chiarezza il disegno di spostare il centro della missione evangelizzatrice della Chiesa nel terzo millennio sulla questione sociale, sull'aumento delle disuguaglianze, su come contrastarlo. Con un invito del Papa sia ai cristiani, di non isolarsi in una "casta di diversi" che fondano sulla propria identità una pretesa superiorità rispetto agli altri, sia ai movimenti popolari, di non limitarsi al ruolo di "amministratori della miseria presente". Ai movimenti viene perciò richiesto esplicitamente di entrare nella politica con la P maiuscola, pur senza diventare partiti politici, evitando comunque il rischio di farsi incasellare, come quello di lasciarsi corrompere, sviluppando le proprie azioni lungo una linea di alternativa all'ordine esistente, per la partecipazione, la redistribuzione della ricchezza, un'economia solidale e

²⁰ EMMP – Encuentro mundial des Movimentos populares - Roma 2014, Santa Cruz (Bolivia) 2015, Roma 2016.

²¹ Tradotti in italiano come "Terra, casa, lavoro", titolo del libro che li raccoglie, edito da Ponte alle grazie, Firenze 2017.

sostenibile. Il Papa, da parte sua, si è proposto, più che come rappresentante, come collettore – oltre che ispiratore - di questi movimenti, per consentire la configurazione di una rete che raccolga una molteplicità di azioni facendo pressione sulle istituzioni, sui partiti, sui sindacati. Una rete che si articoli anche a livello regionale, come si è prospettato nell'incontro dei movimenti popolari degli Stati Uniti tenutosi a Modesto (California) nel 2017, per contrastare il blocco delle frontiere da parte di Trump.

Questa sfida ambiziosa si è tuttavia arenata. Nel 2017 avrebbe dovuto svolgersi un quarto incontro mondiale a Caracas (Venezuela), che non si è realizzato per via della situazione interna di quel Paese, emblematica dell'aggravarsi delle tensioni globali. Fino ad oggi non si sono realizzati altri incontri a livello globale, ma a livello regionale va segnalata la Conferenza dei vescovi dell'Amazzonia.²² Sulle cause di questa sospensione è ragionevole ritenere che le forti resistenze interne alle gerarchie della Chiesa si siano sommate alle serie difficoltà dovute alla complessità del compito di assemblare a livello globale una molteplicità di movimenti autonomi, con finalità tra loro compatibili ma con connotazioni spesso assai diverse.

5 - La svolta e la reazione - È già accaduto, come s'è detto in precedenza, che la Chiesa di Roma assumesse una posizione critica nei confronti delle autorità costituite di un Paese. Nell'attuale situazione di crisi globale, di aumento delle disuguaglianze sociali e delle criticità ambientali, e di un peggioramento delle condizioni di vita di gran parte dell'umanità, la Chiesa di Papa Francesco ha assunto una posizione critica a livello mondiale, nei confronti delle élites globali, dei potentati economici, degli Stati che li

²² Sulla linea della valorizzazione dell'impegno delle persone e della difesa dell'ambiente, contro i progetti criminali del Presidente Bolsonaro nella regione, questo Sinodo speciale è divenuto famoso perché nel documento prodotto ("Instrumentum laboris") al punto 127 chiede di consentire l'esercizio di tutti i poteri sacerdotali a uomini sposati, non vincolati dal voto di castità. Sull'approvazione di questo punto si è aperta l'aspra discussione ancora in corso, che ha visto coinvolto anche il Papa emerito Ratzinger nel fronte conservatore, sul "matrimonio dei preti".

sostengono, o non li contrastano adeguatamente, e dell'intero sistema ordoliberalista, a sua volta in crisi. Vengono recepite, in tal modo, le insoddisfazioni e le spinte al cambiamento di ampi strati della popolazione mondiale, anche allo scopo di mantenere e possibilmente accrescere la credibilità del messaggio cristiano e della Chiesa cattolica, del Papa, dei vescovi, dei sacerdoti. Questo ordine gerarchico, come ridefinito dal Concilio Vaticano II, viene confermato, e tuttavia la linea di Papa Francesco postula anche un mutamento dei rapporti interni tra centro e periferia, aumentando il peso delle gerarchie operanti nelle diverse aree del mondo rispetto all'apparato della Curia romana. In tutta evidenza, questo spostamento di asse si ricollega ai cambiamenti in atto a livello globale, con la perdita di centralità del vecchio "Occidente" e l'accresciuto peso economico e politico di grandi paesi extraeuropei, cominciando dalla Cina, il cui PIL sta superando quello degli USA. Meno evidente, e tuttavia innegabile, è il collegamento tra questo spostamento di asse e la rinuncia al pontificato da parte di Papa Ratzinger, che ha creato l'inedita situazione del "Papa emerito" emblematica del travaglio in corso nella Chiesa di Roma.

Inevitabilmente, la svolta operata da Papa Francesco nei confronti del sistema della finanza globale, insieme al ridimensionamento della Curia e della Chiesa "occidentale", ha generato un forte movimento di resistenza conservatrice nei settori della gerarchia, del clero e degli stessi fedeli che nell'ordine esistente si sentono inseriti, e paventano il rischio che questo ordine venga meno, minacciando condizioni di vita e modi di essere consolidati, rappresentati con la formula dell'"identità cristiana" delle singole nazioni o dell'intera Europa. All'interno della Chiesa, poi, la nuova centralità del Figlio, cioè del Cristo e dei poveri cristi che lo incarnano, viene vista come un attacco alla preminenza del Padre, dell'Autorità, dello stesso Cristo come Verità rivelata, e dunque alle fondamenta stesse della Chiesa. In particolare, si contesta che il dialogo interreligioso possa condurre a mettere

sullo stesso piano la Chiesa di Roma e le altre Chiese, mettendo da parte le differenze tra la Verità rivelata e le dottrine di queste.

7 – Conclusioni - Nonostante queste resistenze, la Chiesa di Francesco, partendo dalle innovazioni conciliari e dalla versione meno radicale della teologia della liberazione, sta realizzando un adeguamento sostanziale del proprio messaggio e del proprio modo di operare alla nuova era aperta nel terzo millennio dalla globalizzazione, dallo sviluppo delle tecnologie in generale ed in particolare dell'ICT, nonché dall'accresciuta finanziarizzazione dell'economia, che tutto guida.

Questa svolta, che porta i segni della secolare sapienza politica dell'ordine dei Gesuiti, cui Bergoglio appartiene, fa oggi della Chiesa di Roma la principale agenzia culturale operante nel mondo a sostegno dei valori universali di umanità, tolleranza, rispetto della natura, in contrasto con le tendenze crescenti degli interessi forti, politici ed economici, alla sopraffazione nei confronti del genere umano, degli altri esseri viventi, dell'intero pianeta. Va detto che in questa svolta la Chiesa resta sé stessa. Nonostante le paure della conservazione, nella Chiesa rimangono fermi sia i principi di fondo della dottrina sia le strutture portanti dell'organizzazione.

La concezione della divinità resta saldamente impiantata nelle consolidate elaborazioni della teologia, e l'immortalità dell'anima individuale continua ad essere il fondamento dell'antropologia cattolica. L'anima che continua a vivere oltre la morte, proiezione metafisica della coscienza di sé come individuo, fonda la diversità radicale tra l'identità propria e quella degli altri, e tuttavia la presenza di Cristo alla radice dell'anima di ciascuno consente di oltrepassare quella diversità e di sentire come fratello ogni altro uomo e, alla fine, ogni altro essere vivente.

L'identità collettiva della Chiesa come comunità organizzata di fedeli, pur adeguata ai nuovi tempi, resta ancorata alla dottrina ed alla gerarchia. La

piramide è più schiacciata, perché contano di più i fedeli e contano di più i vescovi, e la Curia romana conta di meno rispetto alla Chiesa nel mondo, ma resta pur sempre una piramide, col Santo Padre al vertice, col suo Magistero che spinge al cambiamento ed al tempo stesso garantisce che il nocciolo resti lo stesso. Lo sforzo evidente è quello di coniugare sicurezza di sé ed apertura al nuovo ed al diverso, evitando che questa comporti smarrimento e paura, ed infine avversione e chiusura.

La profondità e la forza di questa grande operazione di cambiamento nella continuità manifesta tuttavia alcuni limiti di impatto, all'interno ed all'esterno della comunità dei fedeli.

Dei diritti individuali s'è già detto. Il mantenimento delle concezioni tradizionali dell'anima individuale che entra nell'embrione all'atto stesso del concepimento, della famiglia naturale fondata sull'unione di un uomo e di una donna, del celibato ecclesiastico come fondamento necessario della missione sacerdotale rappresenta il permanere di una visione poco compatibile con lo sviluppo della persona umana nei suoi rapporti fondamentali come la sessualità, la genitorialità, la stessa vocazione religiosa.

La riaffermazione del modello patriarcale rende problematica la connessione con le istanze dei movimenti, a partire da quelli femminili comunque intrecciati con gli altri, ed improbabile la proposizione come "collettore" dei medesimi di un "Santo Padre", capo assoluto di una gerarchia di maschi.

Sul terreno più propriamente politico, l'ampiezza della visione si disperde sul margine delle strade da seguire per realizzarla. Nei confronti delle autorità istituzionali e politiche, la Chiesa di Francesco propone alle masse dei fedeli di affidarle un compito di orientamento e di intermediazione, sollecitando interventi a favore degli ultimi e della natura. Anche con prese di posizione esplicite, in occasione di crisi politiche o di elezioni, ma sempre con cautela, evitando collateralismi espliciti e

contrapposizioni di ordine generale. In sintesi, niente Solidarnosc. Nei confronti del potere economico, dei suoi meccanismi finanziari, della ricerca del profitto ad ogni costo, la condanna non potrebbe essere più esplicita, ma resta nella dimensione dell'etica, ovvero del giusto comportamento delle singole persone. Dopodiché il massimo risultato ottenibile è la formulazione di manifesti sulla finanza etica o sulla responsabilità sociale d'impresa, magari da parte di personaggi come Callisto Tanzi. O l'abbandono delle posizioni aziendali da parte di manager convertiti alla nuova visione; per la reazione forte degli altri organi aziendali nei loro confronti, come avvenne per Adriano Olivetti.

Questa debolezza politica della nuova narrazione di Francesco dipende certamente dalla natura prevalentemente spirituale ed etica del magistero papale, ma non si può trascurare l'influenza negativa della compartecipazione, parziale ma rilevante, della Chiesa alla gestione concreta di segmenti di potere politico e di potere economico, per mantenere privilegi, benefici, patrimoni mobiliari ed immobiliari di notevole consistenza. Da qui, come s'è detto, le resistenze interne alle gerarchie della Chiesa; da qui, perciò, anche le ragioni della prudenza e della moderazione, fino allo stallo, nella gestione di un messaggio avente una valenza obiettivamente rivoluzionaria dell'ordine globale.

III - L'insegnamento di Buddha

1 – **Introduzione** - Oltre al Cristianesimo, l'altra grande religione fondata su principi che conducono ad un atteggiamento di apertura agli "altri" è il Buddismo. In realtà, "buddismo" è un termine che nella cultura generale sta ad indicare la religione buddista, ma che viene sostituito con

l'espressione "insegnamenti del Buddha" da molti autorevoli studiosi. Al riguardo conviene distinguere l'insieme degli insegnamenti di Buddha, come esposti nelle raccolte dei suoi discorsi, sia dai filoni di pensiero speculativo, filosofico, culturale sviluppatasi a partire da questo nucleo originario, sia dalle forme più propriamente religiose che il culto di Buddha ha assunto presso diversi popoli in tempi diversi. L'esposizione che segue considera solo gli insegnamenti diretti di Buddha, come selezionati e commentati da alcuni studiosi. Insegnamenti relativi ad una visione dell'uomo e del mondo ben differente da quella delle altre religioni, che qui si cercherà di esporre sinteticamente dal punto di vista del rapporto con gli "altri".²³

Per comprendere la differenza sostanziale rispetto alle altre religioni si può partire dalla rinuncia di Buddha a dare risposte ai grandi problemi della metafisica. *"Quali sono le cose che non ho spiegato? Se l'universo è eterno o no; se l'universo è finito o no; se l'anima è la stessa cosa del corpo o no; se il Tathagata (l'illuminato) esiste dopo la morte o no"*.²⁴ La ragione di questa mancata risposta è illustrata dalla parabola dell'uomo ferito che, colpito da una freccia avvelenata, chiede al soccorritore di voler conoscere prima di essere curato chi è l'arciere, a quale famiglia, casta, etnia appartiene, con che tipo di arco è stata lanciata la freccia, che penne e che punta ha questa e così via. La stoltezza di questo comportamento evidenzia la ragione per cui l'insegnamento di Buddha, invece di affrontare le grandi questioni metafisiche, non risolvibili razionalmente, si pone la concreta questione del dolore, della malattia, della vecchiaia, della morte, dell'angoscia che affligge la vita

²³ In premessa è opportuno far presente che per la religione cattolica le pagine precedenti danno per conosciuti gli elementi di base della dottrina e si dedicano all'illustrazione degli sviluppi di questa in senso progressista. Invece per gli insegnamenti di Buddha, assai meno conosciuti, le pagine che seguono cercano di spiegare sinteticamente proprio i principi fondamentali, o almeno quelli più rilevanti ai fini di questo scritto. La nota bibliografica n.37, alla fine di questo capitolo, intende fornire alcune sommarie indicazioni su autori e testi significativi della cultura buddista in Oriente e in Occidente.

²⁴ Riprendiamo questa citazione e quella successiva dal Cap. II dell'opera di Gian Giorgio Pasqualotto: *"Illuminismo e Illuminazione"*, Donzelli ed., Roma 1997. Opera di grande interesse, per la ricerca di paralleli e sintonie tra gli insegnamenti di Buddha ed alcuni filoni della filosofia occidentale, da Socrate a Kant.

dell'uomo, e della possibilità di superare questa condizione dolorosa curando subito la ferita con le pratiche opportune.

Queste pratiche prendono le mosse dalla consapevolezza del carattere condizionato, transitorio e doloroso di ogni fenomeno della vita psichica e del mondo reale, concezione illustrata da un verso del Dhammapada: “*Tutti gli stati condizionati sono impermanenti; tutti gli stati condizionati sono dolorosi; ogni realtà è priva di un sé*”.

2 - Insussistenza ed impermanenza. Nell'ultima frase del verso appena citato è esplicitato un punto centrale dell'insegnamento, sintetizzato dal termine *anatta* in lingua pali, o *anatman* in sanscrito. *Atman* è lo spirito, in diversi significati. È lo Spirito universale, simile al Brahman induista o al Dio delle religioni monoteiste; è l'anima individuale, come la psiche dei Greci; è il sé, come pronome riflessivo, riferito alla singola persona. “*An*” è un prefisso negativo; dunque l'insegnamento dell' *an-atman* significa che l' *atman*, in tutte le sue accezioni, non è reale, non ha sostanza propria. Per questa ragione il buddismo è stato definito come una “religione atea”.

Al principio dell'*anatta* è collegato il principio dell'*anicca*, ovvero l'impermanenza, sintetizzato dalla prima frase del verso citato. In analogia al greco *panta rei* (tutto scorre), questo principio considera ogni elemento della psiche e del mondo fenomenico in generale come una configurazione temporanea, priva di stabilità duratura. Non avendo una sostanza propria, come spiega il principio dell'*anatta*, ogni cosa è in realtà un processo, un cambiamento continuo collegato al cambiamento delle altre cose.

In realtà, la definizione del buddismo come “religione atea” non è corretta, perché non è propriamente una religione e perché non nega l'esistenza della dimensione spirituale dell'infinito e nell'individuo. Sostiene, piuttosto, che l'*atman* universale è concepibile solo attraverso le sue infinite manifestazioni, e l'*atman* individuale è concepibile solo in relazione all'*atman* universale e a tutti gli altri *atman* individuali. Non solo per le

“anime”, ma per tutti gli elementi della realtà si afferma che nulla sussiste in sé e per sé. Tuttavia, “la teoria buddista del non sé non nega in modo assoluto ogni sé, ma la pretesa di ogni sé di porsi come assoluto”.²⁵

In particolare, a livello individuale, questa teoria intende mostrare l'illusorietà dell'“Io”, del senso di sé come “uno” diverso da tutti gli altri, sostenuto dal concetto dell'anima individuale. Il senso di sé è dato dalla percezione immediata della propria mente in funzione, connessa al proprio corpo dai sensi e dalla memoria cosciente. In realtà, spiega Budda, sotto ed oltre questo senso di sé v'è un insieme di aggregati: il corpo fisico coi suoi elementi, i cinque sensi e le loro percezioni, le sensazioni, le intenzioni, i sentimenti profondi. Il subconscio e l'inconscio, secondo la psicoanalisi, ma non solo. La mente individuale non esiste a prescindere da questi aggregati. E' come il fuoco, dice Budda, che è diverso a seconda di ciò che brucia.

Tutti questi aggregati derivano più o meno direttamente da contatti e relazioni con l'esterno, con la realtà materiale e con gli altri individui, nel loro essere fisico, nella loro attività, nella loro interiorità. Sono “stati condizionati” e, in quanto tali, non solo privi di un sé assoluto, ma impermanenti.

Da questa sommaria esposizione dei principi del non sé e dell'impermanenza si comprende qual è la prima radice dell'apertura del buddismo verso gli “altri”, ovvero l'idea che si esiste come individui in quanto si è in rapporto con gli altri individui, con gli esseri viventi, col resto del mondo. È la prima radice, ma non è la sola.

3 - Le nobili verità e le dimore divine. Un'altra parte essenziale della dottrina buddista, esposta nel primo discorso di Budda ai discepoli, è costituita dalle quattro “nobili verità”.²⁶ La prima verità è quella del dolore (

²⁵ Pasqualotto, op. cit, Cap. III par. 1.

²⁶ (Nota bibliografica) Questo discorso (sutra in sanscrito, sutta nella lingua pali, in cui il Canone è stato redatto), ovvero il “*Sutra della messa in moto della ruota della legge*”, è contenuto nel Canone buddista (Tripitaka – I tre canestri), all'interno del secondo “canestro” che raccoglie i discorsi del Budda (Suttapitaka). Citiamo il Sutra da “*Budda-Aforismi e discorsi*” a cura di Pio Filippini Ronconi, Newton Compton ed., Roma 1994.

tutti gli stati condizionati sono dolorosi), che nasce da una causa precisa: l'attaccamento. E questa è la seconda verità, strettamente collegata alla prima dal nesso causale. Se c'è attaccamento, brama di esistere, voglia di affermarsi, di godere, di possedere, allora tutta l'esistenza è dolore. Vivere è sofferenza, ammalarsi, invecchiare, morire è sofferenza, ovvero affanno, angoscia, afflizione, disperazione. La terza verità è la possibilità di far cessare la sofferenza attraverso l'estinzione dell'attaccamento, della brama, della sete di vivere. Come ci si arriva è indicato dalla quarta verità, che indica la via della pratica, articolata in otto sentieri intrecciati tra loro: giusta visione, giusta intenzione, giusta parola, giusta azione, giusto comportamento, giusto sforzo, giusta presenza mentale, giusta concentrazione. Cos'è "giusto" per l'intenzione, la parola, il comportamento è spiegato da Budda nel medesimo discorso.

L'obiettivo di questi insegnamenti non è la salvezza dell'anima in un'altra vita, ma la cessazione della sofferenza in questa. Perciò l'insegnamento di Budda non è una religione in senso proprio, e neppure può essere considerata una filosofia, perché il suo fine non è la conoscenza teorica del bene, ma la sua realizzazione pratica. Più che la costruzione di un sistema di pensiero, Budda si propone l'eliminazione delle illusioni, dei condizionamenti, delle pulsioni che deviano e limitano la vita delle persone, per far sì che questa vita sia migliore, qui ed ora. Per ciascuno e per gli altri, insieme, perché tutti gli esseri viventi esistono in quanto relazionati e condizionati gli uni dagli altri. Dunque "*non c'è saggezza senza compassione, non c'è compassione senza saggezza*".²⁷ La compassione è la prima delle quattro "dimore divine"²⁸, atteggiamenti positivi di interazione con gli altri

²⁷ Pasqualotto, op. cit, Cap. VIII.

²⁸ Dimore divine o *Brahma vihara*: Budda le definisce così in una conversazione con due giovani bramini, riportata nel *Tevija sutta* (vedi nota 24). Nel confronto col brahmanesimo, religione propria dell'India dell'epoca, spesso Budda riprendeva termini propri di questa dottrina per rendere più agevole l'accettazione dei suoi insegnamenti, indirizzandone il significato in una direzione diversa. In questo

che indicano con chiarezza cos'è "giusto" nella visione, nell'azione, nella parola, nel comportamento e negli altri sentieri. Quattro pratiche, dunque, che conducono al superamento dell'egoismo e della sofferenza da questo causata, e che portano il praticante ad una condizione di saggezza e di beatitudine. La prima, come s'è detto, è la compassione (*Karuna*) da intendersi non come commiserazione, ma come condivisione del dolore altrui, da sentire come propri. La seconda, rovescio della prima, è la gioia empatica (*Mudita*), il sentire la gioia degli altri come propria. La terza è la benevolenza (*Metta*) verso tutti gli esseri, non solo quelli più prossimi, senza discriminazioni. La quarta, fondamentale, è l'equanimità (*Upekkha*), l'equilibrio imparziale nell'esercizio delle prime tre pratiche, l'amorevole distacco che evita di farsi troppo coinvolgere nel dolore o nella gioia altrui, o troppo poco. Così come consente di esercitare la benevolenza in concreto, tenendo conto delle differenze tra gli esseri senza cadere nelle discriminazioni.

4 - Pratica individuale e dimensione collettiva. Le pratiche degli otto sentieri e delle quattro dimore divine si esercitano innanzitutto a livello individuale, del singolo praticante che controlla la parola o che condivide consapevolmente la gioia altrui. Il fulcro di queste pratiche è costituito dalla presenza mentale e dalla concentrazione, gli ultimi due degli otto sentieri, collegati nella pratica della meditazione.

Questo termine in oriente ha un significato diverso da quello che ha in occidente, ovvero di riflessione prolungata su una determinata questione. In oriente, e anche nel buddismo, la meditazione²⁹ è un insieme di esercizi comunque finalizzati a liberare la mente cosciente da ogni suo contenuto

caso il termine "divino" - *Brahma* - sta per illimitato. *Vihara* sta per dimora, nel senso di stato permanente. Da Richard Gombrich "Il pensiero del Buddha" (Cap. VI), Adelphi ed., Milano 2012.

²⁹ *Dyhana* in sanscrito, *chan* in cinese, *zen* in giapponese, *bsam gtan* in tibetano.

particolare, ricordi, pensieri, sensazioni, per lasciare pulita la presenza mentale, la luce che illumina la coscienza.

La meditazione può iniziare dal concentrare l'attenzione sul fluire del respiro, lasciando cadere ogni altro pensiero che emerga alla coscienza. Può proseguire con l'attenzione sul corpo, sulla sua posizione, sulla situazione dei muscoli, e con l'attenzione ai flussi di energia tra i centri nervosi interni al corpo.

Può svilupparsi con l'attenzione a singole sensazioni, presenti a livello cosciente o nel subconscio, richiamandole alla memoria, per realizzarne la vacuità sostanziale. La pratica costante produce benessere fisico e mentale, e soprattutto stabilizza una condizione di presenza mentale, ovvero consapevolezza, attenzione e distacco rispetto a tutto ciò che si percepisce, si sente, si pensa, si compie.

Tuttavia, la pratica individuale, per quanto sincera e costante, non è sufficiente di per sé a realizzare l'obiettivo della liberazione. E' necessaria, a tal fine, anche *"la compagnia di amici virtuosi, puri e diligenti"*³⁰, ovvero del *sangha*, la comunità di coloro che mettono in pratica l'insegnamento, monaci e laici. La comunità dà l'esempio, il sostegno morale, la trasmissione degli insegnamenti, la ricerca comune che attiva l'intuizione profonda. Senza far conto delle differenze di razza, di casta, di religione. *"Non si diventa brahmana in virtù della crocchia, della stirpe, della razza"*. Affermazione assolutamente rivoluzionaria nella società indiana dell'epoca, divisa in caste, dove brahmini – la casta più alta – si nasceva.

Più in generale, nella concezione buddista è importante non solo la comunità dei fedeli, ma anche la società intera, ovvero la grande comunità nella quale si esercitano le pratiche della compassione, della gioia empatica, della benevolenza, dell'equanimità. Perché tutti gli esseri sono interrelati,

³⁰ Pasqualotto, op. cit, Cap. IX. I due corsivi sono ripresi dal *Dhammapada* (L'orma della disciplina), altro fondamentale insegnamento di Budda, contenuto nei *Sutta pitaka* (vedi nota 24).

nello spazio e nel tempo, e l'esistenza e lo sviluppo di ciascuno dipende dall'esistenza e lo sviluppo di tutti.

Nella tradizione buddista si sono affermate le due scuole Hinayana e Mahayana³¹. La prima è più centrata sulla pratica individuale nella comunità dei monaci, la seconda è più proiettata sull'intera società. Il nocciolo è il medesimo per entrambe: le quattro verità, gli otto sentieri, le quattro dimore divine, la meditazione. L'obiettivo della liberazione, tuttavia, viene definito in termini diversi, dipendenti anche dalle diverse realtà sociali e culturali.

5 - La liberazione. Nei discorsi di Buddha la liberazione è un obiettivo da realizzare in questa vita. Si ottiene mediante le giuste pratiche, ed in particolare attraverso la meditazione, arrivando alla conoscenza suprema (*Prajna*), la coscienza profonda che va oltre ogni discriminazione, anche tra il sé e l'altro-da-sé, ed infine al risveglio, ovvero all'illuminazione (*Bodhi*). L'illuminazione è indescrivibile, e tuttavia, come esperienza vissuta realmente, è riferibile attraverso accenni, concettualizzazioni e similitudini. La più frequente è quella del risveglio, ovvero del passaggio da uno stato di sonno ad uno stato di veglia. L'apertura di un diverso stato di coscienza, più ampio, aperto e profondo, probabilmente prodotto all'interno del cervello dall'attivazione di una quantità di collegamenti neuronali molto maggiore di quella normalmente coinvolta in una condizione di veglia.

³¹ Le due scuole si divisero intorno al I° secolo A.C. Il Buddhismo originario, detto Theravada (degli anziani), o, si praticava principalmente attraverso la meditazione e la concentrazione, nel chiuso della vita monastica, lasciando poco spazio ai rapporti con la maggior parte dell'umanità. Così venne a crearsi un scisma con quanti intendevano riformulare l'insieme degli insegnamenti del Buddha al fine di raggiungere un numero maggiore di persone con capacità intellettuali più limitate, puntando perciò sui concetti dell'illuminazione e del Nirvana, aventi un rilievo salvifico, e dunque più propriamente religioso. Il nuovo buddhismo venne definito Mahayana, ovvero il "Grande veicolo", in contrapposizione a quello precedente, chiamato Hinayana, ovvero il "Piccolo veicolo", perché il primo aggregava grandi masse di credenti provenienti da tutti i ceti sociali mentre il secondo riuniva principalmente appartenenti alla casta dei bramini. Attualmente il Mahayana domina in tutta l'Asia, mentre lo Hinayana è limitato ad alcune zone dell'Indocina.

L'illuminazione, che è un'esperienza, conduce al Nirvana, che è una condizione. Nirvana è un termine sanscrito che significa cessazione, estinzione. Per gli induisti è la cessazione del ciclo delle rinascite e il dissolvimento dell'*atman* individuale nel *Brahman*, lo spirito assoluto. Nell'insegnamento di Budda, il nirvana è lo stato di colui che ha realizzato l'illuminazione, già in vita, ed è anche la sua condizione *post mortem*, dopo la dissoluzione del suo corpo. Condizione che non può essere descritta, neppure per accenni, perché nessuno è mai tornato indietro a riferirne. Perciò Budda afferma di non averne mai parlato.

Al riguardo, tuttavia, va considerata una contraddizione. La dottrina buddista riprende dall'induismo il concetto del *Karma*, ovvero della legge sulle conseguenze delle azioni, che si estendono anche oltre la morte condizionando il ciclo delle rinascite. Un breve passo del Dhammapada³² la sintetizza affermando che a un individuo, dopo la morte, può accadere di rinascere in un altro utero, oppure di finire all'inferno, se malvagio, o in paradiso, se buono; infine, se illuminato, di dissolversi nel nirvana. La contraddizione col principio dell'"*anatta*" è evidente: la rinascita, come la destinazione all' inferno o al paradiso, presuppone la sussistenza dell'anima individuale oltre la morte. Se, invece, si ritiene che l'anima non esista in sé e per sé ed in modo duraturo, non si può pensare che sia destinata, in sé e per sé, alla sopravvivenza dopo la morte del corpo fisico che la esprime e le dà base.

Una possibile spiegazione può essere cercata nel già ricordato impiego, da parte di Budda, di concetti propri dell'induismo per arrivare a far comprendere dei punti essenziali del proprio insegnamento. In questo caso, la concezione del Karma viene utilizzata, oltre che per indirizzare i fedeli verso una vita virtuosa con la promessa del paradiso e la minaccia

³² Vedi nota 28.

dell'inferno, per spiegare che il traguardo finale del perfezionamento dell'uomo è l'estinzione definitiva del sé, definita come Nirvana.

Naturalmente, gli sviluppi successivi del pensiero buddista hanno prodotto diverse concezioni e narrazioni su questo argomento, sotto l'influenza di altre culture. Una concezione che sembra meno lontana dall'impostazione originaria dell'"*anatta*" è quella della reincarnazione secondo il buddismo tibetano. Nel "*Bardo Thodol*")³³ si trova una concezione della morte come fase di passaggio, articolata e prolungata, ben diversa dall'evento istantaneo, in cui si spenge la luce, propria della cultura occidentale. Un processo di progressiva dissoluzione della mente individuale e dei suoi contenuti, che può andare in più direzioni, conducendo infine alla rinascita o alla "Chiara Luce" del Nirvana. Secondo l'elaborazione lamaista, poiché l'insieme degli aggregati di una psiche individuale è connesso alle infinite manifestazioni dell'*atman* universale ed alla vita di altri individui, può accadere che alcune parti di questi aggregati rimangano oltre la dissoluzione del corpo fisico nel profondo della psiche collettiva per trasmigrare in altre menti individuali al momento della loro formazione, ovvero all'atto della nascita di nuovi individui.

In ogni caso, sia per gli induisti sia per i buddisti, alla fine c'è il Nirvana, il dissolvimento di ogni elemento psichico individuale, con le tensioni accumulate in vita, nella pace assoluta del *Brahman*, per gli indù, o del nulla luminoso, per i buddisti.

6 - La religione. Gli insegnamenti di Buddha, all'inizio, rappresentavano una visione dell'uomo definita – come s'è detto - attraverso un confronto dialettico col brahmanesimo, ovvero un sistema compiuto, religioso, ideologico e sociale.

³³ Il "*Bardo Thodol*" è "*Il Libro dei morti tibetano*". Citiamo l'edizione a cura di Ugo Leonzio, Feltrinelli, Milano 2012.

In particolare, il brahmanesimo giustificava, attraverso la concezione dell'atman individuale sottoposto alla legge del Karma, il sistema delle caste, che in parte dura ancora oggi, in cui si cristallizzava l'appartenenza dei singoli alle classi sociali. Per contro, l'insegnamento di Budda relativamente all'"anatta" conduceva alla considerazione egualitaria degli esseri umani e conseguentemente negava valore al sistema delle caste. Questo disconoscimento, insieme alla conversione di molti giovani delle caste superiori, provocò una forte ostilità da parte delle élites brahmaniche, fu probabilmente all'origine della morte di Budda, causata da un avvelenamento, ed infine rese estraneo il buddismo all'intera società indiana.

Gli insegnamenti di Budda, considerati nel loro insieme, costituiscono un sistema di pensiero critico ed antidogmatico fondato sull'illusorietà dei concetti assoluti, sulla messa in discussione delle autorità e delle tradizioni costituite, sulla necessità dello sforzo individuale nella ricerca di una verità comunque relativa, parziale, sperimentale. E tuttavia proiettata verso la dimensione dell'infinito, al di là delle esperienze sensibili e del mondo fenomenico.³⁴

Budda, finché visse, insegnò in forma orale attraverso discorsi, sermoni, discussioni, mantenendo un equilibrio tra stimoli critici ed affermazioni precise, lasciando sullo sfondo la dimensione dell'infinito. Alla sua morte i discepoli si proposero conservare la memoria di questi insegnamenti orali trasferendoli in scritture (i *sutra*). Venne a crearsi, così, una dottrina scritta, professata dalle comunità di fedeli. In questa trasformazione, inevitabilmente, i connotati critici finirono in secondo piano rispetto alla concettualizzazione dei punti fermi come le quattro nobili verità, l'ottuplice sentiero, le dimore divine. Nei secoli successivi la dottrina dei *sutra* venne

³⁴ Sui numerosi paralleli con l'illuminismo ed in generale con il pensiero occidentale si veda "*Illuminismo e illuminazione*", di Pasqualotto, già citato alla nota 22.

commentata ed elaborata,³⁵ dando luogo ad un pensiero filosofico collegato con la filosofia indiana e ad una cultura buddista, che si è intrecciata – grazie alla sua impostazione non dogmatica - con culture preesistenti, come lo sciamanesimo o il *bon* tibetano, e con religioni consolidate come il taoismo, il confucianesimo, lo scintoismo.

In questi sviluppi emerse gradualmente ma con forza la prospettiva dell'aldilà. Come s'è detto, la dottrina del Karma portò alla convinzione della rinascita dopo la morte; la concezione del Nirvana si avvicinò a quella del Brahman; in diverse situazioni si è arrivati a parlare di un Paradiso buddista vero e proprio³⁶

In conclusione, il bisogno profondo e permanente, pur nelle diverse situazioni storiche, di una struttura di certezze a fondamento della propria identità personale e collettiva, ha trasformato anche l'insieme degli insegnamenti di Budda da un sistema di pensiero critico in una religione organizzata come le altre, con liturgie, preghiere, templi, ordini religiosi, monasteri, diversi da paese a paese ma accomunati da questa trasformazione dell'insegnamento. Forse inevitabile, perché, anche nel buddismo, riti, liturgie, abiti da cerimonia, canti, rappresentano lo spettacolo del mistero, che rende visibile e condivisibile ciò che, se vissuto solo nell'interiorità, resta incerto e sfuggente.

Di questo spettacolo il clero è il protagonista, come saldo custode del mistero, svolgendo così un ruolo centrale nella costruzione e nella difesa dell'identità collettiva e dell'essere sociale di una comunità. Perciò, comunque in rapporto con l'autorità politica.

³⁵ Con la denominazione di *sutra* vennero prodotti testi fondamentali della dottrina buddista, come la *Prayna Paramita* ("*Sutra della conoscenza trascendente*", raccolta di testi redatti in epoche successive al 1° secolo d.C.) e il *Sutra del loto* (redatto in Kashmir tra il 1° e il 2° secolo d.C.).

³⁶ Come la Terra pura dell'Amidismo, ovvero il Buddismo dei devoti al Budda Amida, il Budda Eterno dal quale sarebbe promanato il Budda Sakyamuni, vissuto in India. Diffusissimo in Cina, in Giappone e altrove, l'Amidismo promette ai seguaci di rinascere dopo la morte nella "Terra pura", luogo di luce e di beatitudine, conservando la memoria di sé ed interrompendo per sempre il ciclo delle trasmigrazioni del Karma.

Nella diversità di culture e di tradizioni originate dallo sviluppo degli insegnamenti di Buddha ne sono rimaste alcune più centrate sulla dimensione interiore e sulle pratiche di meditazione, perciò più vicine al nucleo degli insegnamenti originari. Per la loro connotazione esperienziale queste correnti sono entrate nella cultura occidentale, soprattutto americana, rappresentando un esempio positivo di contaminazione tra culture.

Per la grande maggioranza delle culture e delle popolazioni coinvolte, invece, è prevalsa la dimensione trascendente e di culto che rende propria l'espressione "religione buddista", con l'assunzione di un ruolo identitario nell'essere sociale delle comunità.

Di conseguenza, in alcune situazioni, anche i buddisti hanno assunto posizioni di chiusura, di lotta e di persecuzione nei confronti di altre etnie ed altre comunità religiose. Come nello Sri Lanka (Ceylon), dove la maggioranza della popolazione è buddista ed ha sostenuto il Governo centrale nella guerra civile contro i Tamil, o come in Myanmar (Birmania), dove la Presidente San Suu Kyi, buddista, premio Nobel per la pace nel 1991 per la resistenza opposta alla dittatura militare, ha avallato la repressione della minoranza dei musulmani Rohingya.

7 - Il Dalai Lama. Un caso a sé è costituito dal buddismo tibetano, nel quale s'è identificato l'essere sociale di un intero popolo. In questa particolare cultura gli insegnamenti di Buddha si sono intrecciati da un lato con le tradizioni preesistenti, compresa la religione bon di tipo sciamanico, e dall'altro con le complesse elaborazioni della filosofia indiana. Questo intreccio è stato realizzato da un clero monastico, formato dai lama³⁷ gerarchicamente organizzato, unica struttura forte, e perciò alla fine statutale, in una aggregazione di tribù ad economia agropastorale, disperse

³⁷ Da cui la denominazione "lamaismo" per il buddismo tibetano.

sul territorio vasto ed impervio dell'Himalaya. Perciò il buddismo tibetano ha racchiuso un consistente nucleo di pratiche meditative e di controllo interiore in un fastoso involucro di elaborazioni concettuali e di forme rituali, nel quale per secoli s'è riconosciuta l'intera nazione.

L'invasione cinese ha distrutto questa originale forma di potere temporale, costringendo all'esilio il Dalai Lama e subordinando al regime di Pechino gli ordini monastici rimasti sull'altopiano, oltre all'intera popolazione. Sul piano culturale, dopo l'invasione si è cercato di sostituire la religione buddista con l'ideologia ufficiale, con risultati di scarso rilievo. Negli ultimi decenni, anche grazie all'insediamento di milioni di cinesi Han che hanno messo in minoranza la popolazione autoctona, lo sradicamento della cultura lamaista è stato portato avanti più efficacemente dalla penetrazione del consumismo. Sul piano politico, represses all'occasione le manifestazioni di protesta di monaci e di studenti, Pechino ha respinto e respinge ogni richiesta di autonomia, anche parziale, e continua a disconoscere il Dalai Lama come capo, anche solo spirituale, della nazione tibetana.

Il Dalai Lama, così, ha assunto un ruolo che si è gradualmente trasformato, da quello di un papa-re depresso che difende la cultura del suo popolo oppresso a quello di una autorità spirituale mondiale, che afferma i principi dell'insegnamento di Buddha, in generale e nella pratica politica, nei confronti sia delle ideologie ufficiali sia del modello di vita produttivista e consumista affermatosi nella globalizzazione.

Si è realizzato, in questo caso, un rovesciamento di segno nel rapporto tra religione e autorità politica, rispetto allo schema per cui, in una determinata situazione storica, più stretto è questo rapporto più è chiuso e identitario l'atteggiamento della religione verso gli altri. Per il lamaismo tibetano, caso esemplare di identificazione dell'autorità politica e dell'autorità religiosa, la distruzione di questa identificazione ha come

liberato l'autorità spirituale del Dalai Lama dai vincoli della rappresentanza di un determinato popolo e di una determinata Chiesa, evidenziandone come base il nocciolo degli insegnamenti di Buddha e proiettandolo su scala mondiale. Questa proiezione, pur rivestita delle forme esteriori della liturgia lamaista, ha trovato una sponda decisiva nella cultura buddista occidentale, soprattutto nordamericana, formatasi in rapporto al buddismo zen giapponese ed a quello theravada dell'Indocina, anche come reazione critica – va notato – a due guerre e due invasioni di territori asiatici condotte dagli USA. Reazione che si è logicamente tradotta nella ferma condanna dell'invasione cinese del Tibet e della conseguente repressione del buddismo lamaista.

È emerso così, a livello globale, un forte ruolo pacifista e aperturista della cultura derivata dagli insegnamenti del Buddha, rappresentata con più evidenza dal Dalai Lama, ma anche da altri religiosi e da autori occidentali che hanno influenzato direttamente o indirettamente la cultura globale contemporanea.³⁸

IV - Conclusioni

La ragione per cui ci si è soffermati in particolare sulla Chiesa cattolica e sul Buddismo è il ruolo sostanzialmente positivo che stanno svolgendo, pur con contraddizioni, nelle dinamiche politiche e sociali delle singole comunità ed anche a livello mondiale. Questo sommario esame può condurre ad alcune

³⁸ Nota bibliografica. In aggiunta agli autori ed agli scritti citati nelle note precedenti, a titolo di ricognizione sommaria della vastissima letteratura buddista del XX secolo ci si limiterà a citare alcuni autori e, per ciascuno di essi, solo un'opera delle molte prodotte. Tra i religiosi orientali è d'obbligo iniziare dal Dalai Lama, Tenzin Gyatso, *"L'arte di essere pazienti"*, Neri Pozza ed., Vicenza 1998; seguono Thich Nath Hahn, monaco vietnamita *"Il diamante che recide l'illusione"*, Astrolabio-Ubaldini ed., Roma 1995; Taisen Deshimaru (monaco giapponese) *"Autobiografia di un monaco Zen"*, Mondadori ed., Milano 1998; Nyanaponika Thera (tedesco di nascita, monaco a Ceylon) *"La visione del Dhamma"* Astrolabio-Ubaldini ed., Roma 1998. Per gli autori occidentali si può cominciare dal prof. Giuseppe Tucci *"Le religioni del Tibet"*, Ed. Mediterranee, Roma 1976; a seguire Robert Thurman (professore nordamericano) *"La rivoluzione interiore"*, Mondadori ed., Milano 1998; infine due classici: Alan Watts (inglese) *"Lo Zen"*, Bompiani ed., Milano 1959, e Eugen Herrigel (tedesco), *"Lo zen e il tiro con l'arco"*, Adelphi ed., Milano 1975.

considerazioni di ordine generale, valide almeno in parte anche per le altre religioni organizzate, in ordine alla dialettica tra spinte positive e spinte di segno opposto. Precisando, a questo punto, che per spinte positive si intendono quelle che vanno nella direzione dei principi di uguaglianza, libertà e fraternità, in stretta connessione tra loro, per tutti gli esseri umani.

In materia di uguaglianza, le religioni giocano un ruolo positivo quando si schierano per i poveri, gli sfruttati, gli oppressi, contro l'oppressione e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Il concetto di fraternità, più forte della semplice solidarietà, è di chiara derivazione religiosa, ovvero, in occidente, cristiana, ed investe oltre agli "altri" come persone anche l'insieme delle creature viventi, ampliandosi agli elementi fondamentali - aria, acqua, terra - per la vita dell'intero pianeta. In ordine alla libertà, la religione può spingere verso il pieno sviluppo delle persone a livello individuale, nella dimensione interiore, attraverso la ricerca, la consapevolezza, il contatto con la profondità e con l'infinito. Ed anche a livello collettivo, come possibilità di controllare, insieme agli altri, il proprio lavoro, la propria vita, il proprio ambiente.

Nella storia dell'umanità, tuttavia, troppo spesso le religioni hanno giocato, e stanno giocando, il ruolo opposto. Dogmatismo, attaccamento all'identità, potere spirituale, politico, economico, producono le conseguenze negative di cui s'è detto in contraddizione con il possibile ruolo positivo, indebolendolo, impedendolo o combattendolo esplicitamente. Questa contraddizione, oggi, pesa sempre di più.

L'attuale fase storica è sconvolta dai profondi cambiamenti che si vanno realizzando nei rapporti tra il versante della soggettività, della psicologia, della cultura dei singoli e delle collettività, ed il versante della materialità dei bisogni e della loro soddisfazione, della produzione di beni e servizi, dell'economia, della finanza globale. La religione si colloca ed opera sul primo

versante ma, attraverso la politica, agisce o può agire anche sul secondo, sia in senso positivo che in senso negativo.

Di questa contraddizione e di come essa giochi in concreto nelle diverse situazioni occorre acquisire conoscenza e consapevolezza, da parte di tutti coloro, credenti e non credenti, che operano per lo sviluppo della persona umana a livello individuale e a livello collettivo. Questa consapevolezza è il presupposto dell'impegno per la valorizzazione e l'ampliamento delle esperienze positive, ed anche per il superamento di quelle negative. Le esperienze positive possono diventare importanti se si collegano tra di loro attraverso il dialogo interreligioso e interculturale, soprattutto se questo riesce a tradursi in iniziative comuni sul terreno sociale e politico, contrastando sul piano della teoria e su quello della pratica le tendenze alla chiusura dottrina, alla difesa di una identità assoluta, alla discriminazione degli "altri". Tendenze negative che si manifestano, va detto, anche nell'atteggiamento della cultura laica nei confronti dell'esperienza religiosa, mantenendo o riproducendo una disarticolazione taciuta, ma non superficiale, nel campo di chi si batte per l'umanità.

Questa consapevolezza è particolarmente necessaria nel nostro Paese, la cui storia è stata fortemente condizionata dalla presenza della Chiesa cattolica di Roma. Per difendere la sua autonomia, garantita dallo Stato pontificio, la Chiesa ha impedito per secoli la formazione di uno Stato unitario, dal contrasto alla monarchia normanno-sveva, proiezione italiana dell'Impero, fino agli ostacoli posti all'unità d'Italia durante il Risorgimento. Nella stessa direzione, ma nel profondo del nostro essere sociale, la Chiesa ha sistematicamente operato, spesso a ragione, per difendere segmenti della comunità dal dominio, spesso oppressivo, delle istituzioni *pro tempore*, quando laiche. Questo atteggiamento della Chiesa è alla radice della debolezza cronica dello Stato italiano nei confronti dei localismi, dei

corporativismi, dei particolarismi che ancora oggi dividono il Paese, fino a consentirne una definizione in termini di “società senza Stato”³⁹.

Nella situazione attuale, tuttavia, la realizzazione delle istanze fondamentali di difesa dei diritti sociali e civili, di salvaguardia dell’ambiente, di “sviluppo della persona umana” secondo le indicazioni della nostra Costituzione ed in pieno accordo col messaggio di Papa Francesco, passa necessariamente per uno Stato, ovvero un sistema istituzionale, più solido, in grado di farsi valere, nell’interesse della grande maggioranza dei cittadini, contro gli interessi forti e contro i particolarismi, che spesso servono ai primi di copertura e strumento. Comincia ad emergere, perciò, una contraddizione tra le istanze che chiedono una nuova stagione della democrazia repubblicana e l’atteggiamento che la Chiesa cattolica da sempre mantiene nei confronti dello Stato italiano per tutelare valori ritenuti non negoziabili ed anche alcuni privilegi in materia scolastica o fiscale. Contraddizione che in qualche misura attraversa già oggi le strutture e la base della Chiesa italiana, intrecciandosi con quella tra conservatori e progressisti, ma che è trascurata, spesso volutamente, dalle forze politiche riformatrici.

Nel nostro paese, dunque, v’è una ragione ulteriore per sviluppare una discussione collettiva sui rapporti tra religione e politica, rispetto a quelle di ordine più generale che questo scritto ha provato in qualche modo a delineare.

Gennaio 2020.

³⁹ Sabino Cassese *“Italia, una società senza Stato?”* Ed. Il Mulino, Bologna 2011.