

DIMENSIONI SOCIALI E POLITICHE DELLA RELIGIONE

ROCCO BUTTIGLIONE

Karl Marx scrive nella sua *Introduzione alla Critica della Economia Politica* che l'umanità non si pone mai dei problemi che non sia in grado di risolvere. Il pensiero nasce dalla pratica, dai problemi della lotta per la vita, dai bisogni e dallo sforzo di soddisfare i bisogni. Il pensiero è un epifenomeno della prassi materiale.

Nietzsche e poi Freud hanno scoperto e messo al centro, invece, il fenomeno del desiderio. L'uomo è un essere che ha dei desideri. Anche l'orientamento verso la soddisfazione dei bisogni per tradursi in atto ha bisogno di essere desiderato. Occorre, cioè, che il desiderio si strutturi in modo tale da assumere ed autorizzare il bisogno. Ce l'ha spiegato anche Levi Strauss parlando dei tabù alimentari e del significato della cottura dei cibi. Ci sono delle cose che hanno elevate qualità nutritive ed organolettiche ma che, per diverse ragioni, noi non connotiamo culturalmente come cibo, per esempio la carne umana. Soddisfa il bisogno ma non incontra il desiderio. Allora forse il pensiero non è semplicemente un epifenomeno della prassi, forse esiste una dinamica diversa da quella del bisogno che pure influenza il pensiero e che viene non dall'esterno ma dall'interno del soggetto umano. La soggettività si colloca all'incrocio fra la pressione che viene dall'esterno, dall'esigenza di mantenersi in vita e quindi dall'istinto di sopravvivenza e un elemento interno, il desiderio che possiede una logica propria. Se il desiderio non incontra la pressione della realtà esterna, il soggetto muore.

È del tutto originale questa scoperta di Nietzsche e di Freud? Forse non del tutto. S. Agostino nel capitolo 12 del libro XV del *De Trinitate* ci dice che esistono due modalità di uso della ragione. Una di esse organizza gli strumenti che la realtà ci offre in funzione dei fini che noi abbiamo. S. Agostino chiama questa modalità della ragione *scientia* ed essa sembra corrispondere quasi esattamente a quella che Max Horkheimer, e con lui tutta la scuola di Francoforte, chiamano *ragione strumentale*. L'altra modalità di esercizio della ragione ci dice invece che cosa vale la pena di desiderare. S. Agostino chiama questa modalità della ragione *sapientia*. Sempre per S. Agostino la *scientia* riceve i suoi fini dalla *sapientia* e quindi senza di essa

non può funzionare. Esiste un ordinamento gerarchico della ragione ed in esso la *scientia* è necessariamente subordinata alla *sapientia*.

Dicono dunque esattamente la stessa cosa Freud, Nietzsche e S. Agostino? Non proprio. Tutti e tre scoprono la realtà del desiderio, e questo li oppone all'ingenua convinzione positivista che la ragione possa essere ridotta semplicemente alla *scientia*. Solo in S. Agostino però il desiderio ha una sua interna struttura normativa. Ciò che struttura infine il desiderio è l'amore: "amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror". La interna struttura del desiderio, però, non è univoca. Due sono in ultima istanza gli amori che possono strutturare il desiderio umano.

Il primo è l'amore di se stessi fino al disprezzo di Dio. In ultima istanza questo significa porre al centro della propria vita e di tutta la realtà la propria volontà di potenza e ridurre ogni cosa semplicemente a mezzo o strumento per la valorizzazione di se. Una lettura possibile del cogito cartesiano (non però l'unica) e con esso di tutta la filosofia moderna è proprio quella che identifica la modernità con questa centralità del soggetto davanti al quale tutto è ridotto ad essere solo strumento dell'io. In un suo aureo libretto, che è anche la sua tesi di dottorato, Edith Stein (e con lei Max Scheler) ci ha insegnato che la presenza dell'altro in noi è data con la stessa evidenza con cui è data la presenza dell'io. Per la verità già Platone aveva detto che l'amore è l'esperienza che rompe la prigione della personalità isolata e sposta il suo centro verso l'altro, nello spazio che insieme ci separa dalla e ci unisce alla persona amata. La filosofia dell'amore ha però poi conosciuto un lungo periodo di eclisse fino appunto alla riscoperta fatta dalla fenomenologia dell'intersoggettività umana. Successivamente essa è stata ripresa e sviluppata da molti, ricordiamo soprattutto K. Wojtyła e D. von Hildebrand. La fenomenologia mette in crisi una certa auto/comprendimento della modernità anche da un altro punto di vista. Non è solo la persona dell'altro che si fa presente nella nostra coscienza con la stessa indubitabilità con cui apprendiamo il nostro stesso esserci. Anche l'oggetto si presenta da se stesso con eguale indubitabilità sotto la forma del valore. Il tema non è solo gnoseologico ma anche, e soprattutto, assiologico. Se la persona dell'altro e l'oggetto si presentassero da se stessi nella coscienza solo come oggetti, essi ricadrebbero piuttosto nell'ambito della *scientia* e del sapere strumentale. Essi si presentano invece come dotati di un valore che chiede di essere rispettato. Si presentano dunque piuttosto dal lato della *sapientia* che non dal lato della *scientia*. Nel costruire il proprio mondo, l'uomo non può considerare tutto come strumento orientato a se stesso. L'altro uomo e, in generale, la persona umana si presenta insieme ad una domanda di rico-

noscimento di valore e di rispetto. Incontriamo qui, a partire dall'interno dell'esperienza moderna, della categoria agostiniana del *frui*. Il *frui* è un uso delle persone e delle cose che ne riconosce e ne rispetta il valore nel momento in cui ne fa uso. Kant ci ammonisce di trattare sempre la persona in noi stessi come negli altri sempre anche come un fine e mai solo come un mezzo. L'amore coniugale, per esempio, è appunto una relazione in cui non posso far uso dell'altro senza, precedentemente, contemporaneamente e successivamente, riconoscerne la soggettività, ottenerne il consenso, mettermi a disposizione fino al sacrificio personale perché si compia la sua vocazione ed il suo destino. Dal reciproco dono di sé nasce la comunità della famiglia. Il riconoscimento del valore delle cose, poi, è il principio di un atteggiamento ecologico e con esso dell'impegno a usare le cose del mondo rispettando e, anzi, se possibile accrescendo la loro bellezza invece di strumentalizzarle la natura e distruggerla.

Tutti questi elementi rompono la tendenza alla lotta di ciascuno contro tutti per l'affermazione di sé. Non è possibile affermare veramente se stessi senza affermare contemporaneamente la persona amata. L'affermazione di sé che strumentalizzi le cose e le persone è contemporaneamente una autoesclusione dalla sfera del valore che si costituisce fra le persone attraverso l'incontro ed equivale infine ad una specie di discreazione. L'amore di sé fino al disprezzo di Dio comporta dunque il disprezzo dell'altra persona e quello delle cose, la riduzione di cose e persone a meri strumenti per l'affermazione di sé. In questo modo però l'amore di sé fino al disprezzo di Dio si capovolge in odio di sé e disprezzo di sé. L'io trova infatti se stesso e la propria identità vera solo attraverso un libero dono di sé. Bloccare il dono di sé nella relazione con l'altro rende sterile ed arida la soggettività, la fa morire.

L'altra possibilità di organizzazione del mondo interiore e la sfera del desiderio è l'amore di Dio fino al disprezzo di sé. Nell'ordine della scoperta da parte dell'uomo l'amore di Dio è il punto di arrivo di un itinerario che inizia con l'amore ai propri genitori, ai fratelli ed alle sorelle e poi alla moglie, ai figli, ai nipoti ma più generalmente ai propri amici, alla propria nazione e infine alla umanità tutta. L'ordine della fondazione metafisica è esattamente opposto a quello della scoperta esistenziale. Qui è l'amore di Dio che fonda tutti gli altri amori.

Ce lo dice in un modo suggestivo Anna nel dramma di Karol Wojtyła, *La Bottega dell'Orefice*. All'inizio Anna ama Stefano. Non sembra avere molto bisogno di Dio per amare Stefano, basta la canzone che sente nella carne e nel sangue. Quando però verrà il tempo della prova, si renderà conto di poter amare il suo sposo solo per amore di Dio.

S. Tommaso ci spiega che il desiderio dell'uomo non trova la sua soddisfazione se non nell'amor di Dio, con accenti vicini a quelli di S. Agostino: "Inquietum est cor nostrum donec in te requiescat Domine".

Possiamo qui raggiungere una prima conclusione provvisoria che capovolge in un certo senso la citazione di Marx dalla quale siamo partiti. Il modo in cui l'uomo affronta i problemi che sono alla sua portata dipende dall'atteggiamento fondamentale del cuore davanti al mistero del reale che non può essere oggetto dell'azione pratica dell'uomo. La relazione all'infinito e all'incondizionato condiziona ogni relazione dell'uomo al finito ed al condizionato. In questo senso la religione è il nucleo più intimo della personalità e della cultura.

Tutto qui? Siamo giunti al termine della nostra ricerca? Purtroppo no. Dire che Dio è il centro del cuore dell'uomo e il termine ultimo verso il quale si indirizza il suo desiderio non ci dice tutto né su Dio né sull'uomo. Ci rimane infatti da affrontare la questione: di che Dio stiamo parlando? Nelle discussioni del nostro tempo intorno al fanatismo e al terrorismo islamico noi siamo soliti dire che la religione non è e non può mai essere causa di guerra, di terrore, di violenza e di distruzione della vita umana. Ma è proprio vero? È vero, certo, della pura religione, ma è vero anche delle religioni "impure" che noi incontriamo nella storia? Che relazione pongono le religioni fra l'infinito ed il finito? Davanti a Dio l'uomo è nulla. Un primo riconoscimento di questa verità può farci dire che l'uomo deve annullare se stesso davanti a Dio. Dio, allora, afferma la sua grandezza attraverso l'umiliazione dell'uomo, annullando la sua autonomia ed anche la sua vita. L'amore di Dio sembra dunque dovere essere accompagnato dal disprezzo e dall'odio di tutte le cose create.

Nella sua *Non divina Commedia* I. Krasinski ci presenta il conte Hendryk che è innamorato dei valori dello spirito. La Vergine gli appare ed egli dichiara il suo amore all'ideale del femminile e, insieme, il suo disprezzo per la propria moglie, quella "povera donna di carne e di fango" che il destino aveva messo al suo fianco. Mentre egli parla il volto della Vergine si trasforma in quello di Satana. Forse questo testo di Krasinski aleggiava più o meno consapevolmente nel pensiero di Wojtyła quando scriveva il testo della *Bottega dell'Orefice* che abbiamo citato. Ciò che Anna scopre è esattamente il contrario dell'atteggiamento del conte Hendryk: è Dio che le chiede di amare Stefano, di riconoscere nel volto di Stefano il volto di Cristo.

Il Dio cristiano ama il finito e vuole essere amato ed onorato nel finito. Il cuore che ama Dio impara a perdonare ed amare il finito in Dio. Dio ha dato il suo unico Figlio per salvare il finito. Non si può dire però che

in altre versioni del fenomeno religioso questo atteggiamento distruttivo verso il finito non possa ritrovarsi. Esso ricorre forse anche nella storia del cristianesimo, o, per meglio dire, nella storia delle eresie cristiane. Si pensi, per esempio, al caso del manicheismo (anche se si potrebbe sostenere che il manicheismo sia non un'eresia cristiana ma piuttosto una *altra religione* infiltrata nel cristianesimo).

Ammettiamo adesso che Dio sia orientato positivamente verso il finito e chiedi all'uomo di rivolgersi verso il finito. Ammettiamo che gli dia una legge per orientare questa *reditio*, questo ritorno verso il finito. Cosa dovrà fare il fedele se un altro uomo rifiuta di accettare la legge e di vivere secondo essa, se la nega e bestemmia il nome di Dio? Certo chi rifiuta la parola di Dio merita la morte. Coloro che traggono dalla loro obbedienza a Dio la conseguenza della guerra santa contro gli infedeli non possono essere accusati troppo facilmente di incoerenza. La persecuzione degli infedeli ha accompagnato in un modo o in un altro la vita di molte religioni nel corso dei secoli. I cristiani, però, hanno ripudiato la nozione di guerra santa. Perché? Ce lo spiega in modo mirabile un grande teologo ecumenico, protestante ma assai vicino al cattolicesimo, Oscar Cullmann. "La vendetta è mia, dice il Signore". Dio non ha bisogno degli uomini per punire i peccatori. Può benissimo farlo da solo. In realtà non lo fa perché questo tempo che noi viviamo è un tempo di misericordia concesso per rendere possibile la conversione. In questo tempo lo Spirito di Dio è vicino ad ogni uomo e nessuno ha il diritto di abbreviare con una sua pretesa giustizia il tempo che Dio ha concesso ai peccatori per il pentimento. Se l'incontro con la verità deve avere un carattere personale esso può avvenire solo attraverso la libertà della persona.

H.U. von Balthazar ha espresso questo carattere un poco paradossale della fede cristiana dicendo che abbiamo il diritto di sperare che l'inferno sia vuoto. Non equivociamo: l'inferno certamente esiste ed io merito di andarci. Dio però non vuole che io mi perda ed io spero che alla fine prevalga la sua volontà di salvezza. Se, poi, questa volontà di salvezza può prevalere nel mio caso allora è possibile sperare per ogni uomo.

Queste osservazioni di von Balthazar ci conducono verso un altro aspetto specifico del Dio cristiano. Adamo ed Eva volevano diventare come Dio e per questo hanno trasgredito il suo comandamento ed hanno mangiato del frutto proibito. Certo il loro peccato consiste nella disobbedienza ma c'è forse in esso un livello più profondo. Essi cercano la somiglianza con Dio nella liberazione dal vincolo dell'obbedienza, nell'affermazione della propria volontà sovrana, vogliono essere *onnipotenti* come Dio. Se guardia-

mo alla storia di Gesù, essa ci dice esattamente il contrario. La legge interna della vita di Dio è l'amore e l'obbedienza per amore fino al sacrificio della vita. C'è un'onnipotenza diversa da quella della forza e questa è l'onnipotenza dell'amore che vince il consenso della libertà della persona amata. Lo ha detto benissimo Dante nel canto V dell'inferno: "amor che a nullo amato amar perdona".

Come si concilia la libertà dell'amato con l'onnipotenza dell'amore? Questo è il mistero ultimo del creato che solo chi ama può avvicinarsi a comprendere.

Esistono religioni in cui questa concezione dell'onnipotenza non c'è, almeno in forma visibile e chiara anche se in alcuni frammenti o in alcune correnti interne spesso considerate come più o meno eretiche si possono trovare degli inizi (semina verbi) di uno sviluppo che potrebbe portare in questa direzione.

Come l'*amor sui usque ad contemptum* Dei può essere sfidato dalla esperienza dell'incontro con la persona amata, che non si lascia ridurre al ruolo di puro mezzo, così anche l'*amor Dei usque ad contemptum sui* è sfidata dall'interno dalla concezione di Dio che noi mettiamo al centro della nostra vita. Come giustamente dice il Corano il dovere fondamentale del credente è consegnare interamente se stesso a Dio, è un *exitus*, un uscire da se stessi per lasciare che Dio sia tutto. Dice anche S. Giovanni della Croce che nessuno può essere posseduto dal vero amore di Dio se prima non si spoglia dell'amore di ogni cosa terrena. Nel caso di S. Giovanni della Croce, però, come in generale nel cristianesimo, all'*exitus* tiene dietro un *reditus*. Il mondo viene riconsegnato all'uomo perché lo viva e lo ami con tenerezza infinita in Dio e per amore di Dio. Esiste nell'Islam questo *reditus*? A prima vista pare di no e forse su questo forse dovrebbe concentrarsi il dialogo con l'Islam.

La difesa in linea di principio della religione contro l'accusa possibile di essere violenta e generatrice di guerra nasce in buona parte dalla tesi di K. Popper che ha visto nel relativismo la filosofia fondante le istituzioni democratiche. La religione non è relativista, afferma delle certezze e quindi l'uomo religioso sarebbe incline ad usare violenza per imporre le proprie convinzioni assolute. Di conseguenza si è generalizzato un dibattito (forse un poco inconcludente) fra i difensori della religione sempre pacifica e buona e quelli che affermano che la democrazia è compatibile solo con il relativismo. Io ho il sospetto che il tema andrebbe rivisitato in modo più differenziato. Vediamo un fanatico terrorismo di natura religiosa occupare le cronache dei giornali ogni giorno. Mentre ieri la maggiore minaccia alla libertà di religione veniva da regimi totalitari atei oggi la maggiore minac-

cia viene dal fanatismo religioso. Oggi le religioni sono chiamate a riflettere su se stesse, sull'idea che hanno di Dio e, correlativamente, dell'uomo, della libertà religiosa e dell'ordine sociale. Anche le religioni hanno bisogno di purificare se stesse. È la religione compatibile con la libertà e con un ordine politico e sociale pluralista e democratico? La risposta non è univoca. Per conto suo la Chiesa Cattolica ha posto la questione e le ha dato anche una chiara risposta con il Concilio Ecumenico Vaticano II.

Un altro fenomeno di imponente misura sociale, che anche ci provoca ogni giorno dalle prime pagine dei giornali, riguarda la crisi delle nostre democrazie. Sembra che la democrazia occidentale sia malata. La causa della malattia, però, non sembra essere la pretesa di comando della certezza religiosa. La causa della crisi sembra essere, al contrario, la corruzione che travolge una classe politica priva di fermi principi e convinzioni e che si consegna, come direbbe T.S. Eliot all'usura, la lussuria ed il potere, che sono i valori vitali che permangono dopo che tutti i valori di ordine superiore sono stati neutralizzati dal relativismo. La storia ci insegna che le democrazie raramente vengono uccise dai tiranni. In genere esse si suicidano con l'arma della corruzione ed i tiranni raccolgono il potere che è rimasto privo dei suoi titolari legittimi. Le certezze fanatiche e spesso immotivate dei nuovi populismi che invadono le nostre società sono non la causa ma l'effetto della crisi delle democrazie. Platone nella Repubblica ha già detto nell'essenziale tutto quello che c'è da dire a questo proposito. Quando il relativismo morale diventa il principio ispiratore di un regime politico i potenti useranno il potere politico per il loro vantaggio privato, il favoritismo e non il merito sarà il criterio per l'assegnazione degli uffici, il bene comune verrà lacerato dai conflitti fra i potenti, verrà comprato e venduto apertamente e verrà meno perfino quella ipocrisia che è l'omaggio che il vizio rende alla virtù. Alla fine i cittadini perderanno fiducia nelle istituzioni e nella politica e saranno pronti per disperazione a seguire il primo demagogo che agiti uno straccio di bandiera e prometta di restaurare un minimo di onestà e di probità nella gestione della cosa pubblica.

Sembra dunque che il relativismo non sia e non possa essere la base di un ordine politico democratico duraturo.

Forse le democrazie hanno bisogno della virtù di religione ma non tutte le religioni sono adatte a dare loro l'aiuto di cui esse hanno bisogno.