

Vero e Falso
Universalismo Cristiano

TEXTOS DE REFERÊNCIA

Vero e Falso Universalismo Cristiano

Gianni Vattimo



Academia
da Latinidade

Rio de Janeiro, 2002

© Gianni Vattimo

Publicado por

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1º de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

cmendes@candidomendes.edu.br

Coordenação Editorial

Hamilton Magalhães Neto

Revisão

Luiz Carlos Palhares

Capa

Paulo Verardo

Editoração Eletrônica

Textos & Formas Ltda.

(21) 2516-7997

Forse non è un male che, in connessione con la nuova ondata di terrorismo internazionale culminata nell'attentato dell'11 settembre 2001, si sia ricominciato a parlare di guerre di religione e di scontro tra civiltà. Non perché tali discorsi rispecchino fedelmente la realtà dei fatti accaduti, giacché è invece molto più vero che la religione come tale in fatti simili entra in modo molto marginale, e occorre sottolinearlo in maniera netta. Chi interpreta l'11 settembre come un atto di guerra di religione confonde le carte, in modo più o meno esplicitamente interessato. Sia per chi organizza il terrorismo, infatti, sia per chi — come l'amministrazione Bush — se ne vuole difendere con una "guerra infinita", è utile mettere in campo il fattore religioso. Ma in questi casi la religione viene usata spregiudicatamente come "oppio dei popoli", come diceva Marx: o per motivare l'impegno di attentatori suicidi e di militanti fanatici, o per giustificare una restrizione delle libertà civili, come accade appunto sempre più spesso negli USA e nei paesi che li imitano con più o meno convinzione. In una situazione come questa, ciò che è urgente anche dal punto di vista della religione — delle religioni che più direttamente vengono chiamate in causa, cristianesimo, islam, ebraismo — è dissipare ogni equivoco. Per questo si può considerare provvidenziale, una "felix culpa", il fatto che oggi si parli tan-

to, sia pure a sproposito, di guerra di religione: mettere in evidenza l'assurdità di una tale interpretazione vuol dire non solo rendersi conto più chiaramente di ciò che accade, liquidando un errore; è anche un'occasione per chiarire il senso della religione nel nostro mondo a vantaggio della stessa coscienza religiosa e con il risultato, si spera, di rendere un servizio alle stesse chiese e confessioni religiose coinvolte. Detto in altri termini: riflettere sulla questione, e sulla inattualità, della guerra di religione nel nostro mondo significa anche cominciare a pensare in modo più autentico l'universalismo delle grandi religioni di salvezza su cui si è costruito il mondo moderno e che hanno fecondato la civiltà occidentale alla quale ci richiamiamo.

Non si deve certo esagerare nella pretesa di riconoscere un senso provvidenziale alla storia. Ma è certo significativo che l'apparenza di uno scontro di civiltà — tra mondo cristiano, ebraico, musulmano — si manifesti e sia evocata oggi che, almeno nel mondo cristiano, ma in misura e forme diverse anche in quello ebraico e musulmano, emergono in tutta la loro ampiezza gli esiti della secolarizzazione non solo delle tradizioni religiose, ma anche della stessa idea di verità. Anche su questo specifico aspetto della questione si tratta di dissipare molti equivoci, non sempre disinteressati. A chi parla di lotta di civiltà e di guerra di religione sembra ovvio che il mondo occidentale cristiano è oggi tutt'altro che attrezzato per un simile scontro. Uomini di chiesa come certi vescovi e cardinali italiani che esortano i cattolici a difendere i valori cristiani contro il dilagare dell'influenza islamica nell'Europa occidentale; o il richiamo di uomini di stato occidentali alla superiorità della civiltà cristiana che va

difesa contro la barbarie terroristica — tutto questo mostra con evidenza che, almeno dal lato del mondo cristiano, di tutto si può oggi parlare tranne che di guerra di una religione contro un'altra. Non siamo più materiale per una società, scrisse una volta Nietzsche. Certo, almeno, non siamo più, noi occidentali di oggi, una società capace di combattere una guerra di religione — grazie a Dio, si potrebbe dire. Se ci si rende conto di ciò, si impone subito l'altra domanda: dobbiamo considerarci, per questo, meno autenticamente religiosi dei nostri antenati che partivano per le crociate pensando di adempiere così un sacro dovere verso Dio? Pochi, credo — eccetto i cardinali e vescovi e presidenti ricordati prima — pensano davvero una cosa simile. Senza necessariamente criminalizzare i nostri antenati — sapendo tuttavia che il movente religioso anche in loro non era così esclusivo e dominante come si crede — riconosciamo tutti che sono cambiate le circostanze storiche, e sentiamo, spesso in modo non pienamente consapevole, che la religione ha oggi nella nostra esistenza individuale e sociale una posizione un peso diverso da quello che aveva all'epoca delle crociate. Anche per questo ciascuno di noi è pienamente convinto che l'attentato dell'11 settembre non riguarda la nostra coscienza, confessione, esperienza vissuta, religiosa. Ma possiamo configurarlo come un fatto religioso per "l'altra parte", per i terroristi che — penso ora alla Palestina — si fanno saltare in aria imbottiti di esplosivo uccidendo con se stessi anche numeri sempre più impressionanti di altre persone, civili inermi non direttamente impegnati in alcuna guerra? Una tale rappresentazione del terrorista fanatico religioso è facile e comoda, e ha persino l'apparenza di voler "com-

prendere” le ragioni di atti che ci appaiono tanto assurdi. Ma il suo primo risultato è proprio quello di confermare e consolidare l’idea che qui si sia di fronte a uno scontro di culture diverse; e, inutile dirlo, di una cultura laica e razionale, la nostra, contro una cultura e una religione barbara, primitiva, superstiziosa, in definitiva sanguinaria. Una volta accettata come valida una simile rappresentazione del terrorismo, è difficile sfuggire alla conclusione sullo scontro tra civiltà diverse, anzi sullo scontro tra “LA” civiltà e la barbarie.

Un simile errore, proprio perché ciò che esso suggerisce tende a sembrarci ovvio, obbliga a rivedere le origini anche remote a cui risale. Esse sono legate all’ambiguo rapporto, che ha caratterizzato il mondo cristiano dalle sue origini, tra verità, autorità, potere. Non è affatto ovvio che lo spirito missionario raccomandato da Gesù nel Vangelo — “andate e predicate a tutte le genti battezzandole nel nome del padre...” — dovesse naturalmente sboccare nella ideologia della conquista dominante nella modernità, ai tempi dei grandi viaggi di scoperta e della prima colonizzazione del Nuovo Mondo. Si è trattato di uno sviluppo storico contingente, che è stato bensì riconosciuto e rifiutato ormai esplicitamente dalle Chiese, prima fra tutte la cattolica, che ne sono state caratterizzate; ma che stenta a venir davvero superato in tutte le molteplici e profonde implicazioni che ancora permeano tanti aspetti della dottrina e della pratica di queste chiese. Naturalmente, l’idea che la verità rivelata nella Scrittura e affidata agli apostoli conferisse alla Chiesa cristiana il diritto di esercitare una autorità suprema su tutta la vita della comunità umana non nasce con il colonialismo, e con il contemporaneo affermarsi dello stato assoluto in

Europa. Ma si può con qualche ragione ipotizzare che proprio solo in quest'epoca divenga una ideologia precisamente affermata e professata, secondo il motto "compelle intrare"... Lo spirito delle crociate, invece, rimaneva ancora ispirato all'idea di liberare la Terra Santa, e il Sepolcro di Cristo, dalla sovranità degli infedeli. Si trattava ancora, in prevalenza, di guerre di carattere territoriale. A riprova, si pensi che San Francesco pensava a un viaggio presso il Sultano (precisa) per predicargli il Vangelo e convertirlo, non certo all'imposizione della verità cristiana con la forza e per mezzo di una cristianizzazione dello stato. Tuttavia, si può anche riconoscere che lo spirito francescano non era esattamente dominante nel Medio Evo cristiano. Accanto alle Crociate vere e proprie dirette a liberare la Terra Santa, ci furono le sanguinose crociate contro gli eretici, che avevano più chiaramente uno scopo "dottrinale". Non si può peraltro dimenticare che l'aspetto pericoloso delle eresie contro cui la Chiesa medievale combatté sanguinosamente era anzitutto quello in largo senso politico: queste eresie diventavano oggetto di persecuzione quando, come accadeva per lo più, toccavano i diritti del potere papale, le ricchezze della chiesa, le sue rivendicazioni di autorità politica.

Gli storici, e i filosofi della storia (penso per esempio a Wilhelm Dilthey), hanno giustamente messo in luce il peso che ha avuto, nel determinare la storia della chiesa e della stessa teologia e filosofia europea, il fatto che la chiesa cristiana dei primi secoli si sia trovata a ereditare molte funzioni statali dall'impero romano in dissoluzione. (Mi domando: una vicenda analoga a questa si può individuare nel mondo musulmano, con tratti più marcati perché i discendenti del

Profeta furono anche i primi fondatori di strutture politiche “moderne” in un mondo di pastori nomadi ecc.?) (SVIL.). (Se una ipotesi come questa — di Dilthey per il mondo cristiano; e il suo analogo per il mondo musulmano — ha senso, si potrebbe persino immaginare che la questione della laicità dello stato e quella, connessa, della guerra di religione ecc., sia propria dell’Occidente a causa di queste parallele contingenze storiche.) Per quanto riguarda la tesi di Dilthey, che io qui riprendo in maniera autonoma e senza pretesa di darne una lettura fedele, la stretta relazione tra rivendicazione di verità e pretesa di potere politico si sarebbe incrostata, per dir così, sulla chiesa cristiana dall’esterno, a causa della funzione di supplenza che essa si trovò a esercitare con la caduta dell’Impero. E’ una tesi che circolò ampiamente nella polemica cattolica del secolo XIX e XX, e che talvolta si presenta come ideale della fine della “età costantiniana” — giacché sarebbe stata la cosiddetta “donazione di Costantino” (mai avvenuta per la verità) l’origine del potere temporale dei papi con tutte le sue conseguenze. In molte nazioni d’Europa una tale fine ebbe luogo con la riforma protestante, che tuttavia (dal cuius regio di Lutero all’assolutismo dogmatico di Calvino) non si liberò davvero del pregiudizio temporalistico; in altre regioni, penso ovviamente all’Italia, il problema del potere temporale dei papi si risolse solo con la fine dello stato della Chiesa nel 1870, senza che ciò, però, ponesse fine anche alle pretese dell’autorità ecclesiastica sulle leggi e strutture dello stato (come si vede anche oggi esemplarmente proprio in Italia).

Sulle circostanze storiche in cui prende origine il nesso verità-autorità si può ovviamente discutere a lungo; e anche

l'ipotesi che rimanda, per il cristianesimo, al rapporto tra chiesa delle origini e impero romano non è assolutamente una ipotesi esaustiva. Intanto perché la questione del rapporto tra verità e potere politico si pone ai cristiani ben prima che siano chiamati a ereditare le strutture dell'impero, quando proprio l'impero impone loro, pena il martirio, di assoggettarsi al culto dell'imperatore. In questo modo, la "colpa" dell'identificazione tra verità e potere andrebbe rovesciata su Roma; la quale peraltro non aveva mai praticato la conversione forzata dei popoli che aveva sottomesso con le armi. Remy Brague ha giustamente richiamato l'attenzione sul significato del pantheon romano come esempio di tolleranza e pluralismo religioso.

Una componente dell'assolutismo dottrinale che caratterizzò per molti secoli l'atteggiamento delle chiese cristiane, e che pure, nella ipotesi di Dilthey, si mescola con la questione dell'eredità delle strutture dell'impero romano, è l'eredità metafisica del pensiero greco. Tanto che, senza sviluppare a fondo qui il discorso su questo aspetto della questione, si può forse dire che la dissoluzione, la secolarizzazione, di questo rapporto è divenuta possibile davvero solo nel nostro mondo, quando anche la filosofia ha tratto tutte le conseguenze della dissoluzione (anch'essa resa possibile anzitutto dal cristianesimo) della metafisica classica di origine greca. Del resto, proprio nella grande eredità metafisica greca era contenuta anche la premessa per l'identificazione tra verità, autorità, potere politico: la Repubblica platonica prevedeva che la suprema autorità dello stato fosse esercitata dai filosofi, da chi aveva accesso alle verità ultime.

Ciò che intendo mettere in luce con questi richiami, nonostante le apparenze in contrario, è il carattere del tutto contingente, non “naturale”, come tenderebbe ad apparire, del nesso verità-potere. Nella nostra tradizione culturale, non solo cristiana ma anche classica e greca, questo nesso ha radici remote e dunque anche profonde. Non è però una costante antropologica che si ritroverebbe in ogni civiltà umana, per quanto generale sia, nella storia delle culture, il legame tra autorità politica e qualche forma di sacralità. Considerare questo legame come una costante antropologica equivale a ritenere impossibile la democrazia; al massimo, il legame può apparirci come ciò che nella religione cristiana si chiama il peccato originale. Certo, esso si ripresenta continuamente nella storia degli individui e delle società; ma non è tale da impedire, proprio a dottrine come quella cristiana, di pensarsi come religioni della redenzione.

Riassumo in breve quanto detto fin qui. Se prendiamo atto che non siamo più una società capace di guerre di religione, e se questo non ci pare affatto un sintomo di decadenza o di immoralità, ma anzi un elemento di civilizzazione, che ci spinge anche a non prendere come ovvia l'idea che il nemico, il terrorista, l'infedele, sia invece mosso da puro fanatismo religioso, siamo forse in condizione di capire che il nesso tra verità e potere non è un nesso necessario, ma un legame contingente dovuto a un insieme di circostanze storiche. Noi occidentali — ma forse anche l'Islam e l'ebraismo — siamo eredi di tradizioni in cui, di fatto, le strutture politiche si sono costituite in stretta relazione all'imporsi di una fede religiosa. L'idea che il legame sia contingente non è una constatazione di fatto,

provata come verità storica; ma non è nemmeno un puro *wishful thinking*, come se falsificassimo deliberatamente i dati della storia e dell'antropologia per consolarci o per realizzare qualche fine. E' piuttosto — come accade alle verità filosofiche — una teoria-prassi, una interpretazione rischiosa mossa da un progetto, che si mostra come valida, più valida di altre in ogni caso, in quanto più capace di leggere e svolgere in una direzione praticabile la nostra situazione. Riconoscere il nesso verità-autorità-potere come costante antropologica insuperabile vorrebbe solo dire — e molte voci ci spingono in questa direzione — prepararci a condurre una nuova guerra di religione, ripetendo uno schema “naturalistico”, tanto naturalistico che non avrebbe nemmeno senso porlo alla base di una scelta consapevole e di un progetto di azione. Se progettiamo, è perché consideriamo quel legame come contingente, modificabile. E anche in termini di ricognizione storica, abbiamo buone ragioni per considerarlo tale: la secolarizzazione del mondo moderno è, se non una prova, un segno che si può andare oltre l'identificazione tra professione di una verità religiosa e adesione a un rigido ordine politico.

Per dissipare davvero gli equivoci, e le tragedie, della guerra di religione, occorre davvero che facciamo valere l'interpretazione progettuale che qui ho proposto, e che del resto è il senso etico-politico di molta filosofia di oggi. La pretesa di autorità da parte di chi possiede, o ritiene di possedere o di aver scoperto, la verità, una verità, è solo una violenza a cui ci siamo abituati in un certo mondo, entro una certa tradizione culturale e politica. L'universalismo cristiano del tipo “missionario” e imperialistico moderno è una

espressione, e anzi, probabilmente, la manifestazione esemplare e “originaria”, almeno nel nostro mondo, di quella pretesa e di quella violenza. Se proviamo a domandarci, molto semplicemente, chi di noi considererebbe giusto, naturale, umano obbligare qualcuno con la forza ad accettare la propria fede, potremmo avere delle risposte problematiche: molto del rapporto educativo con i più piccoli si fonda su un misto di imposizione violenta e di costrizione emotiva (fallo per amor mio...); e l’esempio dell’aspirante suicida che devo, moralmente, cercar di fermare anche contro la sua volontà può ben valere per quei preti che battezzavano con la forza i “pagani”, i primitivi, i selvaggi... Eppure, persino con i bambini, il ricorso alla forza delle punizioni o alla mozione degli affetti è una sorta di ultima risorsa, sempre preceduta dallo sforzo di far capire, spiegare, fare appello a una, sia pure molto imperfetta, libertà. Come nel caso dell’ipocrisia che è l’omaggio che il vizio rende alla virtù, anche qui il rapporto con l’altro è sempre rappresentato come il rapporto con una libertà, che solo in casi estremi, e senza una teoria che lo giustifichi positivamente (così è anche la legittima difesa, o la guerra vera e propria), può far ricorso alla forza.

Se riesce a spogliarsi dei caratteri violenti che gli si sono incrostatati sopra come risultato della tradizione politica dell’Occidente, l’universalismo cristiano può (ri)trovare il proprio significato autentico, quello del resto che sta scritto nei testi evangelici. Oggi questa spoliatura sembra più richiesta, e anche più realizzabile, che in altre epoche. Le chiese hanno via perso molto del loro potere “temporale”, sia diretto sia “indiretto” nel determinare le coscienze in modo

inappellabile. La filosofia ha preso congedo da una concezione rigidamente oggettivistica della verità, legandola invece sempre più esplicitamente al consenso di comunità che condividono paradigmi, tradizioni, anche pre-giudizi, ma che sono consapevoli della loro storicità. Ciò che a me sembra un effetto di “cristianizzazione” anche inconsapevole, della stessa filosofia di oggi; nella quale si può parlare di una trasformazione della stessa idea della verità verso quella di carità, di rispetto e ascolto dell’altro. E’ il modo stesso di professare la propria religione e la propria visione del mondo che si sta modificando profondamente, almeno in Occidente, e non perché siamo diventati meno credenti, più immorali, meno religiosamente impegnati. Il dialogo tra le grandi religioni, di cui tanto spesso si parla ma che si pratica molto poco, finora, è possibile solo se, all’interno di ciascuna di esse, i fedeli si sentiranno impegnati a credere in modo meno esclusivo e meno superstizioso. Se dico, come credo si debba dire, che poiché credo che Dio si è fatto uomo posso anche pensare che, in altre culture, si sia fatto vacca sacra, elefante, gatto, non credo di bestemmiare, ma anzi di esprimere una giusta dimensione della verità cristiana.

Un ripensamento moderno, laico, umano dell’universalismo cristiano è possibile su queste basi, e, se non nelle gerarchie ecclesiastiche certo nella comunità dei credenti, è già ampiamente avviato. Sviluppando questo ripensamento in tutte le sue implicazioni, saremo anche in grado di disinnescare la bomba della guerra di religione; cominciando a non vedere più l’altro come un fanatico religioso disposto a tutto per la salvezza della sua anima; ma, molto più realisticamente, come qualcuno che sta lottando per concreti obiet-

tivi storici, sui quali possiamo trovare un' intesa, proprio a patto di non voler implicare, a tutti i costi, la fede e il destino di salvezza. Ciò che dal punto di vista cristiano, ma in generale "occidentale" si può e si deve fare per uscire dagli equivoci della guerra di religione, è cominciare a vivere noi stessi la nostra religiosità fuori dallo schema caro all'illuminismo razionalistico, e che prevede solo due possibilità: o il fanatismo di una fede cieca (*credo quia absurdum*), o lo scetticismo di una ragione senza radici e anche senza effettiva presa sul mondo. In concreto, un atteggiamento di ritrovata religiosità libera da preoccupazioni di potere e perciò anche libera da ogni tentazione di imposizione violenta dovrebbe significare che l'Occidente di oggi, invece di prepararsi a una guerra infinita per il trionfo della propria "fede", prende sul serio le ragioni storiche dello scontro con il cosiddetto terzo mondo. Le quali sono ragioni economiche, di ineguaglianza, di sfruttamento, e si mascherano come ragioni di fede e di cultura solo per l'interessata manipolazione ideologica di chi detiene la ricchezza e il potere. Possiamo augurarci di trovare, negli altri interlocutori del nostro dialogo, negli amici musulmani ed ebrei, anzitutto, uno spirito simile? Molto più che cercare il trionfo di una fede sulle altre, il compito che tutti abbiamo di fronte è ritrovare — dopo l'epoca "metafisica" degli assolutismi e della identità tra verità e autorità — la possibilità di una esperienza religiosa post-moderna in cui il rapporto con il divino non sia più inquinato da paura, violenza, superstizione.