

La nonviolenza come rivoluzione?: alle radici della violenza e della guerra nelle sistemazioni religiose e culturali, in particolare in quelle che connotano l'identità europea.

Esistono radici della violenza nelle religioni monoteiste e più in particolare nel cristianesimo?

Enzo Mazzi

Premessa:

Il fondamentalismo intollerante e violento è una degenerazione o è invece costitutivo delle istituzioni religiose?

Il presidente Ciampi ha di recente sostenuto (a Bratislava il 9 luglio scorso – così ci dicono i giornali) l'idea di inserire nella nuova Costituzione europea un esplicito riferimento alla comune matrice religiosa cristiana. Posizione ribadita da Giuliano Amato (vicepresidente della Convenzione europea incaricata di scrivere il testo comune), il quale, col plauso di Gianfranco Fini, ha detto che "la Carta dovrà contenere anche i valori identitari della società e tra questi la religione, potente fattore di difesa dei principi di tolleranza tipici della società europea. ... Le religioni hanno una forza straordinaria, non vedo ostacoli a inserirle nella Costituzione europea".

Tralasciamo il problema specifico della Costituzione europea, che merita altre competenze e altri spazi. Invitiamo invece a porsi la domanda, che hanno evitato di porsi Ciampi, Amato e Fini, se è vero, o meglio se è totalmente vero, che le religioni, e più in particolare la religione cristiana nelle sue diverse connotazioni confessionali, sono un "potente fattore di difesa dei principi di tolleranza". Se lo sono state in passato e se lo sono adesso. Se il fondamentalismo intollerante e violento è una degenerazione o se è invece costitutivo delle istituzioni religiose, dei loro impianti ideologici e simbolici, e in questo caso se è costitutivo di tutte o solo di alcune religioni.

C'è chi sostiene che le religioni sono radicalmente intolleranti e fonte di intolleranza. Il fondamentalismo non sarebbe una degenerazione ma un connotato costitutivo di tutte le religioni.

Condividiamo una tale analisi? Ci rassegniamo a consegnare alle strumentalizzazioni del potere, che esistono e sono forti, una immensa risorsa di valori e di esperienze positive e creative quali sono le religioni?

Il problema esiste e resiste.

Dio-Assoluto o Dio-relazione e quindi re-lativo?

La nostra tesi, o meglio la nostra esperienza, è che le religioni sono un potente fattore di tolleranza, ma soltanto per una specie di codice genetico impresso nel profondo dalle esperienze che le hanno generate. Non lo sono invece per gli assetti ideologici e istituzionali che le religioni hanno assunto nella loro storia di connubio col potere. Le religioni sono un potente fattore di tolleranza nella misura in cui i "credenti" hanno il coraggio e la forza di ritrovare e rivitalizzare e portare a pienezza epoca per epoca quel codice genetico. Non lo sono nella misura in cui i "credenti" si assoggettano, si rassegnano, si adattano agli assetti ideologici e istituzionali della codificazione violenta. Non sono fattore di tolleranza se i

"credenti", che magari si impegnano per condannare e contrastare l'intolleranza, la violenza e la guerra nella società laica, economica e politica, non esprimono uguale impegno nel ricercare e contrastare le radici di intolleranza, di violenza e di guerra che si annidano negli ordinamenti ideologici, dogmatici e simbolici della loro stessa fede.

Prendiamo spunto dal film di Pam Nalin Samsara. In prima istanza è il protagonista, un giovane lama, che critica l'assolutismo radicalmente violento e intollerante della rinuncia come unica via al nirvana. La sua non è una critica di sole parole. Esce dal monastero, si innamora, si sposa e ha un figlio. Poi però dopo varie esperienze sente di nuovo l'attrazione del monastero e come Buddha abbandona moglie e figlio per tornare alla vita della rinuncia radicale. Infine è la moglie di lui che accusa il buddismo di essere una esperienza di maschi per maschi. Intollerante verso la donna. Incapace di capire e valorizzare il contributo femminile alla illuminazione. Che illuminazione è quella del Buddha, il maschio che abbandona la moglie e il figlio? E' una illuminazione a metà, è una illuminazione escludente e intollerante. "Buon viaggio" dice la moglie al marito che l'ha abbandonata e che dopo un drammatico colloquio sarebbe anche disposto a tornare a lei e al figlio. E così lo lascia ai suoi tormenti di maschio, eterno bambino, "credente" ma di una esperienza spirituale e in qualche modo religiosa che promette miracolose illuminazioni ma rende incapaci di relazioni piene. L'illuminazione è relazione sconfinata.

In termini diversi, la critica contenuta in Samsara si può applicare sostanzialmente anche alle altre religioni. Più a fondo conosciamo la religione cristiana e cattolica e su questa ci diffonderemo. Come l'illuminazione buddista, anche la salvezza cristiana dovrebbe tendere a trovare il suo fondamento primo nelle relazioni attualizzando epoca per epoca l'esperienza da cui sono scaturiti i Vangeli. Il Vangelo è essenzialmente primato assoluto delle relazioni: ama Dio e ama il prossimo. Il resto, tutto il resto viene dopo. E dovrebbero venire dopo, nel cristianesimo, la verità, il sacramento, la rivelazione, il potere di sciogliere e di legare, il dogma, la legge. E dovrebbe venire dopo anche l'ovile, cioè la Chiesa come appartenenza. Prima è la relazione in quanto relazione aperta, costantemente alla ricerca di un "oltre", protesa al superamento di tutti i confini e di tutte le appartenenze. Si direbbe che prima è amore critico e creativo. Dio stesso, il Dio del Vangelo, è relazione. Dio non è l'Essere perfettissimo, l'Assoluto, l'Onnipotente, l'Unico. Questa concezione di Dio come onnipotenza, unicità, assolutezza è la proiezione umana del senso del dominio e del potere. Ci torneremo dopo. Il Dio dei Vangeli non è onnipotenza ma paternità, è Padre. Sorvoliamo sul fatto che anche Dio-Padre può essere visto come proiezione del potere patriarcale. Anche in Dio-Padre c'è una radice di violenza. Qui c'interessa però il primato della relazione introdotto nel concepire Dio dai partecipi alla esperienza da cui nascono i Vangeli. Dio è padre è figlio è spirito. Non è monoteista. Il monoteismo non viene dai Vangeli ma dal connubio successivo dei poteri ecclesiastici col potere imperiale. E' il potere imperiale romano che per essere onnipotente deve essere unico ed ha bisogno di specchiarsi in una divinità monoteista. E nel momento in cui il cristianesimo accetta di piegarsi a coprire e sostenere l'unicità e l'onnipotenza del dominio romano sul mondo allora conosciuto, in quel momento modifica il suo Dna, diviene monoteista e viene costituzionalmente inserito nel sistema di guerra. Dio unico e onnipotente, non è più che di nome il Dio del Vangelo, in realtà è il dio della guerra.

La violenza insita nel monoteismo

Per affrontare questo aspetto è d'obbligo riferirsi a uno studio fondamentale di

Erik Peterson: Il monoteismo come problema politico, Queriniana, Brescia, 1983. Il libro esce in Germania nel 1935 da un dotto teologo tedesco che prima era stato protestante e poi si era convertito al cattolicesimo in polemica con l'accondiscendenza ai poteri politici delle dirigenze ecclesiastiche protestanti. Peterson è un oppositore del nazismo e scrive il libro proprio in funzione antiregime. Egli mostra e dimostra che il cristianesimo all'origine non è monoteista. Il dio del Vangelo è essenzialmente relazione e in qualche modo pluralismo: è un Dio trinitario, è un Dio amore in quanto relazione fra persone diverse. E' da Costantino che il cristianesimo diventa fede monoteista, cioè adorazione di un Dio unico, Padre onnipotente, creatore e signore del cielo e della terra, in funzione di giustificazione e sostegno all'assetto imperiale universale del potere romano. E all'inizio lo fa per contrastare l'accusa che veniva fatta ai cristiani di essere nemici dell'impero e negatori della divinità dell'imperatore. Sono i Padri della Chiesa che dicono in sostanza: guardate che i veri difensori della sacralità dell'impero siamo proprio noi. La nostra religione è superiore alle altre proprio perché noi crediamo in un solo Dio in cielo dal quale deriva la verticalità del potere anche sulla terra. E' il politeismo la causa delle guerre fra popoli e delle ribellioni. Perché ognuno ha il proprio Dio e tutti questi dèi sono in lotta perenne fra loro. Solo la fede in un dio unico può portare a un unico dominio, quello dell'imperatore romano, e alla pace stabile se non eterna fra le nazioni e i popoli.

Tale problema esisteva ancor prima di Costantino. Sembra che gli imperatori romani precedenti avessero già tentato di incoraggiare e diffondere il culto a un dio generico, universale, un dio supremo e celeste in cui tutti gli altri culti e religioni e anche i cristiani stessi potessero riconoscere qualche tratto del proprio dio: e questo dio universale era stato individuato nel "dio sole". Sembra che Costantino nella battaglia del ponte Milvio contro Massenzio non avesse sui labari l'insegna di Cristo ma proprio quella del dio sole. Solo in un secondo momento, diventato unico imperatore, avrebbe assunto la religione cristiana come strumento di sacralizzazione della sua autorità unica e cemento dell'unità dell'impero.

E lo fa col consenso del potere ecclesiastico ormai saldamente in mano ai vescovi. I quali si appoggiano nel governo della Chiesa a intellettuali influenti e convincenti che vengono chiamati "Padri della Chiesa" in quanto davvero hanno generato la ideologia cristiana detta tradizione ecclesiastica, cioè il dogma, la morale, l'etica dell'ordinamento liturgico e canonico, la visione complessiva della realtà. Orbene, i Padri della Chiesa da Costantino in poi, seguono tutti la stessa linea ideologica: uno l'impero, uno il potere, uno Dio, uno il Salvatore universale Cristo Gesù.

- A cominciare da Eusebio, il primo storico ecclesiastico vissuto in Palestina dal 265 al 340 circa e divenuto vescovo di Cesarea di Palestina nel 313. Grande amico di Costantino, suo biografo e da lui ricoperto di onori e ricchezze.

Esiste un profondo legame in Eusebio- scrive Peterson - fra la fine degli stati nazionali e la fine del politeismo, fra la monarchia di Augusto e la venuta di Cristo, fra la pax romana e la pace portata dal "principe della pace".

"Chi potrebbe non meravigliarsi - sono parole di Eusebio - se pensa tra sé e riflette che non può essere opera di uomini, che soltanto a partire dai tempi di Gesù e non prima, la maggior parte delle nazioni dell'ecumene siano giunte sotto l'unico dominio dei romani e che contemporaneamente all'inaspettata venuta di Cristo fra gli uomini, lo stato romano abbia cominciato a fiorire? Augusto diventò unico sovrano sulla maggior parte delle nazioni ... che ciò non coincidesse

casualmente con l'insegnamento del nostro salvatore, chi non lo vorrebbe ammettere, se si pensa che per i suoi discepoli non sarebbe stato facile muoversi in tutte le direzioni se le nazioni fossero state isolate fra loro ... avendo ciascun popolo la sua sovranità? Dio che è sopra di tutti aveva davvero preparato loro la via e, attraverso il timore nei confronti dell'impero, aveva fatto cessare le esplosioni di ribellione da parte dei superstiziosi del politeismo ... ma quando apparve il Signore e Salvatore e contemporaneamente al suo avvento, Augusto, primo tra i romani, diventò sovrano fra le nazioni, si dileguò il frazionamento pluralista della sovranità nelle singole nazioni e la pace avvolse tutta la terra ... sotto il nuovo nome di Cristo, innumerevoli popoli e nazioni hanno abbandonato i loro dèi tradizionali e il loro vecchio superstizioso errore politeistico richiamati a colui il quale è Dio unico ... per questo viene ora donata ad essi la pace più profonda poiché non esiste più una sovranità pluralistica e una regalità locale, al contrario ognuno si riposa dal suo lavoro agricolo all'ombra di una vite o di un fico poiché niente più lo spaventa"

Per cui, secondo Eusebio - commenta Peterson -, il monoteismo è iniziato in linea di principio con la monarchia di Augusto e con la fine delle nazionalità. E' Augusto che inaugura il monoteismo. Ciò che però ha avuto inizio con Augusto diventa realtà piena con Costantino. All'unico re sulla terra corrisponde l'unico re in cielo e l'unica religione sovrana quella di Cristo.

Le idee di Eusebio hanno avuto un'enorme influenza storica. Le ritroviamo ovunque nella letteratura dei padri della Chiesa.

Prudenzio poeta cristiano spagnolo, latino, del terzo secolo scrive:

"Vuoi che ti dica, romano, qual è la causa del così grande successo dei tuoi sforzi, il sostegno che ha permesso alla tua gloria di accrescersi al punto da imporre al mondo il freno del tuo dominio? I popoli avevano lingue differenti, i regni civiltà discordanti, Dio volle riunirli sottomettendo a un solo impero tutto ciò che era civilizzato ... affinché l'amore della religione tenesse uniti i cuori degli uomini; infatti non c'è unione degna di Cristo se uno spirito unico non associa intimamente le nazioni - infatti che posto potrebbe esserci per Dio in un mondo violento e nel cuore degli uomini in disaccordo e che difendono in diversi modi i loro diritti, come fu una volta?".

S. Ambrogio, vescovo di Milano, del VI sec.: "Tutti gli uomini hanno imparato, vivendo sotto un unico impero universale, a proclamare col linguaggio della fede l'impero dell'Onnipotente".

S. Girolamo, filosofo e biblista latino, del VI sec.: "Dopo che si giunse alla sovranità di Cristo, Roma ottenne di essere governata da un unico potere, e la terra divenne accessibile al cammino degli apostoli, e furono loro aperte le porte delle città ed il comando di uno solo fu consolidato dalla predicazione di un solo Dio".

E via di questo passo.....

Peterson conclude criticando il monoteismo come degenerazione pericolosa anche per il suo tempo, il tempo della dittatura nazista. Rovesciando il ragionamento di Eusebio, secondo cui come si è visto sarebbe soltanto dal monoteismo in cielo e dal governo di uno solo sulla terra che verrebbe la vera pace, Peterson sostiene invece che proprio nel monoteismo si annida la radice della dittatura, della violenza e della guerra. Insomma la pax romana esaltata dai padri della Chiesa non è vera pace, anzi è guerra infida, ancor più pericolosa e distruttiva della guerra dichiarata. E' sistema di guerra che si ammantava di pace e così riesce ad abbassare le difese etiche e psicologiche e a farsi accettare come bene supremo. E' una guerra vinta nelle coscienze prima ancora di essere combattuta.

Egli rivendica piuttosto il ruolo teologico e politico del dogma cristiano della Trinità di Dio in opposizione al dogma del Dio unico o monoteismo.

Va riconosciuto a Peterson il valore della sua analisi storica sulle origini del monoteismo e apprezzato il suo sforzo nell'individuare nel monoteismo stesso radici della cultura del dominio violento. Ma risulta debole quando trova la soluzione nella Trinità intesa in senso dogmatico, personalizzato e totalmente trascendente.

Questo modo di intendere la Trinità è riduttivo. Un Dio relazione trinitaria, ma relazione chiusa in se stessa in quanto astratta dal mondo, relazione autosufficiente, relazione che crea e governa dall'alto tutte le relazioni umane, in che si differenzia dal Dio unico?

Forse occorre andare oltre il dogma e oltre la trascendenza separata dal mondo e dalla vita.

Già il Dio della Bibbia, Javhè, non nasce monoteista, lo diventa come proiezione del potere monarchico. Il re David aveva preceduto Costantino.

Studiosi, storici e teologi, ci dicono che il problema della esclusività del culto di Dio per il popolo d'Israele, sancito dal primo comandamento (Non avere altro Dio fuori di me, o tradotto in modo più appropriato: Non avere altro Dio al mio cospetto - Esodo, cap.5, 7), non ha nulla a che fare col monoteismo, il quale sarebbe invece un approdo molto posteriore alla codificazione del decalogo.

Sembra che il decalogo biblico, le famose tavole della legge, si radichi in antiche esperienze di vita nomade e che prima della immigrazione in Palestina non esistesse un "popolo d'Israele" schiavo in Egitto, ma solo tribù e gruppi tribali senza legame fra loro. Erano le tribù del nomadismo povero senza diritti, diverse dai beduini i quali erano proprietari di cammelli e potevano avanzare diritti su un certo territorio. Vivevano pacificamente nella steppa ai margini meridionali della terra palestinese coltivata, dove l'estate dopo il raccolto trovavano pascolo per il proprio bestiame minuto. E' forse da questa esperienza di sradicamento che nasce in tali tribù il culto verso una divinità anch'essa sradicata, non legata ad alcuna località, ma accessibile solo attraverso un patto di reciproca elezione fra tribù e Dio, patto simboleggiato dalla tenda. E sarà questa religione della tenda che le tribù del nomadismo povero si porteranno con sé quando in determinate circostanze storiche riusciranno a insediarsi nella terra coltivata non più solo per una stagione ma per tempi via via più lunghi. Il primo comandamento è una disposizione legata al culto non dogmatica né ideologica: quando prestate culto a me spogliatevi degli altri dèi. Essa trae significato da uno sfondo che lo storico delle religioni definisce politeistico, infatti è proprio perché gli ebrei convivevano pacificamente con più divinità che nel momento del culto collettivo a Jahvè sentono il dovere e il bisogno di dedicarsi a lui solo (Gerhard Von Rad, Teologia dell'Antico Testamento, Paideia, Brescia, 1975, vol I pag. 244).

Ma la storia d'Israele non finisce con la immigrazione dal nomadismo alla terra coltivata della Palestina. Il processo successivo è la conquista della terra e poi la nascita dello stato monarchico.

Con la unificazione politica operata dalla monarchia, anche Jahvè viene centralizzato e diventa il dio unico.

E Jahvè cammina e precisa la propria identità col precisarsi della identità del suo popolo. E' così che con la conquista, con la unificazione di tutte le tribù, con la nascita dello stato, col consolidarsi della monarchia, con l'affermarsi del dominio di Israele sugli altri popoli della Palestina, anche Jahvè acquista potere e s'impone. E quando David trasporta a Gerusalemme l'arca e quando Salomone

costruisce il tempio, il Dio nato errante e sradicato diviene oggetto di un culto di stato in un luogo istituzionale.

E' a cominciare da questo periodo storico di unificazione e di relativa potenza che inizia il processo di riflessione su Dio che condurrà all'esclusivismo di Jahvè non più solo nei momenti del culto ma come principio ideologico. E' qui insomma che nasce il monoteismo. Si sviluppa nei circoli di corte, in un clima culturale che oggi definiremmo di secolarizzazione, quando gli ambiti della vita e quelli del culto si differenziano e si separano.

Il monoteismo è un prodotto della mente che si emancipa dalla natura. La nascita di Dio come entità assoluta ed escludente, la cui identità è definita dagli intellettuali di corte ed è imposta a tutti come elemento politicamente unificante, coincide con la morte di Dio del deserto, anima del mondo, fermento della vita, della morte, delle relazioni, amore che unifica e libera dal di dentro, forza da cui emanano direttamente e di volta in volta i carismi capaci di condurre il popolo anche nelle azioni belliche. Ora anche la guerra non è più un evento di popolo, legato alla lotta per la sopravvivenza, ma un affare di stato e un sistema di potere. Il legame fra il trono di Jahvè e il trono di David diviene indissolubile.

E così nel Dna del Dio della Bibbia si è inserito il gene del sistema di guerra.

Contro quel gene si sono opposti molti profeti, alla radice di quel gene ha posto la scure l'esperienza di Gesù di Nazareth.

Dal Dio-relazione-amore dei Vangeli a Dio "cifra assoluta della aggressività umana".

Nel cristianesimo avviene lo stesso processo di trasformazione di Dio che si è verificato nella tradizione ebraica. Possiamo dire con Peterson, citato, che il Dio dei Vangeli è relazione trinitaria. Precisando però, cosa che non fa il ricercatore tedesco antinazista, che tale relazione trinitaria è anima della rete infinita delle relazioni umane e cosmiche, e non dominio trascendente-separato. Senza questa precisazione sostanziale, anche la relazione trinitaria diventa imperiale e fonte d'imperialismo. Quindi Dio è relazione a sua volta compresa, realizzata creativamente da tutte le relazioni umane e cosmiche. Non basta dire Dio Trinità. Forse bisogna dire Dio-relazione incompiuta, Dio-relativo, imperfetto e bisognoso, Dio-speranza, Dio-futuro.

Ci sono pagine di Ernesto Balducci che esprimono con rigore e radicalità una tale trapasso storico compiuto nel cristianesimo.

In un Convegno delle comunità di base, a Firenze, nel salone dei 500, nel 1987, egli affermò:

"Io sono convinto che non ci può essere cultura della pace se non con la eliminazione del sacro: la fine del sacro è la fine della cultura di guerra...quando è avvenuto l'inserimento delle comunità cristiane negli spazi del potere, c'è stata la sacralizzazione della Chiesa ... il Cristianesimo si è inserito nei quadri della cultura sacrale ed ha assolto la funzione di religione della società; e la religione di una società ha il compito di portare i sigilli alla violenza della società. ...Il cristianesimo è lacerato al suo interno in maniera irrimediabile da questa doppia polarità. Da una parte il cristianesimo pretende di essere la religione della società, chiede spazi, concordati, riconoscimenti. Allora esso è inevitabilmente funzionale alla logica della violenza, senza rimedio. Ma il cristianesimo in quanto fede profetico-messianica è un annuncio e una esperienza di liberazione dell'uomo da ogni forma di alienazione, da ogni forma di sudditanza alla forza, e quindi è di per sé una profezia e una esperienza di pace. Le comunità di base sono comunità di pace nel senso forte e ricco della parola. Esse mirano ad esorcizzare la violenza che attraverso la stessa pedagogia della fede abbiamo

introiettato, la violenza che si annida anche nei nostri riti, per inventare una forma di mediazione del messaggio evangelico del tutto libera dalle categorie sacrali. ". (Enzo Mazzi, Ernesto Balducci e il dissenso creativo, Manifestolibri, Roma, 2002 - sezione a cura di Sergio Gomiti).

Poi Balducci spiega che il "sacro" è una realtà complessa. Non va identificato, egli dice, con uno spazio determinato. Il sacro non va reificato. Il sacro è la percezione del relativo, il bisogno di trascendere il relativo in cui siamo immersi. Il sacro quindi è la funzione critica della società. Esso richiede una gestione profetica, una consapevolezza che parta dal basso, dal terreno della vita. Un sacro così inteso e vissuto è il sogno del figlio di un minatore dell'Amiata, che approdato a Firenze e condotto in un primo tempo a intrecciare rapporti con i salotti della élite intellettuale e con le stanze del potere, aveva poi sperimentato il suo "esodo" (Diario dell'esodo è il titolo di uno dei suoi libri più significativi) come ritorno alle radici della sua origine popolare. Ciò che va eliminato - spiega ancora Balducci - è il sacro reificato, sequestrato dal potere, separato dalla vita, collocato in spazi e luoghi e gesti e riti determinati, gestito da persone sacralizzate. E' il sacro che dalla rivoluzione del neolitico in poi ha assolto la funzione di integrare la forza dentro le regole della ragione. Non di eliminare la forza ma di sacralizzarne e regolarne l'uso come cultura: cultura di guerra, momento dirimente dei conflitti sia interni che esterni alla città. Va eliminata la sacralità come funzione del potere, del dominio e della espropriazione dell'uomo. E' proprio questa eliminazione del sacro reificato l'esperienza che fecero le comunità del primo annuncio del Vangelo.

Sono affermazioni forti. E soprattutto sono centrali nella elaborazione dello scolopio, figlio di un minatore dell'Amiata, rimasto fedele alla cultura popolare delle proprie origini. Purtroppo sono per lo più ignorate dai biografi di lui o annegate nel mare di temi meno compromettenti per la sua futura santificazione. In una conferenza del 1988 e in una successiva conferenza sulla Rivoluzione della nonviolenza fu ancora più esplicito:

"Le religioni, nate come sono in questa cultura di guerra, sono sempre religioni di guerra, nonostante che esse magari esortino alla pace, invocino la pace. Esse legittimano il costume di guerra, le categorie mentali della guerra....Per vivere, esse devono morire".

"Il rapporto decisivo, sia per valore simbolico sia per una sua fundamentalità metafisica, è quello uomo-Dio, che è servito da schermo e da sigillo ideologico della cultura della violenza. Si tratta dell'asse antropologico in cui le mie esperienze conflittuali sono più frequenti, quotidiane e quindi mi perdonerete se vi insisto.

Le cose che devo dire sono certamente le più scandalose perché non appena tocchiamo i centri nevralgici della nostra violenta sistemazione culturale la reazione si fa più forte. Abbiamo esaltato all'infinito, sacralizzandoli, i nostri istinti di aggressività nell'idea di Dio. Dio è la cifra assoluta della aggressività umana. L'uomo ha scritto che Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza. La verità è l'opposto: l'uomo ha fatto Dio a propria immagine e somiglianza. Il Dio a cui siamo stati assuefatti è un Dio aggressivo, discriminante, implacabile, giusto nel modo con cui noi pensiamo che si debba essere giusti, capace di mantenere in totale estraneità da sé i cattivi per tutti i secoli dei secoli. All'interno di un Dio così pensato abbiamo collocato il Vangelo di Gesù Cristo". Teologicamente è avvenuto questo (i testi di teologia studiati per secoli dai preti sono lì a dimostrarlo): prima si è dimostrato, in forza di ragione, come se la ragione fosse un metro allo stato puro, conservato in edenica purezza, che Dio c'è

e che cosa è Dio. Poi abbiamo detto che questo Dio ideologicamente definito si è incarnato in Gesù Cristo il quale ha fondato una Chiesa la quale ha tutti i poteri. ... Il cerchio si chiude! L'aggressività passata attraverso Dio, sacralizzata ai vertici, scende su di noi. La teocrazia fu la sistemazione teorica massima di questa aggressività con la teologia sacrificale, secondo la quale Dio non perdona l'uomo finché l'uomo non ha fatto una espiazione pari al peccato, cioè infinita; non essendo questa espiazione possibile all'uomo, che è finito, era necessario che ci fosse un uomo-Dio per cui l'espiazione fosse dell'uomo - e perciò del soggetto peccatore - ma anche di Dio - e perciò infinita. Ed ecco Gesù Cristo uomo-Dio! Questo è il cerchio della teologia aggressiva.

Noi riscopriamo che il Dio di Gesù Cristo non è questo Dio. Noi che siamo i promotori di una rivoluzione nonviolenta, all'interno della Chiesa, dobbiamo compiere questa rivoluzione e scoprire il Dio di Gesù Cristo. Il Dio di Gesù Cristo non è scoperto dalla ragione umana che è sotto sospetto, ma è manifestato dall'uomo Gesù di Nazareth. Dio si manifesta nel mondo come servo sofferente, non come padrone dominante. ... Soltanto i miti conoscono Dio ... Dio si conosce con la mitezza interiore, cioè col superamento della violenza, l'abbandono di ogni atteggiamento di violenza, anche conoscitiva. ... Dobbiamo allora liberarci dalla cultura della violenza perfino nella nostra vita di fede. Non è cosa da poco" (Testimonianze 328/1990, pagg 26-27).

Lavori in corso

Balducci, da buon intellettuale, usava l'indicazione "dobbiamo": "dobbiamo liberarsi dalla cultura della violenza perfino nella nostra vita di fede". Noi da gente della strada abbiamo un'altra indicazione: "lavori in corso". Stiamo parlando della esperienza delle comunità di base e di altre simili. E' davanti a noi il discorso di liberazione di Gesù a Nazareth e i segni profetici delle guarigioni inviati dallo stesso Gesù a Giovanni Battista. Lavoriamo per liberarsi e liberare per sanarsi e sanare. E non lavoriamo solo nelle regioni della consapevolezza. Lavoriamo anche oltre le frontiere delle consapevolezze e perfino oltre i limiti del sogno, ai confini dei grandi silenzi, silenzi nostri e soprattutto della gente umile, della gente da sempre repressa, da sempre inginocchiata a chiedere la salvezza dall'onnipotenza, incapace perfino di sognare, ai confini del silenzio di donne e uomini dove l'inconscio si apre all'ignoto. Ai confini di quel silenzio che in noi, come in un utero pregno, cova nascite di mondi nuovi. Ai confini di quei silenzi che dotti e maestri e sacri pastori ignorano per cieca fiducia nella loro rumorosa, onnipotente razionalità necrofila, "verità vera", razionalità senza mistero. Lavoriamo per far emergere e sanare traumi spirituali e morali che la mente e tutto il corpo hanno patito perfino a loro insaputa e che si manifestano poi come blocco della speranza, spavento senza parola, vuoto dell'anima (tutto questo è in straordinaria consonanza con le nuove frontiere della psicanalisi - cfr. Patrizia Cupelloni La ferita dello sguardo, Angeli 2002, in Corriere della sera 22 maggio 2002 p. 37). Lavoriamo per passare dalla perdita inconsapevole e dall'angoscia talvolta senza nome alla ricerca di senso e di speranza: questo vuol dire per noi comunità, primato delle relazioni senza confini, cristianesimo dei segni dei tempi, religione dell'amore critico e creativo. Anche da qui, da questa rivoluzione delle e nelle religioni passa l'anima sociale e solidale del processo di globalizzazione.

Le nostre esperienze e riflessioni hanno individuato nel Dio-Assoluto-Onnipotente una delle radici principali della violenza e del sistema di guerra.

Intrecciate con questa e forse sue derivazioni altre radici s'insinuano in ogni piega degli assetti religiosi sia del cristianesimo sia delle altre religioni istituite.

Solo a titolo di esempio, presentiamo alcuni aspetti:

- Lo stretto legame fra sofferenza, morte e peccato-ribellione.

Dio-Bontà e Perfezione assoluta non ha creato il dolore del mondo e nemmeno la morte, li ha solo previsti nella sua onniscienza. Ha creato esseri liberi. E' dalla libertà che nasce la ribellione al progetto di Dio, cioè il peccato, il male assoluto. E' dal peccato-ribellione-male assoluto che vengono la sofferenza e la morte. Il peccato-ribellione-male assoluto è il nemico radicale della felicità. Per questo non ci sono limiti alla lotta contro il peccato. La violenza e la guerra sono in radice necessarie. Anzi sono connaturate alla funzione delle religioni come fulcro della lotta divina e umana contro il peccato. Contingenze storiche possono consigliare più misericordia e meno violenza e possono addirittura escludere la violenza e condannare in certi casi la guerra. Mai però si può escludere la lotta contro il peccato attraverso il sacrificio.

Mi sembra molto significativa una pagina del cardinale Carlo Maria Martini, un testimone del travaglio in cui si dibatte la parte più illuminata e aperta della ortodossia teologica cattolica col timbro dell'ufficialità. "L'ira di Dio" è il titolo di una conferenza del 1993 che poi ha dato il titolo a una raccolta dei suoi scritti (Longanesi, 1995).

Prima di tutto egli riconosce che in passato Dio era davvero la proiezione dell'aggressività umana. Oggi c'è una ricerca nuova. Il fulcro di tale ricerca sta nella distinzione fra "ira esterna" di Dio e "ira intrinseca". Dio non interviene dall'esterno per punire. Non ne ha bisogno. E' dall'interno della relazione con lui, dall'interno dell'Alleanza, che viene automaticamente il castigo quando l'Alleanza viene infranta. "In altre parole - scrive testualmente Martini - è l'umanità che si prepara con le sue mani un castigo. Se l'alleanza significa felicità, la perdita dell'alleanza equivale a infelicità".

Ma il cardinale va oltre. Non gli basta questo automatismo intrinseco dell'ira di Dio. Capisce bene che ha tolto a Dio la spada fiammeggiante ma lo ha armato di una violenza ancor più distruttiva perché infida: è la violenza introdotta nella coscienza intima dell'uomo, introiettata dall'uomo. Il padrone il quale riesce a convincere lo schiavo che sarà felice solo se ubbidisce e sarà invece infelice se disobbedisce, quel padrone non ha più bisogno della frusta esteriore, La frusta l'ha impressa nell'interiorità dello schiavo.

Questo è un passaggio necessario, ma non è l'approdo del cardinale. "Tuttavia, una nozione di giustizia immanente ... - scrive testualmente - non coglie tutto il mistero dell'ira di Dio. Dovremmo allora tornare a una nozione del Dio vendicativo che scaglia personalmente i fulmini contro i peccatori? Credo che ci sia una terza via, quella dell'ira salvifica di Dio, espressa nel Vangelo a proposito di Gesù". Devi insistere nella citazione riportando i brani più toccanti, perché è impossibile riassumere un pensiero così complesso. "Il calice dell'ira di Dio ... è bevuto da Gesù ... Gesù, a nome dell'umanità, assume l'ira di Dio, meritata dai nostri peccati, nel suo corpo, l'ira immanente che è l'ingiustizia del mondo ... E' il mistero della croce ... E' Dio stesso che, nel Figlio, si lascia schiacciare dalle conseguenze del peccato realizzando il massimo dell'ira e il massimo della misericordia. E' un mistero che nasce dalla Trinità ... Non potremo mai capire appieno questo mistero, però lo abbiamo tra le mani nell'eucaristia; è il mistero per cui la divinità stessa si carica dell'ingiustizia del mondo per riscattarla attraverso autodonzione ... Siamo di fronte a un grande quadro nel quale specchiarsi come persone chiamate a essere in qualche modo profeti del Nuovo Testamento; non ad accusare la società, a lamentarci di essa quasi fosse lontana da noi, bensì a coinvolgerci nelle sue difficoltà e nei suoi drammi, nelle sue

sofferenze e nei suoi problemi. E' la nostra sofferenza che salva la società, l'umanità; è il pianto di Gesù che è già salvifico".

Ciascuno può confrontarsi con un tale pensiero e dare la propria valutazione. Devo però contestare al cardinale Martini la seguente affermazione:

"il mistero per cui la divinità stessa si carica dell'ingiustizia del mondo per riscattarla attraverso l'autodonazione ... è, potremmo dire, la punta più profonda della vera teologia della liberazione". Innanzitutto quando dice "vera teologia della liberazione" sottintende che c'è una "falsa teologia della liberazione". Quale? Forse la teologia della liberazione innervata dalla prassi di liberazione delle comunità di base ed espressa da teologi-testimoni come Ignazio Ellacuria (massacrato in El Salvador nel 1989)?

In effetti la teologia della liberazione compie un percorso idealmente rivoluzionario. Rovescia la prospettiva, anche quella di Martini, che incentra su Dio-Assoluto-Onnipotente tutto il potere.

E' l'essere umano nel quale l'umanità è più nuda, "l'ultimo" come si dice, il centro della storia e della vita. In questa prospettiva non è la sofferenza, non è il sacrificio che salva la società, ma l'impegno storico e la lotta pacifica (pacifica perché l'ultimo non ha armi, ha solo la propria nuda umanità).

- Lo stretto legame fra peccato e sacrificio, stabilito da Dio-Assoluta Giustizia.

Per vincere la morte eterna Dio ha bisogno di vite infrante su questa terra, ha bisogno di sangue versato. L'innocente stesso non può non essere sacrificato. Perché mai, se lui è un essere così docile e buono? La risposta della teologia dominante non solo nel cristianesimo ma, in forme diverse, in tutte e tre le cosiddette religioni del libro è questa: Abele, prototipo dell'innocente, non può non essere sacrificato perché in realtà anche lui non è innocente.

Anche il martire, prima di essere assunto da Dio come testimone, è al fondo come tutti peccatore e in quanto tale destinato alla morte eterna e al supplizio senza fine. Di fronte al peccato di origine con cui Adamo ed Eva hanno inquinato tutta l'umanità per tutti secoli dei secoli non c'è bontà che tenga. La giustizia infinita di Dio non può transigere di fronte all'offesa infinita appunto perché è una giustizia infinita e perfetta. Per salvare il genere umano peccatore e quindi per salvare anche il martire ha bisogno di sangue versato. Caino e tutti i massacratori della storia sono al fondo strumenti della giustizia divina, perversi quanto si vuole, liberamente perversi, ma sempre strumenti, previsti e messi nel conto dalla onniscienza di Dio.

La cosa poi nel cristianesimo si complica ulteriormente perché tutto il sangue dei martiri e tutte le sofferenze e tutte le morti non sarebbero affatto sufficienti. Il peccato di origine ha prodotto un'offesa "infinita", perché è ribellione a un Dio infinito, e quindi ci vuole una riparazione anch'essa di valore infinito. Ecco il martirio di Dio fatto uomo, Gesù. Solo lui, assumendo un corpo umano ma restando Dio, con la morte di croce apre la salvezza al mondo intero. La croce è la sofferenza e la morte di un uomo ma ha un valore infinito perché quell'uomo è Dio. E così Dio dimostra il suo grande infinito amore. La giustizia infinita è placata ma è soddisfatto anche l'amore infinito. Così stanno insieme giustizia infinita e amore infinito.

Ma allora, se Cristo da solo è sufficiente, perché i martiri? Non se ne poteva fare a meno? Non bastava il sangue e la morte dell'uomo-Dio? No, perché i credenti in lui, i salvati, i buoni, sono la continuazione nel tempo del suo corpo e quindi non possono non passare attraverso la partecipazione alla sofferenza e alla morte di lui. Per risuscitare con lui alla vita e alla felicità eterna non possono non essere crocifissi in qualche modo con lui e con lui sepolti nella morte terrena. La felicità

eterna ha bisogno di sofferenza terrena; la risurrezione ha bisogno di morte. Ogni sofferenza e ogni morte è in qualche modo un martirio attraverso cui si può accedere, se Dio lo vuole, alla vita eterna.

La trasformazione della eucaristia in sacrificio perenne.

L'eucaristia, come viene concepita e vissuta, è la codificazione del legame inscindibile fra peccato e sacrificio e il sanzionamento della perennità della violenza nel mondo.

Nel Vangelo non sembra che sia così. Tradotto in termini espliciti, e quindi riduttivi, il messaggio che emana dalla simbologia evangelica dell'ultima cena potrebbe essere questo: la via della salvezza non passa attraverso il sacrificio rituale, che è solo consolatorio, anzi è un imbroglio mascherato di sacro (il Tempio ridotto a spelonca di ladri). La via della salvezza sta nella condivisione degli elementi offerti dalla natura e dal lavoro dell'uomo, essenziali alla vita, simboleggiati dal pane e dal vino. E il sacrificio? E' scomparso? No, non è affatto scomparso. E' anzi inserito, con un significato però rovesciato, come elemento essenziale nella profondità del significato della condivisione. La condivisione eucaristica del pane e del vino non è una qualsiasi spartizione contrattuale: io do una cosa a te e tu dai una cosa a me. La eucaristia è una condivisione esistenziale che non è mai appagata dai livelli di giustizia raggiunti storicamente dalle spartizioni contrattuali. Cerca e vuole livelli sempre più alti di giustizia e quindi tende di continuo a un "oltre" che sfugge a ogni possesso. Perché il corpo e il sangue, la vita umana, non si possono esaurire mai in un contratto o in un programma politico. Il corpo e il sangue sono l'anima della trasformazione continua della storia. Sono il motore intimo della lotta inesausta per la giustizia. E' sottile e profondo questo significato della eucaristia nel Vangelo.

Condividere il pane e il vino è salvifico, produce salvezza, perché è condividere corpo e sangue, è condividere la vita.

E condividere la vita, ecco un ulteriore passaggio, è accettare che la vita sia limitata e mortale. E quindi in qualche modo è anche vincere la morte. E' un vincere pieno di drammaticità ma anche di positività: è gestire e superare l'angoscia della morte. Tant'è vero che il Gesù dei Vangeli affronta la conflittualità, con cui i dominatori del Tempio tentano di contenere e reprimere il carattere destabilizzante di quella condivisione, affronta lo scontro mettendo in gioco il proprio corpo e il proprio sangue. E così poi faranno i primi cristiani che affronteranno col martirio la conflittualità con la cultura e il potere dell'Impero, che vuole dominio sulla spartizione e non condivisione.

L'eucaristia è l'anima della ricerca inesausta e anche della lotta pacifica per la giustizia. Non si può condividere pane e vino, i simboli della eucaristia, senza condividere corpo e sangue.

E venne la transustanziazione a devitalizzare l'eucaristia.

Quando è avvenuto l'inserimento delle comunità cristiane negli spazi del potere c'è stata la sacralizzazione della Chiesa. E' cominciata l'avventura della fede dentro le categorie del sacro. Il cristianesimo-potere ha rovesciato il senso di questa simbologia insita nell'ultima cena. E' stata sancita la transustanziazione. Il pane eucaristico non è più condivisione perché non è più pane ma è il corpo di Cristo. Il pane è annullato per rendere perenne la necessità del sacrificio. Il pane e il corpo sono stati di nuovo contrapposti. La vita, la natura e il sacro sono stati di nuovo separati. E all'ansia di giustizia e alla lotta pacifica per la giustizia è stata tolta una parte dell'anima. E l'eucaristia è stata devitalizzata. E al posto della giustizia e del diritto si è insediata la "carità cristiana".

Le radici della violenza e del sistema di guerra nelle religioni è un tema che non può essere escluso dai nuovi traguardi per una globalizzazione sociale.

Il problema intriga da vicino anche l'attuale movimento "New global".. La fase che si sta aprendo con Seattle, con gli incontri di Genova 2002, col Forum sociale europeo di Firenze richiede una particolare attenzione al rapporto col fenomeno religioso. La globalizzazione non è solo economica e politica. La dimensione religiosa e culturale della globalizzazione è altrettanto importante. Anche i centri del dominio globale di oggi hanno bisogno, come Costantino, di specchiarsi in un dio unico e onnipotente. Il monoteismo è moderno. Anzi è post-moderno perché s'intreccia con la religione del mercato e del danaro: un solo dio in terra, cioè il danaro, valore assoluto, un solo dio in cielo, cioè l'Assoluto.

"Dopo l'11 settembre occorre prendere le distanze dal fondamentalismo economico, politico e religioso" ha detto Naomi Klein nella videointervista all'affollato incontro padovano del Sherwod Festival 2002. Ma si doveva aspettare il crollo delle torri gemelle per rendersene conto? Ancora una volta a rimorchio?

Un mondo diverso ha bisogno di religioni diverse. Religioni diverse non solo nella forma o nelle parole, ma nella sostanza. Diverse perché capaci di diversa fedeltà al loro codice genetico generativo.

Per essere onesti però dobbiamo riconoscere che non sono affatto chiari né l'obiettivo né il percorso. Che significa l'impegno di Balducci, "aiutare le religioni a morire"? Che significa il motto buddista "essere pace e non soltanto operare per la pace"? D'altra parte, di fronte a queste domande sta un altro interrogativo che è un po' anche una risposta: chi l'ha detto che per incamminarsi verso un mondo diverso bisogna avere chiari obiettivi e percorsi? Sono forse chiari gli obiettivi e i percorsi di una economia solidale? Insomma se si aspetta di aver chiari obiettivi e percorsi si resta fermi, come il millepiedi che pretendeva aver chiaro il meccanismo e la successione del movimento di tutte le sue zampine. Immaginare e tendere a costruire un mondo diverso significa scommettere e rischiare. Anche a livello degli orizzonti simbolici-religiosi.

C'è qui un ulteriore passaggio fondamentale. Aiutare le religioni a morire, con tutta la incertezza e il rischio che comporta, e con tutta la saggezza che richiede, non può essere ancora una volta un impegno religioso e per soli religiosi. Ha ragione il sociologo Franco Ferrarotti nel sostenere che la fame di sacro e il bisogno di religione vanno sottratti all'abbraccio mortifero della religione-dichiesa, burocratica e gerarchicamente autoritaria, ma aggiunge che ciò va fatto con una lotta su più fronti, "dentro ma anche fuori della chiesa".

Insomma i laici non possono più continuare a chiamarsi fuori dai problemi religiosi, ecclesiali e perfino teologici.

Le frontiere della laicità non si possono più disegnare in base al muffito metro del credere/non credere. C'è bisogno di consapevolezza nuove e di percorsi inediti.

Ci si scalda quando gli interventi ecclesiastici ci toccano negli interessi diretti e immediati: contraccettivi, aborto, omosessualità, ingerenza politica, scuola cattolica, violenza psicologica sui bambini a base di colpevolizzazioni. Ci si esalta e giustamente quando i prelati o i preti condannano la guerra o denunciano la ingiustizia o vivono da eroi fra i poveri. Il resto è considerato questione interna alla religione. Questo giocare di rimessa con le religioni è una caratteristica congenita del laicismo. Cent'anni fa, quando era "certo" che la religione, considerata residuo dell'età infantile dell'umanità, sarebbe stata superata dal progresso, poteva apparire razionale lasciar sopravvivere la teocrazia come gioco da riserva indiana. Oggi tale atteggiamento è chiaramente distruttivo. Perché il liberismo sta cavalcando la ripresa delle religioni a livello mondiale con una

capacità di penetrazione i cui effetti si vedranno a lunga scadenza. Il sistema di dominio globale se ne fa un baffo delle condanne ecclesiastiche. Le mette nel conto come pedaggio. A lui serve che l'abbraccio materno delle religioni, contribuendo a rassicurare e consolare, stabilizzi il potere.

Scriva Rita Levi Montalcini:

"Come affermato da A. Koestler (1969): "una delle caratteristiche principali della condizione umana è questa suprema esigenza e bisogno di identificarsi con un gruppo sociale e/o con un sistema di credenze che è indifferente alla ragione, indifferente all'interesse dell'individuo e anche all'istinto di conservazione ... Siamo così portati alla conclusione, che contrasta con quella dominante, che il problema della nostra specie non deriva da un eccesso di aggressività per autodifesa ma da un eccesso di devozione trascendentale" ...I sistemi etico-sociali ai quali l'individuo è stato esposto sin dall'infanzia ...dettano la condotta del giovane e dell'adulto ... I messaggi recepiti negli anni nei quali il cervello è immaturo, dall'infanzia all'adolescenza, periodo nel quale esso gode della massima plasticità neuronale, assume un valore fondamentale nel comportamento dell'individuo adulto" (La Repubblica, 7 maggio 2002)

Le stesse cose che dice la scienziata del cervello le aveva dette lo studioso della psiche, Eric Fromm, nel suo studio sulla Anatomia della distruttività umana (1973). Insomma ci portiamo dentro a nostra insaputa, e si porta dentro la intera società, la violenza insita nei grandi sistemi etico-sociali e quindi nelle religioni.

E' su questo "eccesso di devozione trascendentale" che il sistema di dominio mondiale fonda la propria stabilità, oltre che sugli strumenti di condizionamento economico e sul sistema di guerra.

Ed è su questa radice profonda della violenza che bisogna lavorare.

E' veramente possibile liberare le religioni dal gene della violenza e della guerra?

La ripresa delle religioni è moderna perché moderna è l'esigenza da cui scaturisce.

La specie umana sta scoprendo la propria mortalità, come più volte è avvenuto nella storia in altri contesti, ma oggi in maniera altamente drammatica, e si scontra con le sfide che ne derivano: la sfida del senso, dell'identità, della solidarietà. Tutti siamo dentro tali sfide. Ignorarle pensando che siano questioni da risolvere con scelte individuali è un regalo che si fa allo stesso sistema di dominio globale. Ignorarle significa lasciare campo libero al bisogno forte di esorcizzare la finitezza della specie stringendosi nell'abbraccio materno degli assoluti e dei leaders religiosi o laici che sembrano incarnarli. Il quale abbraccio però tanto è amorevole e allettante quanto ambiguo e capace di generare mostri di distruttività e violenza anche quando a parole li esorcizza. E comunque è un abbraccio che fa parte della morsa con cui il globalismo liberista sta stringendo il mondo.

Si pone qui la domanda cruciale: è realmente possibile liberare le religioni dalla violenza iscritta, come dice Balducci, nel loro codice genetico?

Sono possibili un cristianesimo, un islamismo, un ebraismo non-religiosi e non-monoteisti, è possibile un buddismo non distrattivo e non consolatorio?

E' realmente praticabile la convergenza auspicata da Ferrarotti fra il "dentro" e il "fuori" o meglio un superamento di tale confine ormai anacronistico?

Val la pena di tentare?

Enzo Mazzi (Comunità dell'Isolotto)

Il testo è originariamente pubblicato in:

http://www.we-are-church.org/it/attual/Violenza_religioni_Firenze.htm