

**FILOSOFIA E RELIGIONE OLTRE SE STESSE.
INTERVISTA SULLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE A ROBERTO MANCINI**

Claudio Belloni

Roberto Mancini, Professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università di Macerata, si è occupato di ermeneutica, etica, antropologia filosofica, teoria della verità orientando il suo impegno verso una cultura della pace e un ripensamento critico della dimensione dell'economia.

1) La “filosofia della religione” è ritenuta una disciplina di confine; perché si colloca a cavallo del confine tra filosofia e religione oppure perché dal territorio filosofico osserva il territorio religioso al di là del confine?

Credo che lo stare sul confine sia già tipico sia della filosofia che della religione prese come tali. La filosofia perché valica il confine del senso comune e delle convenzioni consolidate di una cultura e “sporge” oltre in cerca del senso delle cose e, proprio per questo, in cerca della verità che è la sola fonte attendibile del senso stesso. La religione perché valica il confine della finitezza ripiegata su di sé per volgersi incontro all'infinito, di volta in volta qualificato come il sacro, il divino, Dio o gli dei. Quindi entrambe hanno il proprio centro gravitazionale oltre se stesse, vivono della relazione con un'alterità che le trascende e del desiderio di conoscenza, conversione, comunione nella relazione con l'alterità che le appassiona.

A maggior ragione, dunque, la filosofia della religione si pone sul confine, ponendosi su una strada nella quale le due tendenze al trascendimento - quella filosofica e quella religiosa - si confrontano e si alimentano a vicenda.

Da una parte, infatti, la filosofia può aiutare chi vive l'esperienza religiosa a elevare la propria consapevolezza critica e autocritica, tanto nel concepire il rapporto con la verità professata, quanto nel modo di porsi in relazione con il resto dell'umanità e con il creato. I due versanti essenziali della fedeltà consapevole al vero, riconosciuto nella divinità, e della capacità di universalità devono essere abitati dalla religione in maniera lucida, facendo particolare attenzione a liberarsi da ogni inclinazione degenerativa come quelle storicamente ricorrenti del fondamentalismo, della credenza superstiziosa, del clericalismo, del monopolismo dottrinale, dell'etnocentrismo, dell'esclusivismo o del proselitismo, della strumentalizzazione politica. Rispetto a tale compito cruciale, in cui è in gioco l'attendibilità dell'esperienza religiosa, l'apporto della coscienza filosofica è indispensabile.

D'altra parte anche la religione è una fonte e un'interlocutrice per la filosofia stessa. L'orientamento originario di tutte le culture è religioso e in esso si declina l'intenzionalità della coscienza umana rivolta all'infinito e all'elaborazione di un senso dell'esistenza che vale per i singoli come per le collettività. Ciò fa della religione anzitutto un'interlocutrice naturale della ricerca filosofica, perché anche il credente guarda nella stessa direzione della filosofia e non è affatto estraneo all'esperienza della ricerca, dell'interrogazione sul senso della vita, della elaborazione dei significati che è pronto a riconoscere sulla base della propria fede. Più precisamente, c'è un nucleo della religione che assume tale compito di rielaborazione teoretica e culturale ed è la teologia. Con essa la filosofia intrattiene un rapporto di dialogo costante, un rapporto nel quale le differenze, le intersezioni e le confluenze tra le due sono date in una dinamica aperta, che è irriducibile a perimetrazioni aprioristiche e rigide.

Il terreno di maggiore prossimità è proprio quello del confronto tra teologia e filosofia. I due approcci restano distinti e non c'è ragione di identificarli. Ma è anche vero che non c'è ragione di separarli nettamente. Infatti mi pare che non sia legittima una divisione ispirata dalla tesi della pura estraneità

di principio l'una all'altra. Per il loro campo di pertinenza nessuna delle due può escludere temi e interessi dell'altra. Né si fanno passi avanti con l'altra modalità dicotomica, apparentemente più morbida, di una divisione del lavoro, per cui la teologia si occupa della verità rivelata e la filosofia della verità umanamente riconoscibile. In effetti, non appena si prova a fissare rigidamente delle prerogative esclusive per l'una o per l'altra, poi si vede che esse appartengono in vario modo ad ambedue.

D'altronde, occorre ricordare che la filosofia, nel rapporto con la religione complessivamente considerata, incontra una disparità strutturale, perché la religione stessa non è solo teologia, è fede, comunità, tradizione, ritualità, morale, istituzione, esegesi, annuncio, prassi, preghiera, *ethos* collettivo e forma di vita. Facendo dunque attenzione al fatto che, quando si pone la questione del rapporto tra religione e filosofia, si confrontano entità disomogenee per articolazione e complessità, resta il fatto che tutto ciò che è della sfera religiosa può interagire con la ricerca filosofica sia alimentandola, sia divenendo tema di riflessione da parte di quest'ultima. In sintesi, quindi, si profila una forma di interazione per cui occorre sia mantenere memoria delle differenze, evitando il cortocircuito, sia cogliere le dinamiche di fecondazione e di apprendimento reciproco. Non ultima tra esse è quella in virtù della quale entrambe devono essere disposte a lasciarsi trasformare profondamente dall'esperienza della rivelazione o dell'incontro dischiusa dal darsi della verità vivente che le attrae.

2) In cosa, secondo lei, il pensiero filosofico può arricchirsi oggi dal rapporto con la religione?

È difficile rispondere se si fa riferimento alla "religione" in maniera indistinta. Occorre piuttosto riferirsi a quelle forme dell'esperienza religiosa che più si rivelano attendibili e capaci di apertura (auto-)critica. Esse a mio avviso sono riconoscibili soprattutto da due tratti caratteristici.

Il primo è la fede vissuta con sincera umiltà e con il senso del proprio limite, senza atteggiamenti di monopolio e di appropriazione. Questa mi pare la condizione di una vera fedeltà. Come ha detto Levinas, un orientamento del genere è tipico della religione quando è così matura e fedele da evitare di credere in se stessa, cosa che la porterebbe a sostituirsi tacitamente a Dio, perché realmente crede nel Dio vivente e lo segue senza curarsi della propria autoaffermazione in quanto sistema istituzionale e di potere.

Il secondo tratto distintivo emerge nel fatto che la fede viene resa concreta e vissuta nel servizio alla giustizia, alla pace, al bene comune, senza alcun dualismo tra devozione al Creatore e dedizione alle creature o, come si direbbe in ambito cattolico, tra evangelizzazione e promozione umana. Mi sto riferendo a quell'integrità nell'esperienza della conversione di ogni soggettività (personale, comunitaria o collettiva e istituzionale) che viene generata dall'appello divino, dall'incontro con la sua forza creatrice e trasformatrice.

Fedeltà e integrità, naturalmente senza alcuna confusione con l'integrismo che ne sarebbe la caricatura maldestra, portano i credenti a esprimere una qualità di vita così eloquente e generativa da risultare potenzialmente attendibile e autentica agli occhi di chiunque. Nel lessico della tradizione biblica mi verrebbe da dire che l'esperienza religiosa è viva e fonte di insegnamento quando è profetica. Com'è noto, si può dire che la religione in quanto fenomeno umano universale, ricorrente nelle diverse culture del mondo, ha sempre mostrato di avere un'ambiguità strutturale: clericale da un lato, profetica dall'altro, autoreferenziale e totalmente oblativa, violenta o nonviolenta. Ciò è dovuto alle due modalità fondamentali del credere: o si tratta di una proiezione della nostra mente e delle nostre angosce - e allora la religione si costruisce come un sistema di potere sacralizzato e androcentrico -, oppure è l'affidamento sincero di chi passa per un'effettiva nuova nascita e da quel momento esiste dedicandosi agli altri e al bene comune - in tal caso la religione si trasfigura nell'emersione di una umanità rinnovata che al potere sostituisce l'amore generoso -. Questo spiega perché, sotto la voce "religione", troviamo da un lato i fanatici, che arrivano a togliere la vita agli altri, e dall'altro i santi, che danno la loro vita per gli altri.

Detto questo, è chiaro che la ricerca filosofica si arricchisce sempre solo nella relazione con il nucleo profetico e agapico dell'esperienza religiosa. In particolare direi che i motivi di tale apprendimento riguardano tutti gli ambiti di pertinenza della filosofia. Anzitutto penso a quello ontologico ed epistemologico, nell'aprirsi al senso del rapporto con una verità vivente, irriducibile al concetto e al sistema teoretico, una verità la cui identità va riconosciuta in un amore originario che resta la misura dello stesso amore per la conoscenza. Poi penso all'ambito antropologico, riconoscendo nell'essere umano non un ente finito, calcolabile e di dubbio valore, ma una relazione vivente di finito e infinito di inestimabile dignità.

A ciò si aggiunge la filosofia della natura, nella disponibilità a ripensare il valore del mondo e di tutte le creature al di là di ogni ottica antropocratica o economicistica di puro dominio e di sfruttamento. Mi riferisco anche all'ambito etico, dove il confronto con la religione profeticamente orientata aiuta la filosofia a cogliere l'infinito (o il sacro effettivo, come direbbe Abraham J. Heschel) in ogni essere umano più che nell'immaginario rivolto alla sacralità dell'assoluto. Ciò restituisce plausibilità alla condizione di fraternità e sororità che lega l'intera famiglia umana e tutta la creazione. Analogo discorso si potrebbe fare per l'ambito estetico e per l'approfondimento esistenziale della cura di sé da parte di ciascuno.

In tale prospettiva, qualunque sia il punto d'accesso della riflessione, si sperimenta come la conoscenza sia un'esperienza in un certo senso infinita, che vive della partecipazione a una verità che non solo ci trascende, ma anche ci abbraccia, come sostiene Karl Jaspers nel suo approfondimento del tema della relazione umana con l'*Umgreifende*.

3) La religione può insegnare qualcosa alla filosofia in tema di libertà? Se sì, tutte o solo alcune?

Per quanto ho premesso, credo che l'autentica esperienza religiosa, quella investita e ispirata dall'autonoma alterità e libertà di Dio, possa sicuramente alimentare la comprensione filosofica della libertà. Tale possibilità riguarda in primo luogo, a mio avviso, il recupero di un orizzonte ontologico o metafisico di gratuità. Lo statuto della libertà è quello tipico della vita dei doni. Siamo donati a noi stessi e lo siamo come esseri liberi, non come effetti di una causa. Questa è l'essenza della nostra creaturelità. Non veniamo da un peccato originale, dalla colpa o dal debito. Tali ipotesi sull'origine della nostra vita azzererebbero completamente il senso della nostra dignità e pure il senso stesso - direi il sogno creatore, per usare l'espressione di María Zambrano - dell'atto creativo di Dio.

Un altro punto rispetto al quale l'esperienza religiosa può nutrire la riflessione filosofica è relativo al rapporto indissolubile, che in fondo è una vera unità, tra libertà e responsabilità. Molte filosofie della modernità, e ovviamente l'ideologia dell'individualismo, hanno fatto valere l'equivalenza tra libertà e arbitrio. La nozione di libero arbitrio ha finito per oscurare la complessità della libertà. Oltre tutto è una nozione problematica, perché non è affatto detto che la libertà sia da identificare con l'arbitrio stesso, cioè con un potere di decidere privo di criteri, di senso e di responsabilità. Nell'autentica esperienza religiosa si vede come la libertà sorga come risposta all'iniziativa divina, dunque sia coimplicata con la responsabilità. Poi si vede che mai Dio nega, revoca o limita la libertà umana. Ciò aiuta a non cadere in un errore pesante e frequente, quello di confondere la libertà con il potere.

Infine direi che in un dialogo con l'esperienza religiosa la filosofia può rafforzare la propria comprensione del senso della libertà di coscienza e, si può dire, della libertà dell'anima. C'è in noi un nucleo profondo di soggettività - che si può intendere in modo non dualistico, dunque senza perpetuare lo schema della contrapposizione con la corporeità - che vive nella vocazione a rispondere all'infinito. Scoprire e approfondire questa speciale costituzione dell'essere umano: ecco una prospettiva di indagine che non solo amplia la visione antropologica della filosofia, ma ne alimenta la capacità di svolgersi come un sapere dell'anima - secondo l'espressione di Zambrano -, un sapere che respira grazia a una sua sensibilità spirituale e non si riduce a esercizio tecnico del raziocinio analitico, rischio che oggi riguarda buona parte delle filosofie accademiche.

4) *In occidente, la filosofia della religione è il risultato variegato di un percorso plurimillenario influenzato da molte componenti diverse, ma caratterizzato da una certa coerenza. Ritiene che la “nostra” filosofia della religione debba ripensarsi in profondità in relazione alle religioni più lontane dalla tradizione occidentale?*

Penso che sicuramente il dialogo con le religioni diverse da quelle prevalenti in Occidente e anche con le rispettive filosofie della religione sia fondamentale e improrogabile. C'è una universalità complessa, differenziata, ma reale dell'esperienza religiosa, che non ammette chiusure in una sola tradizione. Oltre tutto, chi conosce le grandi Scritture sacre dell'umanità sa che esse si corrispondono, esprimono diversamente nuclei di verità sui quali tutte convergono e si chiariscono le une con le altre. D'altronde, il concetto dell'essere “lontane” è molto relativo, perché storicamente la rete dei contatti, delle interazioni, delle traduzioni e delle influenze reciproche è sempre esistita e non si è ogni volta tramutata in scontro. Quindi non è un lavoro che debba iniziare da zero, si tratta di svilupparlo con una consapevolezza nuova. Non a caso a molte latitudini si insiste sull'esigenza di un orizzonte di “coralità” (termine rintracciabile ad esempio in Franz Rosenzweig, in Aldo Capitini, ma anche in autori africani, indiani, cinesi). E se l'idea di universalità rischia di degenerare in un'ottica di uniformità omologante, l'idea del cammino corale delle religioni e delle culture evoca un canto della famiglia umana nel quale si può riconoscere ogni singola voce senza compromettere la solidarietà e la comunanza nella dignità e nella destinazione.

Un dialogo e un cammino del genere, non di rado, sono stati concepiti nei termini di un viaggio di andata e ritorno da parte di ogni tradizione. Credo che oggi, soprattutto dinanzi all'urgenza di una svolta di corresponsabilità quanto meno per la salvezza storica di un'umanità e di un pianeta minacciati dalla catastrofe, non basti più l'immagine dell'andare e tornare. In realtà siamo chiamati a un cammino comune che impegna a procedere insieme. Pensare che questo neghi l'identità specifica di ogni religione, o anche di ogni filosofia, è segno del permanere entro i parametri di una mentalità esclusivista. È tempo di comprendere che l'unicità non è esclusività e che l'unicità stessa vive e respira grazie alla relazione, non nonostante essa.

5) *La filosofia e la religione, pur con diversa modalità e intensità, hanno prodotto forme istituzionali proprie. La “filosofia della religione” rischia una doppia appartenenza (o una doppia indipendenza). Ritiene ci siano (oggi in Italia) particolari resistenze istituzionali (accademiche o ecclesiali) nei confronti della “filosofia della religione”?*

Credo che queste resistenze a dotare di ambiti istituzionali adeguati la ricerca della filosofia della religione siano ancora presenti. Ricordo come Italo Mancini parlasse con motivato orgoglio del valore straordinario dell'Istituto di Scienze Religiose a Urbino, collato in ambito universitario, perché una simile iniziativa andava oltre le consuete e antiche barriere tra mondo laico o comunque pubblico e mondo cattolico.

Oggi dovremmo essere più avanti nel poter contare su un'organizzazione avanzata degli studi di filosofia della religione nelle università. Ma temo che, da un lato, i processi di mercatizzazione e di burocratizzazione che gravano sull'università in generale, nonché di tecnicizzazione della filosofia in particolare siano di ostacolo in questa prospettiva. Dall'altro lato, lo stato degli studi teologici e della formazione teologica nel nostro Paese è rimasto arretrato. Lo studio della filosofia in questi contesti è restato ancorato alla neoscolastica con l'aggiunta di qualche incursione nel pensiero contemporaneo. Inoltre scontiamo un'arretratezza comune, che è quella di una scarsa apertura interculturale, interfilosofica e interreligiosa tanto nelle università pubbliche quanto nelle università di matrice confessionale.

Come si vede, c'è molto lavoro da fare. Perciò non solo i singoli docenti di filosofia della religione, ma le loro organizzazioni potrebbero e dovrebbero assumere con decisione un ruolo di elevazione della qualità della formazione e della ricerca nelle direzioni alle quali ho accennato. È un'assunzione

di responsabilità culturale e “politica” molto importante, che avrebbe numerose ricadute positive sulla politica educativa in Italia e sul dibattito pubblico, spesso così povero nel nostro Paese.

6) *A prescindere dalla effettiva buona fede, la pretesa di agire in nome di uomini come Gesù di Nazareth o Karl Marx ha prodotto violenza e, solo negli ultimi secoli, decine di milioni di morti (legittimazione della conquista del Nuovo mondo, colonialismo, arcipelago Gulag, ecc.). La violenza è stata perpetrata o giustificata da istituzioni che hanno progressivamente reificato il pensiero vivo delle fonti e rivendicato un presunto monopolio di quel pensiero come legittimazione di sé. Può la “filosofia della religione” con la sua riflessione critica e incrociata sui due poli che la individuano costituire un antidoto all’irrigidimento dogmatico e istituzionale del vivo pensiero filosofico e religioso?*

Una filosofia della religione coltivata con lucidità critica ed euristica può senz’altro provvedere a liberare le tendenze culturali espresse dal cristianesimo o da qualsiasi altra visione del mondo dal retaggio tossico rappresentata dall’ideologia della violenza. Certo, occorre contrastare ogni irrigidimento dogmatico, più o meno determinato da presunte esigenze istituzionali (la Chiesa, il partito e così via). Ma in effetti il problema è più profondo e pervasivo di quanto non faccia presagire l’idea della critica al dogmatismo. Infatti la radice originaria e permanente delle degenerazioni dogmatiche, violente o persino terroristiche sta nell’antichissima familiarità con la logica del potere, anzi con il potere come unica logica, valore, criterio decisivo su ogni questione.

Quando il potere diventa il senso stesso, e viene desiderato o temuto come se fosse la condizione trascendentale di tutti i mezzi e di tutti gli scopi, allora non c’è religione, filosofia o concezione del mondo che possa evitare di ammalarsi tradendo al tempo stesso la verità e la dignità umana. Questo vuol dire che la filosofia della religione, se davvero vuole esercitare una funzione di discernimento critico, deve uscire dal conformismo che porta a ritenere il potere come un mezzo neutro, che si specificherebbe nella sua qualità buona o cattiva a seconda di chi lo utilizza e di come se ne serve. In realtà il potere non serve, semmai si serve degli esseri umani come meri strumenti. Evoca la possibilità, ma di fatto è schiavitù. Infatti chi lo ama e lo esercita, deve obbedire alla sua logica, senza mai poter permettere la libertà di orientarsi altrimenti. Chi lo subisce non ha alcuna possibilità positiva a sua disposizione

Che altro c’è oltre il potere, se non l’impotenza? Mi pare che la filosofia della religione, nel suo studio della relazione dell’essere umano con la divinità, possa mostrare che al di là del principio di potere e della sua “efficacia” entropica e disgregatrice si aprono le autentiche possibilità e forme di efficacia che sono congruenti con la dignità umana. Mi riferisco alle possibilità di bene latenti nella realtà (in merito si vedano i numeri 20, 80, 106 dell’enciclica *Laudato si’*), alle autentiche capacità antropologiche, alla responsabilità, al prendersi cura, al servizio, alla deliberazione dialogicamente costruita, al governo dei problemi e non sulle persone, all’autorità come riferimento che fa crescere e non come potenza di prevaricazione. Sono tutte forme di efficacia alternative all’esercizio del potere. L’umanità può prenderle sul serio, a mio avviso, quando si accorge che proprio l’essere ritenuto Onnipotente e identificato con il Potere supremo, in effetti, agisce con queste virtù qualitative e non con l’imposizione o il dominio. Per questo la filosofia della religione ha un ruolo speciale nello sradicamento della mentalità di potere, che è il terreno su cui crescono violenze e fanatismi.

7) *Levinas, di cui si è molto occupato, sostiene che l’Europa è “i Greci e la Bibbia”. Ancor prima della nascita del cristianesimo, l’ebraismo ha incontrato la tradizione filosofica greca. Evocando un suo lavoro del 1995, quali sono i doni del reciproco ascolto? Quali i frutti più significativi di questo dialogo?*

L’Europa è figlia dell’intreccio di molte culture e tradizioni, compresa quella, alquanto originale, di una cultura che, come quella moderna, vuole rileggere tutto a partire dall’autonomia del soggetto umano. Secondo la celebre lettura delineata da Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell’illuminismo* è anzi forse il filone del pensiero più autoreferenziale e orientato alla

razionalizzazione del reale, da essi qualificato come “illuminismo” in senso ampio, a costituire una sorta di tradizione di lunga durata che ha filtrato la ricezione sia dell’eredità ebraica che di quella cristiana.

Secondo loro questo filone sorge con il pensiero greco, addirittura a partire dai poemi omerici e dalla figura di Odisseo, il protoborghese.

Sono tesi note, che richiamo qui solo per sottolineare come si sentano ancora oggi gli effetti di quel nucleo più oscuro del nostro codice genetico culturale che è la risultante di quattro logiche fondamentali: la logica dell’identità esclusiva, che misconosce la relazionalità; la logica della potenza, intesa come potere e dominio, non certo come fecondità e generatività; la logica della proprietà, quale valore e sicurezza molto più importanti del legame con gli altri, della fraternità e della sororità; la logica del sacrificio, ossia il mito di una mortificazione fondatrice e salvatrice, per cui la vita e la sua rinascita si fonderebbero su un passaggio di morte. Di conseguenza sovente il complesso dei significati custoditi nei testi biblici è stato recepito con le lenti deformanti di queste logiche.

Nella misura in cui ci si dispone a un ascolto più aperto e a un’interpretazione non pregiudicata da questo tipo di codice genetico culturale, la tradizione biblica può non solo rivelarci la sua visione alternativa a esso, ma può anche sprigionare il meglio della stessa tradizione del pensiero greco.

Molto schematicamente, dire che la tradizione biblica, tra innumerevoli apporti, può richiamarci al senso di un’antropologia dell’integrità, oltre ogni concezione dualistica dell’umano; al senso della gratuità e della concretezza della vita, sterilizzate nel lessico ontologico greco con termini quali essere, essenza, ente, divenire, nulla; al senso di una giustizia superiore, che ha a che fare con la misericordia, e va oltre i criteri della mera retribuzione di ciò che si fa mostrando che l’importante non è sanzionare ma guarire; al senso della relazione con un Dio vivente, non immobile e totalmente separato dal creato; al senso dell’amore come forza fondamentale della vita, e non solo come sentimento o affetto, lì dove, anzi, l’amore è la vita stessa, giacché al di fuori e in mancanza di esso abbiamo solo situazioni di morte. Dal complesso di questi insegnamenti proviene quella consapevolezza dell’etica come fonte del senso e condizione dell’umanizzazione di cui ha parlato in modo così convincente Emmanuel Levinas.

La tradizione di Atene, a sua volta, può rinnovare la nostra cultura contemporanea restituendoci la consapevolezza del senso dell’armonia e della misura, il valore del confronto tra le ragioni e gli argomenti, il valore della *polis* non più come città a sé stante e fondata sull’esclusione dei non-cittadini, bensì come comunità democratica aperta, graduata dalla scala territoriale sino al pianeta intero. Di qui la rilevanza dell’idea evolutiva della democrazia, che non è tanto e solo governo della maggioranza o architettura istituzionale, ma giunge a configurarsi come quell’ordinamento della vita collettiva in cui la dignità umana, di chiunque, e quella della natura sono al primo posto. Questo ci darebbe il criterio fondativo per ricondurre i cinque sistemi globali del potere autonomizzati (mercato, tecnocrazia, apparato dei media, rete delle burocrazie, circuito violento della geopolitica), oggi dominante, allo statuto di istituzioni di servizio. Quindi il dialogo tra Gerusalemme e Atene può dare ancora molto all’umanità intera, questa volta però senza alcuna presunzione di superiorità sulle altre tradizioni.

8) Nel suo libro “Trasformare l’economia”, del 2014, parla anche delle radici “cristiane” del capitalismo. Come vede il rapporto tra cristianesimo e capitalismo? Il cristianesimo è stato superato dalla nuova religione globale dei mercati (Weber, Benjamin, ecc.)? Il cristianesimo continua a svolgere la sua funzione di oppiaceo funzionale allo sfruttamento? Oppure, al contrario, come sostiene Žižek, questa funzione è stata assunta dalla religiosità orientale della pace interiore – il giusto correttivo per la vita precaria al tempo della globalizzazione –, e il cristianesimo costituisce ancora l’orizzonte della possibilità di pensare e perseguire un altro mondo? Oppure tutte queste cose insieme?

Dal punto di vista della formazione storica della cultura che fa da base essenziale al modo moderno di intendere l'economia e quindi, più specificamente, alla civiltà del capitalismo, non il cristianesimo fedele ai Vangeli, ma la cristianità costruita al modo europeo ha avuto un ruolo molto importante. Era impensabile che nascesse un'economia dello scambio competitivo e del profitto nel seno di una civiltà cristiana, senza che già la cristianità fosse culturalmente, teologicamente propizia a questi esiti. Non per niente il capitalismo è sorto nell'Europa "cristiana", non altrove.

L'equivoco fondatore, a mio avviso, risale allo spostamento semantico - una vera e propria sostituzione arbitraria - che ha portato a intendere il dono come sacrificio. Il sacrificio è uno scambio tra l'uomo e la divinità, dove si richiede un prezzo di morte e dove però chi si sacrifica ottiene in cambio qualcosa di più importante di ciò che è andato distrutto. Dunque si tratta, malgrado il prezzo elevato, di uno scambio vantaggioso. E quando l'uomo, per via della sua finitezza, non basta a realizzare lo scambio, il Dio trinitario lo organizza tra sé come Padre da risarcire e sé come Figlio che risarcisce con il sangue l'offesa infinita del peccato, da quello originale a quelli seriali di tutti i giorni. In breve, proprio la teologia cristiana ha fondato l'idea della vita come scambio universale, di qui la costruzione di un'economia dello scambio, la base concettuale per la cultura del capitalismo. In questo quadro teologico deformato si inscrivono anche il passaggio dall'evangelica condivisione all'idea dell'"aiuto" ai poveri, dall'evangelica scelta di non accumulare all'idea del "distacco interiore" dalla ricchezza, dall'evangelico amore verso i nemici alla pratica della guerra giusta, delle crociate, dell'inquisizione.

In tutto questo processo complesso di legittimazione religiosa e culturale, passando anche per lo sviluppo dell'etica protestante studiato da Weber, si è anche arrivati allo stadio del capitalismo come costruzione "religiosa", implicante il culto del lavoro, prima, e poi soprattutto del capitale. Ma ormai siamo oltre. La fase della globalizzazione - a differenza di quanto oggi sostengono autori quali Latouche o Agamben - non configura più una religione del mercato o della crescita, ma qualcosa di più impalpabile, vischioso e capillare: il nichilismo. Perché in una credenza in senso lato "religiosa", per quanto aberrante, occorre comunque "credere", ossia aderire con il cuore e con la mente a una verità, a un valore. Attualmente siamo dispensati da tutto questo, siamo già immessi su binari automatici, nella logica e nel comportamento, per cui dobbiamo, più che credere, "funzionare". E infatti non siamo soggetti, siamo ridotti a strumenti utili a produrre profitto (risorse), inutili (esuberanti) o d'intralcio (scarti).

In uno scenario del genere qualsiasi religione, sapienza, religiosità o spiritualità sia incapace della critica a questa forma di civiltà nichilista fa la fine di un'ideologia decorativa e compensativa che serve a rendere minimamente accettabile l'insostenibilità psichica della condizione dell'*homo oeconomicus*, un disgraziato che spreca la vita a produrre, speculare, competere, sopravvivere per un po' e poi morire affondando nel nulla dell'oblio. Non direi che ora le religioni dell'"Oriente" (termine di per sé molto sfocato) svolgano le funzioni di legittimazione un tempo proprie della cristianità occidentale. Questa distorsione può riguardare qualsiasi tradizione, comprese quelle del pensiero laicista.

Per contro, ogni fede o visione ideale che abbia memoria della dignità umana e del valore della natura ha un potenziale critico-euristico semplicemente alternativo alla civiltà entropica del capitalismo globale. Si è visto con le reazioni di ostilità alla parola di papa Francesco quanto i poteri egemoni dell'attuale sistema globalizzato siano allergici al riemergere del cristianesimo evangelicamente testimoniato. Ma questa forza critica e alternativa può sprigionarsi, a mio avviso, anche dalle altre fedi, se sono assunte con lucidità e consapevolezza storica. L'esempio della testimonianza di Gandhi, rispetto all'induismo purificato dalle scorie ideologiche e violente, è ancora valido in questo senso.

9) La pace è un tema ricorrente delle religioni. Troppo spesso, però, si è rinunciato alla pace a motivo di una guerra "giusta". Nel nuovo contesto della globalizzazione (ovvero della convivenza anche forzata delle fedi e delle spiritualità), in quale direzione le sembra stiano andando le diverse religioni?

In una percezione molto approssimativa e generalizzata, anche se non illegittima, direi che le grandi religioni mondiali di solito si profilano con una fisionomia articolata, anche contraddittoria. Da un lato abbiamo ovunque, in misura più o meno accentuata, frange fondamentaliste, violente, pericolose e comunque infedeli alla loro stessa fede. Al lato opposto abbiamo figure, gruppi e comunità con carica profetica, consapevoli dei doveri che discendono dall'universalità nonviolenta dell'amore di Dio e dal fatto che siamo una sola umanità sulla stessa terra. In mezzo, per così dire, ci sono tutti quei credenti - forse la maggioranza - che si barcamenano vivendo una religiosità ordinaria, per lo più devozionista e talvolta anche generosa sul piano del volontariato.

Purtroppo non vedo grandi svolte e forti gesti profetici che affiorino dalle religioni, fatta eccezione per il magistero attuale di papa Francesco, che infatti con umiltà prende la parola e si muove non solo come vescovo di Roma, ma come fratello autorevole rivolto a tutta l'umanità. Dunque c'è un grande bisogno di rilancio dell'iniziativa etica, sociale, storica e spirituale delle religioni nella prospettiva della corallità a cui prima accennavo. Davvero l'umanità deve imparare velocemente un'altra grammatica della convivenza e le religioni, nel loro versante profetico e fedele, non possono far mancare il loro apporto insostituibile, anzitutto per scuotere le coscienze dall'incantamento nichilistico. Non so se molti tra gli uomini (non ancora le donne...) che le guidano siano all'altezza, forse è segno del fatto che anzitutto bisogna reimparare a fidarsi di Dio. Il punto è riassunto nella domanda: che cosa può significare fidarsi di Dio, se Dio non è l'onnipotente, ma l'onniamante? In che senso ci si può aspettare che ci sia di aiuto per la salvezza? Testimonianze come quelle di Etty Hillesum, di Dietrich Bonhoeffer o dello stesso Gandhi sono preziose più che mai in questa direzione.

10) La nonviolenza può essere concepita come l'analogo filosofico della pace per la religione? Ci sono delle differenze?

È chiaro che molto dipende da come sono definite "pace" e "nonviolenza". Per il primo termine penso ad esempio alle radici etimologiche greca (*εἰρήνη*, ovvero la pace come tregua), romana (*pax*, ovvero la pace come patto, ma anche come seme da coltivare) ed ebraica (*shalom*, ovvero la pace come vita nella sovrabbondanza fondata sul bene). Tali nozioni vanno integrate soprattutto evitando di ridurre la pace stessa a una meta così ardua da sembrare irraggiungibile e magari perseguibile con qualsiasi tipo di mezzo. Si tratta invece di correlare la meta stessa all'idea e alla pratica della pace come metodo, ossia come modalità e metodo necessari per arrivare alla pace piena.

La cosiddetta nonviolenza, l'*ahimsa* gandhiana, è appunto la pace vissuta come metodo, che tuttavia non si riduce certo a una tecnica, perché semmai diventa una forma di vita. Il nome con il prefisso negativo *non-* è poco adatto a cogliere il significato positivo, generativo, trasformativo della nonviolenza. Essa va intesa come amore politico capace di universalità, passione per il bene comune, attuazione storica della misericordia. Per questo Gandhi fondava l'*ahimsa* sul *satyagraha*, cioè sulla forza risanatrice che scaturisce dall'adesione dell'essere umano alla verità vivente che l'Amore è. Se si studiano la vicenda di quest'uomo e i suoi scritti, colpisce quanto egli avesse un fortissimo senso della relazione con Dio e quanto fosse consapevole che per aderire fedelmente a essa è ineludibile il compito di affrontare se stessi, la vera battaglia dell'intera esistenza. Perché male e bene si confrontano dentro di noi e raggiungere l'autentico autogoverno (*swaraj*) significa aprirsi a vivere la libertà dal male, che è poi la vera nuova nascita, il venire alla luce dell'essere umano come creatura di Dio.

Se si coglie l'importanza cruciale di questa visione dell'esistenza, che riguarda anche la visione della società e della storia, si comprende come sia essenziale (per la religione, per la filosofia e per la stessa filosofia della religione) riprendere la via della nonviolenza e della pace, sapendo che solo per questa strada diventa possibile, come dice Aldo Capitini, "portarsi a vivere in Dio". Chi compie questa "Pasqua" (per usare un termine biblico) è qualcuno che contribuirà a liberare la storia dall'angoscia e dalla trappola di autodistruzione in cui i deliri del potere hanno imprigionato l'umanità.

Nuovo Giornale di Filosofia della Religione

N. 15 Gennaio – Aprile 2021

ISSN 2532-1676

In conclusione, per le ragioni che ho cercato di indicare nelle mie risposte, credo che la filosofia della religione abbia una vocazione e un campo di ricerca dotati di grande rilevanza insieme teoretica, spirituale e storica, una rilevanza di cui occorre farsi interpreti nelle università e negli studi specialistici e che tuttavia non può restare confinata in questi ambiti esclusivi. Il pensiero del XXI secolo dovrà poter nutrire anche di questi viaggi al confine non solo tra religione e filosofia, ma anche tra la storia che abbiamo conosciuto e il tempo qualitativamente nuovo che proprio oggi può aprirsi. Un tempo inedito di salvezza.

Roberto Mancini