

EMANCIPAZIONE FRA RELIGIONE E IDENTITÀ

Ciclo di seminari – IISF Scuola di Roma

Gennaio 2016

Relazione di Martina Piperno (Borsista)

1. *Il profeta come figura di confine*

Il primo incontro del seminario della Scuola di Roma dedicato al tema della religione in rapporto con l'emancipazione si è svolto mercoledì 20 gennaio alle 17.30 nei locali della Scuola. Il Professor Pierluigi Valenza (Sapienza, Università di Roma) ha dedicato il suo intervento alla figura del profeta, intesa sia da un punto di vista storico che da un punto di vista teorico (basandosi sulle riflessioni di Martin Buber, Ernst Bloch, Paul Ricoeur), come figura liberante.

Il professor Valenza ha esordito puntualizzando che parlare del profeta come figura dell'emancipazione non è pacifico. Infatti, questa figura si colloca all'interno della sfera del religioso, che ha un rapporto certo non univoco con l'emancipazione. Inoltre, è una figura che tradizionalmente gioca un ruolo di mediazione fra potere politico, religione e comunità: ha dunque a che fare per lo più con la tessitura di rapporti fra essere umano e divino, piuttosto che con la scissione di questi legami. Inoltre, il profeta è spesso un personaggio minoritario, isolato, esiliato: non necessariamente libera o liberatoria. Il profeta è dunque una figura impropria o provocatoria rispetto al tema del seminario.

Etimologicamente, la parola "profeta" è ambigua: è composta dal prefisso προ- ("davanti, prima", ma anche "per", "al posto di") e dal verbo φημί ("parlare, dire"); letteralmente quindi può significare "colui che parla davanti" o "colui che parla per, al posto di", sia nel senso di parlare "pubblicamente" (davanti ad ascoltatori), sia parlare al posto, in nome (di Dio), sia in quello di parlare "prima", cioè di prevedere il futuro.

Nella grecoità, il profeta si confonde con l'indovino (προφήτης e μάντις risultano infatti sinonimi): profeta è colui che conosce il presente, il passato e il futuro, e conosce o interpreta la volontà degli dei. Caratteristica dell'indovino-profeta greco è l'impotenza: non può fare nulla per impedire o rallentare il compiersi del destino, né porvi rimedio. La tragedia greca riporta diversi esempi: per esempio, Tiresia, nell'*Edipo re* di Sofocle, viene costretto da Edipo con la forza ad esprimere la terribile profezia sul destino del re. Anche Cassandra (nell'*Agamennone* di Eschilo) non può fare nulla per cambiare il destino di morte che conosce attraverso la sua preveggenza. Inoltre, avendo rifiutato le lusinghe di Apollo, Cassandra è condannata a non essere mai creduta nonostante le sue profezie si avverino sempre. Infine, le profezie di Calcante, il mitico profeta di Argo, non fanno che gettare la comunità nello sconforto e nella discordia: è lui, secondo il mito, a profetizzare che gli dèi si sarebbero calmati con il sacrificio di Ifigenia, la figlia di Agamennone e Clitemnestra; ed è lui a predire che Criseide doveva essere restituita al padre per far cessare la pestilenza che tormentava l'accampamento acheo davanti a Troia, scatenando la lite tra Agamennone e Achille. La tradizione greca, quindi, contribuisce a caratterizzare il profeta come una figura dell'isolamento e dell'incomprensione, involontario intermediario fra gli uomini e una divinità capricciosa e imperscrutabile, a sua volta sottoposta alle fluttuazioni del Fato. Si può dire, quindi, sulla scorta di questa tradizione, che il profeta può assumere dei tratti tragici.

Molto diversa è invece la figura del profeta nella tradizione giudaica, da cui discendono la declinazione cristiana e quella islamica. Il profeta biblico incarna l'azione, la proposta e la battaglia.

Non è una figura mitica, ma ha invece una dimensione storica. Talvolta assume i tratti del condottiero, come nel caso di Mosé. È dotato di parlantina e ha spesso un rapporto diretto con il potere politico. La sua profezia non riguarda un futuro lontano, ma si configura come la formulazione di un imperativo etico, di una responsabilità: egli esorta e spinge all'azione.

Sempre sospeso tra passato, presente, futuro, il profeta si configura come personaggio a cavallo fra diverse sfere temporali. Talvolta, il profeta biblico sollecita la propria comunità a recuperare il passato, riportandola col pensiero al tempo della schiavitù: per Valenza, questo processo ha lo scopo di concentrare l'attenzione sugli ultimi, i deboli e gli isolati. Il profeta è figura di confine anche dal punto di vista spaziale, dato che, tradizionalmente, "giunge da lontano" per compiere la propria missione (da cui la nota espressione *nemo propheta in patria*). La sua attività costringe la comunità ad aprirsi e ad aprire un dialogo con altre comunità o con ordinamenti politici.

Il profeta è portavoce di una comunità, dunque ha un ruolo ben definito all'interno della società; ciononostante, egli si mantiene sempre figura di minoranza. Ha un rapporto con il potere, talvolta può avere la funzione di consigliere del sovrano, ma non fa mai parte dell'oligarchia regnante. Il rapporto del profeta con la dimensione politica è confermato dal fatto che la sua funzione si esaurisce con l'estinguersi della comunità di riferimento: per esempio, il popolo d'Israele non ebbe più profeti dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme.

La funzione libertaria del profeta si definisce più chiaramente se pensiamo alla Chiesa e allo Stato come forze totalizzanti, che tendono a uniformare e accentrare il potere. Il profeta costringe queste istituzioni al dialogo, a confrontarsi con una pluralità di voci, a riconoscere a quelle voci dei diritti. In questo senso è una figura di mediazione e di dialogo, potenzialmente addirittura un'immagine laica. In questo senso, egli è sempre preparato all'eventualità che il proprio messaggio sia inefficace. La figura di Mosè è emblematica in questo caso, giacché la sua attività profetica assicurò la libertà e l'autodeterminazione del popolo d'Israele, fino ad allora sottomesso agli Egizi. Ma anche, molto più recentemente, Gandhi ha rappresentato la funzione dialettica del profeta e la sua missione democratica.

Mosè ci informa anche della potenziale funzione identitaria del profeta: in lui il popolo d'Israele trovò ad un tempo una comunicazione con il divino ma anche un condottiero e un capo militare. Queste connotazioni si riverberano, mi pare, su figure di profeta più vicine a noi, come per esempio Martin Lutero: in nome del luteranesimo, così come di altre declinazioni del cristianesimo riformato (calvinismo, zwinglismo) si sono svolte guerre e determinate identità religiose che hanno caratterizzato e ancora caratterizzano identità nazionali e locali. Una potentissima funzione identitaria ha avuto anche Gandhi; ma la possiede anche la figura dell'unico profeta islamico, Maometto, in cui tutti i musulmani si riconoscono. Forse è possibile affermare che la *jihad*, la "guerra santa" che i musulmani dovrebbero muovere agli infedeli (in forme più o meno violente a seconda delle comunità), sia una forma estrema di "azione" ispirata alle profezie di Maometto? Si può forse aggiungere che le recenti aberranti azioni violente dell'ISIS siano ispirate ad una forma degenerata di profetismo? Se sì bisognerebbe aggiungere che il profeta, oltre a stimolare forme di emancipazione, possa avere una potenziale funzione liberticida: quando il profetismo assume le forme violente che caratterizzano oggi l'Islam radicale – ma che hanno caratterizzato anche, per esempio, la cristianità medievale, con le Crociate, o il "profetismo" totalitarista – l'azione profetica può diventare completamente funzionale ad un potere liberticida e distruttivo.

Il profetismo può anche essere un atteggiamento estetico: durante il seminario il professor Paolo Vinci ha nominato la figura di Holderlin, che all'alba dell'idealismo tedesco interpretava la poesia come profezia. Secondo me si può dire anche di più, cioè che ampie frange della letteratura

occidentale non religiosa mostrano atteggiamenti profetici: penso per esempio al frammentismo dei *Pensieri* di Leopardi, e a molta letteratura aforistica: in essi la parola profetica si confonde con quella oracolare, frammentaria e lapidaria. *Paura della libertà* di Carlo Levi (1946) potrebbe essere stato scritto con un'ispirazione profetica. Inoltre, lo stile profetico o pindarico era una delle forme in cui si cercava l'espressione del sublime nella letteratura romantica.

2. Emancipazione della religione o dalla religione? Essere laici al tempo di Bergoglio

Il secondo incontro del seminario della Scuola di Roma dedicato al tema della religione in rapporto con l'emancipazione si è svolto giovedì 21 gennaio alle 17.30 e venerdì 22 gennaio alle 15.30 nei locali della Scuola, protagonista il Professor Gian Enrico Rusconi (Università di Torino). Il professore ha svolto la sua riflessione articolandola secondo i seguenti quattro punti: reciprocità fede-ragione, mythos/logos, Bergoglio e il potere mediatico, laicità.

1) **Reciprocità fede-ragione a livello cognitivo:** è vero, come afferma Habermas, che ragione e fede esiste una reciprocità a livello cognitivo? Habermas ha recentemente aperto alla religione come filosofia, e ha suggellato il suo interesse con un incontro nel 2004 con l'allora Papa Joseph Ratzinger; i contributi *Tra scienza e fede* (2005) e *Verbalizzare il sacro* (2015) hanno confermato questa direzione del pensiero habermasiano. Habermas esprime una preoccupazione etica per la funzione sociale della religione in età post-secolare; la religione potrebbe essere un alleato contro lo scetticismo della ragione. Le religioni antiche, osserva Habermas, erano caratterizzate da una convergenza della sfera mitica e di quella logica. La religione cristiana avrebbe conservato la capacità di veicolare potenziali semantici di natura arcaica; la filosofia dovrebbe invece occuparsi di osservare l'elaborazione linguistica del sacro e tradurla in una lingua accessibile oltre le comunità religiose. Questo aiuterebbe a riempire il vuoto lasciato dalla religione nel mondo post-metafisico di fronte allo svuotamento di nozioni come peccato e redenzione. Per esempio, l'idea religiosa di uomo come immagine di Dio si può 'tradurre' nell'idea laica dell'intangibilità del patrimonio genetico. Sempre secondo Habermas, l'apertura laica alle religioni non è in contraddizione con l'agnosticismo: la trascendenza di cui parla la filosofia è etica, non metafisica.

Rusconi risponde polemicamente alle posizioni habermasiane. Per esempio, rifiuta che l'etica razionale laica possa derivare dall'idea della salvezza pur dichiarandosi indifferenti alla salvezza stessa. Non è possibile, argomenta il docente, adottare i potenziali semantici della religione senza dividerne i contenuti e considerarli veri *in sé*. Il dialogo è possibile sul piano etico, ma non a livello sostanziale. Conseguentemente la metafora della 'traduzione' è ingannevole: non si può mutare il significante senza toccare il contenuto. Inoltre, la nozione di 'verità' di cui parla Habermas è ambigua: a cosa si riferisce? è una verità etica, razionale, religiosa, assoluta? Il credente ha una nozione di verità assoluta o rivelata, mentre il laico è consapevole della natura negoziata e dialettica di ogni frammento di verità.

L'impossibilità della 'traduzione' habermasiana è confermata, secondo Rusconi, dai recenti fatti di Colonia. Lo sgomento con cui l'opinione pubblica tedesca ha affrontato il tentativo di stupro e molestie di massa perpetrato da giovani musulmani a giovani donne tedesche la notte di Capodanno 2016 conferma che la 'pietà' e la 'compassione' religiosa con cui i migranti musulmani sono stati accolti non aveva 'comunicato' o 'tradotto' presso di loro nessun principio di reciprocità.

2) **Necessità del mythos.** L'uomo ragiona tenendo insieme logos e mythos (racconto, metafora, aforisma). Non è vero che durante l'età assiale pensiero greco classico e pensiero mosaico

hanno elaborato una frattura definitiva tra mitico e logico. Tutt'oggi i due termini non sono in rapporto di reciproca esclusione: sono polari, in contrappunto. La narrazione mitica dei poemi omerici o della tragedia greca e la narrazione testamentaria (ma le anche parabole di Gesù, così come l'intero *mythos* di Gesù raccontato dai suoi discepoli nel Nuovo Testamento) fa parte della razionalità occidentale. Lo afferma autorevolmente Blumenerg in *Elaborazione del mito*: il mito non è una fase del pensiero umano in cammino verso la scienza, ma è una operazione del logos. L'età assiale postulata da Jaspers non segnerebbe la separazione di questi due elementi, ma la loro convergenza. La dinamica *mythos/logos* prosegue nella ragione moderna: la filosofia moderna stessa si serve di metafore: è dentro al *mythos*. La religione islamica appartiene secondo alcuni all'ultima fase del pensiero assiale: quindi conosce un'opposizione *mythos/logos* più matura, che ruota intorno al concetto di bellezza: come afferma Navid Kernani in *Gott ist schön*, nella religiosità islamica è presente una seduzione della rivelazione, esperienza estetica della dimensione religiosa. Anche nella scienza esiste un'alternanza tra *mythos* e *logos*: per narrare la scienza sono necessari elementi narrativi e metaforici, una significativa mescolanza di codici in cui la scienza-*logos* trova un utile raccordo con la narrazione-*mythos*.

3) Papa Bergoglio e l'influenza mediatica: la popolarità di Jorge Bergoglio e il suo efficacissimo linguaggio lanciano una sfida alla laicità. Essa però risulta spiazzata dal linguaggio di Francesco e stenta a trovare dei modi di contrapporsi al discorso religioso che non risolvano in un flirt (come dimostra Scalfari, alfiere del "bergoglismo" come moda della laicità). Invece, formulare la laicità al tempo di Bergoglio è una sfida intellettuale e concettuale.

La semantica di Bergoglio non sembra mettere in dubbio la dottrina tradizionale; si fonda invece sulla suggestività di alcuni concetti religiosi o dotare gli stessi di enfasi sentimentale (la 'tenerezza', il riferimento ai 'bambini'). Francesco I sembra puntare ad una deintellettualizzazione e dedogmatizzazione della religione; alcuni pensano ad una deteologizzazione, ma per Rusconi questo è esagerato. La strategia comunicativa di Bergoglio ricorda quella delle parabole evangeliche: sempre più mitica sempre meno logica (in questo è diametralmente opposta all'esperienza di Ratzinger). Per Rusconi, però, l'entusiasmo dei laici per questo Papa è incomprendibile da una prospettiva di non credente.

Nel papato di Bergoglio è centrale il tema della famiglia come luogo della vita e della fede, dell'iniziazione. Non è solo naturale/originario, ma definisce il rapporto con Dio. Conseguentemente, il matrimonio da semplice *remedium concupiscentiae* diventa, come affermato nel Sinodo cardinalizio del 2015, simbolo della famiglia che crea il mondo. Questa è senz'altro una rivoluzione comunicativa: ma è puramente semantica o dottrinale? Dare l'eucarestia ai divorziati, come proposto da Papa Bergoglio, è effettivamente un punto di rottura? Forse sì, ma il potenziale rivoluzionario di questa decisione è stato depotenziato dalla curia. L'accesso alla Sacra Rota, è stato democratizzato, ma questo non fa che affermare la centralità della Chiesa in materia di unioni.

4) Laicità fondata sulla formula *etsi deus non daretur*. Per Rusconi, la formula *etsi deus non daretur* riassume la missione della laicità in epoca contemporanea. Essa riconosce la pluralità degli stili di vita e delle visioni del mondo; non è una questione personale, ma fonda il vivere comunitario negli stati democratici. Questa laicità stenta a fiorire in Italia, dove i credenti rivendicano la possibilità di usare le loro indicazioni dottrinali nella normativa (bioetica, politica familiare, polemici scientifici). La distinzione tra sfera pubblica e discorso pubblico non regge più a causa della potenza del mezzo mediatico che amplifica e diffonde i contenuti religiosi.

Per il credente, Dio è il fondamento dei criteri morali ed etici. La laicità dovrebbe fondarsi invece sulla formula *etsi deus non daretur*: non per mettere fra parentesi la questione dell'esistenza

di Dio, ma per affrontare fino in fondo la sua inattigibilità. In questa formula sta la rivendicazione dell'autonomia e della responsabilità morale dell'uomo davanti a un dio che non parla né in prima persona né attraverso alcuna rappresentanza religiosa. Non si vuole negare l'enorme ruolo culturale dell'idea di Dio, né negare fondamento alla credenza religiosa. L'etica laica è un fondamento razionale e morale alternativo consapevole di tutti i suoi limiti e a disposizione del credente come del non credente. L'apriori cristiano è un fatto storicamente delimitato, come ci ricorda Bonhoeffer, dunque non terno: quando l'uomo sarà diventato radicalmente non religioso cosa ne rimarrà? è necessario fondare un'etica che faccia a meno dell'apriori religioso.

Il laico concede che i propri criteri di giudizio non coincidono con quelli di altri e non criminalizza; il credente può essere il proprio discorso religioso nel discorso pubblico ma esso non dovrebbe superare il limite oltre il quale l'apparato statale legiferando adotta questo discorso religioso. Un esempio particolarmente controverso lo dà l'idea di naturalità: per definire l'inizio della vita i cristiani usano argomenti razionali/scientifici che si confondono facilmente con quelli religiosi. L'idea di creazione, infatti, è intuitiva e accessibile a tutti. Molto più difficilmente il laico descrive la natura come un universo di contingenze e di necessità e di possibilità, rifiutando il meccanicismo antico e moderno.

In questo dilemma sta il destino dell'occidente, che da troppe generazioni si configura come la terra del nichilismo: una terra vuota di valori facilmente occupabile da valori religiosi. La religione – sia il cattolicesimo mediatico, sia l'Islam radicale - riempie il vuoto lasciato da ideologie politiche, in particolare la caduta della religione politica degli oppressi. In conclusione, se non 'risale la marea' (per usare le parole di Habermas) di energie e culture, la bilancia penderà sempre dalla parte del religioso; infatti, l'uomo manifesta una persistente necessità di credere in qualcosa.