

TRA FONDAMENTALISMO E INDIFFERENZA

1. Uno degli effetti del tragico attentato terroristico dell'11 settembre 2001 è stato senza dubbio quello di rimettere al centro dell'attenzione il fatto religioso e la sua non marginale rilevanza sociale e persino politica, anche se già da tempo, più o meno a ragione, si parlava da più parti di «riconquista delle religioni». Di converso, e quasi per reazione, mai come oggi il secolarismo, veicolato dalle nuove tecnologie della comunicazione, sta diventando tanto pervasivo da apparire un processo inarrestabile.

Vengono con ciò in rilievo due fenomeni che connotano la peculiare situazione del fatto religioso nel nostro tempo, nella coscienza del rapportarsi ad esso nei termini sia della condivisione militante di una delle sue forme espressive, sia della presa di posizione nei suoi confronti nel senso della critica, dell'indifferenza o comunque della necessaria gestione pubblica delle sue forme e dei rapporti tra esse. Due fenomeni che possiamo configurare, con un'approssimazione certo bisognosa di chiarificazione e rifformulazione, come religione e irreligione, fondamentalismo e indifferenza.

La sfida sta tutta, penso, nell'impegno di discernerne l'eventuale relazione e di evidenziare il possibile significato della trasformazione – spirituale e culturale – di cui la situazione, della quale tali fenomeni sono specchio, è segno e veicolo. Il contributo che può venire da una lettura in prospettiva cristiana si pone per sé all'incrocio tra la rilevazione storica e fenomenologica dei fatti in questione e la formulazione di una chiave di lettura e di orientamento illuminata dalla Parola di Dio che s'è fatta carne in quell'evento drammatico che una volta per sempre ha fatto irruzione nella storia, e la penetra fermentandola dal di dentro con il

soffio discreto, imprevedibile ed efficace dello Spirito che interpella anche oggi la nostra libertà.

In tale prospettiva, vorrei proporre tre livelli di riflessione intorno alla *relazione* tra fondamentalismo e indifferenza nel nostro tempo, volti a rilevarne: le *ragioni* storiche individuabili dall'analisi della situazione; il *significato* più profondo in riferimento alla trasformazione religiosa e culturale che esse tendono a manifestare; i *compiti* che ciò impone, in particolare, alla coscienza cristiana ma al tempo stesso, più in generale, alla coscienza religiosa e alla coscienza etica.

2. Al *primo livello* appare evidente che l'affermazione di spinte fondamentaliste presenti e attive, pur in forme diverse, all'interno dei diversi universi religiosi nasce dalla percezione, più o meno consapevole e giustificata, della necessità di *autodifesa* delle rispettive identità religiose su due fronti: quello dell'avanzata inarrestabile del processo della *modernizzazione* delle società e delle culture tradizionali con la sua inevitabile connessione col processo di un *secolarismo omologante*, nel senso di un restringimento progressivo della capacità di percezione e d'influenza del fatto religioso nella configurazione dell'esistenza individuale e sociale; e quello dell'imporsi effettuale e consapevole, nella prospettiva della mondializzazione, della situazione di *pluralismo* e, con ciò, di confronto e antagonismo ravvicinato tra le differenti identità religiose.

Nel mondo non occidentale, inoltre, questi due fronti spesso vengono identificati nella prospettiva della resistenza all'occidentalizzazione forzata intesa come neocolonialismo (penso al mondo islamico, ma anche a quello indù), resistenza esprimente non già un rifiuto della modernità con le sue conquiste ormai irrinunciabili almeno a livello di qualità della vita, bensì il desiderio di darne una versione altra da quella che prevale in Occidente. Tanto che diventa legittimo interrogarsi sulla natura politica, oltreché o anziché religiosa, e sul carattere modernizzante e ideologizzante, anziché tradizionalista, delle varie componenti del cosiddetto fondamentalismo¹; o

¹ Così F. Cardini, *Nowhere: now-here, no-where*, Introduzione a *La paura e l'angoscia*, Laterza, Bari 2002, pp. V-XXXIX, qui p. XXIX.

addirittura – come ha fatto R. Girard – sul suo carattere di «rivalità mimetica su scala planetaria»². Anche se in questi stessi universi religiosi sono in atto tentativi più elaborati e critici di distinzione tra i diversi fattori in gioco (quello religioso, quello culturale e quello economico e politico).

Per quanto riguarda il fenomeno dell'indifferenza che, come già accennato, copre in realtà forme anche assai diverse di atteggiarsi nei confronti del fatto religioso, si può affermare che anch'esso sembra esprimere la sua vitalità a partire da due istanze che, dilatate su scala universale, in realtà caratterizzano la vicenda della modernità in Occidente: la volontà/necessità della *difesa* dalla carica conflittuale e involutiva d'irrazionalità o se non altro di esclusivismo intollerante riconosciuta come propria di molte, se non di tutte, le espressioni religiose; la volontà/necessità di ricercare in modo consensuale i criteri e le forme di una *razionalità e comunicazione* etica capace di rispettare le legittime identità (individuali e sociali) promuovendo un'efficace rete locale e globale di relazioni pubbliche. Si muovono in tal senso, come noto, prospettive teoriche come quelle dell'etica comunicativa propugnata da J. Habermas.

Per avere un quadro completo, mi pare però sia necessario introdurre, tra questi due, un terzo attore. Si tratta di un'ulteriore forma di risposta alle esigenze vitali, al limite della sopravvivenza, avanzate dal fondamentalismo e dall'indifferenza: il *compromesso* che stempera le differenze tra le identità religiose e tra queste e un contesto socioculturale che si caratterizza come indifferente o persino ostile rispetto ad esse. Dal punto di vista religioso, esso assume la forma più debole del relativismo sincretistico o quella più forte di una gnosi di nuovo conio, ideologicamente coestensiva ai processi di razionalizzazione tecnica e sociale in atto; e dal punto di vista non-religioso, la forma stessa del processo della razionalizzazione economica e tecnologica del mondo globale, riconosciuta come luogo di risoluzione immanente dell'umano. Ciò

² Tesi riportata da A. de Benoist, 11 Settembre 2001, in «Diorama letterario», 249, dicembre 2001.

varrebbe a caratterizzare – si ipotizza da parte di qualcuno – il passaggio dalla modernità alla postmodernità. In realtà, la via compromissoria del sincretismo o della globalizzazione senza limiti del libero mercato, nonostante la dichiarazione di tolleranza, nasconde anch’essa una forma subdola di fondamentalismo masificante³.

3. L’approdo a un *secondo livello* di riflessione ci invita a scavare ulteriormente sotto la superficie per discernere il significato della situazione come sintomo e istanza di *trasformazione spirituale e culturale* vuoi delle identità religiose vuoi della razionalità moderna. Per compiere tale operazione è necessario cogliere quel tanto di positivo insito nelle istanze di cui sono portatori i sommovimenti più profondi che interessano le forme espressive del religioso e della razionalità, nonché i loro rapporti, e che di fatto assumono in modo più immediato e vistoso la veste del fondamentalismo e dell’indifferenza, ma che in essi non si esauriscono né alla fin fine s’identificano nella loro intenzionalità più radicale. Perché, in realtà, il fondamentalismo – come ha avuto occasione di dire lucidamente J.L. Marion – è nella sua essenza la contraddizione stessa di ogni autentica esperienza religiosa, in quanto risucchiamento dell’alterità del Dio che si rivela nell’autoaffermazione dell’uomo religioso⁴.

Per quanto riguarda il fatto religioso, mi pare si possano individuare soprattutto due istanze. La prima, che si cela sotto la cifra dell’autodifesa anche intollerante e integrista, sta piuttosto nella *riscoperta* della propria identità originaria nel confronto con le altre identità religiose: ma in quella forma *inedita* che implichia una relazione con esse da ripensare e riconfigurare – almeno sul piano fattuale – in termini non esclusivistici. Emblematici i mutamenti d’atteggiamento esibiti, per quanto riguarda la Chiesa cattolica, dal Concilio Vaticano II e dall’icona ecclesiologica della giornata

³ Cf. E.J. Hobsbawm, *L’impero senza ombra*, int. di C. Martinez, in «Internazionale», 14 dicembre 2001.

⁴ Intervento al Colloquio Internazionale su «Religione e irreligione. Fondamentalismo e indifferenza», Castel Ivano, 19-22 settembre 2002.

mondiale di preghiera delle religioni per la pace, voluta da Giovanni Paolo II ad Assisi. La seconda istanza che emerge dal confronto col processo di modernizzazione/secolarizzazione, si espriime nella rivendicazione e nella rinnovata proposizione della persistenza, dell'originalità e del significato anche culturale e sociale, oltreché individuale, del fatto religioso nella situazione odierna. Entrambe queste istanze comportano – come avviene in ogni passaggio epocale – la creativa messa in atto del processo della *tradizione*, come fedeltà insieme e innovazione in presa diretta con la scaturigine della propria identità; ma, nel caso presente – ripeto –, con la consapevolezza, almeno in qualche modo avvertita, della necessità di relazione nei confronti sia delle altre identità religiose sia dell'autocoscienza storica ed etica dell'umanità.

Per quanto riguarda, a sua volta, quest'ultimo versante, quello della coscienza storica ed etica, va notata, innanzi tutto, l'istanza radicale che da esso viene rivolta alle religioni: quella del rispetto e della promozione dell'identità personale, nella sua inalienabile *libertà* e nei suoi fondamentali diritti: la cui ultima radice, come riconosce il Vaticano II, è il diritto alla libertà religiosa che come tale esige il riconoscimento sia a livello civile sia a livello religioso (cf. il decreto *Dignitatis humanae*).

Al tempo stesso occorre valutare con attenzione il significato della *crisi* che, nella sua autocoscienza più lucida e consapevole, investe ormai in modo definitivo la forma di razionalità espressa dalla cultura occidentale, nella sua tendenziale separazione o contrapposizione alla fede ebraica e cristiana o, in ogni caso, alla sapienza di matrice religiosa e alla stessa filosofia greca, a partire dalla quale tale razionalità s'è forgiata. La crisi del *logos* occidentale – bisogna dunque chiedersi – è destinata a implodere nella frammentarietà dispersiva del senso quale esito ancora gestibile del nichilismo, consegnandosi però così, di fatto, al processo impersonale della razionalizzazione economicista e tecnocratica? o può aprirsi di nuovo e in modo nuovo, e per quale via, a una relazione *reale* con quell'alterità sapientiale ed etica di cui le religioni, nella loro più autentica identità, sono custodi e mediatrici? non perdendo con ciò, ma salvando, la sua propria identità e autonomia?

4. Un *terzo e ultimo livello* di riflessione concerne, a questo punto, il *compito* di far emergere, liberandole dalle loro ambiguità e intemperanze e difendendole dalla deriva contrappositiva o involutiva, le istanze che attraversano più in profondità la situazione, facendo intravvedere un percorso di trasformazione.

Si può affermare, ad esempio, e in quale senso, che la questione decisiva è oggi quella della relazione tra *identità* e *alterità*, sotto i molteplici e del resto correlati profili che s'è cercato di evidenziare? il profilo del confronto/incontro tra le differenti identità religiose; tra il fatto religioso (nella sua molteplice espressione) e la coscienza che si propone come semplicemente razionale e laica (come altra da quella religiosa), in quanto spazio comune di riconoscimento etico e civile; tra le identità religiose e l'Altro cui tutte fanno riferimento, nell'orizzonte della sua libera e gratuita rivelazione; tra la coscienza laica e l'Altro dall'orizzonte semplicemente immanente e progettabile, testimoniato e reso operante nella storia dal fatto religioso... Non è proprio l'istanza di queste relazioni che esige quella “trasformazione” spirituale e culturale che, come tale, si fa appunto evento *nella* e *come* relazione?

La chiave d'interpretazione proposta, evidentemente, è orientata nella lettura della situazione dalla Parola della fede, e cerca di discernere i segni o meglio i gemiti inesprimibili dello Spirito nella carne della nostra storia. Certo è che l'inedita situazione e il processo di trasformazione che essa pare propiziare investono le risorse più originali e originarie della fede cristiana. Forzandola quasi a esprimere nella sua carica profetica e persino utopica quel paradosso costitutivo e creativo, in grazia del quale essa sa di poter accogliere e guadagnare la propria identità unicamente nel riconoscimento dell'altro e nel rischio dell'*agape*. A testimonianza dell'*Agape trinitaria* – rivelazione dell'*alterità* e della relazione reale tra le *alterità*, in Dio e tra Dio e la creazione – in cui le è consegnato il Nome del Dio del Crocifisso nel paradosso dell'abbandono. Così che la tensione della fedeltà al Dio di Gesù Cristo si consuma nel rischio della vita per la vita dell'altro. Rischio in cui si dà la fedeltà alla propria identità, e che riveste la forma dell'incontro con l'*alterità* anche religiosa dell'altro nello spirito del dialogo, e della cura dell'*alterità* umana dell'altro nella responsabilità etica del servizio

e della solidale responsabilità. Non è forse guardando al Crocifisso che Paolo, alle origini del cristianesimo, ha imparato, fatto libero da tutti, a farsi di tutti servo, tutto a tutti, per diventare proprio così partecipe *con essi* del Vangelo (cf. 1 Cor 9, 19-22)?

Ciò che viene proposto alla fede cristiana quale conformità alla scaturigine della sua identità cristica e trinitaria, in forme diverse interpella anche, dal loro interno, le altre identità religiose, sollecitando insieme la maturazione della coscienza etica di tutti e di ciascuno come esercizio di comune umanità. Occorre però che la comunità ecumenica dei credenti in Cristo risponda al non rinviabile compito che le compete nel dare alla luce questo spazio di novità, diventando ciò che è per grazia: segno credibile dell'agire efficace e decisivo di Dio in Cristo, che sa accogliere le alterità nell'incontro conviviale delle libertà.

L'interrogativo resta quello intorno alle risorse e alla capacità effettiva di autoconsapevolezza e autoconfigurazione dei diversi attori in gioco. Nella fondata e costruttiva speranza che se la coscienza religiosa autentica non può non spingere all'apertura sincera, disarmata ed ecumenicamente solidale al futuro di Dio per l'uomo, la coscienza etica non può non assumere la responsabilità pensosa e incisiva della drammatica sfida che coinvolge il destino comune dell'umanità. Si tratta, insomma, di avere il coraggio e la fantasia di «alzare le vele in un mare dove pure soffia il giusto vento»⁵.

PIERO CODA

⁵ P. Naso, *God Bless America. Le religioni degli americani*, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 180.